Philosophisch-Theologische Hochschule
St. Georgen
Frankfurt am Main

Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel

Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien

(Teil I)

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Theologie

vorgelegt von
Gregor M. Hanke OSB
Abtei Plankstetten

Mai 2002

Äbtissin
M. Franziska Salesia Kloos OSB
und der Benediktinerinnenabtei St. Walburg zu Eichstätt
in Dankbarkeit gewidmet

INHALTSVERZEICHNIS

Teil I

Inhaltsverzeichnis a

Vorwort ... I
Die Einteilung der Psalmen nach der Septuaginta (LXX) ... II
Bibliographische und allgemeine Abkürzungen ... III
Verzeichnis der Quellen und der Literatur ... VI
Einleitung und Hinführung zum Thema ... XXXVII

Kapitel 1

1. **Der begriffliche und liturgiegeschichtliche Rahmen des Tagzeitengebetes der Hagia Sophia zu Konstantinopel** ... 1
1.1. Der begriffliche Rahmen des Themas ... 1
1.1.1. Die Eingrenzung des Themas auf Vesper und Orthros ... 2
1.1.2. Die Tagzeiten der Hagia Sophia als Kathedraloffizium ... 3
1.1.3. Das Kathedraloffizium der Hagia Sophia als Tagzeitenritus Konstantinopels ... 7
1.1.4. Das Offizium der Hagia Sophia als Asmatikê Akoluthia oder Asmatikos 8
1.2. Der Asmatikos und die Gestaltungsmuster der urban geprägten Liturgie Konstantinopels ... 9
1.2.1. Die Stationsliturgie und ihr Prozessionswesen ... 9
1.2.2. Die terminologische Differenzierung für liturgische Umzüge und Einzüge .. 12
1.2.3. Die Korrelation zwischen urbaner Liturgie und der frühbyzantinischen Kirchenarchitektur Konstantinopels ... 16
1.2.4. Die architektonische Hervorhebung des Prozessionsweges im Kirchengebäude ... 19
1.2.5. Das Gliederungsprinzip des Ortes und die Parallelität der Horen ... 22
1.2.6. Die ekklesiale Dimension der Tagzeitenliturgie Konstantinopels ... 23
1.3. Der Asmatikos im Rahmen der Liturgiegeschichte Konstantinopels ... 25
1.3.1. Das antiochenische Erbgut Konstantinopels ... 25
1.3.2. Die Entstehung und Ausbreitung des Asmatikos ... 27
1.3.3. Vom Ikonoklasmus zum Paradigmenwechsel in der Tagzeitenfeier ... 30
1.3.4. Der Überblick über die Tagzeitengeschichte Konstantinopels ... 38
1.3.5. Der heutige byzantinische Gesamtritus ... 39
1.3.6. Disintegration oder Reform als Deutungsmuster der postikonoklastischen Geschichte des Asmatikos ... 41
1.4. Resümee des geschichtlichen Rahmens und der offenen Fragen ... 43

Kapitel 2

2. **Der Asmatikos im Kontext der Forschung und ihrer Methodologie** ... 45
2.1. Die Wegbereitung von Forschung und Methodologie durch Mateos ... 46
2.2. Beiträge aus der Euchologienforschung ... 49
2.2.1. Die Euchologienfamilien in der Taxonomie Jacobs ... 50

2.2.1.1 Die alte und die neue Redaktion in den Euchologien ... 50
2.2.1.2 Die regionale Prägung zu Euchologienfamilien ... 51
2.3. Die Methode der quantitativen Erfassung der Euchologie Konstantinopels bei Arranz ... 51
2.3.1. Überblick zu den hermeneutischen Voraussetzungen ... 52
2.3.2. Die Deutung der Veränderungen in den Tagzeiten nach dem Ikonoklasmus als monastischer Umbruch ... 52
2.3.3. Das patriarchale oder alte Euchologion als hypothetische Größe für das liturgische Urgut Konstantinopels ... 54
2.3.4. Die repräsentativen Zeugen des Liturgiegutes der Hagia Sophia ... 56
2.3.5. Die quantitative Vollständigkeit als Kriterium der Tagzeitenformulare Konstantinopels ... 57
2.3.6. Das Problem der liturgischen Differenzen im Tagzeitengut der Hagia Sophia ... 58
2.3.7. Das Klassifikationssystem der Handschriften nach dem Grad der Vollständigkeit ... 59
2.3.8. Diskussion der Methode Arranz' im Kontext der Tagzeitenliturgie ... 60
2.3.8.1 Die Mängel des Konzeptes der Vollständigkeit ... 60
2.3.8.2 Die Unschärfe des Parameters *Monastisierung* ... 61
2.3.8.3 Die abgestufte Klassifizierung als Diagramm der Disintegration des Asmatikos ... 63
2.3.8.4 Zusammenfassende Würdigung des Beitrags von Arranz ... 64
2.4. Die dynamische Sicht der Liturgiegeschichte Konstantinopels bei Parenti ... 66
2.4.1. Die Streuung des Liturgiegutes der Hauptstadt in den Euchologien an der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes ... 67
2.4.2. Das Liturgiegut Konstantinopels in regionaler Prägung ... 68
2.4.3. Die Entwicklung von der alten zur neuen Redaktion im Liturgiegut von Konstantinopel ... 70
2.4.4. Die Qualifizierung der Entwicklung als Reform des Euchologions von Konstantinopel ... 71
2.4.5. Die Anwendung des Parameters Reform bei der Herausarbeitung des Liturgiegutes der Hagia Sophia ... 74
2.4.6. Resümee zum Urgut des Euchologions von Konstantinopel ... 75
2.5. Die strukturelle Analyse nach Taft als Instrument zum Nachweis liturgischen Wachstums ... 76
2.5.1. Die wissenschaftstheoretische Voraussetzung: Tradition als etwas Lebendiges ... 77
2.5.2. Die praktische Analyse liturgischer Wachstums- und Veränderungsprozesse ... 78
2.6. Einzelbeiträge zu Psalmodie, Gesang und Strukturentwicklung im Asmatikos ... 80
2.7. Der methodische Ansatz der vorliegenden Untersuchung ... 84
2.7.1. Die Einheit der Geschichte des Asmatikos vor und nach dem Ikonoklasmus als Arbeitshypothese ... 84
2.7.2. Die schriftlichen Quellen des Asmatikos als Übermittler der Strukturbildung in der Frühzeit des Ritus ... 86
2.7.3. Die strukturelle Analyse der Vesper und des Orthros ... 87
2.7.4. Die Variabilität der Horenstruktur als hermeneutischer Schlüssel zu ihrer Frühgeschichte ... 88

2.7.5. Die postikonklastische Reform als Fortsetzung der Entwicklungsgeschichte des Asmatikos ... 89
2.7.5.1 Die Synopse der Euchologien ... 90
2.7.5.2 Die Herausarbeitung der entwicklungsgeschichtlichen Linie ... 92
2.7.5.3 Die geschichtliche Einordnung der Spätzeugnisse des Asmatikos ... 93

Kapitel 3
3. **Die Quellen zu Vesper und Orthros des Kathedraloffiziums der Hagia Sophia** ... 94
3.1. Die Euchologienhandschriften als Brücke zwischen der vor- und nachikonoklastischen Geschichte des Kathedraloffiziums ... 96
3.1.1. Der Begriff Euchologion ... 96
3.1.2. Eine Morphologie des Euchologions ... 97
3.1.3. Der Beitrag der Euchologien für die Darstellung des Tagzeitengebets der Hagia Sophia ... 98
3.1.4. Die Euchologienhandschriften zu Vesper und Orthros des Asmatikos ... 101
3.2. Das Synaxar-Typikon der Hagia Sophia als Schlüssel zur strukturellen Variabilität und zu den archaischen Schichten in Vesper und Orthros ... 115
3.2.1. Definition und Inhalt von *Typikon* und *Synaxar* ... 116
3.2.2. Die Bedeutung des Synaxar-Typikons für Vesper und Orthros ... 119
3.2.3. Die Versionen des Synaxar-Typikons ... 120
3.2.4. Monastische Typika mit kathedralen Tagzeitenrelikten ... 123
3.3. Die Lektionare als Ergänzung des Synaxar-Typikons ... 124
3.3.1. Das Lektionar als liturgisches Rollenbuch ... 124
3.3.2. Die untergeordnete Bedeutung der Lektionare für den Asmatikos ... 128
3.4. Griechische Psalterien mit liturgischen Charakteristika des Asmatikos ... 129
3.4.1. Die Bedeutung und der Inhalt des Begriffs *Psalterion* ... 130
3.4.2. Die kodikologischen Formen des Psalters ... 131
3.4.3. Das Psalterium als liturgisches Rollenbuch im Ritus der Hagia Sophia ... 133
3.4.3.1 Die Psalterkodizes ... 133
3.4.3.2 Die Lukianfassung des Psalters in Konstantinopel ... 140
3.4.3.3 Die lange Odenreihe Konstantinopels ... 140
3.4.3.4 Die LXX-Fassung der Danielode 3, 57ff. als liturgisches Erkennungszeichen Konstantinopels ... 143
3.4.3.5 Die lange Versbemessung im Psalter von Konstantinopel ... 144
3.4.3.6 Exkurs - Das Zeilenwesen ... 145
3.4.3.7 Der Ps 85 als Beispiel für die Stichometrie in der kathedralen Praxis der Hagia Sophia ... 148
3.5. Spätzeugnisse zu Vesper und Orthros des Asmatikos ... 150
3.5.1. Die Antiphonare Athen 2061 und Athen 2062 ... 150
3.5.1.1 Alter und Herkunft ... 151
3.5.1.2 Der Beitrag beider Antiphonare zum Tagzeitengebet der Hagia Sophia ... 152
3.5.2. Das Zeugnis des Symeon von Thessaloniki ... 152
3.5.3. Elemente der Vesper Konstantinopels im armenischen Abendlob ... 155
3.6. Resümee zum Quellenmaterial ... 155

Kapitel 4
4. **Vesper und Orthros des Asmatikos im Kontext des Tagzeitencursus** .. 159
4.1. Der Cursus des Asmatikos ... 159
4.1.1. Der Tagzeitencursus Konstantinopels in den frühen Zeugnissen ... 159

4.1.2. Die Vesper und ihre Sonderformen im Überblick 160
4.1.3. Die Beschreibung des Vesperablaufs 166
4.1.4. Der Orthros 170
4.1.5. Die Beschreibung der Feier des Orthros 171
4.1.6. Die übrigen Horen des Asmatikos im Überblick 173
4.1.7. Das Problem der Zugehörigkeit der Kleinen Horen zum kathedralen Zyklus 174
4.2. Der Cursus im Rhythmus der Zeit 177
4.2.1. Der tägliche Cursus in der ferialen Zeit 177
4.2.2. Der festtägliche Cursus 178
4.2.3. Die Tagzeiten in der Fastenzeit von Montag bis Freitag 179
4.2.4. Die Karwoche und das Österliche Triduum 180

Kapitel 5
5. **Die euchologischen Elemente des Kathedraloffiziums der Hagia Sophia** 183
5.1. Der patternhafte Beginn und Schluß der asmatischen Tagzeiten 185
5.1.1. Die Eröffnungsbenediktion 185
5.1.2. Der kathedrale Horenabschluß 187
5.2. Das Orationale des Kathedraloffiziums 189
5.2.1. Die Struktur der Gebete in den Tagzeitenformularen 190
5.2.2. Die Orationen als Träger der Theologie der Horen 190
5.2.3. Die Antiphonengebete zur Psalmodie 192
5.2.4. Die Amtsgebete zu den Litaneien 195
5.2.5. Das Hauptneigungsgebet als Segen am Schluß der Hore 195
5.3. Die Oremus-Struktur als Gestaltungsprinzip der Litaneien und litaneiähnlicher Gebete 197
5.3.1. Die terminologische Differenzierung zwischen Synaptê und Ektenê 197
5.3.2. Die Oremus-Struktur als Nährboden der Litaneien 198
5.3.3. Gestalt und Geschichte der Oremus-Struktur 199
5.3.4. Die Kleine Synaptê bei den Antiphonengebeten als diakonale Gebetseinleitung 200
5.3.4.1 Die Textgestalt der kleinen Synaptê 201
5.3.4.2. Die Disintegration des euchologischen Gestaltungsprinzips im Asmatikos 204
5.3.5. Exkurs – Die Stellung der Großen Synaptê am Horenbeginn 207
5.4. Die Ektenê in Vesper und Orthros 210
5.4.1. Die Grundgestalt der Ektenê 211
5.4.2. Die Herkunft der Ektenê aus der Stationsliturgie 212
5.4.3. Die differierenden rubrikalen Bezeichnungen für die Litanei als mögliches Indiz ihrer Weiterentwicklung 215
5.4.4. Fragen zur Position der Ektenê in Vesper und Orthros 221
5.5. Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen 224
5.5.1. Die Bittreihen im Gesamt der asmatischen Horenstruktur 225
5.5.2. Die Ausführung der Fürbittreihen 227
5.5.3. Die Bitten für die Katechumenen und die Gläubigen im Stundengebet als Elemente zur Entlassung 230
5.5.4. Der Wegfall der Bittreihen für die Katechumenen und und die Gläubigen im Zuge der Reform 231
5.5.5. Exkurs: Der Stand des Katechumenats 234

5.6. Die Litanei um einen Engel des Friedens und das Gebet zur Apolysis..... 235
5.7. Resümee zu den euchologischen Elementen 239

Kapitel 6
6. **Die liturgischen Einheiten aus Texten der Hl. Schrift und Kirchendichtung** 241
6.1. Die Psalmodie als liturgisches Element in verschiedenen Ausführungsweisen 243
6.1.1. Das Prokimenon 243
6.1.1.1 Bedeutung und Vortragsweise 243
6.1.1.2 Das Prokimenon in Vesper und Orthros 245
6.1.2. Das Troparion 252
6.1.2.1 Definition und Geschichte 253
6.1.2.2 Die Troparia in Vesper und Orthros 254
6.1.3. Die Antiphonie als kathedrales Formprinzip des Psalmgesangs im Asmatikos 257
6.1.3.1 Die Antiphonen als komplexe liturgische Struktureinheiten 259
6.1.3.2 Die Synergie der liturgischen Rollen beim antiphonischen Gesang 263
6.2. Die Struktureinheit der drei Antiphonen als Besonderheit im Ritus von Konstantinopel 267
6.2.1. Ist die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen ein Charakteristikum des Asmatikos? 269
6.2.2. Die drei Kleinen Antiphonen als liturgisches *Wanderelement* aus der Stationsliturgie 270
6.3. Die Schriftlesung im Offizium der Hagia Sophia 273
6.3.1. Die Lesung im Kathedraloffizium als Fremdelement aus der Kirchenjahresfeier 273
6.3.2. Das System der Lesungsauswahl in Vesper und Orthros des Asmatikos.... 275
6.3.2.1 Die Phänomenologie des Lesungssystems 275
6.3.2.2 Die liturgische Funktion des Elements der Lesung im Asmatikos 276
6.3.3. Die Leseordnung in der Fastenzeit als Indiz des antiochenischen Einflusses 278
6.4. Resümee zu den liturgischen Struktureinheiten aus Hl. Schrift und Kirchendichtung 282

Teil II

Inhaltsverzeichnis a

Kapitel 7
7. **Die Voraussetzungen für den liturgischen Psalter** 284
7.1. Der hybride liturgische Psalter und seine Strukturgeschichte 286
7.1.1. Die Auswahlpsalmen und die kurrente Psalmodie als Archetypen des Psalmgebets im frühen gemeinschaftlichen Stundengebet 286
7.1.2. Die Entfaltung des hybriden liturgischen Psalters 289
7.2. Die Antiphoneneinteilung als Grundlage des liturgischen Psalters der Vesper und des Orthros 294
7.2.1. Die Datierung der Antiphoneneinteilung in der Handschrift Vaticanus gr. 342 in die Frühzeit des Ritus von Konstantinopel 294

7.2.1.1 Die Wiedergabe der Antiphonentafel im Kodex Vaticanus gr. 342 296
7.2.1.2 Die Auswertung der Antiphonentafel 300
7.2.2. Die Antiphoneneinteilung in den Antiphonaren A 61 und A 62 als Ergänzung 302
7.2.3. Strunks Rekonstruktion der Antiphonentafel auf der Grundlage der Antiphonare A 61 und A 62 304
7.2.4. Die Antiphoneneinteilung in ausgewählten Psalterhandschriften als ergänzender Beitrag 308
7.3. Die Kurzrufe zu den Psalmantiphonen 314
7.3.1. Die Rufe für die kurrente Psalmodie und für den Auswahlpsalter 314
7.3.2. Der biblische Psalter als Quelle der Kurzrufe 317
7.4. Resümee zur Antiphoneneinteilung des Psalters 318
7.5. Oden - Cantica in der Psalmodie des Asmatikos 320
7.5.1. Der entwicklungsgeschichtliche Weg der Oden in das Ferialoffizium 321
7.5.2. Rekonstruktion der Odenreihe Konstantinopels 323
7.5.2.1 Die Odenreihe Konstantinopels nach Schneider 324
7.5.2.2 Die Handschriften A 61 und A 62 im Urteil Strunks als Übermittler des Odenkanons der Hagia Sophia 327
7.5.2.3 Der Odenkanon der Hagia Sophia im Licht der Odenreihe des Kodex Barberini gr. 285 und anderer Psalterien 329
7.5.2.4 Resümee zur Odenreihe Konstantinopels 334
7.5.3. Exkurs – Der 14 oder 15 Cantica zählende Umfang der Odenreihe Konstantinopels 335
7.6. Ein zusammenfassender Überblick zu den Voraussetzungen für den liturgischen Psalter 338

Kapitel 8

8. **Der hybride liturgische Psalter der Vesper und des Orthros im Asmatikos** 340
8.1. Die strukturelle Gliederung des hybriden Psalters 341
8.1.1. Die Verbindung der kathedralen Auswahlpsalmodie mit der psalmodia currens 342
8.1.2. Die soft points im liturgischen Psalter als Indiz seines Wachstums und seiner Weiterentwicklung 344
8.2. Die Auswahlpsalmodie der Vesper Konstantinopels 345
8.2.1. Die nach Antiochien weisende genealogische Spur 346
8.2.2. Das Invitatorium aus Ps 85 als Charakteristikum der asmatischen Vesper. 349
8.2.3. Die strukturelle Hervorhebung des Ps 140 als archaischer Vesperpsalm ... 350
8.2.4. Der pönitentielle Aspekt des Vesperpsalms im Asmatikos 352
8.2.5. Die Pss 114-116 als Auswahlpsalmodie der drei Kleinen Antiphonen 353
8.2.6. Die Auswahlpsalmen der drei Kleinen Antiphonen als jüngere Schicht der asmatischen Vesper 355
8.2.7. Ein Datierungsversuch der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper 359
8.2.8. Die Psalmauswahl im Dienst der Anamnese 362
8.2.9. Zusammenfassung zur festen Psalmodie der Vesper 365
8.3. Die Auswahlpsalmodie im Orthros der Hagia Sophia 366
8.3.1. Mögliche genealogische Spuren 367
8.3.1.1 Die Morgenpsalmodie in Antiochien und Kappadozien im 4. Jh 368
8.3.1.2 Resümee: Die Psalmodie des Orthros in der urban-monastischen Erbfolge 373

8.3.2. Die Invitatoriumspsalmodie des Orthros (Pss 3; 62; 133) als nachträgliche Synthese ... 376
8.3.3. Ps 118 im Sonntagsorthros als österliches Element ... 379
8.3.4. Die Laudespsalmodie (Ps 50; Pss 148-150) ... 382
8.3.5. Zusammenfassung zur Auswahlpsalmodie des Orthros ... 384
8.4. Die beiden Ordnungssysteme für die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros des Asmatikos ... 385
8.4.1. Der kurrente Wochenpsalter in den Antiphonaren A 61 und A 62 ... 387
8.4.1.1 Tabellarische Übersicht ... 387
8.4.1.2 Auswertung des kurrenten Wochenpsalters der Antiphonare ... 389
8.4.1.3 Die Oden als Abschluß des kurrenten Wochenpsalters und die Unabhängigkeit der Ode Dan 3, 57 ... 394
8.4.2. Das jahreszeitlich variierende kurrente Psalmpensum im Synaxar-Typikon ... 396
8.5. Resümee zum liturgischen Psalter der Vesper und des Orthros ... 400

Kapitel 9
9. **Die Variabilität der asmatischen Vesper als Zugang zu ihrer Strukturgeschichte** ... 403
9.1. Die Variabilität der asmatischen Vesper als hermeneutischer Schlüssel zu ihrer frühen Gestalt ... 404
9.1.1. Der methodische Weg zur Erschließung der Variabilität ... 405
9.1.2. Die variable Vespergestalt im Kirchenjahr in schematischer Übersicht ... 407
9.1.3. Strukturelle Analyse der variablen Vespergestalt ... 410
9.1.4. Die soft points vor und nach dem Vesperpsalm ... 411
9.1.5. Schußfolgerung - Das Wachstumsprofil der Vesper ... 413
9.2. Eine ursprünglichere Gestalt der Vesper Konstantinopels in den Sonderformen ... 416
9.2.1. Die liturgische Ausnahme als Hinweis auf einen geschichtlich älteren Stand nach Zerfaß ... 417
9.2.2. Exkurs - Die Jerusalemer Osternachtsvigil als Paradigma der Synthese von Vesper und Sonderfeier ... 418
9.2.2.1 Die Verknüpfung von Vesper und Lesegottesdienst in Jerusalem ... 418
9.2.2.2 Der Vesperteil in der Osternachtsfeier Jerusalems ... 419
9.2.3. Der Vesperteil in den Großen Vigilien des Asmatikos ... 422
9.2.4. Die frühe asmatische Vesper in der Präsanktifikatenliturgie ... 425
9.2.4.1 Die Entwicklungsgeschichte der Präsanktifikatenvesper als Zugang zur frühen asmatischen Vesper ... 426
9.2.4.2 Die Überlieferung der archaischen asmatischen Vesper im Spiegel einiger Zeugnisse zur Präsanktifikatenfeier ... 432
9.3. Resümee zur frühen Wachstumsgeschichte der asmatischen Vesper ... 437
9.3.1. Exkurs - Die Position der drei Kleinen Antiphonen mitten in der Vesper als Strukturproblem ... 440

Kapitel 10
10. **Die Überlieferung der asmatischen Vesper und ihrer Entwicklung nach dem Ikonoklasmus** ... 442
10.1. Die asmatische Vesper in den Euchologien der Zeit zwischen dem 8. und dem 12. Jahrhundert ... 443
10.1.1. Erklärungen zum Vesperformular in den Euchologien ... 444

10.1.2. Synopse der Euchologien zur asmatischen Vesper 446
10.1.3. Die postikonoklastischen Veränderungen an den soft points der Vesperstruktur 456
10.2. Von der alten zur neuen Redaktion der Vesper Konstantinopels 460
10.2.1. Die Vesper der alten Redaktion (KP 1) 460
10.2.2. Die postikonoklastische Reform im Vespertyp KP 2 464
10.2.3. Die Weiterentwicklung der Vesper in Zeugnissen der Peripherie vom Typ KP 2a 469
10.3. Die Charakteristika der Reform im Licht der späten Überlieferung der asmatischen Vesper 472
10.3.1. Die asmatische Struktur der Vesperpsalmodie in den Antiphonaren A 61 und A 62 473
10.3.2. Die Vesper nach dem Typ KP 2a bei Symeon von Thessaloniki 475
10.4. Der Handschriftenbefund und die liturgiegeschichtliche Einordnung der postikonoklastischen *Reform* der Vesper 479
10.5. Zur Theologie der asmatischen Vesper in den Orationen 488
10.5.1. Der thematische Horizont des Abendlobs im Osten bis zum 6. Jh. 489
10.5.2. Die Morphologie der Gebete der asmatischen Vesper 493
10.5.3. Themenanalyse der Vespergebete 494
10.5.4. Resümee zum Orationale 498

11. Kapitel
11. **Die Beweglichkeit der Orthrosstruktur als Schlüssel zur Wachstumsgeschichte des asmatischen Morgenlobs** 501
11.1. Die Variabilität des Orthros 502
11.1.1. Schematische Übersicht zur variablen Gestalt des Orthros 502
11.1.2. Die Beschreibung der liturgischen Veränderlichkeit des Orthros 505
11.1.3. Die Analyse der Beweglichkeit in der Orthrosstruktur 508
11.1.3.1 Der soft point vor Ps 50 der Laudes 508
11.1.3.2 Der soft point nach dem Laudesteil 509
11.1.3.3 Resümee zum Wachstumsprofil des asmatischen Morgenlobs 509
11.2. Die Variabilität der Psalmodie im Narthex 510
11.2.1. Die zwei Deutungen der kurrenten Psalmodie zu Beginn des Orthros 510
11.2.2. Die Auswahlpsalmodie im Sonntagsorthros 513
11.3. Die Hypothese von der beweglichen Danielode 3, 57ff. als Rudiment einer Kathedralvigil 516
11.3.1. Die Hypothese auf dem Prüfstand der Geschichte der Kathedralvigil 518
11.3.2. Die strukturelle Eigenständigkeit der Ode im asmatischen Orthros 521
11.3.3. Fazit zur Ode Dan 3, 57ff. als Relikt einer Kathedralvigil 525
11.4. Das veränderte Gliederungsprinzip des Ortes im Orthros als festtägliches Merkmal 525
11.4.1. Die Verkürzung des Morgenlobs 532
11.4.2. Arranz' These vom Wegfall der variablen Psalmodie beim Orthrosbeginn am Ambo 533
11.4.3. Die Widerlegung der These von Arranz 534
11.4.4. Die Verkürzung des Orthros in den Fällen zeitlicher Nähe von Sonderfeiern 538
11.5. Resümee 542

12. Kapitel

12.	**Die Entwicklung des Orthros nach dem Ikonoklasmus**	544
12.1.	Der asmatische Orthros in den Euchologien zwischen dem 8. und 13. Jh.	545
12.1.1.	Erklärungen zum Orthrosformular in den Euchologien	545
12.1.2.	Die Synopse der Euchologien zum Asmatischen Orthros	546
12.1.3.	Die Dreigliedrigkeit des Orthros und die Indizien der Veränderung an den *soft points* der Struktur	558
12.1.3.1	Die soft points vor und nach dem Laudesteil	559
12.2.	Von der alten zur postikonoklastischen Redaktion des Orthros	561
12.2.1.	Der Orthros der alten Redaktion (KP 1)	561
12.2.2.	Der Orthros Konstantinopels vom Typ KP 1a	563
12.2.3.	Die postikonoklastische Reform im Orthros vom Typ KP 2	573
12.2.4.	Der Orthros vom Typ KP 2a	579
12.3.	Die Reform des Orthros und die Spätzeugnisse zum Asmatikos	587
12.3.1.	Der Orthros in den Antiphonaren A 61 und A 62	588
12.3.2.	Symeons Beschreibung des Orthros	590
12.4.	Ein Zusammenfassender Überblick zu den Charakteristika der postikonoklastischen Reform des Orthros und ihrer Rezeption	595
12.4.1.	Die Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros als Neuerung aus Palästina	595
12.4.2.	Das Evangelium im Prozeß der Reform des asmatischen Orthros	598
12.4.3.	Die Position der Evangelienlesung nach dem Laudesteil	603
12.4.4.	Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen als variabler Teil	607
12.4.5.	Ein entwicklungsgeschichtliches Resümee zum asmatischen Orthros	609
12.5.	Die Themenanalyse der Orationen als Wegweiser zur Theologie des Orthros	612
12.5.1.	Der Aufbau der Gebete im Orthrosformular	613
12.5.2.	Die Überlagerungen in den acht Antiphonengebeten zur nächtlichen Psalmodie	614
12.5.3.	Die Themen in den Gebeten des kathedralen Laudesteils	617

Resümee	620
Anhang	629

Vorwort

Die Bearbeitung dieses Themas zu Vesper und Orthros Konstantinopels erwies sich sowohl vom inhaltlichen Rahmen wie auch von den äußeren Arbeitsbedingungen her als ein harter Parcours. Gerade deshalb sind Worte des Dankes angebracht. Zunächst sei Prof. Dr. H.-J. Schulz, Würzburg, aufrichtig gedankt. Er weckte in mir das Interesse an der Bearbeitung des Kathedraloffiziums von Konstantinopel. Im Jahr 1990 schlug er meinem Abt vor, mich zum Weiterstudium freizustellen. Ich sollte, ausgehend von den von Prof. Dr. Arranz SJ veröffentlichten Forschungsergebnissen zum Asmatikos, eine liturgiegeschichtliche Vorstudie anfertigen, um damit einen Beitrag zu der vom Zweiten Vatikanum angeregten Wiederbelebung des Offiziums der Gemeinde zu leisten. Prof. Dr. H.-J. Schulz und vor allem Dr. A.-A. Thiermeyer vermittelten den Kontakt zu Prof. Dr. R. Taft SJ vom Päpstlichen Orientalischen Institut (PIO) in Rom, der die Betreuung meiner Arbeit übernahm.

Das akademische Jahr 1990/91 durfte ich als Student am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom verbringen, um mich für die Bearbeitung des Themas zu rüsten. Dankbar möchte ich neben Prof. Dr. Tafts Lehrveranstaltungen auch die Vorlesungen und Seminare bei Prof. Dr. Arranz SJ erwähnen, sowie den Kurs in griechischer Paläographie bei Prof. Dr. Passarelli. Gleichzeitig widmete ich mich dem Studium der für mein Thema relevanten liturgischen Handschriften in der Vatikanischen Bibliothek, in der Bibliothek der Abtei Grottaferrata und in der Bibliothek des PIO (Mikrofilme). Die wissenschaftliche Anleitung, die ich dabei von Dr. S. Parenti erhielt, damals noch Mitarbeiter bei Prof. Dr. R. Taft SJ, nunmehr Professor in S. Anselmo, Rom, und Bibliothekar in Grottaferrata, war von großem Gewinn für die weitere Entwicklung des Themas. Schon bald zeigte sich die Notwendigkeit, das Thema im Sinne der jetzigen Fassung zu ändern. Dies bedeutete eine Erweiterung des Inhalts und ein Anwachsen des Arbeitspensums, galt es doch nunmehr, grundsätzlichen Fragen zu Vesper und Orthros nachzugehen, die der *relecture* zahlreicher Euchologien und weiterer Bibliotheksaufenthalte in Rom bedurften. Gerade in dieser Phase der Neustrukturierung und Vertiefung des Stoffs stand mir Prof. Dr. S. Parenti richtungsweisend zur Seite.

Eine Zäsur verursachte meine Wahl zum Abt von Plankstetten im Juli 1993. Erst gegen Ende des Jahres 1996 gelang es mir, dem Thema wieder intensiver nachzugehen, zumal Prof. Dr. Taft SJ aufgrund meiner ihm vorgelegten Ergebnisse auf die Fortführung der Arbeit drängte. Angesichts der Anforderungen meines Amtes als Abt wäre ein Abschluß nicht zu realisieren gewesen, hätten mich nicht immer wieder Menschen aus meinem Freundeskreis ermuntert und meine Mitbrüder Geduld mit mir geübt. Zu tiefem Dank weiß ich mich Prof. Dr. Taft SJ verpflichtet, der mit großem persönlichem Engagement und Interesse den Fortgang der Arbeit in dieser schwierigen Zeit begleitete. Ebenso gilt Dr. A.-A.Thiermeyer ein freundschaftliches „Vergelt's Gott", erwies er sich doch bei fachlichen Problemen als kundiger Gesprächspartner. Überdies stellte er mir aus seiner Privatbibliothek Artikelsammlungen und Fotokopien zahlreicher Handschriften zur Verfügung. Prof. Dr. L. Mödl, München, sprach mir oft Mut zu. Dr. J. Feulner, Tübingen, inzwischen designierter Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Wien, zeigte gleichfalls reges Interesse am Fortgang der Doktorarbeit. Vor allem aber weiß ich mich gegenüber Frau Äbtissin Franziska S. Kloos von der Abtei St. Walburg in Eichstätt zu Dank verpflichtet. In der Endphase ermunterte sie mich immer wieder und stellte großzügig Sr. Dr. M. Magdalena Zunker OSB für die Korrekturarbeiten frei.

Danken will ich der Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M. Im Jahr 1998 wurde ich unter die Doktoranden aufgenommen. Ein herzlicher Dank gilt Prof. Dr. Podskalsky SJ für all seine Mühe und für seine Bereitschaft, meine Arbeit zu begleiten und in St. Georgen zu vertreten.

Plankstetten im Mai 2002

Gregor M. Hanke OSB

DIE EINTEILUNG DER PSALMEN NACH DER SEPTUAGINTA (LXX)

Die Angaben der Psalmen erfolgen in der Arbeit nach der Zählung der Septuaginta (LXX): A. RAHLFS (Hg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979.

Hebräische Psalmeneinteilung	**Griechische (+ Vulgata) Psalmeneinteilung**
Psalmen	Psalmen
1 - 8	1 - 8
9	9, 1 - 21
10	9, 22 - 39
11 - 113	10 - 112
114	113, 1 - 8
115	113, 9 - 26
116, 1 - 9	114
116, 10 - 19	115
117 - 146	116 - 145
147, 1 - 11	146
147, 12 - 20	147
148 - 150	148 - 150

BIBLIOGRAPHISCHE UND ALLGEMEINE ABKÜRZUNGEN

Nicht berücksichtigt sind hier die Sigel der liturgischen Kodizes oder deren Edition bzw. Beschreibung. Dazu unter VERZEICHNIS DER QUELLEN UND DER LITERATUR.

AB	*Analecta Bollandiana*, Bruxelles
AC	*Antike und Christentum*, Münster
ACC	*Alcuin Club Collections*
AG	*Analecta Gregoriana*, Rom
AK	*Apostolische Konstitutionen*
AL	*Armenisches Lektionar*
ALw	*Archiv für Liturgiewissenschaft*, Regensburg
AOC	*Archives de l'Orient Chrétien*, Paris
BAS	Basileiosliturgie
BBGG	*Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, nuova serie, Grottaferrata
BCA	*Bibliothèque des Cahiers archéologiques*, Paris
BELS	*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*, Subsidia, Rom
BGAM	*Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums*, Abt-Herwegen-Institut Maria Laach
Bib	*Biblica*, Rom
BIHBR	*Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, Rom
Byz	*Byzantion*, Brüssel
ByzF	*Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, Amsterdam
ByzZ	*Byzantinische Zeitschrift*, München, Leipzig
BZ	*Biblische Zeitschrift*, Paderborn
CA	*Cahiers archéologiques*, Paris
CFHB	*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*
CLB	*The Classical Bulletin*, Chicago
COr	*Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart*, München
COs	*Der Christliche Osten*, Würzburg
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn
De cer.	*De ceremoniis*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Hrsg. F. CABROL u. H. LECLERCQ) Paris
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge, Mass.
DUN	J. DUNCAN, *Coislin 213. Euchologe*[1] *de la Grande Eglise*. Rom 1983
EO	*Ecclesia Orans*, Rom
EL	*Ephemerides Liturgicae*, Rom
EL Sub	*Ephemerides Liturgicae Subsidia*, Rom
EOr	*Echos d'Orient*, Paris
EuA	*Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift*, Beuron
FChr	*Fontes Christiani*
FS	Festschrift
GDK	*Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Regensburg
Georg L	*Georgisches Lektionar*, cf. TARCHNIŠVILI, siehe unter: VERZEICHNIS DER QUELLEN UND DER LITERATUR B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.

[1] *Euchologe* (sic !) entspricht der Schreibweise des Verfassers

Handes Amsorya	*Zeitschrift für armenische Philologie*, Wien
HE	GERMANOS, *Historia ecclesiastica*
Hg(g)	Herausgeber
Hs(s)	Handschrift(en)
JAC. E	*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband, Münster
Jh.	Jahrhundert; ebenso Genitiv: des Jahrhunderts (cf. Duden)
JLH	*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, Kassel
JLw	*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (später ALw), Münster
JöB	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Wien
LJ	*Liturgisches Jahrbuch*, Münster
LMD	*La Maison-Dieu*, Paris
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. völlig überarbeitete Auflage, Freiburg 1993-2001
$LThK^2$	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage, Freiburg 1957-1967
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Münster
LWQF	*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, Münster
MGG	*Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, Kassel 1949 -1986
MThz	*Münchner Theologische Zeitschrift*, München
MThA	*Münsteraner Theologische Abhandlungen*, Münster
MuSa	*Musica Sacra*, Regensburg
Mus	*Le Muséon*, Löwen
OCA	*Orientalia Christiana Analecta*, Rom
OC	*Oriens Christianus* (Leipzig) Wiesbaden
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*, Rom
OCr	*Oriente Cristiano*, Palermo
ODB	*The Oxford Dictionary of Byzantium* Bde. 1 - 3, A. KAZDHAN (Hg.) Oxford, New York 1991
OKS	*Ostkirchliche Studien*, Würzburg
OS	*L'Orient Syrien*, Paris (Fortsetzung als *Parole de l'Orient*, Kaslik)
PG	*Patrologia Graeca*, Paris
PIO	Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Pontificio Istituto Orientale), Rom
PL	*Patrologia Latina*, Paris
PO	*Patrologia Orientalis*, Paris
POC	*Proche-Orient Chrétien*, Jerusalem-Beirut
QD	*Quaestiones Disputatae*, Freiburg
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1941 (1950) ff., Supplementa 1985ff.
RB	*Regula Benedicti.*
RBen	Revue Bénédictine, Maredsous
R Bi	*Revue des Bibliothèques*, Paris
REArm	*Revue des Études Arméniennes*, Paris
REB	*Revue des Études Byzantines*, Paris
RQ	*Römische Quartalschrift*, Rom, Freiburg, Wien
RSBN	*Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, Rom
RUG.Gb 11	V. Ruggieri, „The Cryptensis Euchology G. b. 11," ...
SC	*Sources Chrétiennes*. Paris
SE	*Sacris Erudiri*, Turnhout
SL	*Studia Liturgica*, Rotterdam
StAns	*Studia Anselmiana*, Rom

STA	G. STASSI, *L'Eucologio Gb I <Bessarione>...*
ST	*Studi e Testi*, Vatikanstadt
TAB	*Texte und Arbeiten*, Abteilung 1, Erzabtei Beuron
Θ	Θεολογία (Theologia), Athen
Trad	*Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion*, New York
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, Berlin
WBT	*Wiener Beiträge zur Theologie*
WDV	*Weisung der Väter*, siehe unter VERZEICHNIS DER QUELLEN UND DER LITERATUR B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.
ZfB Beih.	*Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beihefte, Leipzig
ZfB	*Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz
ZKTh	*Zeitschrift für Katholische Theologie*, Wien
ZNW	*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin u.a.

VERZEICHNIS DER QUELLEN UND DER LITERATUR

A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES MIT RELEVANZ FÜR DEN ASMATIKOS UND/BZW. IHRER TEXTEDITIONEN UND BESCHREIBUNGEN.

Die Liste ist geordnet nach der alphabetischen Reihenfolge der Sigel, Abkürzungen und Kurztitel.

Referenzen auf Texte und Rubriken in Kodizes bestehen in der Arbeit aus Sigel[2] des Kodex und Folio-Angabe. Auf Texte und Rubriken aus Editionen und Kodex-Beschreibungen wird in der Arbeit folgendermaßen verwiesen: Sigel der Edition bzw. der Beschreibung, Numerierung des Textes entsprechend der jeweiligen Ausgabe. Falls eine Ausgabe keine Numerierung der Texte enthält, folgt auf das Sigel die Seitenzahl.

* kennzeichnet all jene Kodizes, die im Original oder auf Mikrofilm bzw. in Fotokopie eingesehen wurden.

A 61 = Kodex Athen 2061, frühes 15. Jh., siehe GEORGIOU.
A 62 = Kodex Athen 2062, Ende des 14. Jh., siehe GEORGIOU.
ARRANZ, *Messina* = DERS., *Le Typicon du Monastère di Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis Gr. 115 A. D. 1131. Introduction, texte critique et notes* (OCA 185) Rom 1969.
ARR.EUC = M. ARRANZ, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontifikale) con L'Aggiunta del Leiturgikon (Messale)* Rom 1996.

*BAR = Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.)
*Bar 329 = Kodex Barberini gr. 329 (12. Jh.)
*Bar 345 = Kodex Barberini gr. 345 (zweite Hälfte des 12. Jh.)
*Bar 393 = Kodex Barberini gr. 393 (12. Jh.)
*Bar 431 = Kodex Barberini gr. 431 (12. Jh.)
* Barberini gr. 285 (Psalterium: 11. Jh. oder zweite Hälfte des 10. Jh.)
* Barberini gr. 372 (Psalterium: zweite Hälfte des 11. Jh.)
*BES = Kodex Γ. β. I (13. Jh.)
BOD = Kodex Bodleian, Auctor E. 5. 13. (1121/2-1132)

*COI = Kodex Coislin 213 (J. 1027)
*COI 214 = Kodex Coislin 214 (12. Jh.)

DMIT I u. II, = A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja b bibliotekach pravoslavnago Vostoka.* Bd. 1, *Τυπικά*, Kiev 1895; Bd. 2, *Εὐχολόγια* Kiev 1901 (Nachdruck Hildesheim 1965).
DUN = J. DUNCAN, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*, Rom 1983.

*EBE = Kodex Athen 662 (12.-14.Jh.)

*Gb 1 = Siehe BES
*Gb 2 = Kodex Γ. β. II (Beginn des 12. Jh.)
*Gb 4 = Kodex Γ. β. IV (10. Jh.)
*Gb 7 = Kodex Γ. β. VII (10./11. Jh.)
*Gb 10 = Kodex Γ. β. X. (10./11. Jh.)

---

[2] Da sich die Edition liturgischer Texte in der byzantinischen Liturgiewissenschaft erst in ihrer Anfangsphase befindet, sind die Sigel noch nicht standardisiert, was zu Abweichungen von anderen liturgiewissenschaftlichen Werken führen kann.

GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή* = K. GEORGIOU, *Ἡ ἑβδομαδιαία ἀντιφωνικὴ κατανομὴ τῶν ψαλμῶν καὶ τῶν ᾠδῶν, εἰς τὰς Ἀσματικὰς Ἀκολουθίας ἑσπερινοῦ καὶ ὄρθρου. Ἑλληνικοὶ Μουσικοὶ Κώδικες 2061- 2062* Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν Rom 1976 (maschinenschriftl. Dissertation PIO).

GOAR = J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venedig 1730 (= fotomechan. Nachdruck Graz 1960).

H = Kodex Hagios Stavros 40, Synaxar-Typikon aus der Zeit zwischen 950 - 959 (siehe MATEOS I u. II).

HS 43 = Kodex Hagios Stavros 43: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta* = PAPADOPOULOS-KERAMEUS A., „Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας," *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμητικῆς Σταχυολογίας* II, St. Petersburg 1894, 1 - 254.

JAC.MES = A. JACOB, „Un euchologe du Saint-Saveur <in Lingua Phari> de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5. 13," BIHBR 50 (1980) 283 - 364.

JAC.POR = Sigel für die Textverweise aus dem Kodex St. Petersburg 226 nach der Kodexbeschreibung von A. JACOB, „L´euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (X^e siècle)," Mus 78 (1965) 173 - 214.

KALAITZIDIS, *Vaticanus Gr. 1970* = P. L. KALAITZIDIS, *Codex Rossanensis o Vaticanus Graecus 1970 (ex Basilianus IX)* Rom 1992 (maschinenschriftliche Lizenzarbeit PIO).

KOS. SEV = S. J. KOSTER, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X./XI. Jh.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau*, Rom 1991 (maschinenschriftliche Dissertation PIO).

KOSTER, *Euchologion Sevastianov - Excerpta* = S. J. KOSTER, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X. Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau* (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum) Rom 1996.

MAJ = J. MAJ, *Coislin 213. Eucologio della Grande Chiesa. Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi (ff. 101-211)* Rom 1990 (maschinenschriftliche Dissertation PIO).

MATEOS I u. II = J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n^o 40, X^e siècle. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes* (OCA 165 u.166) Rom 1962 u. 1963.

*OTR = Kodex Ottoboni 344 (aus d. Jahr 1177)

*OTT 434 = Kodex Ottoboni gr. 434 (1174/1175)

Ox = Version des Synaxar-Typikons der Großen Kirche von Konstantinopel in der Hs Oxford Bodleian Codex Auct. E 5 10 aus dem Jahr 1329/30 (siehe MATEOS I u. II).

P = Kodex Patmos 266 Synaxar-Typikon der Großen Kirche von Konstantinopel in der Version des Kodex 266 aus dem Johannes-Klosters auf Patmos aus dem 9./10 Jh. (siehe MATEOS I u. II).

PAR.BAR = S. PARENTI u. E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Rom ²2000. (Die Texte des Kodex werden mit dem Sigel PAR. BAR und arabischen Nummern angegeben, wie sie sich in der Edition finden).

PARENTI, *Barb. gr. 336* = DERS., *L´Eucologio manoscritto Barberini gr. 336 (VIII sec.) della Biblioteca Apostolica Vaticana. Descrizione*, Rom 1991 (maschinenschriftliche Lizenzarbeit PIO).

PAR.Gb = S. PARENTI, *L´eucologio manoscritto G. b. IV (X. sec.) della Biblioteca Grottaferrata. Edizione*, Rom 1994 (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum).

PAS = G. PASSARELLI, *L´Eucologio Cryptense G. b. VII (sec. X)* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 36)

Thessaloniki 1982.

POR = Kodex St. Petersburg gr. 226 d. 10. Jh. (olim Leningrad 226) = siehe JAC.POR

*R 956 = Rotulus Sinai gr. 956 (10. Jh.)

*S 957 = Kodex Sinai gr. 957 (10. Jh.)
*S 958 = Kodex Sinai gr. 958 (11. Jh.)
*S 959 = Kodex Sinai gr. 959 (11. Jh.)
*S 961 = Kodex Sinai gr. 961 (11./12. Jh.)
*S 962 = Kodex Sinai gr. 962 (11./12. Jh.)

ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri* = M. B. ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri: Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka*, Moskau 1977.

*SEV = Kodex Moskau gr. 27 d. 10. Jh. (olim Sevastianov 474)

St. Petersburg gr. 226 d. 10. Jh. (olim Kodex Leningrad 226) = siehe JAC.POR

STA = G. STASSI, *L'Eucologio Gb I <Bessarione> di Grottaferrata*. Rom 1982 (maschinenschriftliche Dissertation PIO).

STRUNK, *AGION OROS* = O. STRUNK, *AGION OROS. Athos Visit April 23- May 24 1953* Bibliothek d. Abtei Grottaferrata. (Handschriftliche Melodieübertragungen)

STRUNK, *Transcriptions* = O. STRUNK, *Transcriptions 1954 - 1955* Bibliothek d. Abtei Grottaferrata. (Handschriftliche Melodieübertragungen)

SYMEON v. THESSALONIKI, *De sacra precatione*: PG 155, 535 - 670. N. SIMMONS, *SAINT SYMEON OF THESSALONIKE: Treatise on Prayer*, Brookline, Mass. 1984.

TH.OTT = THIERMEYER, *Das Euchologion Ottoboni* = DERS., *Das Euchologion Ottoboni Gr. 434 (12. Jahrhundert)*, Rom 1992 (maschinenschriftliche Dissertation PIO). Sigel mit nachfolgenden Angaben bezieht sich nur auf die Textedition und die dort verwendete Numerierung des edierten Textes.

*VAT = Kodex Vaticanus gr. 1833 (10. Jh.)
*Vat 1811 = Kodex Vaticanus gr. 1811 (aus d. Jahr 1147)
*Vat 1875 = Kodex Vaticanus gr. 1875 (12. Jh.)
*Vat 1970 = Kodex Vaticanus gr. 1970 (Beginn des 12. Jh.)
*Vaticanus gr. 342 (Psalterium: 1087 – 88).
*Vaticanus gr. 1542 (Psalterium: 10. Jh.)
* Vaticanus gr. 1554 (Euchologion: 12. Jh.)
*Vaticanus gr. 1964 (Psalterium: 11. Jh.)
*Vaticanus gr. 1966 (Psalterium: 11. Jh.)
*Vaticanus gr. 2046 (Typikon: Ende 11. Jh. oder 12. Jh.)

B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN

Armenisches Lektionar (AL):

RENOUX, *Codex arménien* = DERS., *Le Codex arménien Jérusalem 121. 2 Bde.* (Patrologia Orientalis 35, 1 und 36, 2) Tournhout 1969 - 71.

AMBROSIUS

Expositio psalmi 118:

CSEL 62 = M. PETSCHENIG (Hg.), *AMBROSIUS:Expositio psalmi CXVIII* (CSEL 62) Leipzig 1913. M. ZELZER (Hg.), *AMBROSIUS:Expositio psalmi CXVIII* (CSEL 62) Prag, New York ²1999.

Apostolische Konstitutionen (Constitutiones Apostolorum):

METZGER I - III = M. METZGER (Hg.), *Les constitutions apostoliques*, 3 Bde. (SC 320, 329, 336) Paris 1985 – 1987.

ATHANASIOS

Vita Antonii:

SC 400 = G. J. BARTELINK (Hg. u. Übers.), *Vie d'Antoine. Introduction, Texte, Critique, Traduction* (SC 400) Paris 1994. PG 26, 837 – 976.

Ep. Fest. = *Epistulae Festales* (od. *Heortasticae*) 4; 6:

PG 26, 1376 – 1379; PG 26, 1383 – 1389.

BASILEIOS

Längere Regeln (Regulae fusius tractatae):

PG 31, 906-1052.

S. FRANK (Hg. u. dt. Übers.), *Die Mönchsregeln. Basilius von Caesarea,* St. Ottilien1981.

Sermo asceticus:

PG 31, 877.

Ep. = *Epistulae (Briefe)*:

COURTONNE I-III = Y. COURTONNE (Hg. u. Übers.), *Basilius Caesariensis. Lettres*, 3 Bde. Paris 1957, 1961, 1966.

W.-D. HAUSCHILD (dt. Übers.), *BASILIUS VON CAESAREA: Briefe* (Bibliothek der griechischen Literatur 32; 3; 37) Stuttgart 1990, 1973, 1993. PG 32, 219 - 1110.

De Spiritu Sancto:

SC 17 bis = B. Pruche (Hg.), *BASILE DE CÉSARÉE: Sur le Saint-Esprit* (SC 17 bis) Paris ²1968.

H. J. SIEBEN (Hg.), *BASILIUS VON CÄSAREA: Über den Heiligen Geist* (FChr 12) Freiburg 1993. M. BLUM (Hg.), *BASILIUS VON CÄSAREA: Über den Hl. Geist* (Sophia 8) Freiburg 1967.

Didascalia:

TIDNER (Hg), *Didascalia* = TIDNER E. (Hg) *Didascaliae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae Versiones Latinae* (TU 75) Berlin 1963.

CASSIAN = JOHANNES CASSIAN

De inst. coenob. = De institutis coenobiorum:

PETSCHENIG (Hg.), *JOHANNIS CASSIANI: De Institutis Coenobiorum* (CSEL 17) Wien u. Leipzig 1888, 1 - 231.

Chronicon Paschale:

PG 92 (= L. DINDORF (Hg.), *Chronicon Paschale*, 2 Bde. (CSHB) Bonn 1832).

Codex Iustinianus:

KRÜGER P., MOMMSEN TH., SCHOELL R., (Hgg.), *Corpus Iuris Civilis.* Bd. 2, *Codex Iustinianus*, Berlin ^{8}1906. (cf. auch *Novellae*)

CYPRIAN

De dominica oratione :

CSEL 3/1 = W. HARTEL (Hg.), *THASCII CAECILII CYPRIANI: De dominica oratione* (CSEL 3/1) Wien 1868 (Nachdruck London, New York 1965), 265 – 294.
C. MORESCHINI (Hg.), *Sancti Cypriani Episcopi Opera 2* (CCL 3A) Turnholt 1976, 90 – 113.

De virginitate:

E. F. VON DER GOLTZ (Hg.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a) Leipzig 1905.

EGERIA

EGERIA = *Itinerarium Egeriae*:

FChr 20 = G. RÖWEKAMP (Übers. u. eingel.), *Egeria. Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus <De Locis Sanctis>. Die Heiligen Stätten* (FChr 20) Freiburg, Basel, Wien 1995 (Abdruck des lat. Textes aus CCL 175).
A. FRANCESCHINI u. R. WEBER (Hgg.), „Itinerarium Egeriae," in *Itineraria et alia Geographica* (CCL 175) Turnholt 1965, 29 – 90. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana. Saeculi IV - VIII* (CSEL 39) New York 1964 (1. Nachdruck der Ausgabe Wien 1898).
H. PÉTRÉ (Einl.) K. VRETSKA (Übers.) *Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae)* Klosterneuburg 1958 (Wiedergabe des lateinischen Textes aus CSEL 39).
H. PÉTRÉ (Hg.), *ÉTHÉRIE: Journal de voyage* (SC 21) Paris 1971. P. MARAVAL (Hg.), *ÉGÉRIE: Journal de voyage (Itinéraire)* (SC 296) Paris 1997 (Nachdruck der Ausgabe 1982) 1-329.

EUSEBIOS

Commentaria in Psalmos:

PG 23; PG 24, 9 – 78.

De vita Constantini:

WINKELMANN (GCS) = F. WINKELMANN (Hg.), *EUSEBIUS I, 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin* (GCS) Berlin 1975.

Georg L = Georgisches Lektionar

TARCHNIŠVILI, *Lectionnaire I u. II* = DERS., *Le grand lectionnaire de l'eglise de Jérusalem I u. II,* (CSCO 189 - Scriptores Iberici 10, CSCO 205 - Scriptores Iberici 14) Löwen 1959-1960.

GERMANOS

HE = Historia ecclesiastica:

MEYENDORFF = P. MEYENDORFF (Hg), *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*. New York 1984 (basiert auf dem von Borgia rekonstruierten Text). BORGIA, *Commentario liturgico* = N.BORGIA (Hg.), *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (Studi Liturgici 1) Grottaferrata 1912 (= Die gegenüber PG revidierte Textfassung zusammen mit der über ein Jahrhundert später angefertigten lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius 869-870). PG 98, 383-454 (stark interpolierte Version des Liturgiekommentars).

GREGOR VON NYSSA

Vita S. Macrinae:

SC 178 = P. MARARAK (Hg.), *GRÉGOIRE DE NYSSE*: Vie *de sainte Macrine. Introduction, Texte critique, Traduction, Notes et Index* (SC 178) Paris 1971.

HIERONYMUS

De viris illustribus:

A. CERESA-GASTALDO (Hg.), *GIROLAMO, Gli huomini illustri* (Biblioteca patristica 12) Florenz 1988. 218.

Ep. ad Praesid. = Epistula ad Praesidium:

PL 30, 182 – 188.

Ep. ad Sunniam et Fretelam= Epistula ad Sunniam et Fretelam de psaltero, quae de LXX interpretum editione corrupta sint:

CSEL 55 = I. HILBERG (Hg.), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Bd. 1,2.* LXXI – CXX (CSEL 55) Leipzig 1912 (Nachdruck New York 1961) 247 – 289.

Praefatio in librum Isaiae:

PL 28, 825 – 828.

Vita S. Pauli Eremitae:

PL 23, 17 – 30.

Jakobusliturgie

MERCIER= B.-Ch. MERCIER, *La liturgie de saint Jaques. Edition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26, 2) Paris 1946, 115 – 256.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS

Ad populum antiochenum = Homiliae ad populum antiochenum:

PG 49, 15 – 222.

Adv. Iudaeos = Orationes adversus Iudaeos:

PG 48, 843 – 942.

De prophetiarum obscuritate = Homiliae de prophetiarum obscuritate:

PG 56, 163 – 192.

In acta apost. = Homiliae in acta apostolorum:

PG 60, 13 – 384.

In ascensionem = Homilia in ascensionem D. N. Jesu Christi:

PG 50, 441 – 452.

In Gen. = Homiliae in Genesim:

PG 53, 21 – 386. PG 54, 385 – 630.

In Matth. = Homiliae in Matthaeum:

PG 57, 13 – 472. PG 58, 471 – 794.

In Ps = Expositio in psalmos:
PG 55, 35 – 528.
In 1 Tim. = Homiliae in epistulam primam ad Timotheum:
PG 62, 501 – 600.
Taufkatechesen:
A. WENGER (Hg.), *JEAN CHRYSOSTOME: Huit catéchèses baptismales* (SC 50) Paris 1957.

KEDRENOS = GEORGIOS KEDRENOS
Compendium historiarum:
PG 121; PG 122, 9 – 368.
I. BEKKER (Hg.), *Georgius Cedrenus*, Bonn 1838-1839.

MANSI
MANSI II u. III u. XI = J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bde. 2, 3, 11, Venedig 1759 (Nachdruck Leipzig, Paris 1901-).

MAXIMOS DER BEKENNER
Mystagogia:
PG 91 = *Sancti Maximi Mystagogia*: PG 91, 657 – 717. H. U. v. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 366-407 (dt. Übers.).

Missale Mixtum:
PL 85

NIKEPHOROS:
DE BOOR, *Nicephorus* = C. DE BOOR (Hg.), *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, Bonn 1880. CYRIL MANGO (Text, Übers., Kommentar), *NIKEPHOROS, PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE*: *Short history*, (Dumbarton Oaks texts 10) (CFHB 13) Washington, D.C. 1990.

Novellae:
SCHOELL R., KROLL W. (Hgg.), *Corpus Iuris Civilis.* Bd. 3, *Novellae*, Berlin ^{4}1912. (cf. auch *Codex Iustinianus*)

PALLADIOS
Historia Lausiaca:
BUTLER (Hg.), *The Lausiac History of Palladius. A critical discussion together with notes on early Egyptian monachism* (Texts and studies 6) Hildesheim 1967 (Nachdr. d.Ausg. Cambridge 1898-1904).

PAULOS SILENTARIOS
Descriptio ecclesiae sanctae Sophiae et ambonis :
I.BEKKER (Hg.), *PAULUS SILENTARIUS. Descriptio ecclesiae sanctae Sophiae et ambonis*. Bonn 1837 (Diese Edition wurde übernommen in: PG 86, 2119 – 2263). Kritische Edition von P. FRIEDLÄNDER, *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern) Berlin und Leipzig 1912.

SEVEROS VON ANTIOCHIEN
Predigt 77:
PO 16, 765 – 862 = M.–A. KUGENER, E. TRIFFAUX (Hg.), *Les Homiliae Cathedrals de Sévère d'Antioche. Homélie LXXVII. Texte grec édité et traduit en français* (PO 16, 5, 765 - 862) Turnhout 1976.

SOKRATES
Hist. eccl. = Historia ecclesiastica:
H. G. HANSEN (Hg.), *SOCRATES: Kirchengeschichte* (GCS NF 1) Berlin 1995.

SOZOMENOS
Hist. eccl. = Historia ecclesiastica:
J. BIDEZ (Hg.) G. HANSEN (Eingeleitet u. durchgesehen), *SOZOMENOS: Historia ecclesiastica* (GCS NF 4) Berlin ^{2}1995

TERTULLIAN
De oratione:
CSEL 20 = A. REIFFERSCHEID, G. WISSOWA (Hgg.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* (CSEL 20) Wien und Leipzig 1890, 180 – 200.

Testamentum Domini:
I. E. RAHMANI (Hg.), *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit,* Mainz 1899 (Nachdruck Hildesheim 1968).

THEODOROS ANAGNOSTES
G. C. HANSEN (Hg.), *THEODOROS ANAGNOSTES: Kirchengeschichte* (GCS 54) Berlin ^{2}1971.

THEODORETOS VON KYRRHOS
Quaestiones in Exodum:
PG 80, 225 - 297.

THEODOR STUDITES
Epistulae:
PG 99, 1160 – 1168 *(epist. XV, XVI.)*
G. FATOUROS (Hg.), *Theodori Studitae epistulae* (CFHB 31/1 u. 2) 2 Bde, Berlin 1991 u. 1992.

Trad. Apost. = Traditio Apostolica
B. BOTTE (Hg.), *HIPPOLYTE DE ROME : La Tradition Apostolique* (SC 11) Paris ^{2}1984.

VERECUNDUS
Commentarium super cantica ecclesiastica:
J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense* Bd. 4, Paris 1858 (Nachdruck Graz 1963) 1–131.

Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum
WDV = *Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt,* (Übers.) B. MILLER (Sophia 6) Trier ^{3}1986.

C) VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR

Das Literaturverzeichnis unter C) enthält die Kurztitel und die vollständigen Titel der verwendeten Literatur. In Anlehnung an die OCA-Richtlinien wird die für die Arbeit benutzte Literatur in Fußnoten nur mit dem jeweiligen Kurztitel angegeben, lediglich ergänzende Literaturhinweise, die nicht unmittelbar relevant sind für das Thema der Arbeit, werden in den Fußnoten in vollem Umfang bibliographiert, da sie in das Literaturverzeichnis keine Aufnahme fanden.

AHRWEILER H., „The Geography of the Iconoclast World," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 21 – 27.

ALAND, „Ergänzungen," = K. ALAND, „Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments.
Ergänzungen zur *Kurzgefaßte Liste*, Fortsetzungsliste VII," in DERS., *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* Bd. 1 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 3) Berlin 1969.

ALAND, *Kurzgefaßte Liste* = DERS., *Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 1) Berlin 1963.

ALTANER - STUIBER, *Patrologie* = B. ALTANER u. A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i. Br. 1980.

ANDERSON, „Barberini 372," = J. C. ANDERSON, „The Date and Purpose of the Barberini Psalter," CA 31 (1983), 35 - 67.

ANTONIADES, *Ἔκφρασις* = M. ANTONIADES *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, 3 Bde. (Athen 1907, 1908, 1909).

ANTONIADES, „Τύπος," = E. ANTONIADES, „Περὶ τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν Ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς," Θ 20 (1949) 704 - 724; Θ 21 (1950) 43 – 46, 180 – 200, 339 – 353, 526 - 540; Θ 22 (1951) 386 – 401, 557 - 567.

ARENS, *Psalmen* = A. ARENS *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmgesanges* (TThSt 11) Trier 1961.

ARRANZ - PARENTI, „Liturgia Patristica," = M. ARRANZ u. S. PARENTI, „Liturgia Patristica Orientale. Tracce per uno studio sistematico," in A. QUACQUARELLI (Hg.), *Complimenti Interdisciplinari di Patrologia*, Rom 1989, 605 - 655.

ARRANZ, „Calendrier Byzantin," = DERS., „Les «Fêtes Théologiques» du Calendrier Byzantin," BELS 16, 29-55.

ARRANZ, „Euchologe slave," = DERS., „La Liturgie de l'Euchologe slave du Sinai," E. FARRUGIA, R. TAFT et alii (Hgg.), *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius: Rome 8. - 11. October 1985* (OCA 231) Rom 1988, 15 - 74.

ARR.EUC, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

ARRANZ, „Gonyklisia," = DERS., „Les prières de la Gonyklisia ou Génouflexion," OCP 48 (1982) 92 - 123.

ARRANZ, „Illumination I," = DERS., „Les Sacraments...(6). IV^{ème} partie: L' <Illumination> de la nuit de Pâques," OCP 51 (1985) 60-86.

ARRANZ, „Illumination II," = DERS., „Les Sacraments...(8). IV^{ème} partie: L' <Illumination> de la nuit de Pâques. Chapitres II-V," OCP 53 (1987) 59- 106.

ARRANZ, „L'ancien Euchologe," = DERS., „La Liturgie des Heures selon l'ancien Euchologe byzantin," in *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser* (StAns 68) Rom 1979, 1 - 19.

ARRANZ, „L´Asmatikos Hesperinos," = DERS., „L´office de l´Asmatikos Hesperinos," OCP 44 (1978) 107 – 130, 391 - 419.

ARRANZ, „L´Asmatikos Orthros," = DERS., „L´office de l´Asmatikos Orthros («matines chantées») de l´ancien Euchologe byzantin," OCP 47 (1981) 122 - 157.

ARRANZ, „Les Grandes Étapes," = DERS., „Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine - Byzance - Russie. Essai d´apercu historique," in *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle* (BELS 7) Rom 1976, 43 - 72.

ARRANZ, „Matines byzantines I," = DERS., „Les prières presbyterales des matines byzantines I," OCP 37 (1971) 406 - 436.

ARRANZ, „Matines byzantines II," = DERS., „Les prières presbyterales des matines byzantines II," OCP 38 (1972) 64 - 115.

ARRANZ, *Messina* = siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES

ARRANZ, „Pannychis," = DERS., „Les prières presbytérales de la Pannychìs de l´ancien Euchologe byzantin et la <<Panikhida>> des défunts," in *La maladie et mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. 21e Semaine d'Etudes Liturgiques* (BELS 1) Rom 1975, 31 – 82 (cf. DERS., „Les prières presbytérales de la Pannychìs de l´ancien Euchologe byzantin et la <<Panikhida>> des défunts," OCP 40 (1974) 314 –343.

ARRANZ, „Petites Heures," = DERS., „Les prières presbytérales des Petites Heures dans l´ancien Euchologe byzantin," OCP 39 (1973) 29 - 82.

ARRANZ, „Présanctifiés," = DERS., „La Liturgie des Présanctifiés de l´ancien Euchologe byzantin," OCP 47 (1981) 332 - 388.

ARRANZ, „Sacerdoce ministériel," = DERS., „Le sacerdoce ministériel dans les prières secrètes des vêpres et des matines byzantines," *Euntes docete* 24 (1971) 186 - 219.

ARRANZ, „Sources," = DERS., „Les Sacraments de l´ancien Euchologe constantinopolitain (1). Etude préliminaire des sources," OCP 48 (1982) 284 - 335.

ARRANZ, „Tritoektî," = DERS., „Les prières presbytérales de la Tritoektî," OCP 43 (1977) 70 – 93, 335 - 354.

ARRANZ, „Veillée nocturne," = DERS., „L´office de la veillée nocturne dans L´Eglise grecque et dans l´Eglise russe: N. D. Uspenskij," OCP 42 (1976) 117 - 155, OCP 43 (1977) 402 - 425. (=DERS., „The Office of All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church," St. Vladimir´s Theological Quarterly 24 (1980) 83 - 195.)

ARRANZ, „Vêpres byzantines," = DERS., „Les prières sacerdotales des vêpres byzantines," OCP 37 (1971) 85 - 124.

AUDET, „Bénédiction," = J. P. AUDET „Esquisse historique du genre littéraire de la <Bénédiction> Juive et de l'<Eucharistie> Chrétienne," RB 65 (1958) 371 - 399.

AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit I* = H.J. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr* (GDK 5) Regensburg 1983.

BACHT, *Vermächtnis I* = H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I* (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 5) Würzburg 1972.

BACHT, *Vermächtnis II* = DERS., *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius - Der Mann und sein Werk,* Bd. 2 (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 8) Würzburg 1983.

BALDOVIN, *Urban Character*, = J. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228) Rom 1987.

BALDOVIN, „Liturgical processions," = DERS., „A note on the liturgical processions in the menologion of Basil II," in E. CARR, S. PARENTI, A.-A. THIERMEYER, E. VELKOVSKA (Hgg.), *Eulogêma. Studies in Honor of Robert Taft, SJ* (StAns 110) Rom 1993, 25-39.

BALDWIN B., „Dorotheos of Gaza," ODB 1, 654.

BARKER, *Manuel Paleologus*, = J. W. BARKER, *Manuel Paleologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick 1969.

BÄUMER, *Brevier* = R. BÄUMER, *Geschichte des Breviers*, Freiburg i. Br. 1895.

BAUMSTARK, *Comparative Liturgy* = A. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, Westminster 1958 (= DERS., *Liturgie comparée. Principes et méthode pour l' étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne [1]1934; revue par dom B. BOTTE, Chevetogne [3]1953).

BAUMSTARK, „Ein rudimentäres Exemplar der griechischen Psalterillustration durch Ganzseitenbilder," OC NS 2 (1912) 107 - 119.

BAUMSTARK, „Entstehungsgeschichte," = DERS., „Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus," OC 3. Serie 2(1927) 1 - 32.

BAUMSTARK, *Geschichtliches Werden* = DERS., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Ecclesia Orans 10) Freiburg i. Br. 1923.

BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," = DERS., „Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit," JLw 7 (1927) 1 - 23.

BAUMSTARK, „Heiligtümer," = DERS., „Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde," OC 5 (1905) 227 - 289.

BAUMSTARK, „Palmenfeier," = DERS., „Orientalisches in den Texten der abendländischen Palmfeier," JLW 7 (1927) 148 - 153.

BAUMSTARK, „Patmos-Handschrift 266," = DERS., „Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung," JLW 6 (1926) 98 - 111.

BAUMSTARK, „Kirchenjahr," = DERS., „Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518," RQ 13 (1899) 305 - 323.

BAUMSTARK, *Messe im Morgenland*, = A. BAUMSTARK., *Die Messe im Morgenland.* Kempten und München 1906.

BAUMSTARK, *Nocturna laus* = DERS., *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (LWQF 32) Münster i. Westf. 1957.

BAUMSTARK, *Syrische Perikopenordnungen*, = DERS., *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (LWQF 15) Münster [2]1972.

BECK, *Literatur* = H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch XII, 1) München [2]1977.

BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978.

BECK, „Konstantinopel," = H. G. BECK, „Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt," in H. G. BECK (Hg.) *Ideen und Realitäten in Byzanz*, London 1972, (X) 11 – 45. Nachdruck aus BZ 58 (1965).

BECKER, „Ferialpsalterium," = BECKER H. - J., „Reform des Ferialpsalteriums. Ein Diskussionsbeitrag," EL 79 (1965) 17 - 54.

BARNARD L., „The Theology of Images," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 7 – 13.

BERTONIÈRE, *Easter Vigil* = G. BERTONIÈRE, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193) Rom 1972.

BIRT, *Hermeneutik* = TH. BIRT, *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens*, München [3]1913.

BIRT, *Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Bücherwesen*, Leipzig 1907.

BLACK, *Palestinian Horologion* = M. BLACK, *A Christian Palestinian Syriac Horologion. (Berlin MS. Or. Oct. 1019)* Cambridge 1954.

BORGIA, *Commentario liturgico*, siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.

BORGIA, „Diurno - Horologion," = DERS., „Ὡρολόγιον <Diurno> delle chiese di rito bizantino," *Orientalia Christiana* 56, 16, 2 (1929) 152 - 254.

BORNERT, *Commentaires byzantines* = R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (AOC 9) Paris 1966.

BOTTE, „Théotocos," = B. BOTTE, „Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au V^e siècle," SE 2 (1949) 111 - 122.

BOTTE, „Antiphona" = DERS., „Antiphona," SE 4 (1952) 239 - 244.

BOULEY, *Freedom* = A. BOULEY, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity 21) Washington D. C. 1981.

BRADSHAW, „Bible in Liturgy," = P. BRADSHAW, „The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives," SL 22 (1992) 35 - 52.

BRADSHAW, *Daily Prayer* = DERS., *Daily Prayer in the Early Church* (ACC 63) London 1981.

BRADSHAW, *The Origins of Christian Worship* = DERS., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy.* London 1992.

BRIGHTMAN= F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Bd. 1, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896.

BROU L., *The Psalter Collects. From V – VI^th century sources; three series*, London 1948.

BROWN P., *The World of Late Antiquity*, London 1971.

BUCKEL, *Gottesbezeichnungen* = A. BUCKEL, *Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirche*, Würzburg 1938.

BUONOCORE I u. II = M. BUONOCORE, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)* 2 Bde. (ST 318-319) Vatikanstadt 1986.

BURNS, „Greek Manuscripts," = Y. BURNS, „The Greek Manuscripts connected by their Lection Systems with the Palestinian Syriac Gospel Lectionaries," *Studia Biblica 2*, Journal for the Study of the New Testament Supplement, series 2, Sheffield 1980, 13-28.

BURNS, „The Historical Events," = DIES., „The Historical Events that Occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries," JÖB 32 (1982) 119 - 127.

BURNS, „Lectionary of the Patriarch," = DIES., „The Lectionary of the Patriarch of Constantinople," *Studia Patristica* 15 (1984) 515 – 520.

CABROL, „Cantiques," DACL 2, Paris 1925, 1975 - 1994.

CANART, *Codices Vaticani*, = P. CANART, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti ... Codices Vaticani graeci: codices 1745-1962*, Vatikanstadt 1970.

CANART, *Codici Bizantini* = P. CANART, *Codici Bizantini di Origine Provinciale alla Biblioteca Vaticana. Catalogo della Mostra*, Vatikanstadt 1988.

CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici* = P. CANART, V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (ST 261) Vatikanstadt 1970.

CAPELLE B., „La fête de la Vierge à Jérusalem au V^e siècle," Mus 56 (1943) 1 - 33.

CARCOPINO, *Rom* = J. CARCOPINO, *Rom. Leben und Kultur in der Kaiserzeit*, Stuttgart 1977 (= *La Vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris 1975).

CERESA, *Bibliografia*, = M. CERESA, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)* (ST 342) Vatikanstadt 1991.

CHABOT, *Synodicon Orientale* = J. B. CHABOT (Hg.), *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens: Publié, traduit et annoté,* Paris 1902.
CHITTY, *The Desert* = D. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.
CHRIST u. PARANIKAS, *Anthologia Graeca* = W. CHRIST u. M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum* Leipzig 1871 (Nachdruck Hildesheim 1963).
CLERCI L., *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in der Didache 9, 4 und 10, 5* (LWQF 44) Münster i. Westf. 1966.
CLUGNET = L. CLUGNET, *Dictionnaire Grec-Français des Noms Liturgiques en Usage dans L'Eglise Grecque*, Paris 1895.
CONOMOS, „Asmatikon," = D. E. CONOMOS, „Asmatikon," ODB 1, 209.
CONOMOS, „Music," = DERS., „Music for the Evening Office on Whitsunday," in *Actes du XVe Congrès International d'Etudes Byzantines. September 1976,* Athen 1978.
CUTLER, „Byzantine Psalter," = A. CUTLER, „The Byzantine Psalter: Before and after Iconoclasm," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 93 – 102.
CUTLER, *Imagery* = DERS., *Imagery and Ideology in Byzantine Art*, Aldershot 1992.
CUTLER A., cf. auch HOLLINGSWORTH P. u. CUTLER A.

DALMAIS, „Tropaire, Kontakion, Canon," = I.- H. DALMAIS, „Tropaire, Kontakion, Canon. Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine," in H. BECKER, R. KACZYNSKI (Hgg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I* (Pietas Liturgica 1) St. Ottilien 1983, 421 - 433.
DARROUZÈS, *Recherches* = J. DARROUZÈS, *Recherches sur les OFFIKIA de l' Eglise Byzantine*, Paris 1970.
DARROUZÈS, „Sainte-Sophie," = DERS., „Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un Rituel," REB 34 (1976) 47 - 78.
DE CLERK P., „In the beginning was the Word," SL 22 (1992) 1 - 16.
DE MEESTER, *Rituale* = TH. DE MEESTER, *Rituale-Benedizionale Bizantino* II, 6, Rom 1929.
DE MEESTER, „Grecques (Liturgies)," DACL 6/2 (Paris o. J.) 1591 - 1662.
DE VOGÜE, *Regula* = A. DE VOGÜE, *Die Regula Benedicti. Theologisch - Spiritueller Kommentar*, Hildesheim 1983 (= *La Règle de Saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977).
DEKKERS, „Les anciens moines," = E. DEKKERS, „Les anciens moines cultivaient-ils la Liturgie?," LMD 51 (1957) 31 - 54.
DELEHAYE, *Synaxaires* = H. DELEHAYE, *Synaxaires byzantines, ménologes, typica*, London 1977.
DELEHAYE H. , *Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Brüssel 1902.
DESCOEUDRES, *Pastophorien* = G. DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen,* Wiesbaden 1983.
DEVRÉESSE R., *Codices Vaticani Graeci. Bd 2, Codices 330 – 603,* Vatikanstadt 1937.
DEVRÉESSE, „Fonds Vatican Grec," = DERS., „Pour l'histoire des manuscrits du fonds Vatican grec," in *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda* (ST 219) Vatikanstadt 1962, 315 - 336.

DEVRÉESSE, *Manuscrits grecs* = DERS., *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (Histoire, classement, paléographie)*, (ST 183) Vatikanstadt 1955.
DEVRÉESSE, *Le Fonds Coislin* = DERS., *Catalogue des Manuscrits Grecs II. Le Fonds Coislin*, Paris 1945.
DIRINGER, *The Illuminated Book* = D. DIRINGER, *The Illuminated Book its history and production*, London o. J.
DMIT I u. II = A. DMITRIEVSKIJ, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.
DROBNER H., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994.
DÖLGER, *Sol* = F. J. DÖLGER, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (LQF 16/17) Münster i. Westf. ^{3}1972.
DÖLGER, „Lumen Christi," AC 5 (1936) 1 - 43.
DUCHESNE, *Culte Chrétien* = L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris ^{5}1925.
DUGMORE, *The Influence* = C. W. DUGMORE, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* (ACC 45) London 1964.
DYER, „Monastic Psalmody," = J. DYER, „Monastic Psalmody of the Middle Ages," RBen 99 (1989) 41 - 74.

EBERSOLT, *Sainte Sophie* = J. EBERSOLT, *Sainte Sophie de Constantinople. Études de topographie d'après les Cérémonies*, Paris 1910.
EDELBY N., *Liturgikon. Messbuch der Byzantinischen Kirche*. Recklinghausen 1967.
EISENBACH F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstituion des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982.
ENGBERDING, „Diakonale Aufforderungen," = H. ENGBERDING, „Zum besseren Verständnis einiger diakonaler Aufforderungen des Byzantinischen Ritus," OKS 13 (1964) 3 - 14.
ENGBERDING, „Formgeschichtliches Verständnis," = DERS., „Zum formgeschichtlichen Verständnis des ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος- ἐλεήσον ἡμᾶς," JLw 10 (1930) 168 - 174.
ENGBERDING, „Zur Geschichte," = DERS., „Zur Geschichte der Liturgie der Vorgeweihten Gaben," OKS 13 (1964) 310 – 314.
ENGBERDING, „Neujahrsfest," = DERS., „Das Neujahrsfest der byzantinischen Liturgie am 1. September," COr 1 (1936) 12 - 17.
ENGBERG, *Proph.* = G. ENGBERG, *Prophetologium. Lectiones anni immobilis* (Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria II. 1-2) Munksgaard 1980 - 1981.
EPSTEIN A. W., „The <Iconoclast> Churches of Cappadocia," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 103-111.
EPSTEIN A. W., „The Rebuilding and Redecoration of the Holy Apostles in Constantinople: A Reconsideration," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23 (1982) 79 – 92.
VAN ESBROECK, „La Vierge," = M. VAN ESBROECK, „Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6e - 7e siècles," REB 46 (1988) 181 - 190.
Εὐχολόγιον Τὸ Μέγα, Athen 1986.

FEDALTO G., *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium: I. Patriarchatus Constantinopolitanus*. Padua 1988; *II. Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padua 1988.

FEULNER, „Kritische Edition," = H. J. FEULNER, „Das anaphorische Fürbittgebet und die Diptychen nach der kritischen Edition der armenischen Athanasius-Anaphora," in R. TAFT, G. WINKLER (Hgg.), *Acts of the International Congress. Comparative Liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872 - 1948) Rome, 25 – 29 September 1998* (OCA 265) Rom 2001.

FISCHER B., „Formen der Verkündigung," in R. BERGER, K.-H. BIERITZ u.a (Hgg.), *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GDK 3) Regensburg 1987, 77 – 96.

FOLEY, *Christian Music* = E. FOLEY, *Foundations of Christian Music: The Music of Pre-Constantinian Christianity* (Alcuin/GROW Liturgical Study 22-23) Nottingham 1992.

FOUNDOULES, *Symeon* = I. FOUNDOULES, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης· Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν τῆς Θείας λατρείας*, Thessaloniki 1966.

FRANK, *Mönchtum* = K. S. FRANK *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt ^{3}1988.

FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn ^{2}1997.

FRIEDLÄNDER P., siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.

GAHBAUER, „Patriarchalstruktur," = *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck neu übersetzt und kommentiert von P. Ferdinand Gahbauer mit Beiträgen von H. Fries, Th. Nikolaou und Th. Wolf*, Ettal 1987, 38-201.

GALANI, *Die lebendige Tradition* = E. GALANI, *Die lebendige Tradition der byzantinischen liturgischen Dichtung in der neugriechischen Lyrik am Beispiel des AXION ESTI' von Odysseas Elytis* (Bochumer Studien zur Neugriechischen und Byzantinischen Philologie IX) Amsterdam 1988.

GALAZDA, „Icons," = P. GALAZDA, „The Role of Icons in Byzantine Worship," SL 21 (1991) 113 - 135.

GALATARIOTOU, „Byzantine ktetorika typika," = C. GALATARIOTOU, „Byzantine ktetorika typika: a comparative study," REB 45 (1987) 77 - 138.

GAUTIER, „Pantocrator," = P. GAUTIER, „Le Typicon du Christ Sauveur Pantocrator," REB 32 (1974) 1 – 145.

GAUTIER, „Théotokos Évergétis," = DERS., „Le Typikon de la Théotokos Évergétis," REB 40 (1982) 5 - 102.

GELINEAU, „Psalmodie chrétienne," = J. GELINEAU, „Les formes de la psalmodie chrétienne," LMD 33 (1953) 134 – 172.

GELINEAU, *Musik* = DERS., *Die Musik im christlichen Gottesdienst*, Regensburg 1965.

GELINEAU, „Formes," = DERS., „ Antiphona. Recherches sur les formes liturgiques de la psalmodie aux premiers siècles," in DERS., *Chant et musique dans le culte chrétien: principes, lois et applications*, Paris 1962.

GEORGIOU, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

GERHARDS, „Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet," = A. GERHARDS, „<Benedicam Dominum in omni tempore> Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet," in M. KLÖCKNER, H. RENNINGS (Hgg. In Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier) *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*, Freiburg, Basel, Wien 1989, 3-33.

GERHARDS, *Gregoriusanaphora* = DERS, *Die griechische Gregoriusanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets*, Münster 1984.

GIANELLI C., *Codices Vaticani Graeci:1485 - 1683*, Vatikanstadt 1950.

GOAR = siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

GRABAR, *Manuscrits enluminés* = A. GRABAR, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IX^{e}- X^{e} siècles)* (BCA VIII) Paris 1972.

GREGORY I - III = C. R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes, 3 Bde.* Leipzig 1900, 1902, 1909.

GRISBROOKE, „Laudate Psalms," = W. J. GRISBROOKE, „The Laudate Psalms: A Footnote," SL 20 (1990) 163 - 184.

GRISBROOKE, „Public Worship," = DERS., „A contemporay liturgical problem: The divine Office and public Worship," SL 8 (1971-1972) 129-168.

GROSDIDIER DE MATONS, „L' hymnographie byzantine," = J. GROSDIDIER DE MATONS, „Aux origines de l' hymnographie byzantine. Romanos le Mélode et le Kontakion," in H. BECKER, R. KACZYNSKI (Hgg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I* (Pietas Liturgica 1) St. Ottilien 1983, 435 - 463.

GRUMEL, *Chronologie* = V. GRUMEL, *Traité d'Etudes Byzantines I. La Chronologie*, Paris 1950

GRUMEL, *Patriarcat de Constantinople* = DERS., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Bd. 1, Les Actes des Patriarches. Fasc. 1, Les regestes de 381 à 715*, ^{2}1972 Konstantinopel.

GRUMEL, „Le Typicon," = DERS., „Le Typicon de la Grande Église d'après le manuscrit de Sainte-Croix. Datation et origine," AB 85 (1967) 45 - 57.

GY, „Système des lectures," = DERS., P. M. GY, „La question du système des lectures de la liturgie byzantine," in *Miscellanea liturgica in onore di S. E. G. Lercaro* II, Rom 1967, 251-261.

HAHN, „Gottesdienst" = F. HAHN, „Der urchristliche Gottesdienst," JLH 12 (1967) 1 - 44.

HANDSCHIN, *Zeremonienwerk* = J. HANDSCHIN, *Das Zeremonienwerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung*, Basel 1942.

HANDSCHIN J., „Gesungene Apologetik," *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg II* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 23) Rom 1949, 75 - 106.

HANKE, „Der Odenkanon – eine *Relecture*," = G. M. HANKE, „Der Odenkanon des Tagzeitenritus Konstantinopels im Licht der Beiträge H. Schneiders und O. Strunks – eine *Relecture*," in H.-J. FEULNER, E. VELKOVSKA, R.F. TAFT (Hgg.) *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260) Rom 2000, 345-367.

HANNICK, „Etude," = C. HANNICK, „L'Etude sur l' 'AKOΛOYΘIA ΑΣMATIKH," JÖB 19 (1970) 243 - 260.

HANSSENS, *Genèse* = J. M. HANSSENS, *Aux Origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'office des matines* (AG 57) Rom 1952.

HANSSENS, *Institutiones* II u. III = DERS., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus II- III. De missa rituum orientalium*, Rom 1930 - 1932.

HARNONCOURT P., „Der Kalender," in H. AUF DER MAUR, P. HARNONCOURT (Hgg.) *Feiern im Rhythmus der Zeit 2, 1. Der Kalender. Feste und Gedenktage der Heiligen* (GDK 6,1) Regensburg 1994, 1-63.

HARRIS, J. R., „Stichometry," *American Journal of Philology* 6 (1885) 133 – 157, 309 - 331.

HAUSHERR, *Noms* = I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison* (OCA 157) Rom 1960.

HAUSHERR, „Prière perpétuelle," = DERS., „La prière perpétuelle du chrétien," in I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, (OCA 176) Rom 1966, 255 – 306.

HAUSHERR, „Spiritualité monacale," DERS., „Spiritualité monacale et unité chrétienne," in *Il monachesimo orientale. Atti del Convegno di studi orientali sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale (Roma, 9-12 aprile 1958)* (OCA 153) Rom 1958, 15 –32.

HÄUßLING A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier* = HÄUßLING A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier: eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit* (LWQF 58) Münster 1973.

HESTER, *Italo-Greek Monastic Spirituality* = D. HESTER, *Italo-Greek monastic Spirituality: The monastic life and spirituality of the Italo-Greeks in Byzantine Sicily and Southern Italy from the 9th to the 12th century*, Rom 1988 (maschinenschriftliche Dissertation PIO).

HEILER, *Gebet* = F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München ^{3}1921.

HEIMING, „Monastisches Offizium," = O. HEIMING, „Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus," ALW 7 (1961) 89 - 156.

HEIMING, „Neun- und Drei-Odenkanones," = DERS., „Die Neun- und Drei- Odenkanones der Byzantiner," COr 2 (1937) 105 - 109.

HEITZ, *Mysterium der Anbetung* = S. HEITZ (Hg.), *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, Köln 1986.

HENNECKE - SCHNEEMELCHER I und II = E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen. Bd. I, Evangelien*, Tübingen ^{6}1990. *Bd. 2, Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen ^{6}1997.

HERRIN J., „The Context of Iconoclast Reform," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 15 – 20.

HINTZE G., *Das byzantinische Prokimena-Repertoire*, Hamburg 1973.

HOLLINGSWORTH P. u. CUTLER A., „Iconoclasm," ODB 2, 975 - 977.

HOLTZMANN, „Gebetsstunden," = O. HOLTZMANN, „Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum," ZNW 12 (1911) 90 - 107.

HOLZHERR, *Anleitung* = G. HOLZHERR, *Die Benediktregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Einsiedeln 1980.

ΗΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Athen 1988.

HRUBY „Prière dans le Judaisme," = K. HRUBY, „Les heures de prière dans le judaisme à l'époque de Jésus," in J. CASSIEN, B. BOTTE (Hgg.) *La prière des heures* (Lex Orandi 35) 59 - 84.

HUCKE H., „Antiphon," LThK^{2} I, 657.

HUCKE, „Christlicher Kultgesang" = DERS., „Die Entwicklung des christlichen Kultgesangs zum Gregorianischen Gesang," RQ 48 (1953) 147 - 194.

HUNGER, *Schreiben und Lesen* = H. HUNGER, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989.

HUSMANN, „Hymnus," = H. HUSMANN, „Hymnus und Troparion. Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion," *Sonderdruck aus: Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz*, Berlin 1971.

HUSSEY, *Byzantine Empire*, = J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986.

IRMSCHER J., KAZHDAN A., LOWDEN J., „Psalter," ODB 3, 1752-1754.

JACOB, „Documents," = A. JACOB, „Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon," BIHBR 38 (1967) 109 - 144.

JACOB, „Evoluzione," = DERS., „L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall' VIII al XVI secolo, con particolare riguardo ai riti eucaristici, in Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative," in *Atti del primo incontro di studi bizantini*, Reggio Calabria 1974, 47 - 69.

JACOB, „Fonds Barberini," = DERS., „Euchologes du Fonds Barberini Grec de la Bibliothèque Vaticane," Didaskalia 4 (1974) 131 - 210.

JACOB, *Formulaire Grec* = DERS., *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie et lettres, groupe C: Philologie*, Löwen 1968 (maschinenschriftliche Dissertation Universität Löwen).

JACOB, „Fragments," = DERS., „Fragments liturgiques byzantins de Terre d'Otrante," BIHBR 43 (1973) 345 - 376.

JACOB, „Ktista," = DERS., „Note sur la prière Κτίστα τῶν υφδάτων de l'euchologe Barberini," Byz 56 (1986) 139 - 147.

JACOB, „Tradition," = DERS., „La tradition manuscrite de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome (VIII^{e} - XII^{e} siècles) in *Eucharisties d'Orient et d'Occident, Bd. 2* (Lex Orandi 47) Paris 1970, 109 - 138.

JACOB, „Les prières de l'ambon," = DERS., „Les prières de l' ambon du Barberini gr. 336 et du Vat. gr. 1833," *BIHBR* 37 (1966) 17-51.

JAC.MES, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

JACOB, „Où était récitée la prière de l'ambon?," Byz 51 (1981) 306 - 315.

JACOB, „Porphyre," = DERS., „L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. 226 (X^{e} siècle)," Mus 76 (1965) 173 –214.

JACOB, *Recherches* = DERS., *Recherches sur la tradition manuscrite de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, Löwen 1963 (maschinenschriftliche Lizenzarbeit Universität Löwen).

JACOB, „Une prière du Skeuophylakion," = DERS., „Une prière du Skeuophylakion de la liturgie de S. Jaques et ses paralleles byzantins," BIHBR 27 (1966) 53 - 80.

JAC. POR, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

JACOB, „Variantes italo-grecques," = DERS., „Variantes italo-grecques et géorgiennes d'une prière de la Liturgie de saint Jacques," Mus 78 (1965), 291-298.

JACOB, „Version géorgienne," = DERS., „Une version géorgienne inédite de la liturgie de saint Jean Chrysostome," Mus 77 (1964) 65 - 119.

JAMMERS, *Alleluia* = E. JAMMERS, *Das Alleluia in der gregorianischen Messe. Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung* (LWQF 55) Münster i. Westf. 1973.

JANERAS, *Introductio* = V. S. JANERAS, *Introductio in Liturgias Orientalis*, Rom 1969 (vervielfältigtes Scriptum PIO).

JANERAS, „Vangeli," = DERS., „I vangeli dominicali della risurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina," in G. FARNEDI (Hg.) *Paschale mysterium. Studi in memoria dell' Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)* (StAns 91: Analecta Liturgica 10) Rom 1986, 55-69.

JANERAS, *Vendredi-Saint* = DERS., *Le Vendredi-Saint dans la Tradition liturgique Byzantine* (StAns 99) Rom 1988.

JANERAS, „La partie vespérale," = DERS., „La partie vespérale de la Liturgie byzantine des Présanctifiés," OCP 30 (1964) 193 - 222.

JANIN, *Églises* = R. JANIN, *Églises et monastères*, Paris 1953.

JEFFREYS E., „Troparion," ODB 3, 2124.

JEFFREYS E., „Kontakion," ODB 2, 1148.

JEFFRY, „Georgian Chantbook," = P. JEFFRY, „The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (Iadgari): A Preliminary Report," SL 21 (1991) 52 - 75.

JENNY, M., „Cantica," TRE 7, Berlin, New York 1981, 624 - 628.

JOANNOU, *Discipline Générale Antique* = P.-P. JOANNOU, *Discipline Générale Antique (IIe – IXe s.), Bd. I, 1, Les canons des concils oecuméniques* (Codificazione canonica orientale. Fonti / 1) Rom 1962.

JUNGMANN, „Beiträge," = J. A. JUNGMANN, „Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie," ZKTh 72 (1950) 66 – 79, 223 – 234, 360 - 366.

JUNGMANN, „Die vormonastische Morgenhore," in DERS. (Hg.), *Brevierstudien*, Trier 1958, 21 - 41.
JUNGMANN, „Missa," = DERS., „Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes missa," ZkTh 64 (1940) 26 - 37.
JUNGMANN, *MS* I-II = DERS., *Missarum Sollemnia*, 2 Bde. Wien ^{5}1962.
JUNGMANN, *Liturgisches Gebet* = DERS., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (LWQF 19/20) Münster ^{2}1962.

KACZYNSKI, *Wort Gottes in Liturgie und Alltag* = DERS., *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinde des Johannes Chrysostomus*, Freiburg, Basel, Wien 1974,
KAZHDAN, „Ambo," = A. KAZHDAN, „A Note on the <Middle-Byzantine> Ambo," Byzantion 57 (1987) 422 - 426.
KAZHDAN A., „Domestikos," ODB 1, 646.
KAZHDAN A., „Theodore of Stoudios," ODB 3, 2044 - 2045.
KAZHDAN A. et alii, „Byzantium, History of," ODB 1, 345 - 362.
KELLNER, *Heortologie* = K. A. KELLNER, *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg i. Br. 1901.
KHITROWO, *Itinéraires* = B. KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient* I, 1, Genf 1899.
KHOURI-SARKIS G., „Réception d'un évêque syrien au VIe siècle," OS 2 (1957) 137 - 184.
KIRSCH, *Stationskirchen* = J. P. KIRSCH, *Die Stationskirchen des Missale Romanum* (Ecclesia Orans 19) Freiburg i. Br. 1926.
KLAUSER u. MEYER, *Clavis medievalis* = R. KLAUSER u. O. MEYER, *Clavis medievalis. Kleines Wörterbuch der Mittelalterforschung*, Wiesbaden 1966.
KLEIST, „Colometry," = J. A. KLEIST, „Colometry and the New Testament," CLB (1928) 18 – 19, 26 - 27.
KOS.SEV, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.
KOS. SEV, „Einführung," in S. J. KOSTER, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X./XI. Jh.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau*, Rom 1991, 1 – 103.
KOROLEVSKIJ, „La Codification," = C. KOROLEVSKIJ, „La Codification de l'office byzantin. Les essais dans le passé," OCP (1942) 25 - 58.
KUCHAREK, *Byzantine-Slav Liturgy* = C. KUCHAREK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*, Allendale 1971.
KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung* = G. KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung. Teil 1: Stand und Aufgaben der Perikopenforschung* (Veröffentlichung der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 1) Göttingen 1947.
KUNZLER M., *Die Liturgie der Kirche* (Amateca, Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 10) Paderborn 1995.
KRUMBACHER, *Byzantinische Litteratur* 1 u. 2 = K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur. Von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527 - 1453)* 2 Bde. (Handbuch der Klass. Altertumswissenschaften 9) München ^{2}1897 (Nachdruck New York 1958).

LAMPE = G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
LATTKE, *Hymnus* = M. LATTKE, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 19) Freiburg i. Schw. und Göttingen 1991.
LECLERCQ H., „Antienne," DACL 1/II, Paris 1924, 2282 - 2319.
LEEB, *Ambrosius* = H. LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius* (Wiener Beiträge zur Theologie 18) Wien 1967.
LEEB, *Gemeindegottesdienst* = DERS., *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. - 8. Jahrhundert)* (Wiener Beiträge zur Theologie 28) Wien 1970.

LEITNER, *Volksgesang* = F. LEITNER, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum. Ein Beitrag zur jüdischen und christlichen Kultgeschichte*, Freiburg i. Br. 1906.

LEROY J., „La réforme studite," in *Il monachesimo Orientale* (OCA 153) Rom 1958, 181 - 214.

LEROY J., „Le cursus canonique chez S. Théodore Studite," EL 68 (1954) 5 - 19.

LIDDELL - SCOTT = H. G. LIDDELL AND G. SCOTT, *A Greek - English Lexicon*, Oxford 1953.

LIGIER, „Liturgiae Iudaeorum," = L. LIGIER „Textus Liturgiae Iudaeorum," in A. HÄNGGI u. I. PAHL (Hgg.) *Prex eucharistica* (Spicilegium Friburgense 12) Fribourg 1968, 1 - 57.

LILLA, *VAT 2644 – 2663* = S. LILLA, *Codices Vaticani Graeci. Codices 2644 - 2663* (ST 338) Rom 1996.

LINGAS, *Sunday Matins* = A. LINGAS, *Sunday Matins in the Byzantine Cathedral Rite. Music an Liturgy.* The Univeristy of British Columbia 1996 (maschinenschriftliche Dissertation).

LINGAS, „ Vespers," = DERS., „Festal Cathedral Vespers in Late Byzantium," OCP 63 (1997) 421 – 448.

LONGO, „Narrazione," = A. LONGO, „Il testo integrale della *Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio* attraverso le Hermeneiai di Nicone," RSBN N. S. 12 - 13 (1965 - 1966) 223 - 267.

LORENZ, „Anfänge," = R. LORENZ „Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert," ZKG 77 (1966) 1 - 61.

LUCÀ, „Membra disiecta," = S. LUCÀ, „Membra disiecta del Vat. gr. 2110," BBGG 43 (1989) 3 - 52.

LUCÀ, *Manoscritti Rossanesi* = S. LUCÀ, *Manoscritti „Rossanesi" conservati a Grottaferrata: Mostra in occasione del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano (Rossano 28 sett. - 1 ott. 1986)* Grottaferrata 1986.

MAAS, „Kontakion," = P. MAAS, „Das Kontakion," ByzZ 19 (1910) 285 - 306.

MAIER, „Verwendung der Psalmen," = J. MAIER, „Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie," in H. BECKER, R. KACZYNSKI (Hgg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I* (Pietas Liturgica 1) St. Ottilien 1983, 55 – 85.

MAIER, „Kultfrömmigkeit," = DERS., „Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle von Qumran," in H. H. HENRIX (Hg.), *Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur - Wesen*, Freiburg 1972, 42 - 43.

MAJESKA, *Russian Travelers* = G. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth Centuries*, Washington DC 1984.

MAJ, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

MANGO C., *Byzantinische Architektur*, Stuttgart 1975.

MANGO, „Hagia Sophia in Constantinople", ODB 1, 892 - 895.

MANGO, „Historical Introduction," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 1 – 6.

MANGO, *Homilies*, = DERS., *The Homilies of Photius* (Dumbarton Oaks Studies 3) Washington D. C. 1958.

MANGO, „The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 133 – 140.

MANGO C., PARKER J., „A Twelfth-Century Description of St. Sophia," DOP 14 (1960) 233 - 245.

MANGO, HAWKINS, „Apse Mosaics," = C. MANGO, E. HAWKINS, „The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Report on Work Carried out in 1964," DOP 19 (1965) 113 - 151.
MANSI, siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.
MARTIMORT A. G. (Hg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 2 Bde. Freiburg 1963-1965.
MATEOS I u. II, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.
MATEOS, „Anciens documents," = DERS., „Quelques anciens documents sur l'office du soir," OCP 35 (1969) 347 - 374.
MATEOS, „Aspects," = DERS., „Quelques Aspects Théologiques de l'office du matin," *Revue de Clergé Africain,* Juli 1965, 335 - 349.
MATEOS, „Athanase," = DERS., „Office de minuit et office du matin chez s. Athanase," OCP 28 (1962) 173 - 180.
MATEOS, *Célébration* = DERS., *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191) Rom 1971.
MATEOS, „Une collection syrienne," = DERS., „Une collection syrienne de <prières entre les marmyata>," OCP 31 (1965) 53 – 75, 305 - 335.
MATEOS, „Egérie," = DERS., „La vigile cathedrale chez Egérie," OCP 27 (1961) 281 - 312.
MATEOS, „Espèces de vigiles," = DERS., „Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen," OCP 27 (1961) 46 - 63.
MATEOS, *Lelya - Sapra* = DERS., *Lelya - Sapra. Essai d'interpretation des matines chaldeennes* (OCA 156) Rom 1959.
MATEOS, „L'invitatoire," = DERS., „L'invitatoire du nocturne chez les Syriens et les Maronites," OS 11 (1966) 353 - 366.
MATEOS, „Les matines," = DERS., „Les matines chaldéennes, maronites et syriennes," OCP 26 (1960) 51 - 73.
MATEOS, „Les Chaldéens," = DERS., „L' office divine chez les chaldéens," in J. CASSIEN, B. BOTTE (Hgg.), *La prière des heures* (*Lex orandi* 35) Paris 1963, 253 - 281.
MATEOS, „L'office chaldéen," = DERS., „L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen," La Maison - Dieu 64 (1960) 65 - 89.
MATEOS, „L'Office du soir," *Revue de Clergé Africain,* Jan. 1964, 3 - 25.
MATEOS, „L'office monastique," = DERS., „L'office monastique à la fin du IV^e^ siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce," OC 47 (1963) 53 - 88.
MATEOS, „Minuit - Chaldéens," = DERS., „Un office de minuit chez les Chaldéens?," OCP 25 (1959) 101 - 113.
MATEOS, „Morning and Evening," = DERS., „The Morning and Evening Office," *Worship* 42 (1968) 31 - 47.
MATEOS, „Origins," = DERS., „The Origins of the Divine Office," *Worship* 41(1967) 477 - 485.
MATEOS, „Orthros byzantin," = DERS., „Quelques problèmes de l'orthros byzantin," POC 11 (1961) 17 – 35, 201 - 220.
MATEOS, „Prières initiales," = DERS., „Prières initiales fixes des offices Syrien, Maronite et Byzantine," OS 11 (1966) 489 - 498.
MATEOS, „Psalmodie variable," = DERS., „La psalmodie variable dans le rite byzantin," in *Acta philosophica et theologica* 2, Societas Academica Dacoromana, Rom 1964, 327 - 339.
MATEOS, „Ramso," = DERS., „Le ramso maronite," 28 – 32 (vervielfältigtes Vorlesungsmanuskript o. J. PIO).
MATEOS, „Résurrection," = DERS., „L'Office dominical de la Résurrection," *Revue du Clergé Africain,* Mai 1964, 263 - 288.
MATEOS, „Sedre' et prières connexes, „ = DERS., „Sedre' et prières connexes dans quelques anciennes collections," OCP 28 (1962) 239 - 287.

MATEOS, „Synaxe monastique," = DERS., „La synaxe monastique des vêpres byzantines," OCP 36 (1970) 248 - 272.
MATHEWS, *Architecture*, = TH. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople. Architecture an Liturgy*, London ^{3}1980.
MCKINNON, „Psalmodic Movement," = J. MCKINNON, „Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodic Movement," *Music and Letters* 75 (1994) 505-521.
MCKINNON, „The Question of Psalmody," = DERS., „On the Question of Psalmody in the Ancient Synagogue," *Early Music History* 6 (1986) 170-180.
MERCATI, *Osservazioni* = G. MERCATI, *Osservazioni a Proemi del Psalterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri con Frammenti inediti* (ST 142) Vatikanstadt 1948.
MERCATI, „Una benedizione," = DERS., „Una benedizione delle Costituzione Apostoliche in Eucologi medievali," in *Opere minore*, Bd. 4 (ST 79) Vatikanstadt 1937, 143 - 148.
MERCATI, „Preghiera," = DERS., „Una preghiera antichissima degli Eucologi medievali," in *Opere minore*, Bd. 4 (ST 79) Vatikanstadt 1937, 7 - 15.
MERCIER = siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.
METZGER, *Greek Bible* = B. M. METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Paleography*, New York, Oxford 1981.
METZGER, „Greek Lectionaries," = DERS., „Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament," in K. ALAND (Hg.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments. Die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin, New York 1972, 479 - 497.
METZGER I-III = *Apostolische Konstitutionen* siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.
MEYENDORFF P. = GERMANOS, *HE*, siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.
MINISCI, „La ἀργία τῶν ὡρῶν," = T. MINISCI, „La ἀργία τῶν ὡρῶν nei monasteri bizantini" *Akten des XI. Internationalen Byz. - Kongresses 1958*, München 1960, 392 - 395.
MOHRMANN C., „Missa," *Vigilae Christianae* 12 (1958) 67 - 92.
MORAN, *Singers* = N. K. MORAN, *Singers in late Byzantine and Slavonic Painting* (Byzantina Neerlandica 9) Leiden 1986.
MOREY C. R., *Early Christian Art*, Princeton 1942.
MOORHEAD J., „Iconoclasm, the Cross and the imperial Image," Byzantion 55 (1985) 165 - 179.
MUNDELL M., „Monophysite Church Decoration," in A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 59 – 74.
MUNDO A. „Bibliotheca. Bible et Lecture du Careme d'apres Saint Benoit," RBen 65 (1950) 65 - 90.
MUSCHIOL, *Famula Dei* = G. MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (BGAM 41) Münster 1994.

NEDUNGATT, FEATHERSTONE, *The Council in Trullo revisited* = G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo revisited* (Kanonika 6) Rom 1995.
C. NORBERG-SCHULZ, *Meaning in Western Architecture*, London 1975.

OESTERLEY, *The Jewish Background* = W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925.
OHLY, *Stichometrische Untersuchungen*, = K. OHLY, *Stichometrische Untersuchungen* (ZfB, Beih. 61) Leipzig 1928.
OSTROGORSKY, *Geschichte* = G. OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1940.

PALLAS, *Passion und Bestattung* = D. I. PALLAS, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus - das Bild* (Miscellanea Byzantina Monacensia 2) München 1965.

PAPADAKIS A., „Deacon," ODB 1, 592.

PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta*, siehe HS 43 oben A) VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

PARENTI, „Anafora," = PARENTI, „Osservazioni sul testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII - XI secolo)," EL 105 (1991) 120 – 154.

PARENTI, *Barb. gr. 336* siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

PARENTI, „Cattedra," = DERS., „La <preghiera della Cattedra> nelle edizioni Romane dell'Eucologio Greco (1754/1873)," OCr 28 (1988) 49 - 59.

PARENTI, *G. b. IV* (in Vorbereitung) = DERS., *„L'eucologio manoscritto* (X sec.) della *Biblioteca di Grottaferrata. Edizione*, Rom 1993 (maschinenschriftl. Dissertation PIO)[3].

PARENTI, „Grottaferrata," = DERS., „L' ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΙΚΡΟΝ del 1931 e la riforma della liturgia delle ore a Grottaferrata tentativi del passato, situazione attuale nuove proposte," BBGG 46 1992, 281 - 318.

PARENTI, „Hypotyposis," = DERS., „Un capitolo della *Hypotyposis* di Teodoro di Stoudios in due Triodia di Grottaferrata dell' XI/XII secolo," EO 13 (1996) 87-94.

PARENTI, „Italia meridionale," = DERS., „Tradizione liturgica dell' Italia meridionale bizantina. La Presentazione dei doni tra l'VIII e l'XI secolo," L'Altra Europa 30 (Sept. - Okt. 1989) 41 - 55.

PARENTI, *L'eucologio Gb 4* = DERS., *L'eucologio manoscritto G. b. IV (X. sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione*, Rom 1994 (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum).

PARENTI, *L'eucologio slavo del Sinai* = DERS., *L'eucologio slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino.* (Seminario del Dipartimento di Studi Slavi e dell'Europa Centro-orientale Università di Roma „La Sapienza": Filologia Slava 2) Rom 1997.

PARENTI, „Le ore a Grottaferrata," = DERS., „L' Εὐχολόγιον τὸ μικρόν del 1931 e la riforma della Liturgia delle Ore a Grottaferrata. Tentativi del passato, situazione attuale e nuove proposte," in *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno* BBGG 46 (1992) 281 – 318.

PARENTI, „L'Ektenê," = DERS., „L'*Ektenê* della Liturgia di Crisostomo nell' eucologio St. Peterburg gr. 226 (X secolo)," in E. CARR, S. PARENTI, A.-A. THIERMEYER, E. VELKOVSKA (Hgg.), *Eulogêma. Studies in Honor of Robert Taft, SJ* (StAns 110) Rom 1993, 295 – 318.

PARENTI, „Ore," = DERS., „La Celebrazione delle ore del Venerdi' Santo nell' Eucologio G.b.X di Grottaferrata," BBGG 44 (1990) 81 - 125.

PAR.BAR, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

PAR.Gb, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.

PARENTI, „Osservazioni," = DERS., „Osservazioni sul testo dell'anafora di Giovanni Crisistomo in alcuni eucologi italogreci (VIII - XI seculo)," EL 105 (1991) 120 - 154.

PARENTI, VELKOVSKA, „PAR.BAR - Introduzione," (= Einleitungsteil zur 1. Auflage der Edition des Kodex Barberini gr. 336) = S. PARENTI u. E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Rom [1]1995, IX - XLII.

PARENTI, „Rito Regale," = DERS., „Il rito regale del Mattutino," OCr 30 (1990) 16 - 24.

[3] Dankenswerterweise hat mir Herr Prof. Parenti die Arbeit, besonders den Einleitungsteil, zur Verfügung gestellt. Gemäß mündlicher Auskunft trifft er die Vorbereitungen zur Drucklegung.

PARENTI, *Signore della Gloria* = S. PARENTI, *Il Signore della Gloria. Preghiere della <Grande Chiesa> bizantina*, Mailand 1988.
PARENTI, „Sinai," = DERS., „Due preghiere dei <Fogli slavi del Sinai>," *L'Altra Europa* 29 (Jan.-Febr. 1988) 47 - 56.
PAS, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.
PAS, *G. b. 7 Einleitung*, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.
PASSARELLI G., „Osservazioni liturgiche," BBGG 33 (1979) 75 - 85.
PAS. PAN = DERS., „L'Eucologio Athon. Panteleimonensis 77 alias 162 (1890)," OCP 48 (1982) 124 - 158.
PASCHER, *Stundengebet* = J. PASCHER, *Das Stundengebet der römischen Kirche*, München 1954.
PASCHER, „Frühgeschichte," = DERS., „Zur Frühgeschichte des römischen Wochenpsalteriums," EL 79 (1965) 55 - 58.
PETIT L., „Le Synodikon de Thessalonique," EOr 18 (1916) 236 - 254.
PETIT L., „Antiphone," = DERS., „Antiphone dans la liturgie grecque," *DACL* 1/II (Paris 1924) 2461 - 2488.
PETTA, „Carbone," = M. PETTA, „Codici del Monastero di S. Elia di Carbone conservati nella Biblioteca dell'Abbazia di Grottaferrata," *Vetera Christianorum* 9 (1972) 151 - 171.
PINELL, *Ore* = J. PINELL, *Liturgia delle ore* (Anamnesis 5) Rom 1990.
PITRA, *Monumenta* I u. II = PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2 Bde. Rom 1963 (Nachdruck der Ausgabe Rom 1864 u. 1868).
PLANK, *Lichtdanksagung* = P. PLANK, *ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ, Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit*, Würzburg 1985 (Maschinenschriftliche Abhandlung zur Erlangung des Grades eines habilitierten Doktors der Theologie).[4]
PODSKALSKY, *Kiever Rus'* = G. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus': 988 – 1237*, München 1982.
PODSKALSKY, *Reichseschatologie* = DERS., *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, München 1972.
PODSKALSKY, „Religiöses Leben," = DERS., „Religion und religiöses Leben im Byzanz des 11. Jahrhunderts," OCP 57 (1991) 371-397.
POLITES L., „Κατάλογος λειτουργικῶν εἰληταρίων τῆς ἱερᾶς Μονῆς Βατοπεδίου," in S. KYPRIAKIDOU (Hg.), *Makedonika*, Thessaloniki 1960, 403 - 408.
POTT, *La réforme liturgique byzantine* = TH. POTT, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Rom 2000.

QUASTEN, *Musik und Gesang* = J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (LWQF 25) Münster ²1973.
QUASTEN, „Ostervigil," = DERS., „Ostervigil im Testamentum Domini," in B. FISCHER, J. WAGNER (Hgg.), *Paschatis Sollemnia* Basel - Freiburg - Wien 1959.

QUECKE, *Koptisches Stundengebet* = H. QUECKE, *Untersuchungen zum Koptischen Stundengebet* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 3) Löwen 1970.
RAFFA V., „Più antichi i primi o i secondi vespri," EL 69 (1955) 313 - 335.

[4] Die erst im Jahr 2001 in der Bonner Reihe Hereditas 20 erfolgte Drucklegung des Werkes unter dem o. g. Titel konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden.

RABBINOWITZ, „Psalms," = J. RABBINOWITZ, „The Psalms in the Jewish Liturgy," *Historia Judaica* 6 (1944) 109 - 122.

RAES, „Les anciennes Matines byzantines," = A. RAES, „Note sur les anciennes Matines byzantines et arméniennes," OCP 19 (1953) 205 – 210.

RAES, „Les Complies," = DERS., „Les Complies dans les Rites orientaux," OCP 17 (1951) 133 - 145.

RAES, „Livres," = DERS., „Les livres liturgiques grecs publiés à Venise," in *Mélanges Eugène Tisserant*, Bd. 3, 209 - 222.

RAES, „Streiflichter," = DERS., „Streiflichter auf das Brevier in den orientalischen Riten," in J. A. JUNGMANN (Hg.), *Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14. - 17. September 1956*, Trier 1958, 117 - 126.

RAHLFS (Hg.), *Septuaginta I u. II* = A. RAHLFS (Hg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno, Stuttgart 1979.

RAHLFS, *Septuaginta-Psalter* = DERS., *Der Text des Septuaginta-Psalters* (Septuaginta-Studien 2) Göttingen ²1965.

RAHLFS, „Septuaginta-Text," = DERS., „Die Geschichte des Septuaginta-Textes," *Septuaginta* DERS. (Hg.) Stuttgart 1935; 1979, 41 - 53.

RAHLFS, *Septuaginta X* = DERS. (Hg), *Septuaginta Societatis Scientiarum Gottingensis X Psalmi cum Odis*, Göttingen 1931.

RAHLFS, *Verzeichnis* = DERS., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testamentes* (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Beiheft) Berlin 1914.

RAHLFS, *Lektionen* = DERS., *Die alttestamentlichen Lektionen der Großen Kirche* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen V) Berlin 1915.

RAHMANI, *Testamentum Domini* = siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.

RAINOLDI, F. „Die Litanei in der liturgischen Tradition," MuSa 107 (1987), 471 – 473.

REBOURS J. B., *Traité de psaltique*, Paris und Leipzig 1906.

REISKE, *De ceremoniis* = J. J. REISKE u. I. BEKKER (Hgg.), *De ceremoniis aulae byzantinae*, 2 Bde. (CSHB) Bonn 1829 - 40.

RENOUX, „A propos," = A. (CH.) RENOUX, „A propos de G. Winkler, <The Armenian Night Office II>," REArm 18 (1984) 593 - 598.

RENOUX, *Codex arménien*, siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.

RENOUX, „Genuflexion," = DERS., „L'Office de la Génuflexion dans la tradition arménienne," *Le Saint-Esprit dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge* 1969 (ELSub 8) Rom 1977, 149 - 163.

RENOUX, „Liturgie," = DERS., „Liturgie de Jérusalem et lectionnaire arméniens. Vigiles et année liturgique," in J. CASSIEN u. B. BOTTE (Hgg.), *Prière des heures* (Lex orandi 35) Paris 1963, 167 - 199.

RENOUX, „Liturgie arménienne," = DERS., „Liturgie Arménienne et Liturgie Hiérosolymitaine," BELS 7 Rom 1976, 275 - 288.

RENOUX, „Typicon-Lectionnaire," = DERS., „Le Casoc', Typicon-Lectionnaire," REArm 20 (1986 - 1987) 123 - 153.

RENOUX, „Un manuscrit du lectionnaire," = DERS., „Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jerusalme (Cod. Jer. arm. 121)," Mus 74 (1961) 361 – 385.

RIGHETTI II = M. RIGHETTI, *L'anno liturgico nella storia. Manuale di storia liturgica* II. Mailand ³1969.

ROCCHI, *Codices Cryptenses* = A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*, Tusculanum 1883.

ROUGERIS, „Typika italo-greci," = P. ROUGERIS, „Ricerca bibliografica sui <TYΠΙΚΑ> italo-greci," BBGG 27 (1973) 11-42.
RUG.Gb 11 = V. Ruggieri, „The Cryptensis Euchology G. b. 11," OCP 52 (1986) 325 - 360.
RUPPERT, „Meditatio - Ruminatio," = F. RUPPERT, „Meditatio - Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation," EuA 53 (1977) 83 - 93.

SALAVILLE - NOWACK, *Le rôle du diacre* = S. SALAVILLE, G. NOWACK, *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale*, Paris - Athen 1962.
SALMON P., *L'office divin* (Lex orandi 27) Paris 1959.
SALMON P., „Das Stundengebet," in A. G. MARTIMORT (Hg.) *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. 2, 324 - 422.
SALMON P., „L'interprétation des psaumes," *La Maison - Dieu* 33 (1953) 21 - 55.
SALMON P., *Les <Tituli Psalmorum> des manuscrits latins* (Collectanea Biblica Latina 12) Rom 1959.
SCHÄFER, „Gottesdienst," = P. SCHÄFER, „Der synagogale Gottesdienst," in J. MAIER u. J. SCHREINER (Hgg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg und Gütersloh 1973, 391 - 413.
SCHNEIDER A. M., *Die Hagia Sophia zu Konstantinopel*, Berlin 1939.
SCHNEIDER, *Grabung* = A. M. SCHNEIDER, *Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul*, Berlin 1941.
SCHNEIDER, *Altlateinische Cantica* = H. SCHNEIDER, *Die Altlateinischen Biblischen Cantica* (TAB 1/29 - 30) Beuron 1938.
SCHNEIDER, „Oden," = DERS., „Die Biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel," Bib 30 (1949) 28 - 65; 433 - 452.
SCHOELL R., KROLL W. (Hgg.), *Corpus Iuris Civilis.* siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.
SCHUBART W., *Justinian und Theodora*, München 1943.
SCHULZ, „Ausformung der Orthodoxie," = H. J. SCHULZ, „Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich," in W. NYSSEN, H. J. SCHULZ, P. WIERTZ (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 1, Düsseldorf 1984 (Neu erarbeitete Ausgabe des 1971 begründeten *Handbuchs der Ostkirchenkunde*) 49 – 132.
SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* = DERS., *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt.* Trier ^{2}1980.
SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* 3, = DERS., *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Dritte, völlig überarbeitete und aktualisierte Auflage*, Trier ^{3}2000.
SCHULZ, *Erlösungsbotschaft als Bild* = DERS., *Erlösungsbotschaft als Bild. Die Ikone von Kreuz, Auferstehung und Herrenmahl* (Sonderdruck aus der Zeitschrift *Der Christliche Osten*, Würzburg 1981 u. 1982).
SCHULZ, „Liturgie, Tagzeiten," = DERS., „Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus," in W. NYSSEN, H. J. SCHULZ, P. WIERTZ (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 2, Düsseldorf 1989 (Neu erarbeitete Ausgabe des 1971 begründeten *Handbuchs der Ostkirchenkunde*), 30 - 100.
SCHULZ, *Tagzeitensymbolik* = DERS., *In deinem Lichte schauen wir das Licht. Zur Meditation frühchristlich-ostkirchlicher Tagzeitensymbolik* Köln o. J.
SCHUSTER, *Liber* I, = I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum: geschichtliche und liturgische Studien über das römische Messbuch.* Bd. 1, *Grundlagen und Grundformen der Liturgie*, Regensburg 1929.
SERRUYS D., „Catalogue de manuscrits conservés au gymnase grec de Salonique," R Bi 13 (1903) 11 - 89.
SCHMEMANN, *Liturgical Theology* = DERS., *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood ^{3}1986.

SIDUR SEFAT EMET, hebräisch - deutsch, R. BAMBERGER (Hg.), Basel 1986.
SKAF A., *La Formazione del Typikon Liturgico*, Rom 1989 (vervielfältigtes Vorlesungsmanuskript PIO).
STA, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.
STÄBLEIN B., „Antiphon," MGG 1, 523 – 545.
STADLHUBER J., „Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum," ZKTh 71 (1949) 128 - 183.
STÖHR M., „Troparia," MGG 13, 795 – 796.
STRITTMATTER, „Barberinum," = DERS., „The „Barberinum S. Marci" of Jacques Goar, „EL 47 (1933) 329 - 367.
STRITTMATTER, „Byzantine Synapte," = DERS., „Notes on the Byzantine Synapte," Trad 10 (1954) 51 - 108.
STRUBE, *Westliche Eingangsseite* = CHR. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen*, Wiesbaden 1973.
STRUNK, „Byzantine Office," = O. STRUNK, „The Byzantine Office at Hagia Sophia," DOP 9 and 10 (1955 - 56) 172 - 202.
STUHLMAN, „Morning Offices," = B. D. STUHLMAN, „The Morning Offices of the Byzantine Rite: Mateos Revisited," SL 19 (1989) 162 - 178.
SWAINSON, *The Greek Liturgies* = CH. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies; chiefly from original authorities; with an appendix containing the Coptic ordinary canon of the mass from two manuscripts in the British Museum*, London 1884 (Nachdruck Hildesheim 1971).
SWETE, *The Old Testament* = H. B., SWETE, *The Old Testament in Greek II*, Cambridge 1891.

TABET, *Lilyo et Safro* = J. TABET, *L'Office Commun Maronite. Étude du Lilyo et du Safro* Kaslik 1972.
TAFT, *BEW* = DERS., *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding.* Washington 1984.
TAFT, *Byzantine Rite* = DERS., *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville 1992.
TAFT, „Desert," = DERS., „Praise in the Desert," Worship 56 (1982) 513 - 536.
TAFT, „Diataxis," = DERS., „The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *Britsh Museum Add. 34060*," OCP 45 (1979) 279 - 307.
TAFT, „Dankgebet," = DERS., „Das Dankgebet für das Licht. Zu einer Theologie der Vesper," COs 37 (1982) 127 - 133; 151 - 160 (Übers: DERS., „Thanksgiving for the Light. Toward a Theology of Vespers," Diakonia 13 (1978) 27 – 50).
TAFT, „Euchologion (Εὐχολόγιον)," ODB 2, 738.
TAFT, „Evergetis," = DERS., „The *Synaxarion* of Evergetis in the history of Byzantine liturgy," in M. MULLETT und A. KIRBY (Hgg.), *The Theotokos Evergetis and eleventh-century Monasticism* (Belfast Byzantine Texts and Translations, 6,1) Belfast 1994, 274 - 291.
TAFT, „Fifty Years after Anton Baumstark," = DERS., „Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics," *Worship* 73 (1999) 521 – 540.
TAFT, *Great Entrance* = DERS., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of The Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200) Rom ²1978.
TAFT, „Häufigkeit der Eucharistie," = DERS., „Die Häufigkeit der Eucharistie im Lauf der Geschichte," Concilium 17 (1982) 35 - 53.

TAFT, „Holy Week," = DERS., Holy Week in the Byzantine Tradition," in K. HABTEMICHEL; S. JANERAS; A. G. KOLLAMPARAMPIL; A. NOCENT et alii (Hgg.), *Hebdomadae Sanctae Celebration. Conspectus Historicus Comaparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West.* Rom 1997, 67-91.

TAFT, „Horologion," ODB 2, 947.

TAFT, „How Liturgies Grow," = DERS., „How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine <Divine Liturgy>," OCP 43 (1977) 355 - 378. (= DERS., *BEW* 167 - 192).

TAFT, „Inclination Prayer," = DERS., „Inclination Prayer before Communion," EO 3 (1986) 29 - 60.

TAFT, „Initial Synthesis," = DERS., „The Liturgy of the Great Church: An initial synthesis of structure and interpretation on the eve of Iconoclasm," DOP 34 - 35 (1980 -1981) 45 - 75.

TAFT, „Lectionary," = DERS., „Lectionary," ODB 2, 1200-1201.

TAFT, „Lections," = DERS., „Lections," ODB 2, 1201-1202.

TAFT, „Liturgical books," ODB 2, 1239.

TAFT, *Liturgy of the Hours* = DERS., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today,* Collegeville ²1993.

TAFT, „Monogenes, Ho," ODB 2, 1397.

TAFT, „Mount Athos," = DERS., „Mount Athos: The Byzantine Rite," DOP 42 (1988) 179 - 194.

TAFT, „Offertory Chant," = DERS. „A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts," OCP 36 (1970) 437 - 448.

TAFT, „Peace," = DERS., „War and Peace in the Byzantine Divine Liturgy," in TH. S. MILLER, J. NESBITT (Hgg), *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis SJ,* Washington 1995, 17 - 32.

TAFT, „Pontificial Liturgy I und II," = DERS., „The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060," I: OCP 45 (1979) 279 - 307; II: OCP 46 (1980) 89 - 124. (= R. TAFT, *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum) Aldershot 1995, Kap. 2, 284-290, Kap. 3, 106 – 115.

TAFT, „Prayerbook," = DERS., „The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete. Evaluation of a Proposed Reform," OCP 48 (1982) 336 - 370.

TAFT, „Praying to or for the Saints?," = DERS., „Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercession/Commemorations in the Anaphora," in M. SCHNEIDER, W. BERSCHIN (Hgg.), *Ab oriente et occidente. Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen* (Zentrum Patristischer Spiritualität Koinonia im Erzbistum Köln: Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität KOINONIA im Erzbistum Köln; 43) St. Ottilien 1996, 439 - 455.

TAFT, „Quaestiones," = DERS., „Quaestiones disputatae in the History of the Liturgy of the Hours. The Origins of Nocturns, Matins, Prime," *Worship* 58 (1984) 130 - 158.

TAFT, „Sabaitic Typika," ODB 3, 1823.

TAFT, „Skeuophylakion I u.II," = DERS., „*Quaestiones disputatae*: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited," I: „Archeology," OC 81 (1997) 1-35; II: „Liturgy," OC 82 (1998) 53-87.

TAFT, „Structural Analysis," = DERS., „The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology," Worship 52 (1978) 314 - 329 (= DERS., *BEW* 151 - 164).

TAFT, „Synaxarion," = R. TAFT, u. N. P. SEVCENKO, „Synaxarion (συναξάριον)," ODB 3, 1991.

TAFT, „The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Autorship of Liturgical Texts by Computer," OCP 56 (1990) 5 - 51.

TAFT, „The Litany - ANA," = DERS., „The Litany following the Anaphora in the Byzantine Liturgy," in W. NYSSEN (Hg.) *Simandron, Gedenkschrift für Klaus Gamber* (1919 - 1989) Köln 1989, 233 - 256.
TAFT, „Typikon, Liturgical," ODB 3, 2131 - 2132.
TAFT, „Typikon, Monastic," ODB 3, 2132.
TAFT, „Typikon of the Great Church," ODB 3, 2132 - 2133.
TAFT, „Typika," = DERS., „Sabaitic Typika," ODB 3, 1823. DERS., „Stoudite Typika," ODB 3, 1961.
TAFT, „Women at Church," = DERS., „Women at Church in Byzantium: Where, When – And Why," DOP 52 (1998) 27 - 87.
TARCHNIŠVILI, *Georgische Literatur* = M. TARCHNIŠVILI, *Geschichte der kirchlichen Georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georg. Literaturgeschichte von K. Kekelidze* (Studi e Testi 185) Vatikanstadt 1955 (Nachdruck Modena 1977).
TARCHNIŠVILI, *Lectionnaire* I u. II, siehe oben B) SONSTIGE GEDRUCKTE QUELLEN.
TALLEY T. J., *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville ²1991.
THIERMEYER, *Theotokos-Evergetis-Kloster* = A. A. THIERMEYER, *Der Codex Ath 788. Sein literarhistorischer Kontext und das Theotokos-Evergetis-Kloster zu Konstantinopel* Rom 1990 (maschinenschriftl. Lizenzarbeit PIO).
THIERMEYER, „Typikon-Ktetorikon," = DERS., „Das Typikon-Ktetorikon und sein literaturhistorischer Kontext," OCP 58 (1992) 475 - 513.
TH.OTT, siehe oben A) ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER LITURGISCHEN KODIZES.
THÜMMEL, „Zeremonienbuch," = H. G. THÜMMEL, „Kreuze, Reliquien und Bilder im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos," ByzF 18 (1992) 119 - 126.
TOULIATOS-BANKER, D., „The „chanted" Vespers Service," Kleronomia 8 (1976) 107-126.
TREMPELAS, „Εὐχαὶ I," = P. TREMPELAS, „Αἱ εὐχαὶ τοῦ ὄρθρου καὶ τοῦ ἑσπερινοῦ," Θ 24 (1953) 41 – 48, 175 – 189, 359 – 374, 520 – 535.
TREMPELAS, „Εὐχαὶ II," = DERS., „Αἱ εὐχαὶ τοῦ ὄρθρου καὶ τοῦ ἑσπερινοῦ," Q 25 (1954) 71 – 87, 244 – 259, 337 – 352, 497 - 520.
TREMPELAS, *M. E.* I = DERS., *Μικρὸν Εὐχολόγιον, τ. Α΄*, Athen 1950.
TREMPELAS, *M. E.* II = DERS., *Μικρὸν Εὐχολόγιον, τ. Β΄*, Athen 1955.
TISCHENDORF C., *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Bd. 3, *Veteris Testamenti pars posterior*, St. Petersburg 1862 (Nachdruck Hildesheim 1969).
TRYPANIS C. A., *Fourteen early Byzantine Cantica* (Wiener Byzantinistische Studien 5) Wien 1968.

VAN DE PAVERD, *Messliturgie* = F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* (OCA 187) Rom 1970.
VASILIEV, *History* = A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire 324 - 1453*, Madison 1952.
VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien* = A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrème siècle* (StAns 57) Rom 1968.
VELKOVSKA, „Lezionari bizantini," = E. VELKOVSKA, „Lo studio dei lezionari bizantini," EO 13 (1996) 253- 271.
VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," = Dies., „I <dodici prokeimena> del mattutino cattedrale bizantino," in H.-J. FEULNER, E. VELKOVSKA, R.F. TAFT (Hgg.) *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260) Rom 2000, 705-716.
VELKOVSKA, „Il rito della Teofania," = DIES., „Il rito della Teofania in uno schematologion slavo," in E. VELKOVSKA (Hg.) *Nuovi paralleli greci dell' eucologio slavo del Sinai* (Seminario del Dipartimento di Studi Slavi e dell'Europa Centro-orientale Università

di Roma „La Sapienza“: Filologia Slava 1) Rom 1996, 31-54.
VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175* = DIES., *L'Evangeliario Ottoboni Gr. 175 come libro liturgico,* Rom 1992 (maschinenschriftliche Lizenzarbeit PIO).
VELKOVSKA, *Praxapostolos* = DIES., *Il praxapostolos A. b. V ((XI. sec.) della Biblioteca di Grottaferrata* Rom 1994 (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum).
VERBRAKEN P., *Oraisons sur les 150 psaumes* (Lex orandi 42) Paris 1967.
VOGEL, *Medieval Liturgy* = C. VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources* (Revised and translated by W. G. STOREY and N. K. RASMUSSEN) Washington 1986 (= Übers. *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*).
VOGELS, *Textkritik* = H. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testamentes,* Bonn 1955.
VOGT, *Livre des cérémonies* = A. VOGT (Hg.) *Constantine VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies,* 4 Bde. Paris 1935 - 1940.
VULGATA I = *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem,* Bd. 1, R. WEBER (Hg.) Stuttgart 1969.

WAGNER, „Psalmengesang“ = P. WAGNER, „Ueber Psalmen und Psalmgesang im christlichen Altertum,“ RQ 12 (1898) 245 - 279.
WALTER, *Art and Ritual* = CHR. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church* (Birmingham Byzantine Series 1) London 1982.
WEITZMANN, *Buchmalerei* = K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X, Jahrhunderts,* Berlin 1935.
WEITZMANN, *Psalters and Gospels* = DERS., *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels* (Variorum Reprints) London 1980.
WELLESZ, *Byzantine Music* = E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography,* Oxford ²1961.
WELLESZ, „Akathistos,“ = DERS., „The <Akathistos>. A Study in Byzantine Hymnography,“ DOP 9/10 (1956) 141 - 174.
WENDEL, „Konstantins Bibelauftrag, “ = C. WENDEL, „Der Bibel-Auftrag Kaiser Konstantins,“ ZfB 56 (1929) 165 - 175 (Nachdruck in W. KRIEG (Hg.), *Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen* Köln 1974, 35 - 45).
WENDEL, „ *Thoraschrein,* “ = DERS., „ *Thoraschrein im Altertum,* “ DERS., *Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen,* Köln 1974, 108 - 143 (Nachdruck W. KRIEG (Hg.).
WERNER, *Bridge* = E. WERNER, *The Sacred Bridge. The Interpendence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium,* London und New York 1959.
WEST, *Context* = F. S. WEST, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its intellectual Context,* Notre Dame, Indiana 1988 (maschinenschriftliche Dissertation).
WINKLER, „Aspect pénitentiel“ = G. WINKLER, „L'Aspect pénitentiel dans les offices du soir,“ *Liturgie et Rémission des Péchés. Conférences Saint Serge XX^e semaine d'Etudes Liturgiques. Paris 2 - 5 juillet 1973* (EL Sub 3) Rom 1975, 273 - 293.
WINKLER, „Bußcharakter,“ = DIES., „Über den Bußcharakter der byzantinischen Missa Praesanctificatorum,“ EL 88 (1974) 117 - 123.
WINKLER, „Early Development,“ = DIES., „New Study of Early Development of the Divine Office,“ *Worship* 56 (1982) 27 - 35.
WINKLER, „Geschichte,“ = DIES., „Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluß,“ OC 58 (1974) 154 -172.

WINKLER, „*Gloria in excelsis* und Trishagion," = DIES., „Das *Gloria in excelsis* und Trishagion und die dem Yovhannes Ojnec'i zugeschriebene Konziliengeschichte," in E. CARR, S. PARENTI, A.-A. THIERMEYER, E. VELKOVSKA (Hgg.), *Eulogêma. Studies in Honor of Robert Taft, SJ.* (StAns 110), Rom 1993, 537-569.

WINKLER, „Kathedralvesper," = DIES., „Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und des Westens," ALw 16 (1974) 53 - 102.

WINKLER, „Night Office I," = DIES., „The Armenian Night Office I: The historical Background of the introductory part of *Gišerayin Žam*," Journal of the Society for Armenian Studies 1 (1984) 93 - 113 (Nachdruck in G. WINKLER, *Studies in Early Christian Liturgy and its Context* (Variorum) Aldershot 1997, 93-113).

WINKLER, „Night Office II," = DIES., „The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with particular Emphasis on the Origins and early Evolution of Armenia's Hymnography," REArm 17 (1983) 471 – 551 (Nachdruck in G. WINKLER, *Studies in Early Christian Liturgy and its Context* (Variorum) Aldershot 1997, 471 - 551).

WINKLER, „Nochmals das armenische Nachtoffizium," = DIES., „Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium," REArm 21 (1988-1989) 501 – 519.

WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," = DIES., „Der geschichtliche Hintergrund der Präsanktifikatenvesper," OC 56 (1972) 184 - 206.

WINKLER, „Randbemerkungen," = DIES., „Einige Randbemerkungen zum österlichen Gottesdienst in Jerusalem vom 4. bis 8. Jahrhundert," OCP 39 (1973) 481 - 490.

WINKLER, „ Response," = DIES., „Response to Paul F. Bradshaw," *Worship* 56 (1982) 266 - 267.

WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," = DIES., „Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge," OKS 19 (1970) 289 - 311.

WINKLER, „Ungelöste Fragen," = DIES., „Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen in Jerusalem," Handes Amsorya 101 (1987) 303 - 315.

ZERFASS, *Schriftlesung* = R. ZERFASS, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (LWQF 48) Münster 1968.

ZERFASS, „Stationsfeier," = DERS., „Die Idee der römischen Stationsfeier und ihr Fortleben," LJ 8 (1958) 218 - 229.

Einleitung und Hinführung zum Thema

Die Genese der Arbeit: Die Systematisierung der Beiträge von Arranz als ursprüngliches Ziel.

Immer wieder fand der Tagzeitenritus Konstantinopels in der Vergangenheit liturgiewissenschaftliches Interesse. Meist beschränkten sich jedoch die Untersuchungen auf Quellen aus einer Zeit, in der nur noch Relikte dieses Tagzeitenritus in petrifizierter Form existierten (14. Jh./15. Jh.). Andere Beiträge begrenzten sich wiederum auf die Bearbeitung einer bestimmten liturgischen Struktureinheit der Tagzeitenfeier, etwa auf die Untersuchung der Psalmodie oder des Orationale. Erst M. Arranz SJ hatte sich in den zurückliegenden drei Jahrzehnten die Aufgabe gestellt, den erloschenen Tagzeitenritus von Konstantinopel umfassender zu erforschen, besonders dessen Orationale, das in Euchologien vom 8. bis zum 13./14. Jh. überliefert ist. Zu dem Zweck wertete er diese für die Tagzeitenfeier der Hagia Sophia zu Konstantinopel bedeutende Quellenschicht auf den euchologischen Bestand (Amtsgebete, Rubriken) hin aus und veröffentlichte die Ergebnisse in einer Vielzahl von Artikeln, die in der chronologischen Folge ihres Erscheinens freilich den Prozeß des Erkenntniszuwachses dokumentieren und folglich kein Gesamtbild vom Asmatikos vermitteln. Arranz' Auswertung der Euchologien lag die Leitidee von der allmählichen Umwandlung der gesungenen Tagzeitenfeier der Hagia Sophia, daher auch Asmatikos genannt, durch den seit dem Ikonoklasmus festzustellenden Einfluß des Offiziums der Klöster Palästinas auf Konstantinopel zugrunde. Der Prozeß hätte nach Arranz in Konstantinopel und im liturgischen Einflußgebiet der Hauptstadt zunächst die Klöster erfaßt, schließlich auch die übrigen Kirchen. Ablesbar sei die Transformation in den Orthros- und Vesperformularen zahlreicher postikonoklastischer Euchologien am Orationale, das im Vergleich zur Anzahl der Gebete im älteren Formulartyp der vorikonoklastischen Redaktion eine Reduzierung erfuhr.

Ursprünglich sollten im Rahmen dieser Untersuchung zu Orthros und Vesper des Stundengebetes der Hagia Sophia vor allem Arranz' Beiträge strukturiert und zu einem Gesamtbild beider Tagzeiten zusammengefügt werden. Detailstudien zum liturgischen Psalter des Asmatikos sowie die eigene Untersuchung von Psalterien mit Charakteristika des Psalters der Hagia Sophia hätten Arranz' Forschungsstand ergänzen sollen. Die Herausarbeitung der Theologie beider asmatischer Tagzeiten war als Abrundung der Studie beabsichtigt gewesen. Mit dieser Konzeption war zugleich die Intention verbunden, eine historische Vorstudie zu Gestaltungsmustern und Theologie eines kathedralen Offiziums vorzulegen und so einen Beitrag zu leisten für die vom Zweiten Vatikanum angeregte Wiederbelebung der gemeindlichen Tagzeitenfeier.

Allein die Untersuchung der theologischen Leitmotive beider Tagzeiten ließ ein eher bescheidenes Ergebnis erwarten, das zu den bereits bekannten Themen eines Kathedraloffiziums keine weiteren Erkenntnisse hinzugefügt hätte. Infolge des Fehlens der Kirchendichtung verblieben in der Tagzeitenfeier der Hagia Sophia, neben der Auswahlpsalmodie als Träger der Theologie nur die Amtsgebete, denen eine gewisse theologische Nüchternheit und Schlichtheit eigen ist. Die Konzeption der Arbeit mußte vor allem wegen der in den zurückliegenden Jahren am PIO erfolgten Edierung liturgischer Quellen Konstantinopels und der daraus erwachsenen differenzierteren Sichtweise der Liturgie Konstantinopels vor und nach dem Ikonoklasmus (726 - 843) aufgegeben werden. In der Folgezeit des Bilderstreites lassen sich nämlich in den

Euchologien liturgische Veränderungen feststellen. Bei der in den Euchologien zu beobachtenden Umkehrung der ursprünglichen Abfolge von Basileiosformular und Chrysostomosformular und der daraus zu schließenden Ablösung der Basileiosliturgie als Normalformular für die Eucharistiefeier durch die Chrysostomosliturgie handelt es sich lediglich um eines der bekannteren Indizien. Diese Phänomene des Wandels werden mittlerweile von namhaften Vertretern der byzantinischen Liturgiewissenschaft (Taft, Parenti) als Anzeichen einer postikonoklastischen Restauration der Liturgie gedeutet, ja diesen Veränderungen wird die Qualität einer *Reform* zugesprochen, die sich innerhalb des Ritus von Konstantinopel vollzog. Der Prozeß der Weiterentwicklung legt demzufolge Zeugnis ab von der Lebendigkeit des Ritus nach dem Ikonoklasmus. Unbeschadet der palästinisch beeinflußten Umgestaltung der Tagzeitenfeier in den Klöstern - das bilderfreundliche Mönchtum im byzantinischen Reich verband sich ja in den Wirren des Ikonoklasmus eng mit den Klöstern Palästinas - darf in Entsprechung zu anderen Bereichen der Liturgie Konstantinopels auch im kathedralen Tagzeitengebet der Hagia Sophia von einer genuinen Weiterentwicklung nach dem Ikonoklasmus ausgegangen werden. Von diesem Stand der Liturgiewissenschaft her schien es unerläßlich zu sein, Arranz' Leitidee selbst einer Prüfung zu unterziehen, kann doch nicht jede Veränderung in den Tagzeitenformularen nach dem Ikonoklasmus ipso facto als Anzeichen der Disintegration des Asmatikos interpretiert werden. Somit ist die Fortsetzung der Geschichte des Asmatikos nach dem Ikonoklasmus sowie die prä- und postikonoklastische Geschichte als Entwicklungsgeschichte zu postulieren.

Wenn Liturgie und liturgische Formen nicht nur etwas in der Geschichte Gewordenes sind, sondern stets im Werden und im Wandel begriffen sind, dann dürfte sich gerade die Kenntnis der Strukturbildung in der Zeit der Entstehung des Tagzeitenritus von Konstantinopel als hilfreich erweisen, um die Veränderungen in der Gestalt der Tagzeiten nach dem Ikonoklasmus verstehen zu können. Spätere liturgische Entwicklungen verlaufen oftmals innerhalb der Konturen des frühen Wachstumsprofils einer Gebetszeit. Die Herausarbeitung des Wachstumsprofils setzt aber die genaue Kenntnis der strukturellen Gliederung einer Tagzeit und die Analyse des Materialprinzips voraus, also der liturgischen Elemente wie etwa der Psalmodie, des Orationale usw. Hierzu bedarf es der Zusammenschau verschiedener Quellengattungen sowie einer adäquaten Arbeitsmethodik.

Das Ziel der Studie: Die Erhellung der Orthros- und Vesperstruktur unter entwicklungsgeschichtlichem Aspekt

Das primäre wissenschaftliche Interesse der vorliegenden Arbeit zum Thema: *„Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien"*, richtet sich also auf die Struktur und Strukturentwicklung beider Gebetszeiten von der Zeit der Herausbildung des Tagzeitenritus der Hagia Sophia im beginnenden 6. Jh. bis in die Zeit unmittelbar vor dem Untergang des byzantinischen Reiches, in der sich noch einige Rudimente dieser Tagzeitenform in Thessaloniki erhalten hatten, nachdem bereits vom 12. Jh. auf das 13. Jh. der Asmatikos endgültig durch das monastische Offizium palästinischer Prägung abgelöst worden war. Mit der Thematisierung der Frühzeit des Tagzeitenritus wird Neuland betreten. Innerhalb dieses weiten Zeitrahmens kommt vor allem der Frage nach der Weiterentwicklung des Asmatikos in postikonoklastischer Zeit gegenüber der monastischen Umgestaltung des Offiziums breiter Raum zu. Ferner erfolgt eine Auswertung des in Spätzeugnissen aus dem 14./15. Jh. überlieferten

asmatischen Liturgiegutes. So erst wird es möglich, den Stellenwert der Spätzeugnisse innerhalb der Gesamtgeschichte des Asmatikos zu erkennen.

Nicht nur von der Bandbreite des Materialprinzips (Psalmodie, Orationen, Litaneien) in Orthros und Vesper des Ritus von Konstantinopel erweist sich die Realisierung der Zielsetzung dieser Arbeit als kein einfaches Unterfangen, sondern ebenso von der Zeitspanne her, in der diese Tagzeitenform belegt ist, bereitet doch die Quellenlage Schwierigkeiten. Stehen für die Frühgeschichte des Asmatikos keine schriftlichen liturgischen Zeugnisse zur Verfügung, so stellt sich in der Zeit nach dem Ikonoklasmus, aus der die meisten liturgischen Quellen stammen, in einer Reihe von Kodizes das Problem zahlreicher Veränderungen gegenüber dem vorikonoklastischen Formulartyp. Diese Phänomene gilt es zu deuten.

Die praktische Durchführung der Untersuchung erfolgt in einem Dreischritt. Die Kapitel 1 – 4 stecken den Rahmen des Themas ab, legen die Arbeitsmethode fest und bieten einen Überblick zum Quellenmaterial sowie zum Gegenstand der Untersuchung, zu Orthros und Vesper im Kontext des gesamten Tagzeitencursus. In den Kapiteln 5 – 8 wird die Untersuchung der einfachen liturgischen Elemente und der komplexeren Struktureinheiten unter entwicklungsgeschichtlichem Aspekt vorgenommen, so der euchologischen Elemente (Orationen, Litaneien), der Elemente aus der Hl. Schrift und der Psalmodie, aus denen sich beide Tagzeiten zusammensetzten. Die Kapitel 9 – 12 bieten auf der Grundlage dieser Detailerkenntnisse ein entwicklungsgeschichtliches Gesamtbild beider Gebetszeiten.

Die Hinführung (Kapitel 1 - 4): Der liturgiegeschichtliche Kontext des Asmatikos, der methodische Ansatz dieser Untersuchung und die bisherige Asmatikos-Forschung, die Präsentation der unterschiedlichen Quellengattungen, Überblick zum Tagzeitencursus.

Im ersten und einführenden Kapitel wird der Rahmen des Themas geklärt. Die Eingrenzung dieser Untersuchung auf die beiden Gebetszeiten Orthros und Vesper aus dem umfangreicheren Tagzeitencursus Konstantinopels beruht u. a. auf einer liturgiegeschichtlichen Begründung. In der altkirchlichen Praxis des täglichen gemeindlichen Tagzeitengebetes vom 4. Jh. an betete man zunächst nur das Morgen- und Abendlob gemeinsam. Diese knappe Rückschau bindet beide Gebetszeiten des Asmatikos in einen größeren liturgiegeschichtlichen wie auch entwicklungs geschichtlichen Zusammenhang ein.

Das Kapitel skizziert weiter den Kontext des Tagzeitengebetes der Hagia Sophia und den geschichtlichen Rahmen, der sich von der Frühzeit der Ritusbildung über den Ikonoklasmus bis zum ausgehenden 12. Jh. erstreckt, als sich schließlich der Paradigmenwechsel in der Tagzeitenfeier Konstantinopels infolge der sog. neo-sabaitischen Synthese vollzogen haben dürfte. Doch wollen die Ausführungen nicht als Darstellung der Geschichte des Tagzeitengebetes verstanden sein, vielmehr zentrieren sie sich nur um jene Etappen, für die es die Entwicklungsgeschichte herauszuarbeiten gilt. Die Ausführungen über die Herausbildung des Asmatikos wollen die Tagzeitenfeier der Hagia Sophia als eigenständigen Tagzeitenritus charakterisieren, der sich unter Kaiser Justinian I. (527/565) als Bestandteil des Gesamtritus von Konstantinopel entfaltet hat. Ursprünglich war Konstantinopel von Antiochien und nicht von Jerusalem beeinflußt; der Tagzeitenritus der Hagia Sophia ist auch vom heutigen byzantinischen Ritus palästinischer Herkunft zu unterscheiden und kann nicht als dessen

entwicklungsgeschichtliche Vorstufe betrachtet werden. Die Beschreibung einiger Gestaltungsmuster der urbanen Liturgie Konstantinopels in der Frühzeit des Ritus, die auch im Tagzeitengebet ihre prägende Kraft entfalteten, erweisen den Asmatikos als Teil des Gesamtritus von Konstantinopel. Charakteristisch für die Liturgie Konstantinopels war das Prozessionswesen und das Gliederungsprinzip des Ortes sowie eine auf das Prozessionswesen angelegte Kirchenbauweise. Im Tagzeitengebet sind als Entsprechungen der gemeinsame Einzug von Klerus und Volk in die Kirche zu nennen, also Prozessionen innerhalb des Kirchenbaus, und die Korrelation zwischen Liturgiefeier, d.h. liturgischen Abläufen, und Kirchenraum.

Im letzten Teil des ersten Kapitels führt eine liturgiegeschichtliche Skizze zu der für diese Arbeit zentralen Fragestellung hin, wie die Veränderungen im Asmatikos nach dem Ikonoklasmus zu verstehen sind. Gewiß verband man in den studitischen Klöstern die Tagzeitentradition Konstantinopels mit Elementen des Offiziums aus Palästina. Zudem hatte der Bilderstreit dem Mönchtum in Konstantinopel und im Reich zu einem beachtlichen Bedeutungszuwachs verholfen, was sich auf die Vorbildwirkung der Klöster ausgewirkt haben wird. Da aber die schriftlichen Zeugnisse zum Kathedraloffizium Konstantinopels zumeist aus der Zeit nach dem Ikonoklasmus überliefert sind, geht die vorliegende Arbeit nicht von einem allgemeinen Paradigmenwechsel im Tagzeitengebet nach Beendigung des Bilderstreites aus. Vielmehr wird die Arbeitshypothese vorgestellt, der Asmatikos habe parallel zur liturgischen Entwicklung in den Klöstern, eine Weiterentwicklung durchlaufen. Die postikonoklastische Geschichte des Asmatikos gehört ebenfalls zur Wachstums- und Entwicklungsgeschichte des Tagzeitengebetes der Hagia Sophia.

Eine wichtige Voraussetzung für die entwicklungsgeschichtlich orientierte Untersuchung des Orthros und der Vesper erfüllt das zweite Kapitel mit der Präsentation eines adäquaten methodischen Ansatzes. Bisherige Beiträge zum Asmatikos konnten ohne eine derartige methodische Reflexion auskommen, beschränkten sie sich doch zumeist auf eine Quellenschicht und damit auf einen begrenzten Zeitraum in der Geschichte des konstantinopolitanischen Tagzeitengebetes oder gar nur auf Einzelquellen aus der Spätzeit des Asmatikos (14. Jh.), wie dem knappen Überblick zum bisherigen Forschungsstand zu entnehmen ist. Bei der Darstellung früherer Forschungsergebnisse werden vor allem wichtige Erkenntnisse der jüngeren Euchologienforschung berücksichtigt, handelt es sich doch bei den Euchologien mit Liturgiegut aus Konstantinopel um die wohl wichtigste Quellenschicht des Asmatikos.

M. Arranz' Forschungsansatz und Forschungsergebnisse werden im zweiten Kapitel, wenn auch komprimiert, erstmals in systematisierter Form dargeboten. Arranz wertete die Euchologien mit dem Liturgiegut der Hagia Sophia umfassend auf den Asmatikos hin aus, wobei er, wie oben bereits angedeutet, die Leitidee von der kontinuierlichen Umgestaltung der Tagzeitenfeier der Hagia Sophia im Anschluß an den Bilderstreit zugrundelegte. In dem seit Ende des Ikonoklasmus sich verstärkenden Einfluß des monastischen Offiziums Palästinas erblickte er die Ursache für den Veränderungsprozeß; dessen Voranschreiten identifizierte er am Schwund des asmatischen Gebetsgutes in den Tagzeitenformularen der Euchologien. Diesen Prozeß erfasste er quantitativ, d.h. statistisch. Durch den Vergleich mit der von S. Parenti entwickelten Methodik zur Auswertung der Euchologien erfährt Arranz' quantitativ orientierte Kriteriologie eine kritische Würdigung. Die Untersuchung verschiedener Gattungen von Liturgieformularen evozierte Parentis Schlußfolgerung, nach dem

Ikonoklasmus sei ein liturgischer Veränderungsprozeß in Gang gekommen, der vom Ergebnis her als Reform der Liturgie Konstantinopels bezeichnet werden müsse, sich aber in den Euchologien in einer je unterschiedlichen Entwicklungsstufe präsentieren könne, was nicht zuletzt von der Herkunft bzw. vom Ort der Verwendung des jeweiligen Kodex bedingt sei. Da sich das patriarchale Liturgiegut Konstantinopels von Süditalien bis Palästina verbreitete und die liturgischen Formulare regionale Eigenheiten aufnahmen, lassen sich nach Parenti die Euchologien mit Liturgiegut Konstantinopels in drei Redaktionsgruppen einteilen: Konstantinopel, Süditalien und Palästina. Von einer Weiterentwicklung der Liturgie der Hagia Sophia nach dem Ikonoklasmus könne, so Parenti, nur dann legitimerweise gesprochen werden, wenn *Eckdaten* dieses Entwicklungsprozesses für das liturgische Zentrum Konstantinopel auszumachen seien. Für jede Gattung eines Liturgieformulars müssen folglich der vorikonoklastische Stand und die Gestalt nach dem Ikonoklasmus in Konstantinopel herausgearbeitet und miteinander verglichen werden. Der Ansatz Parentis wird in dieser Studie erstmals auf die Vesper- und Orthrosformulare des Asmatikos appliziert.

Eine weitere Koordinate in der Methodologie dieser Arbeit stellt die von R. Taft SJ systematisierte Strukturanalyse dar, die sich in der von der vergleichenden Liturgiewissenschaft geprägten Schule des J. Mateos SJ herausgebildet hat. Bietet Parentis Ansatz ein hermeneutisches Instrumentarium, mit dessen Hilfe die Liturgiegeschichte Konstantinopels als Entwicklungsgeschichte entschlüsselt werden kann, so richtet sich das Interesse der Strukturanalyse nicht in erster Linie auf die liturgische Makrostruktur eines Formulars, sondern auf das einzelne Phänomen der Veränderung und sucht es strukturell zu ergründen. Rührt doch der Wandel bzw. die Fortentwicklung einer liturgischen Feier nicht von der Veränderung des gesamten Gottesdienstes her, sondern von der Veränderung der kleinen liturgischen Struktureinheiten. Dem Strukturgerüst eines Liturgieformulars bzw. einer gottesdienstlichen Feier, ihrer Veränderlichkeit im Laufe des Kirchenjahres und den einzelnen liturgischen Bausteinen gilt daher die Aufmerksamkeit. Strukturelle Variabilität kann schließlich der Abdruck einer lange zurückliegenden liturgischen Entwicklung sein. Die Herausarbeitung der Entwicklungsgeschichte in den asmatischen Gebetszeiten verlangt demzufolge auch, die liturgischen Mikrostrukturen zu beobachten: die Psalmodie und ihre Vortragsweise, ferner die für die Kenntnis der gottesdienstlichen Struktur bedeutsame Abfolge der Amtsgebete in den Tagzeitenformularen, die Fürbittlitaneien, um nur beispielhaft einige Elemente zu nennen, an denen sich Veränderungen einer Feier im Laufe der Geschichte feststellen lassen. In den Blick zu nehmen ist auch der strukturelle Kontext, in dem sich das jeweilige liturgische Element im Gesamt einer Feier bzw. eines Liturgieformulars befindet. Kurzum, die Strukturgeschichte einer Tagzeit hängt mit dem Materialprinzip zusammen, d.h. mit den liturgischen Elementen.

Das dritte Kapitel enthält die Übersicht der liturgischen Quellen zu Vesper und Orthros, die künftigen Studien zum Asmatikos als Manuale dienen kann. In der vorliegenden Studie erfährt der Asmatikos erstmals eine Untersuchung auf der Basis einer Zusammenschau verschiedener Quellengattungen. Der Präsentation einer jeden Quellengattung geht eine Einführung in deren Bedeutung für die Tagzeitenfeier unter besonderer Berücksichtigung von Orthros und Vesper voraus. Die wohl wichtigste Quellenschicht unter strukturanalytischem Gesichtspunkt sind die Euchologien, setzen sich doch die Tagzeitenformulare aus der Abfolge der Amtsgebete und Rubriken zusammen. Damit überliefern sie das Strukturgerüst einer Tagzeit. Die Kodizes werden entsprechend der Kriteriologie Parentis aufgelistet, also geordnet in Redaktionsgruppen.

An Quellen sind weiter zu nennen die wichtigsten Versionen des Synaxar-Typikons sowie Lektionare. Besondere Aufmerksamkeit erfahren die bei bisherigen Untersuchungen zum Asmatikos nur wenig beachteten Psalterien mit der Psalter- und Verseinteilung der Hagia Sophia und der Oden-Reihe in der Tradition Konstantinopels. Einbezogen werden auch Spätzeugnisse (14./15. Jh.), so zwei Antiphonare mit dem liturgischen Wochenpsalter für Orthros und Vesper wie auch die Liturgiebeschreibung des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429).

Nach den propädeutischen Ausführungen leitet das vierte Kapitel zum Gegenstand der Studie über. Zunächst findet sich dort ein Überblick zum gesamten Tagzeitencursus der Hagia Sophia sowie zu der im Laufe des Kirchenjahres veränderlichen Gestalt von Orthros und Vesper. Gerade das entwicklungsgeschichtliche Interesse dieser Untersuchung zum Asmatikos, unter Einbeziehung der Frühzeit des Ritus von Konstantinopel, aus der keine schriftlichen liturgischen Quellen vorliegen, verlangt ja gemäß der methodischen Grundlegung, wie sie im zweiten Kapitel festgehalten ist, die Beweglichkeit gottesdienstlicher Strukturen in den Blick zu nehmen, kann doch die Variabilität ein Niederschlag eines zurückliegenden Wachstums- oder Veränderungsprozesses der Tagzeit sein.

Die strukturanalytische Untersuchung der liturgischen Elemente beider Tagzeiten (Kapitel 5 - 8): Euchologische Elemente, Hl. Schrift und Kirchendichtung, Psalmodie und Oden im hybriden liturgischen Psalter.

Die Kapitel 5 und 6 befassen sich sowohl mit den liturgischen Grundelementen wie auch mit den komplexen liturgischen Struktureinheiten – davon ist die Psalmodie ausgenommen -, aus denen beide Tagzeiten materialiter bestanden. Orthros und Vesper setzten sich aus nichts anderem zusammen als aus Orationen mit Gebetseinleitungen, die selbst wiederum zur komplexen liturgischen Einheit der antiphonisch gesungenen Psalmodie gehörten, ferner aus Litaneien und dem abschließenden Segen. Das Materialprinzip beider Horen zeichnete sich also durch große Schlichtheit aus. Die Perspektive der Untersuchung in beiden Kapiteln richtet sich zunächst auf die einfachen und dann auf die komplexen liturgischen Struktureinheiten beider Gebetszeiten.

Das fünfte Kapitel beschränkt sich auf die Analyse der euchologischen Elemente. Zu Beginn wird die Funktion der Amtsgebete und der diakonalen Gebetseinleitungen (*Oremus-Struktur*) innerhalb der antiphonischen Psalmodie dargelegt. Die Darstellung des Formprinzips der Bittlitaneien, das sich gemäß Taft aus der *Oremus-Struktur* entwickelt hat, ferner des liturgiegeschichtlichen Hintergrunds der verschiedenen Gattungen an Litaneien und deren Bedeutung für das asmatische Tagzeitengebet, erhält in diesem Kapitel breiten Raum. Stehen doch die Ektenê sowie die Katechumenen- und Gläubigenlitanei für Weiterentwicklungen im Asmatikos, wie aufgezeigt werden kann. Während die Ektenê erst lange nach Herausbildung des Ritus der Hagia Sophia aus dem Prozessionswesen der Stationsliturgie in die Tagzeiten übernommen wurde, verloren die zum ältesten Bestand eines jeden kathedralen Morgen- und Abendgebetes gehörenden Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen nach dem Ikonoklasmus ihre Bedeutung im Asmatikos und entfielen schließlich ganz. Von besonderem Interesse ist die Positionierung dieser Litaneien innerhalb der Gesamtstruktur einer Tagzeit. Die Litaneien, die unter strukturgeschichtlichem Aspekt als bewegliche Elemente zu bezeichnen sind, sei es weil sie erst lange nach Entstehung des Ritus in die Gottesdienststruktur integriert wurden, sei es weil sie zu einem bestimmten Zeitpunkt entfielen, deuten durch ihre Position im Gesamtgefüge einer Gebetszeit auf eine

strukturelle Nahtstelle bzw. auf einen Übergang zwischen qualitativ unterschiedlichen Elementen.

Das sechste Kapitel konzentriert sich vor allem auf Elemente, die der Hl. Schrift entstammen. Unter Rückgriff auf Beiträge von Mateos und Taft wird die Gattung des Prokimenon sowie das Charakteristische des responsorischen Psalmgesangs überhaupt und dessen Weiterentwicklung zu der mit Troparia verbundenen antiphonischen Vortragsweise skizziert. Die Kürze und Schlichtheit der Textgestalt der meisten Troparia im Asmatikos sowie deren textliche Nähe zur Hl. Schrift dürften gegenüber den zahlreichen dichterisch ausgestalteten, strophischen Troparia der heutigen byzantinischen Liturgie auf einen archaischen Stand hindeuten. Breiten Raum nimmt die Abhandlung des antiphonischen Psalmgesangs ein. Die Antiphonie als komplexe liturgische Struktureinheit setzt sich aus Gebetseinleitung und Oration, aus gesungener Psalmodie und interpoliertem Kurztroparion zusammen. Neben dem Materialprinzip steht noch das Formprinzip des antiphonischen Vortrags im Blickfeld. In den Ausführungen wird vor allem die Synergie der liturgischen Rollen betont: Offiziator, Diakon bzw. Diakone, Vorsänger und Volk wirkten beim antiphonischen Vortrag rollenspezifisch zusammen. Die Beantwortung einer wichtigen und in der Asmatikos-Forschung bislang noch nicht geklärten Detailfrage zum antiphonischen Gesang wird im Kontext dieses Kapitels vorbereitet, ob nämlich in der asmatischen Vesper die Einheit der drei (Kleinen) Antiphonen, die einst in Gottesdiensten innerhalb des Prozessionswesen der Stationsliturgie Konstantinopels ihren Platz hatte, nicht ein Indiz für das Wachstum des asmatischen Abendlobs sind. Erläutert wird ferner die liturgiegeschichtliche Genese und die liturgische Funktion des Elements der Schriftlesung im kathedralen Tagzeitengebet. Dem täglichen Gemeindeoffizium fehlte ursprünglich wohl die Lesung, was R. Zerfaß paradigmatisch am Jerusalemer Kathedraloffizium des 4. Jh. herausgearbeitet hat. In Orthros und Vesper des Asmatikos hatte das Element der Lesung lediglich in Sonderformen einen Platz, was ein Ausweiskriterium für die archaische Gestalt der Gebetszeiten zu werten wäre.

Das den Tagzeiten zugeteilte Psalmpensum, der sog. liturgische Psalter, stellt einen wesentlichen Bestandteil für jede Form eines Stundengebetes dar. In den Kapiteln 7 und 8 wird die Psalmodie beider asmatischer Gebetszeiten erstmals umfassend dargestellt, wobei der eigene Forschungsbeitrag mit den Detailerkenntnissen von O. Strunk und K. Georgiou verbunden wird. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Untersuchung der Wachstumsspuren im liturgischen Psalter. Mit Hilfe der strukturellen Analyse konnten hierzu wichtige Erkenntnisse gewonnen werden. Das siebte Kapitel handelt von den Voraussetzungen eines jeden liturgischen Psalters und des liturgischen Psalters beider asmatischer Tagzeiten im besonderen. Zwei Archetypen des Psalmbetens, die gesondert voneinander entstanden, können gestaltende Faktoren sein und in ein und demselben System der Psalmaufteilung koexistieren: die zu einer Tagzeit passend ausgewählten Psalmen, also die Auswahlpsalmodie, die für das gemeindliche Tagzeitengebet einst charakteristisch war, und die fortlaufende Rezitation des Psalters (kurrente Psalmodie) nach Art der Mönche. In den meisten kathedralen Tagzeitenriten, so auch im Asmatikos, stellt sich der liturgische Psalter als Synthese beider Archetypen dar. Dieser Prozeß begann lange vor der Entstehung des konstantinopolitanischen Ritus. Eine liturgiegeschichtliche Rückschau zum strukturgeschichtlichen Wandel vom reinen Auswahlpsalter zum hybriden liturgischen Psalter soll dem besseren Verständnis des liturgischen Psalters im Asmatikos dienen. Die Quellen mit der Einteilung des biblischen Psalters in sog. Antiphonen, welche die eigentlichen Bausteine für die kurrente Psalmodie im liturgischen Psalter der Hagia Sophia sind, erweisen die

Psalmaufteilung beider asmatischer Gebetszeiten als ein hybrides System, in dem dennoch die kathedrale Ausrichtung dominant blieb. Erstmals in der Forschung zum Asmatikos wird die Frage nach der Datierung der Antiphoneneinteilung des biblischen Psalters und indirekt die Frage nach dem Alter des liturgischen Psalters beider Tagzeiten im Ritus der Hagia Sophia gestellt. Konvergenzargumente führen in die justinianische Ära (frühes 6. Jh.), in der dieses System festgeschrieben worden sein dürfte.

Wo immer Cantica in eine Tagzeit integriert sind, weisen sie zurück auf einen Entwicklungsprozeß, hatten doch diese Gesänge ihren ursprünglichen Platz in der österlichen Vigilienfeier, ehe sie in die um die Nacht gelagerten Gebetszeiten und in den liturgischen Psalter eingingen. Ein kurzes auf G. Winkler gestütztes Resümee skizziert den entwicklungsgeschichtlichen Weg der Cantica in das Stundengebet ganz allgemein und geht der Bedeutung dieser Gesänge im liturgischen Psalter des Asmatikos nach. Hervorzuheben ist im Rahmen der Abhandlung zu den Oden der eigene Beitrag, der die in bisherigen Veröffentlichungen feststellbare Unklarheit bzgl. des zahlenmäßigen Umfangs und der Abfolge der Cantica in der Odenreihe der Liturgie Konstantinopels lösen will.

Im achten Kapitel wird der hybride liturgische Psalter von Orthros und Vesper analysiert: die kurrente Antiphonie und die Auswahlpsalmodie. Ausgehend vom Faktum der Entwicklung des Asmatikos ist auch in der Auswahlpsalmodie der Vesper und des Orthros nach dem Wachstumsprofil zu fragen. Anhand charakteristischer Auswahlpsalmen werden genealogische Spuren bis in die Zeit vor Herausbildung des Asmatikos nachgezeichnet. So weist Ps 140, der einzige Luzernarpsalm im Abendlob des Asmatikos, auf den Einfluß Antiochiens hin. Um den antiochenischen Kern wuchs dann die asmatische Vesper. Einen Nachweis für eine solche Wachstumsphase und einen wichtigen Beitrag für die Erforschung des Asmatikos liefert die Untersuchung der Psalmenauswahl bei den drei Kleinen Antiphonen der Vesper auf dem Hintergrund der Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia. Über die für die drei Antiphonen vorgesehenen Auswahlpsalmen Pss 114 – 116 erbringt die Studie den Nachweis, daß diese Struktureinheit als ein Element in der asmatischen Vesper zu betrachten ist, das erst nach der Entstehung des Asmatikos integriert wurde. Dies wiederum eröffnet wiederum Schlußfolgerungen zur Entwicklungsgeschichte der asmatischen Vesper und des liturgischen Psalters beider Tagzeiten, wie sie bislang nicht möglich waren. Die gleichfalls erstmals unternommene Gegenüberstellung und Analyse der beiden unterschiedlichen Verteilungssysteme der kurrenten Psalmodie für beide Tagzeiten, die Aufteilung der kurrenten Psalmodie auf einen Wochenlauf und das jahreszeitlich variierende Pensum, unabhängig vom Zeitmaß einer Woche, legt den Schluß nahe, daß die Divergenz als Folge bzw. Abdruck eines Entwicklungsprozesses in der Psalmodie des Morgen- und Abendgebetes zu werten ist.

Das entwicklungsgeschichtliche Gesamtbild des Orthros und der Vesper (Kapitel 9 - 12): Die Strukturbildung in der Zeit der Frühgeschichte, die genuine Weiterentwicklung nach dem Ikonoklasmus, der Überlieferungsstand der Spätzeugnisse innerhalb der Gesamtgeschichte.

Die Erkenntnisse zu Herkunft und Veränderung einzelner euchologischer Elemente wie auch der Psalmodie werden in den Kapiteln 9 – 12 zum entwicklungsgeschichtlichen Gesamtbild der Tagzeitenstruktur von Orthros und Vesper zusammengefügt. Inhalt der Kapitel 9 und 10 ist die Geschichte der Strukturbildung und der Weiterentwicklung der

asmatischen Vesper von der Frühzeit der Ritusbildung bis über den Ikonoklasmus hinaus. Den Zugang zu der in der Asmatikos - Forschung noch nicht behandelten Frühgeschichte der Gebetszeit eröffnet die Variabilität der Vesperstruktur im Verlauf eines Kirchenjahres. Dieses Phänomen wird unter dem Aspekt der Regel Baumstarks von der *Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit* und mit dem Instrumentarium der strukturellen Analyse untersucht. Veränderlichkeit einer liturgischen Struktur ist ja als Abdruck eines zurückliegenden Wachstumsprozesses zu verstehen. Die Sonderformen der asmatischen Vesper in liturgisch geprägter Zeit erweisen sich demnach gegenüber der längeren und in den Euchologien überlieferten Normalform nicht als Schrumpfform, sondern als archaische Gestalt des asmatischen Abendlobs. Die Vesper mußte jedoch spätestens bis zum Ikonoklasmus Erweiterungen erfahren und die Gestalt angenommen haben -in der Arbeit als Normalform bezeichnet-, in der sie im ältesten uns erhaltenen Euchologion überliefert wird, im Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. Beispielsweise stellen die drei Kleinen Antiphonen in der Vesperstruktur des Barberinikodex einen solchen entwicklungsgeschichtlichen Zuwachs dar, deren Zugehörigkeit zur Vesper hier erstmals eine Erklärung erfährt.

Das zehnte Kapitel widmet sich der Weiterentwicklung des asmatischen Vesperformulars von seiner vorikonoklastischen zur nachikonoklastischen Gestalt. Dazu wurden zahlreiche Vesperformulare ausgewertet und in einer Synopse zusammengefaßt. Bei der Darbietung und Auswertung des Materials in synoptischen Tabellen handelt es sich um einen der zentralen Beiträge dieser Untersuchung, kann doch dadurch Parentis These von der postikonoklastischen Weiterentwicklung und seine Methode der Evaluierung des konstantinopolitanischen Liturgiegutes der Euchologien erstmals auf die Tagzeitenformulare appliziert werden. Ist schließlich diese Etappe der Entwicklungsgeschichte herausgearbeitet, lassen sich auch Spätzeugnisse aus dem 14./15. Jh. auf ihren asmatischen Gehalt hin und auf ihre Bedeutung für die Gesamtüberlieferung des Asmatikos auswerten. Der Einbezug der Spätzeugnisse mit der darin überlieferten Gestalt der asmatischen Vesper untermauert die These von der genuinen Weiterentwicklung des asmatischen Abendlobs nach der Zeit des Bilderstreites, spiegelt sich doch im liturgischen Stand des asmatischen Abendlobs in der Spätzeit in vielem die postikonoklastische Entwicklung. Die themenanalytische Auswertung der Amtsgebete als Abschluß des Kapitels will die Leitmotive der Tagzeit skizzieren und die Theologie der Tagzeit zusammenfassen.

Der methodische Rahmen und der logische Aufbau der Kapitel 9 und 10 wiederholt sich im Prinzip in den beiden Kapiteln 11 und 12, welche die Entwicklungsgeschichte des Orthros zum Gegenstand haben. Wenngleich die Orthrosstruktur im Ablauf des Kirchenjahres weitaus stabiler blieb als die Vesper, läßt sich auch hier ein bis in die Zeit vor Entstehung des konstantinopolitanischen Ritus zurückreichendes Entwicklungsprofil gewinnen: die kathedrale Morgenhore mit ihrer Auswahlpsalmodie sowie mit den Bittreihen einerseits und die monastische *psalmodia currens* andererseits. Die dem biblischen Psalter folgende fortlaufende Psalmrezitation, die vom Morgengebet der Mönche zur ausgehenden Nacht herrührt, verband sich mit ferialen kathedralen Morgenfeier. Im Sonntagsorthros lassen sich hingegen vor dem eigentlichen kathedralen Morgenlob anstelle der kurrenten Psalmodie Spuren der Kathedralvigil ausmachen. Eine Untersuchung zur Ode Dan 3, 57ff. im Sonntagsorthros verdeutlicht diesen Zusammenhang.

Das zwölfte Kapitel widmet sich der Weiterentwicklung des Orthros zu seiner nachikonoklastischen Gestalt. Die Untersuchung erfolgt analog zu der bei der Vesper

angewandten Methode. Auch hier werden die Tagzeitenformulare des Orthros in einer Synopse präsentiert und entsprechend der im zweiten Kapitel festgelegten Methode auf die postikonoklastische Weiterentwicklung hin ausgewertet. Beim Morgenlob sind für diesen Zeitabschnitt gegenüber der monastischen Umgestaltung ebenfalls klare Anzeichen einer Fortsetzung der Geschichte als Entwicklungsgeschichte festzustellen. Besondere Aufmerksamkeit erfähren dabei die in der Forschung bislang nur am Rande behandelten Fragen zur Evangelienlesung im asmatischen Orthros an Sonn- und Festtagen, wurde doch dieses aus der erloschenen sonntäglichen Kathedralvigil stammende Element nach dem Ikonoklasmus aus Palästina übernommen. Nach anfänglichem Ausschluß aus dem Sonntagsorthros der Hagia Sophia wurde das Evangelium schließlich integriert, und zwar in einer für den Asmatikos charakteristischen Position nach der Laudespsalmodie. Wie in der Vesper, so ist auch im Orthros der reduzierte Gebrauch der Litaneien für Gläubige und Katechumenen ein Merkmal der postikonoklastischen Entwicklung. Ebenso wie bei der Vesper dient beim Orthros der Einbezug der Spätzeugnisse aus dem 14. und 15. Jh. der Überprüfung der Erkenntnisse zur postikonoklastischen Entwicklung. Die themenanalytische Erschließung der Amtsgebete führt in die Theologie der Morgenhore ein und belegt die Schlichtheit der Gebetzeit.

KAPITEL 1

1. DER BEGRIFFLICHE UND LITURGIEGESCHICHTLICHE RAHMEN DES TAGZEITENGEBETES DER HAGIA SOPHIA ZU KONSTANTINOPEL

Die Tagzeitenfeier der Hagia Sophia zu Konstantinopel ist ein längst erloschener Stundengebetsritus, der sich aus den noch vorhandenen Quellen nurmehr annähernd rekonstruieren läßt. Dieses einleitende Kapitel will zunächst einmal erläutern, weshalb aus dem Cursus der Gebetszeiten allein Vesper und Orthros als Thema dieser Arbeit ausgewählt wurden. Sodann ist zu definieren, was unter dieser Stundengebetsform zu verstehen ist, die als Gebet der Gemeinde galt. Da die Tagzeitenfeier einen Teil des Gesamtritus von Konstantinopel bildete, kann sie nicht isoliert betrachtet werden. Um die liturgischen Gestaltungsprinzipien von Vesper und Orthros besser zu verstehen, ist kurz auf die urbane Liturgie Konstantinopels mit ihren charakteristischen Gestaltungsmustern einzugehen, bildete sie doch den liturgischen Kontext der Tagzeitenfeier. Überdies will dieses Kapitel kurz den liturgiegeschichtlichen Rahmen von der Entstehung des Ritus über seinen Wandel nach dem Ikonoklasmus (843) bis zum Erlöschen im 12./13. Jh. skizzieren, um abschließend die Frage zu stellen, ob die Veränderungen in der Tagzeitenfeier der Hagia Sophia nach dem Bilderstreit Bestandteil eines Entwicklungsprozesses sind, der jeden lebendigen Ritus charakterisiert, oder ob darin bereits ein Indiz seiner Disintegration zu sehen ist.

Somit läßt sich die Aufgabenstellung des ersten Kapitels als die der Einleitung und Hinführung zum eigentlichen Thema reproduktiv, d. h. im Rückgriff auf vorliegende Studien und Untersuchungen angehen. Allerdings wird aus der Menge historischer und archäologischer Literatur bewußt nur auf solche wissenschaftliche Beiträge zurückgegriffen, die der liturgischen Zielsetzung der Arbeit dienlich sind, das heißt auf Beiträge, welche die Entstehung und Entfaltung des Gesamtritus von Konstantinopel beleuchten, ferner auf solche, welche die urbane Liturgie Konstantinopels und ihre Ausdrucksformen erhellen.

1.1. DER BEGRIFFLICHE RAHMEN DES THEMAS

Thema der Arbeit ist im weiteren Sinne das Kathedral- oder Gemeindeoffizium im sog. Ritus der Hagia Sophia bzw. Konstantinopels, das seit der Herausbildung des Ritus der Stadt unter Kaiser Justinian I.[1] (Kaiser seit dem 1. August 527; gest. 14. November 565) bis in das 12. Jh. an den Kathedral- und Volkskirchen des byzantinischen Reiches gefeiert wurde. Die Bedeutung dieser Tagzeitenform nahm infolge kirchenpolitischer und liturgischer Entwicklungen nach dem Bildersturm (726 - 843)[2] beträchtlich ab. Im beginnenden 13. Jh. war dieser Tagzeitenritus nahezu erloschen. An seine Stelle war das heutige byzantinische Offizium palästinischer Prägung getreten.[3] Es geht also in der

---

[1] TAFT, *Byzantine Rite,* 18-19.

[2] Ausführlicher geht darauf ein 1.3.3. VOM IKONOKLASMUS ZUM PARADIGMENWECHSEL IN DER TAGZEITENFEIER.

[3] MATEOS, „Orthros byzantin," 17. Eine Übersicht über diese komplexe Entwicklung gibt ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 46, 50-51. DERS., „Matines byzantines I," 409. DERS., „Vêpres byzantines,"

vorliegenden Arbeit nicht um ein Frühstadium des heutigen byzantinischen Offiziums, sondern um die eigenständige Tagzeitentradition Konstantinopels, die Teil der „*Paleo-Byzantine-Liturgy*" war, wie Taft die Liturgie Konstantinopels vor Herausbildung des heutigen byzantinischen Gesamtritus nennt.[4]

1.1.1. Die Eingrenzung des Themas auf Vesper und Orthros

Gegenstand dieser Arbeit sind die beiden Gebetszeiten bei Tagesanbruch und Tagesende, in unserem Falle von Orthros und Vesper, die zum ältesten Bestand des Kathedraloffiziums in genere gehören. Das Themenfeld dieser Arbeit ist somit auf die älteste Schicht innerhalb eines jeden gemeindlichen Tagzeitencursus begrenzt. Die Tradition, an den Eckzeiten des Tages zu beten, ist bekanntlich eine bereits im Judentum geübte Praxis.[5] Der Brauch wurde in die private Gebetspraxis des frühen Christentums aufgenommen und wird im 3. Jh. in der Ausdrucksweise von den *legitimae orationes*[6], von verpflichtenden Gebeten greifbar und wurde im gemeinschaftlich gefeierten Tagzeitengebet der Gemeinde fortgeführt, als sich das Christentum seit dem 4. Jh. ungehindert ausbreiten konnte.[7] Der alltägliche Gebetszyklus der Gemeinde, wie er schon im frühen 4. Jh. bei Eusebios von Cäsarea (gest. 339) greifbar ist,[8] bestand zunächst nur aus Abend- und Morgenlob. Epiphanius (gest. 403), seit 367 Bischof von Salamis auf Zypern, kann als weiterer Zeuge dieser Praxis genannt werden.[9] Theologisch-spirituell galten die beiden Gebetszeiten in einem bedeutenden Zeugnis des gemeindlichen Tagzeitengebetes, in den um das Jahr 380 im

---

85-86. Ausführlicher geht auf den Wandel im Tagzeitengebet Konstantinopels der Abschnitt ein: 1.3. DER ASMATIKOS IM RAHMEN DER LITURGIEGESCHICHTE KONSTANTINOPELS. Auf die kirchengeschichtlichen Entwicklungen und Zusammenhänge in diesem Zeitraum geht ein SCHULZ, „Ausformung der Orthodoxie," 49 – 132.

4 TAFT, *Byzantine Rite*, 22.

5 So argumentiert CHRYSOSTOMOS, *In Ps 140*, 3: PG 55, 430. Cf. ARRANZ, „Vêpres byzantines," 92. WINKLER, „Kathedralvesper," 56. Aus der zahlreichen Litaeratur zu dieser Frage seien nur einige Titel ausgewählt. Zum Zusammenhang der frühchristlichen Gebetsstunden mit den jüdischen Gebetszeiten cf. ferner HOLTZMANN, „Gebetsstunden," 90 – 107. HRUBY, „Prière dans le Judaisme," 59 – 84. Eine starke Abhängigkeit des frühchristlichen Tagzeitengebetes vom Judentum postuliert der in der Forschung nicht unumstrittene Beitrag von DUGMORE, *The Influence*, 9-10, 44-46, 111-112. Werners Sicht der Abhängigkeit der christlichen Liturgie von der Synagogenliturgie ist ebenfalls unzureichend angesichts des heutigen Stands der Forschung. WERNER, *The Sacred Bridge*. New York 1959. In jedem Fall darf das nachkonstantinische Tagzeitengebet der Gemeinde nicht so mit der Gebetspraxis der Synagoge in apostolischer Zeit in Verbindung gebracht werden, als stelle der Übergang zum christlichen Gebetszyklus eine Art lückenlosen Traditionskette dar. Cf. die differenzierte Sicht dieses Fragekomplexes bei BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Studies of Early Liturgy*. New York – Oxford 1992, hierzu besonders 1-29. Cf. weiter MCKINNON, "Christian Antiquity," in DERS. (Hg.), *Music an Society: Antiquity and the Middle Ages*. Basingstoke-London 1990, 68-87.

6 Zu den *legitimae orationes* bei Einbruch der Nacht und beim Kommen des Lichtes bei Tertullian (ca. 160-nach 220) cf. DERS., *De oratione*, c. 23, besonders c. 25: CCL 1, 272-273. CASSIAN, *De inst. coenob.* II, 3: CSEL 17, 19. Zu dem für den Christen verpflichtenden Charakter der beiden Gebetszeiten cf. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 289 A. 3. Weitere Zeugnisse des 3. Jh. werden referiert bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 14-29.

7 Cf. die zusammenfassenden Ausführungen zur gemeindlichen Gebetspraxis im ausgehenden 4. Jh. im Osten bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 56. Einen Überblick zu Zeugnissen der kathedralen Tagzeitenfeier im 4. Jh. gibt der folgende Abschnitt über das Offizium der Hagia Sophia als Kathedraloffizium.

8 Im Kommentar zu Ps 64, 9b der LXX kommt Eusebios auf das in den Kirchen am Morgen und am Abend dargebrachte Gebet aus Hymnen und Lobpreis zu sprechen. PG 23, 640.

9 EPIPHANIOS, *Adversus Haereses* III, 23: PG 42, 829.

antiochenischen Raum entstandenen *Apostolischen Konstitutionen* (AK), zusammen mit der eucharistischen Liturgie als die Synaxen, die in besonderer Weise der Heiligung des Volkes Gottes und der Auferbauung der Kirche dienten.[10] Andere gemeinschaftliche Gebetszeiten, wie z.B. die Kleinen Tagzeiten, fanden erst allmählich Eingang in den gemeindlichen Gebetscursus.[11]

Wie bedeutend der frühchristliche Brauch des privaten Gebetes zu Beginn des Tages und zum Tagesausgang war, zeigt nicht nur seine Fortführung in den beiden gemeinschaftlichen Gebetszeiten der christlichen Gemeinden seit dem 4. Jh., sondern ebenso seine Übernahme durch das zönobitische Mönchtum Ägyptens im frühen 4. Jh., wie Veilleux für die Gebetspraxis der ägyptischen Klöster nachwies.[12] Festzuhalten bleibt also, daß die Gemeinde und das frühe zönobitische Mönchtum Ägyptens gleichermaßen den frühchristlichen Brauch des Gebetes zu Beginn und am Ende des Tageslaufes fortsetzten und zunächst allein diese beiden täglichen Gebetszeiten kannten; allerdings differierte die Gestaltung der beiden Gebetszeiten zwischen Gemeinde und Mönchtum, im Falle des Morgengebetes auch der Zeitansatz.[13] Auf dem liturgiegeschichtlichen Hintergrund des 4. Jh. wird man die *legitimae orationes* am Tagesbeginn- und -ausgang rückdeutend als Mitte des christlichen Gebetscursus verstehen dürfen.[14] In dieser Tradition stehen auch Vesper und Orthros der Hagia Sophia, die im ausgefalteten Cursus gegenüber den anderen Horen eine besondere Gewichtung haben.

1.1.2. Die Tagzeiten der Hagia Sophia als Kathedraloffizium

1) Die Gattung des Kathedral- oder Gemeindeoffiziums ist zunächst ganz allgemein im Kontrast zur Gebetsweise der Mönche zu erörtern:

a) In der Liturgiewissenschaft wird seit Anton Baumstark der Typus des von Volk und Klerus gemeinsam getragenen Tagzeitengebetes im Unterschied zur Gebetspraxis des eremitischen Mönchtums bzw. den Tagzeiten der

---

[10] AK II, 59: METZGER I, 324. Dazu auch TAFT, *BEW*, 271-272. Jungmann postuliert die Herkunft der AK aus Antiochien. DERS., MS I, 45. Wahrscheinlicher ist aber, daß sie im Umfeld von Antiochien entstanden sind, wie Van de Paverd aufgrund von Unterschieden zwischen der eucharistischen Liturgie nach der Überlieferung des Chrysostomos und der damit ansonsten verwandten sog. Missa Clementina der AK annimmt. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 155-156, 160-164.

[11] GRISBROOKE, „Public Worship," 143. Zu den neuen und im Ablauf des Kirchenjahres noch nicht stabilen Kleinen Horen des Jerusalemer Gebetscursus im ausgehenden 4. Jh. cf. die Ausführungen bei ZERFASS, *Schriftlesung*, 33. Den monastischen Einfluß bei der Ausfaltung des Cursus in den verschiedenen Tagzeitenriten behandelt MATEOS, „L'office monastique," 53-88. Cf. ferner die Zusammenfassung bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 90-91.

[12] VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 276-323.

[13] Auf den unterschiedlichen Zeitansatz geht ein 7.1.1. DIE AUSWAHLPSALMEN UND DIE KURRENTE PSALMODIE ALS ARCHETYPEN DES PSALMENGEBETS IM FRÜHEN GEMEINSCHAFTLICHEN STUNDENGEBET. Eine zusammenfassende Darstellung der beiden Gebetszeiten im Kathedraloffizium östlicher Riten und im ägyptischen Mönchtum gibt TAFT, *Liturgy of the Hours*, 31-73.

[14] BRADSHAW, *Daily Prayer*, 47-94 äußerte Zweifel an dieser Traditionslinie vom frühchristlichen privaten Morgengebet hin zu den beiden gemeinschaftlichen Hauptgebetszeiten und der Prävalenz der beiden Tagzeiten im frühchristlichen Gebetscursus, wurde aber überzeugend zurückgewiesen von TAFT, *Liturgy of the Hours*, 193-209. Cf. zum Gebetszyklus in Zeugnissen aus der vorkonstantinischen Zeit 27-29. Bereits vorher hatte Taft Bradshaws Ansatz in einer Rezension widerlegt: TAFT, *Paul. F. Bradshaw, Daily Prayer in the Early Church*, London 1981," OCP 49 (1983) 468-472.

zönobitischen Mönche des frühen 4. Jh. als Kathedraloffizium bezeichnet.[15] Die meditative Gebetsweise der Mönche, bei der zumeist ein einzelner fortlaufende Psalm- und Schrifttexte rezitierte,[16] während alle anderen in der Versammlung schwiegen,[17] war eingebunden in die individuelle Askese des Mönches mit dem Ziel der *Katanyxis* (Zerknirschung des Herzens), dem Freiwerden von Gedanken, der Erlangung der Herzensreinheit und dem immerwährenden Gebet[18] *„im Sinne eines ununterbrochenen Gesprächs mit Gott"*.[19]

---

[15] BAUMSTARK, *Comparative liturgy*, 111-119. Die Notwendigkeit, zwischen beiden Gattungen zu unterscheiden, exemplifiziert Mateos anhand des Morgenlobs syrischer Tagzeitenriten, in denen monastische und kathedrale Struktureinheiten zu einer Synthese verbunden sind und dennoch klar unterschieden werden können. Zur Definition und zu den Kriterien des kathedralen Offiziums: TAFT, *Liturgy of the Hours*, 31-33; Beispiele für das kathedrale Offizium in Ost und West finden sich ebenda, 33-56, 141-163. DERS., *BEW*, 264-268. Die jüngere Diskussion um den von A. Baumstark grundgelegten Ansatz der vergleichenden Liturgiewissenschaft und in diesem Zusammenhang um die Berechtigung, die kathedrale Tagzeitenfeier vom monastischen Offizium zu unterscheiden, greift auf TAFT, „Fifty Years after Anton Baumstark," 531–536. Cf. zur vergleichenden Liturgiewissenschaft R. TAFT, G. WINKLER (Hgg.), *Acts of the International Congress: Comparative Liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872 - 1948) Rome, 25 – 29 September 1998* (OCA 265) Rom 2001. Allgemeiner zum Kathedraloffizium und seinen Kriterien: BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 187-192. GRISBROOKE, „Laudate Psalms," 170-173. J. A. JUNGMANN, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck 1962, 170f. M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, 492 – 498. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 33. MATEOS, „Anciens documents," 347-374. DERS., „Morning and Evening," 31-47. DERS., „Origins," 482-484. P. SALMON, „Das Stundengebet," in A. G. MARTIMORT (Hg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft* (Bd. 2) 337-347. WINKLER, „Early Development," 27-35. DIES., „Kathedralvesper," 56-57. ZERFASS, *Schriftlesung*, 9-10. Eine kontrastierende Gegenüberstellung der Grundstrukturen des kathedralen und monastischen Morgen- und Abendlobs in Form von Tabellen findet sich bei GERHARDS, „Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet," 11-20. Cf. ferner DERS., „Das Stundengebet in Ost und West. Neue Erkenntnisse der vergleichenden Liturgiewissenschaft," LJ 38 (1988) 165-172.

[16] Als Beispiel sei auf den griechischen Bericht der palästinischen Mönche Sophronios und Johannes Moschos über ihre Reise zum Einsiedler Nilus auf dem Sinai verwiesen, einer Quelle des ausgehenden 6. oder frühen 7. Jh. Dort wird berichtet, daß man auf dem Sinai die 150 Psalmen des Psalters in einer Nacht kurrent betete. Zur Textstelle LONGO, „Narrazione," 237. Cf. weiter TAFT, *Liturgy of the Hours*, 198-199. Aus der umfangreichen Literatur zur monastischen Gebetsweise seien nur erwähnt: BACHT, *Vermächtnis I*, 253-259. CHITTY, *The Desert*, 3-4. DE VOGÜE, *Regula*, 180-194. HAUSHERR, „Prière perpétuelle," 255 – 306. DERS., „Spiritualité monacale," 17-18. VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 324-339. Was eines der Ziele der *meditatio* anlangt, die Reinheit des Herzens, so sei nur auf die Gestalt der frühen Anachoreten hingewiesen, wie sie von Athanasios (*Vita Antonii*: SC 400 u. PG 26, 837-976) und von Hieronymus (*Vita S. Pauli Primi Eremitae*: PL 23, 17-30) gezeichnet wird. Den Charakter des Betens als Heilmittel betont Evagrios Pontikos, wenn er rät, sich nicht über die Zahl der Psalmen beim Gebet zu beklagen, da sie sich wie ein Schleier über das Herz breiten. Dazu DEKKERS, „Les Anciens Moines," 37-38. Cf. die Behandlung der Gebetsweise der Mönche im größeren liturgischen Kontext des Tagzeitengebetes bei MATEOS, „Synaxe monastique," 249. DERS., „Origins," 482. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 54. DERS., „Desert," 517. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 290. DIES., „Kathedralvesper," 53. Auf die Bedeutung des kurrent gebeteten Psalters im Tagzeitengebet geht ein 7.1.1. DIE AUSWAHLPSALMEN UND DIE KURRENTE PSALMODIE ALS ARCHETYPEN DES PSALMENGEBETS IM FRÜHEN GEMEINSCHAFTLICHEN STUNDENGEBET.

[17] GELINEAU, „Formes," 135-136. Für Beispiele zum Psalmvortrag im Westen cf. MUSCHIOL, *Famula Dei*, 81-82.

[18] Gerade das zönobitische Mönchtum stand in seiner Anfangszeit in Ägypten noch ganz in der Tradition, die Regel des immerwährenden Gebetes einzuhalten, was in der Engelsregel an Pachomius durch die Angabe von 2 x 12 Gebeten zum Ausdruck kommt. Dabei handelte es sich ursprünglich nicht um die Angabe eines bestimmten Pensums, d.h. von 12 Psalmen für das Abendgebet und 12 Psalmen für das Gebet vor Beginn des Tagwerks, wie es Cassian später versteht (*De inst. coenob.* II, 3, 4: CSEL 17, 18-20), sondern um die Aufforderung, zu jeder der 24 Stunden zu beten, also allezeit. VEILLEUX,

b) Der Begriff Kathedraloffizium verweist darauf, daß der Tagzeitenfeier einer Ortskirche ursprünglich deren Leiter, der Ortsbischof oder ein von ihm Beauftragter, vorstand. Nach den im Umfeld von Antiochien um das Jahr 380 verfaßten, wohl ältere Traditionen aufgreifenden *Apostolischen Konstitutionen* (VIII, 34) hat der Bischof die Gemeinde (τὴν ἐκκλησίαν) zum Tagzeitengebet zu versammeln, sei es in der Kirche oder in einem Haus.[20] Auch Egeria überliefert für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jh. die Teilnahme des Bischofs an allen Gebetszeiten des weit ausgefalteten gemeindlichen Gebetszyklus, dessen Umfang auf die Sondersituation Jerusalems mit seinen Heiligen Stätten und zahlreichen Wallfahrern zurückzuführen ist.[21] In die liturgische *actio* des Kathedraloffiziums in genere sind aber alle Teilnehmer rollenspezifisch auf die ihnen zukommende Weise eingebunden. Träger des kathedralen Tagzeitengebetes ist die ganze Stadtgemeinde oder die jeweilige Gottesdienstgemeinde mit ihren vielfältigen Diensten und Rollen (Bischof oder Priester, Diakone, Sänger, Lektoren, aktive Beteiligung des Volkes).[22] Alle wirken nach dem Prinzip der *funktionalen Beschränkung der Rollen*[23] zusammen und vollziehen so ihren Dienst:

> Weil der eine Leib viele Glieder hat und weil zum Wesen eines Gliedes gehört, sich vom andern zum Wohl des Ganzen zu unterscheiden, darum muß nicht jedes Glied das Gleiche tun, sondern jedes tritt in seiner jeweiligen Funktion für das Ganze ein.[24]

c) Das kathedrale Morgen- und das Abendlob sind als Tagzeiten der Gemeinde in der nachkonstantinischen Ära vom ausgehenden 4. Jh. an u.a. durch folgende Merkmale geprägt:[25]

- Ursprünglich verstehen sich die gemeindlichen Horen als sinnenfällige und strukturell gleichbleibende liturgische Lob- und Dankfeiern an den Eckzeiten des Tages.[26]
- Zu den theologischen Leitmotiven des Dankes und der Bitte tritt vom 5. Jh. an besonders in der Vesper die Themen der Buße und Vergebung hinzu.[27]

Cénobitisme Pachômien, 329, weiter 279-280, 337-338. Cf. die Zusammenfassung bei TAFT, *Liturgy of the Hours,* 62-65. DERS., *BEW,* 268-270.

[19] DE VOGÜÉ, *Regula,* 185.

[20] METZGER III, 246.

[21] EGERIA, 24 u. 25, 1-4: FChr 20, 225-237. Cf. ZERFASS, *Schriftlesung,* 11.

[22] MATEOS, „Origins," 478, 482-484. Cf. auch LEEB, *Gemeindegottesdienst,* 33. ZERFASS, *Schriftlesung,* 11. Ebenso kann dies der Übersicht zum Gemeindeoffizium des Ostens im 4. Jh. bei TAFT, *Liturgy of the Hours,* 31-56 entnommen werden.

[23] SALMON, *L'office divin,* 13. DERS., „Das Stundengebet," 339. Zur Vielfalt und Beschränkung der liturgischen Rollen cf. ferner ZERFASS, *Schriftlesung,* 11. TAFT, *Liturgy of the Hours,* 32. Ferner HANKE, „Der Odenkanon – eine *Relecture,*" 349.

[24] ZERFASS, *Schriftlesung,* 11.

[25] Eine Zusammenfassung der Merkmale bietet TAFT, *Liturgy of the Hours,* 32, 55-56.

[26] Zu diesem zentralen und urtümlichen Aspekt gemeindlicher Tagzeitenliturgie cf. ZERFASS, *Schriftlesung,* 32, 36-37, 54-55. Ferner: BALDOVIN, *Urban Character,* 101. LEEB, *Gemeindegottesdienst,* 33. WINKLER, „Kathedralvesper," 56.

[27] Davon handelt Abschnitt 10.5.1. DER THEMATISCHE HORIZONT DES ABENDLOBS IM OSTEN BIS ZUM 6. JH.

- Einige wenige stets gleichbleibende und speziell ausgewählte Psalmen, die zum Zeitansatz der Hore (Morgen, Abend) passen, bilden die Psalmodie.[28] Die Elemente der Lesung und der Predigt fehlten zunächst ganz.[29]
- Fürbitten stellen einen wichtigen Bestandteil in den gemeindlichen Gebetszeiten dar.
- Der Rhythmus des Kirchenjahres mit der Feier der Heilsereignisse und die Sondergottesdienste mit Verkündigungscharakter werden erst nach und nach in die Tagzeitenfeier integriert. Dieser Prozeß wird im Jerusalem des ausgehenden 4. Jh. greifbar. Die Ankündigung eines Festes und die Anamnese des Heilsmysteriums durch Schriftperikopen werden in den Tagzeitencursus integriert, während das Element der Schriftlesung in den gewöhnlichen Horen fehlt.[30]

Freilich bestanden die Reintypen der meditativen Gebetsweise des Wüstenmönchtums und des gemeindlichen Offiziums nicht lange nebeneinander, da vor allem vom Stadtmönchtum Kappadoziens seit dem 4. Jh. eine Entwicklung ausging, die zu liturgischen Synthesen und Strukturverschmelzungen zwischen kathedralem und monastischem Tagzeitengebet führte, denn das Mönchtum war in den Städten zum Träger der Liturgie geworden.[31] Im Westen ist der Typus des kathedralen Offiziums nahezu nicht mehr greifbar, da das Mönchtum hier schon viel früher als im Osten bei der Tagzeitenfeier bestimmend wurde.[32]

2) Vesper und Morgenlob der Hagia Sophia als kathedrale Gebetszeiten:

Ebenso wird das Tagzeitengebet der Hagia Sophia im Zusammenwirken und in der gleichzeitigen Beschränkung der liturgischen Dienste von Diakonen, Sängern, Volk und Zelebranten auf ihre Rolle vollzogen. Der Patriarch trifft beispielsweise zu bestimmten Feiern erst dann zu einer liturgischen Handlung ein, wenn die Reihe an ihm ist und verläßt die Kirche dann gleich wieder nach seinem Part.[33] Auch die anderen Kriterien

---

[28] Hier ist die Beobachtung Egerias vom Ende des 4. Jh. von Interesse, daß man in Jerusalem darauf achte, die Psalmen passend zu jeder Tagzeit auszuwählen: ... *ut psalmi uel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mature, tam etiam qui ad lucernare semper ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur.* EGERIA, 25, 5: FChr 20, 236.

[29] ZERFASS, *Schriftlesung*, 32.

[30] Zur Lesung und ihrem ursprünglichen liturgischen Sitz im Verkündigungsgottesdienst (Eucharistiefeier, Vigilien, Wallfahrtsgottesdienste und stationale Wortfeiern), nicht aber im Stundengebet, cf. ZERFASS, *Schriftlesung*, 37-38. Zur Bedeutung der Schriftlesung in den Vigilien als Ankündigung des Festes pp.140-142. Zum Element der Lesung im Asmatikos cf. 6.3. DIE SCHRIFTLESUNG IM OFFIZIUM DER HAGIA SOPHIA.

[31] Einen vorzüglichen Überblick über die verschiedenen Entwicklungsstadien des Tagzeitengebetes gibt TAFT, *BEW*, 261-270. Cf. weiter MATEOS, „L'office monastique," 87-88. DERS., „Morning and Evening," 483-485. Cf. speziell zum urban-monastischen Offizium im Osten TAFT, *Liturgy of the Hours*, 75-91. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 289-311. DIES, „Kathedralvesper," 57. Liturgische Angaben aus dem für die Synthese prägenden urbanen Mönchtum Kappadoziens im 4. Jh.: BASILEIOS, *Längere Regeln* 37, 2-5: PG 31, 1012-1016. *Ep.* 2 an Gregor v. Nazianz: COURTONNE I, 5-13. *Ep.* 207 an den Klerus von Neo-Caesarea: COURTONNE II, 185-187. Cf. zu den Quellenangaben MATEOS, „L'office monastique," 69-87.

[32] Zum Stundengebet Roms vor Benedikt handeln die gesammelten Aufsätze von C. CALLEWAERT, *Sacris Erudiri, Fragmenta liturgica collecta a monachis S. Petri de Aldenburgo in Steenbrugge, ne pereant*, Stenbrugge 1940, 53-168. Cf. auch ZERFASS, *Schriftlesung*, 2-3.

[33] In der Frühe des 14. September zieht der Patriarch im Orthros am Ende des Laudesteils nach dem *Gloria in excelsis* beim *Trishagion* zur Kreuzverehrung ein. MATEOS I, 28. Bei der Vigil vor Theophanie (6. Januar) ist die Möglichkeit vorgesehen, daß sich der Patriarch nach dem Vesperteil während der Lesungen in den Palast begibt. MATEOS I, 178.

der kathedralen Tagzeitenliturgie wie Auswahlpsalter, Fürbitten und Leitmotive sind in Vesper und Orthros des Kathedraloffiziums von Konstantinopel gegeben.

1.1.3. Das Kathedraloffizium der Hagia Sophia als Tagzeitenritus Konstantinopels

Die Tagzeitentradition im Ritus der Hagia Sophia

Die Bezeichnung *Tagzeitenritus Konstantinopels* oder *Tagzeitenritus der Hagia Sophia*, d. h. der Hauptkirche der Stadt, die seit der Mitte des 5. Jh. auch den Namen *Große Kirche* (ἡ μεγάλη ἐκκλησία)[34] trug, will dieses Offizium keineswegs als lokalen Sonderbrauch ausweisen. Vielmehr drückt die Bezugnahme auf die Hagia Sophia als das Zentrum der hauptstädtischen Liturgie aus, daß die Tagzeitenfeier von den Charakteristika und liturgischen Parametern der Liturgie Konstantinopels geprägt war und zum Gesamtritus Konstantinopels gehörte.

Außerdem hebt die Bezeichnung *Tagzeitenritus der Hagia Sophia* dieses Offizium als eigenständige Tradition heraus, etwa gegenüber der Jerusalems. Beim Tagzeitenritus Konstantinopels handelt es sich nicht um eine archaische Vorstufe des heutigen byzantinischen Offiziums, das ja palästinischer Prägung ist.[35] Eine Reihe von Quellen weiß deshalb sehr wohl zwischen beiden Traditionen zu differenzieren. Als sich nämlich ab dem 9./10 Jh. das mehr und mehr von Palästina überformte Offizium der Mönche in Konstantinopel ausbreitete und in den Handschriften seinen Niederschlag fand, qualifizierten Quellen bei Doppelüberlieferungen oftmals den auf die Große Kirche (ἡ μεγάλη ἐκκλησία) verweisenden Traditionsstrang per Rubrik als Ritus nach der Großen Kirche: κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν[36] oder als ἀκολουθία ... ὁ ἐκκλησιαστής,[37] jenen von Jerusalem dagegen als Ritus nach der Heiligen Stadt: κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην[38] oder ἀκολουθία τοῦ ἁγιοπολίτου[39].

In dem aus dem 11. Jh. stammenden Lektionar A. b. 5 (*Praxapostolos*) aus der Bibliothek des Klosters Grottaferrata hat dies in auffallender Weise seinen Niederschlag gefunden. In ihm findet sich vor dem Text der pfingstlichen Vesper, die sich durch die Besonderheit der sog. Kniebeugungsgebete auszeichnet und daher *Gonyklisia* genannt wird, eine Rubrik, die noch an die Ausgestaltung dieses Sonderoffiziums durch die Hagia Sophia erinnert, obwohl die im Kodex überlieferte Gestalt der Gonyklisia nicht mehr in der Tradition Konstantinopels steht:

---

[34] VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 410. MANGO, „Hagia Sophia in Constantinople", 892.

[35] Dem Deutungsmuster, daß die alte Liturgie Konstantinopels eine archaische Vorstufe der heutigen byzantinischen Liturgie gewesen sei, folgt bei der Interpretation der Karliturgie Konstantinopels z.B. PALLAS, *Passion und Bestattung*, 26. Wie eigenständig das Offizium der Hagia Sophia gegenüber der heutigen Tagzeitenform des byzantinischen Ritus palästinischer Prägung war, behandelt weiter unten der Abschnitt 1.3.5. DER HEUTIGE BYZANTINISCHE GESAMTRITUS.

[36] So im Psalterium Barberini gr. 285, fol. 152v aus dem 10./11. Jh.

[37] Kodex Jerusalem S. Sabba 266, fol. 156 aus dem 11. Jh. Für die Bereitstellung wichtiger Exzerpte der Transkription dieser Hs danke ich Frau Elena Velkovska, Rom.

[38] Kodex Barberini gr. 285, fol. 152v: κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν, und fol. 153v: κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην, und weiter fol. 156v, wo die Differenzierung zwischen den liturgischen Sonderheiten Jerusalems und Konstantinopels nochmals ersichtlich wird. Solche differenzierenden Angaben finden sich ebenfalls im Psalterium Vaticanus gr. 752 auf fol. 480v: αἶνος τῶν ἁγίων τριῶν παίδων κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην und auf fol. 482r: κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν.

[39] Jerusalem S. Sabba 266, fol. 156.

Διάταξις τῆς Γονυκλισίας
Γίνεται δὲ ἑσπέρας ἡ ἀκολουθία ἤγουν ἡ διάταξις τοῦ ἐκκλησιατοῦ οὕτως.[40]
(Ordnung der Gonyklisia. Am Abend feiert man die Akoluthie d.h. die Ordnung der Großen Kirche so:)

Nicht zu vergessen ist auch Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), Erzbischof der gleichnamigen Stadt, der Spätzeuge des Kathedraloffiziums von Konstantinopel, der um die Eigenständigkeit gegenüber der Jerusalemer Tradition weiß.[41] Andererseits bedarf es in Euchologien (Euchologion = liturgisches Buch des Vorstehers einer Feier)[42] des 10. und 11. Jh., da diese noch ganz in der Tradition Konstantinopels stehen, keiner rubrikalen Kennzeichnung der Stundengebetsform der Hagia Sophia. Erst im Zusammenhang der Disintegration des Kathedraloffiziums Konstantinopels, auf die am Ende dieses Kapitels noch einzugehen ist, wird dann solch eine Differenzierung notwendig.

Die Entsprechung von architektonischen Gegebenheiten der Hagia Sophia und liturgischen Vollzügen

Schließlich lenkt die terminologische Verknüpfung des Tagzeitenritus mit dem Namen der Kirche der Göttlichen Weisheit, also der Kathedrale und Hauptkirche Konstantinopels, den Blick auf die Interdependenz zwischen der Gestalt der liturgischen Feiern und den architektonischen Gegebenheiten der justinianischen Sophienkirche: Der Ritus der Hagia Sophia und damit auch das Tagzeitengebet erschließen sich nicht ohne die Kenntnis der Architektur dieser Kirche.[43] Wie fest die Synthese zwischen konstantinopolitanischer Kirchenarchitektur und liturgischen Vollzügen gewesen sein muß, zeigt nicht zuletzt die Übernahme architektonischer Angaben der Hagia Sophia in Rubriken von Handschriften, die von der Peripherie des Reiches bzw. des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels stammen.

1.1.4. Das Offizium der Hagia Sophia als Asmatikê Akoluthia oder Asmatikos

Als *Asmatikê Akoluthia* (ἀσματικὴ ἀκολουθία) oder einfach *Asmatikos* (ἀσματικός), also als gesungenes Offizium, wird das Kathedraloffizium der Hagia Sophia Konstantinopels von seinem letzten Zeugen Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) bezeichnet.[44] Symeon sah in der gesungenen Ausführung, besonders in der der gesamten Psalmodie, ein derart zentrales Kriterium für die Unterscheidung von dem zu seiner Zeit bereits allgemein verbreiteten monastischen Offizium palästinischer Herkunft, daß er das alte Offizium der Großen Kirche von Konstantinopel dementsprechend als *gesungen* charakterisierte. In der vorliegenden Arbeit wird dieser Sprachgebrauch übernommen. Doch klammert diese Untersuchung die musikalische

---

[40] VELKOVSKA, *Praxapostolos*, 84.
[41] PG 155, 554-556, 624-670.
[42] 3.1.1. DER BEGRIFF EUCHOLGION.
[43] MATHEWS, *Architecture*, 77-137. Cf. weiter BALDOVIN, *Urban Character*, 167-225. TAFT, *Great Entrance*, 180. Zur liturgischen Topographie der Hagia Sophia im Hinblick auf das Stundengebet cf. weiter unten im Abschnitt 1.2.3. DIE KORRELATION ZWISCHEN URBANER LITURGIE UND DER FRÜHBYZANTINISCHEN KIRCHENARCHITEKTUR KONSTANTINOPELS.
[44] PG 155, 623.

Gestalt des Asmatikos aus, lediglich der euchologischen Struktur der Gebetszeiten gilt die Aufmerksamkeit.[45]

Vesper und Orthros werden im folgenden jeweils *Akoluthie* (Ἀκολουθία) genannt, auch wenn dieser Terminus im Kontext der alten Liturgie Konstantinopels nicht ganz präzise ist, da er eher der Tradition Palästinas zuzurechnen ist. Doch fand der Ausdruck *Akoluthia* bei Symeon und bereits vorher in Rubriken kathedraler Zeugnisse Verwendung, so z.B. in einem aus der liturgischen Peripherie des Ritus von Konstantinopel stammenden Euchologion, in dem das Vesperformular überschrieben ist: Ἀκολουθία τοῦ λυχνικοῦ.[46] Das Synaxar-Typikon der Großen Kirche zu Konstantinopel, eine Art Zeremoniale und liturgischer Kalender in einem, verwendet ebenfalls den Begriff *Akoluthie* für eine liturgische Feier[47] jedoch auch im allgemeineren Sinne für die liturgische Ordnung des Offiziums bzw. der Liturgie des Tages wie z.B. für den 1. September, also das Neujahrsfest (Ἀκολουθία τῆς Ἰνδίκτου).[48]

1.2. Der Asmatikos und die Gestaltungsmuster der urban geprägten Liturgie Konstantinopels

Wenn die Tagzeitenfeier der Hagia Sophia genuiner Bestandteil des Ritus Konstantinopels war, müssen jene liturgischen Parameter und Muster gestaltgebend gewesen sein, die auch sonst die Liturgie der Stadtkirche prägten. Zum besseren Verständnis des Asmatikos seien daher im folgenden einige wichtige Gestaltungsmuster der Liturgie dargelegt.

1.2.1. Die Stationsliturgie und ihr Prozessionswesen

Der eigene Charakter der Stationsliturgie Konstantinopels

Unter Stationsliturgie sind die Feiern einer Ortskirche zu verstehen, die an wechselnden Orten abgehalten werden können und denen gewöhnlich der Bischof der Stadt vorsteht. Die liturgische Feier kann in einer Kirche - sei es in einer dauerhaft dazu bestimmten oder in einer für den Einzelfall ausgewählten -, bei einem Heiligtum oder an einer anderen Stelle in der Stadt gefeiert werden.[49]

Nach Häußling ist ein Stationsgottesdienst ganz allgemein zu definieren als eine

> ... liturgische actio, die unter dem Vorsitz des Bischofs oder seines Vertreters sowie der Teilnahme des Klerus und der Gemeinde an gewissen Tagen nach

---

[45] Cf. die Übersicht der musikwissenschaftlichen Forschungsbeiträge bei Lingas, *Sunday Matins*, 9-15.

[46] Das Euchologion vom Sinai S 958 aus dem 11. Jh. verwendet diesen Ausdruck auf fol. 26r bei der Vesper. Zu diesem Kodex cf. 3.1.4. Die Euchologienhandschriften zu Vesper und Orthros des Asmatikos. Im Begriff *Lychnikon* für Vesper steckt λύχνος-Lampe. Es ist die Gebetszeit zur Zeit des Lampenentzündens.

[47] So bei der Vesper des 25. 9.: Mateos I, 46. Das Synaxar-Typikon und seine verschiedenen Versionen werden in 3.2.3. Die Versionen des Synaxar-Typikons ausführlich vorgestellt. Hier sei nur vorweggenommen, daß Mateos die Version in der Handschrift Hagiu Stavru 40 aus Jerusalem edierte (Sigel H) und Dmitrievskij die Version des Kodex 266 aus dem Johanneskloster auf Patmos (Sigel P).

[48] Mateos I, 2. Cf. Mateos II, 279-280.

[49] Baldovin, *Urban Character*, 37. Zur stationalen Eucharistiefeier cf. Zerfass, „Stationsfeier," 225.

> festgelegtem Plan reihum ... stattfindet; sie ist für gewöhnlich die Eucharistiefeier (mit Predigt), sie kann aber auch ein Horenoffizium (Vigil, Vesper) sein.[50]

Die hauptstädtische Liturgie Konstantinopels war stational geprägt. Die Eucharistie wurde in einer für jeden Anlaß eigens festgelegten Kirche der Stadt gefeiert. Zuvor versammelte man sich in einer anderen Kirche und zog dann in einer Prozession zum Ort der Eucharistiefeier.

Baldovin betont in seiner Studie über die urbane Liturgie Roms, Jerusalems und Konstantinopels, daß das stationale System Konstantinopels in seiner vorikonoklastischen Blütezeit gegenüber den beiden anderen liturgischen Zentren einen eigenständigigen Charakter hatte:

> It is a mistake to attempt to tie the origins of the stational practice of Constantinople to either Rome or Jerusalem.[51]

Zwar übernahm man in Konstantinopel vereinzelt die topographischen Bezeichnungen heiliger Stätten Jerusalems, verzichtete andererseits aber gerade darauf, das auf den heiligen Stätten basierende stationale System Jerusalems zu imitieren. Ein weiterer Unterschied zu Jerusalem ist der, daß das Prozessionswesen in Konstantinopel nicht mimetisch auf biblische Ereignisse ausgerichtet war.[52]

Das Prozessionswesen und der liturgische Ortswechsel als Charakteristikum

Nach Baldovin waren religiöse Umzüge seit der Antike für den gesamten mediterranen Bereich ein selbstverständlicher Ausdruck des Gesellschafts- und Öffentlichkeitsbezugs des religiösen Lebens.[53] Dennoch war das mit der Feier der Gedenktage und Heiligenfeste verbundene Prozessionswesen ein die Stationsliturgie Konstantinopels auszeichnendes Charakteristikum, das ausgeprägter war als etwa in Jerusalem.[54] Seit der Entfaltung des Ritus der Hauptstadt im 6. Jh. muß eine Vielzahl von Prozessionen entstanden sein.[55] Konstantinopel übte mit seinen Umzügen sogar Einfluß auf die Stationsfeiern Roms aus.[56]

Noch das Synaxar-Typikon der Großen Kirche aus dem 10. Jh. läßt die Bedeutung der stationalen Umzüge für die Liturgie Konstantinopels erahnen, auch wenn in ihm, so Baldovin, die Zahl der Prozessionen gegenüber der Blütezeit des Prozessionswesens im 6. Jh. bereits zurückgegangen war.[57] Das Synaxar-Typikon kennt 37 Kirchen als Zielpunkte von Prozessionen; die Anzahl der Prozessionen selbst war jedoch weit

---

[50] HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, 186. Weiter dazu BALDOVIN, *Urban Character*, 36 - 37.

[51] DERS., *Urban Character*, 210, 212. Nach Baldovin ist auch das römische Stationssystem nicht vom Jerusalemer System abhängig, wie Grisar glaubte. BALDOVIN, *Urban Character*, 5, 143-166, gegen H. GRISAR, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*, Freiburg i.Br. 1925.

[52] BALDOVIN, *Urban Character*, 205-240.

[53] DERS., *Urban Character*, 234-238. Cf. die Grundlagenarbeit zur Prozession als einem liturgischen Ausdrucksmittel: S. FELBECKER, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung* (MthA 39) Altenberge 1995.

[54] BALDOVIN, *Urban Character*, 241.

[55] DERS., *Urban Character*, 167-181, 247.

[56] DERS., *Urban Character*, 248.

[57] DERS., *Urban Character*, 212.

größer.[58] Als Organisationsprinzip der Verteilung der zumeist in vorikonoklastischer Zeit errichteten Stationskirchen über die Stadt läßt sich, so weiter Baldovin, lediglich ableiten, daß sie überwiegend in dicht bewohnten Vierteln lagen; nicht weniger schwierig ist es, für das Prozessionswesen Regeln anzugeben.[59] Das Forum des Konstantin, das - nur 650 Meter von der Großen Kirche entfernt - gewissermaßen an der städtischen Hauptschlagader lag, spielte eine bedeutende Rolle, da bei einer Vielzahl von Umzügen auf ihm Zwischengottesdienste abgehalten wurden.

Unter soziologischem Gesichtspunkt gliedert man das Phänomen der Umzüge in personenzentrierte (*„personage-centered"*) Prozessionen, etwa zu Ehren des Kaisers oder des Patriarchen bzw. zu beider Geleit, sowie in Prozessionen, deren Zweck und Ziel die Teilnahme der Gläubigen und des Klerus (*„participatory"*) aus rein religiösen Anlaß war.[60]

Konstantinopel, das im 6. Jh. nach Beck annähernd 500 000 Einwohner gezählt haben soll - wenn diese Zahl stimmt,[61] würde sie das Bevölkerungsmaximum im Laufe der Geschichte der Hauptstadt darstellen -, war über lange Zeit die *„größte Stadt der Christenheit"*.[62] Die Prozessionen vernetzten gewissermaßen die Stationskirchen, die Straßen und Plätze der Stadt miteinander; alles war in die Liturgie einbezogen, *„creating a kind of Christian ownership of the city itself"*.[63] Umgekehrt nahm das liturgische Leben dadurch Öffentlichkeitscharakter an.[64] Kurz gesagt: die Liturgie Konstantinopels lebte von ihrer räumlichen Entfaltung, was Taft : *„the City a Church"* umschreibt.[65]

So prägte das Gestaltungsprinzip des Ortswechsels die Liturgie Konstantinopels. Durch Prozessionen wurden aufeinander folgende Gottesdienste eines Tages, die an verschiedenen Orten der Stadt zu feiern waren, zu einem *„Pattern"*[66] vernetzt. Zwar wurden die im Synaxar-Typikon erwähnten Horen an den Eckzeiten des Tages nur selten außerhalb der Hagia Sophia gefeiert, doch zogen Prozessionen oft nach dem Orthros zur Feier der stationalen eucharistischen Liturgie in eine andere Kirche.[67]

---

[58] DERS., *Urban Character*, 212, 167-226.

[59] DERS., *Urban Character*, 212-213.

[60] Die liturgiewissenschaftliche Einteilung der Prozessionen in verschiedene Kategorien und eine Diskussion der Kategorien bietet DERS., *Urban Character*, 234-238.

[61] Die Meinungen der Wissenschaft über die Population der Stadt zu dieser Zeit und schon früher schwanken zwischen Angaben von 250 000 und 1 000 000 Einwohnern. Doch läßt sich lediglich die Tatsache als gesichert annehmen, daß im 4. Jh und 5. Jh. die Bevölkerungszahl stark angewachsen war: C. MANGO „Constantinople," 508, *ODB* 1, 508-512. DERS., *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIIe siècles)*, Paris 1985, mit weiterer Literatur. Cf. auch A. M. SCHNEIDER, *Byzanz*, Berlin 1936 sowie VASILIEV, *History*, Madison 1952.

[62] BECK, „Konstantinopel," 13. Zu den Charakteristika der städtischen Siedlungen cf. D. CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im 6. Jh.* (Byzantinisches Archiv, Heft 13) München 1969.

[63] BALDOVIN, „Liturgical processions," 28.

[64] TAFT, *Byzantine Rite*, 18.

[65] DERS., *Byzantine Rite*, 29.

[66] BALDOVIN, *Urban Character*, 261.

[67] Die Tagzeitenfeier im Rahmen des stationalen Systems Konstantinopels erfuhr bislang noch keine eingehendere Bearbeitung. Cf. das zur Hagia Sophia parallele Stundengebet in der Chalkoprateiakirche am Montag nach Antipascha (= Weißer Sonntag), dem Festtag der Theotokos (MATEOS II, 108-110). Cf. am Fest Peter und Paul die Prozessionen vor der Vesper und nach dem Orthros. MATEOS I, 324.

Das Gestaltungsprinzip des Ortswechsels reichte ferner bis in den Ablauf einzelner Gottesdienste hinein. So fand bei der Vesper mit Vigil (*Paramonê*) zum 1. September, dem Jahresbeginn, während der Feier ein Ortswechsel statt: Die Vesper wurde in der Hagia Sophia eröffnet. Nach dem Vesperpsalm 140 zog man in einer Prozession in die benachbarte Chalkoprateiakirche, um die Vesper fortzusetzen und den Vigilteil mit den Lesungen zu begehen. Die Regelung für die Prozession bzw. Litê zur Chalkoprateiakirche drückt das Synaxar-Typikon folgendermaßen aus: κατέρχεται ὁ πατριάρχης μετὰ τῆς λιτῆς εἰς τὰ Χαλκοπρατεῖα (Der Patriarch kommt mit der Prozession in die Chalkoprateiakirche herab).[68]

1.2.2. Die terminologische Differenzierung für liturgische Umzüge und Einzüge

Meist gingen die Prozessionen von einer Kirche aus. Sie nahmen ihren Weg durch die Stadt und waren häufig mit Zwischengottesdiensten verbunden, ehe sie in einer Kirche ihren Abschluß fanden. Die große Bedeutung des prozessionalen Elementes[69] für die Gestaltung der Liturgie Konstantinopels wird im liturgischen Sprachschatz der Quellen an der differenzierten Ausdrucksweise für die Um- und ein Einzüge deutlich. Mateos war es, der auf diese facettenreiche liturgische Fachterminologie und ihre unterschiedliche Bedeutung aufmerksam machte, die dann Strube auf dem Hintergrund der Architektur der Hagia Sophia beleuchtete und Baldovin auf dem der Stationsliturgie Konstantinopels.[70]

Die Litê

Nach Baldovin war der Begriff *Litê* im Synaxar-Typikon und in *De ceremoniis*, also im 10. Jh., terminus technicus für eine liturgische Prozession oder den Teil der Prozession, der im Freien stattfand; diese Umzüge waren von Psalmodie und Bittgebet geprägt.[71] Auf die für Konstantinopel typische Gestaltung der Prozessionen durch die antiphonische Singweise der Psalmen (Troparion, Gesang der Psalmverse durch Vorsänger, interpolierte Kurzrufe des Volkes, Gesang des *Ehre sei dem Vater*) ist noch

---

[68] MATEOS I, 4. Das Thema Litê als eine spezielle Art der Prozession behandelt der nächste Abschnitt. Zu dieser Kirche findet sich eine Erklärung in 1.2.3.DIE KORRELATION ZWISCHEN URBANER LITURGIE UND DER FRÜHBYZANTINISCHEN KIRCHENARCHITEKTUR KONSTANTINOPELS.

[69] BALDOVIN, *Urban Character*, 167-181, 247. Cf. auch die wertvollen und zusammenfassenden Ausführungen zum Thema: Prozessionen in Konstantinopel bei STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 56-71. In den Ausführungen der Verfasserin zu den Prozessionen als Einzüge in die Kirche finden sich allerdings einige Ungenauigkeiten liturgischer Art: Am Ostersonntag beim Orthros zieht man nicht bei der dritten Antiphon vom Narthex zum Ambo (p. 60), sondern bei der dritten Antiphon oder Stasis des Ps 118. Es ist dies die vierte Antiphon in der Gesamtzählung der Psalmodie im Narthex, da das den drei Antiphonen des Ps 118 vorausgehende Invitatorium aus den Pss. 3; 62; 133 ebenfalls als Antiphon zählt. Cf. dazu die Übersicht zum Ablauf des Orthros in 11.1.1. SCHEMATISCHE ÜBERSICHT ZUR VARIABLEN GESTALT DES ORTHROS. Der von Strube weiter erwähnte Einzug des Patriarchen bei Ps 67, 27 (MATEOS II, 94) hat nichts mehr mit dem Orthros zu tun; vielmehr handelt es sich hierbei um den Einzug des Patriarchen zur eucharistischen Liturgie. Zur Stationsliturgie Konstantinopels finden sich zahlreiche Hinweise auch bei MATHEWS, *Architecture*, 105-176.

[70] MATEOS II, 290-291. Die Auswertung von Mateos bei STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 58-60. Cf. den Überblick zur Terminologie der Umzüge und Züge im liturgischen Kontext bei BALDOVIN, *Urban Character*, 207-209. Ebenso TAFT, *Great Entrance*, 192-193.

[71] Zur Bedeutungsgeschichte von Litê cf. BALDOVIN, *Urban Character*, 207-209. TAFT, „Pontifical Liturgy I," 287. Zum Terminus Litê: LAMPE, 804. Von einer Prozession als Litê spricht das früheste Euchologion aus dem 8. Jh., der Kodex Barberini gr. 336. Im Kirchweihritus ist eine Prozession zu der zu weihenden Kirche vorgesehen. Cf. PAR.BAR, 156, 1.

eigens einzugehen.[72] Die ins Lateinische als *Letaniae* eingegangenen Prozessionen an den Bittagen (Rogationes), wie z.B. die in heutigen liturgischen Quellen *litaniae minores* und *maiores* (25. April) genannten Prozessionen, dürften trotz mancher Veränderungen, die sie erfuhren, eine Reminiszenz an die Ausstrahlung der Tradition Konstantinopels auf Rom sein.[73]

Gegenüber dem klassischen griechischen Sprachgebrauch hat *Litê* in der byzantinischen Zeit eine Bedeutungsveränderung erfahren: *Litê* bezieht sich nun auf das *Bittgebet*, sozusagen als pars pro toto, denn Prozessionen und Bittgebete gehörten zusammen. Die Bittgebete wurden bei Prozessionen auf den Zwischenstationen verrichtet, etwa auf dem Forum. So kam es ganz folgerichtig dazu, den Terminus *Litê* auch zur Bezeichnung der speziellen Bittgottesdienste zu verwenden, die im Rahmen einer Prozession stattfanden.[74]

Der Zug des Kaisers und seines Gefolges zur Teilnahme an der Eucharistiefeier in der Hagia Sophia wird in Quellen dagegen mit προέλευσις (Hervortreten) oder πρόκενσος (griech. Version des lat. *processus*- Hervortreten, hervorkommen) ausgedrückt, worauf hier jedoch nicht einzugehen ist.[75]

Der Einzug

Beim Einzug des Patriarchen, Bischofs oder des Klerus mit dem Volk in die Kirche handelte es sich in Konstantinopel ebenfalls um ein prozessionales Geschehen, das sich in der heutigen byzantinischen Liturgie weithin nur noch als verkümmerte Form erhalten hat.[76] Von den Quellen wird der Vorgang *Eisodos* (εἴσοδος) genannt; manchmal verwenden sie statt des Substantivs eine Verbform, was nach Mateos auf eine unterschiedliche liturgische Gewichtung des Einzugs hinweist.[77]

Die ursprüngliche Bedeutung des Einzugs als das Betreten der Kirche von außen

Entgegen der Schrumpfform der Einzüge in der heutigen byzantinischen Liturgie bezeichnete der Terminus *Eisodos* in der Liturgie der Hagia Sophia ursprünglich das Betreten der Kirche von außen. Deshalb kann Maximos der Bekenner (gest. 662) in seiner auf die Gegebenheiten der Großen Kirche zu Konstantinopel bezogenen

---

[72] Dazu im Abschnitt 6.1.3. DIE ANTIPHONIE ALS KATHEDRALES FORMPRINZIP DES PSALMGESANGS IM ASMATIKOS.

[73] RAINOLDI, „Die Litanei in der liturgischen Tradition," 471-472. Vgl. der fränkisch redigierte Ordo XXI für die römische Liturgie vom Ende des 8. Jh. zur Prozession am 25. April: *„Quando letania maior debet fieri...."* VOGEL, *Medieval Liturgy*, 170.

[74] BALDOVIN, *Urban Character*, 208 A. 17. Gegenüber *Litê* als Prozession betonen MATEOS II, 304 und TAFT, „Pontifical Liturgy I," 287 stärker die Bedeutung von *Litê* als Bittfeier. DERS., „Pontifical Liturgy II," 111. Beispiele für ein Formular der Litê: Zum 25. September (im Synaxar-Typikon: MATEOS I, 44-46) im Euchologion Coislin 213 aus dem J. 1027 auf fol. 81v -83v: DUN 60; ARR. EUC, 135.

[75] VOGT, *Livre des cérémonies* I, 5-7. Eine kurze Zusammenfassung von Berichten über kaiserliche Prozessionen gibt TAFT, *Byzantine Rite*, 34-35. Speziell aus späterer Zeit MAJESKA, *Russian Travelers*, 106-107, 423-427 (Kommentar). P. SCHREINER, „Omphalion und Rota Porphyretica. Zum Kaiserzeremoniell in Konstantinopel und Rom," in S. DUFRENNE (Hg.), *Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 401-410.

[76] SCHULZ, „Liturgie, Tagzeiten," 36 – 37.

[77] MATEOS II, 290-291. Den architektonischen Kontext der Hagia Sophia für die Einzüge stellt her STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 58-60.

Liturgiedeutung, der vor 626 abgefaßten *Mystagogia (Mystagogie)*,[78] nicht nur zu Beginn der eucharistischen Liturgie vom Einzug sprechen, sondern auch nach der Wortliturgie bei der Übertragung der Gaben vom Skeuophylakion,[79] einer Art Sakristei außerhalb des Kirchenraumes nördlich der Hagia Sophia, in das Kircheninnere.[80]

Der Einzug als gemeinsames Betreten der Kirche durch Klerus und Volk in Konstantinopel

Noch zur Abfassungszeit der *Mystagogie* Maximos des Bekenners ist in Konstantinopel der Beginn der Eucharistiefeier, anders als etwa beim römischen Introitus,[81] mit dem gemeinsamen Einzug von Volk und Klerus verbunden.[82] Der Klerus kleidete sich für die Gottesdienste in der Hagia Sophia im Skeuophylakion an und zog dann gemeinsam mit dem Volk in die Kirche ein. Der Einzug traf in jedem Fall bei Prozessionen zum Ort der stationalen Eucharistiefeier, aber ebenso bei gewöhnlichen Eucharistiefeiern. Auch in Vesper und Orthros fand ein Einzug statt, der freilich im Gegensatz zu jenem bei der Eucharistiefeier nicht eröffnende Funktion hatte, da beide Horen mit einer längeren Psalmodie in der Vorhalle des Kirchenraumes, dem Narthex, begannen. Von dort aus zog man in die Kirche ein. Der vom Gestaltungsprinzip des Ortswechsel geprägte Horenablauf glich einem stationalen Prozessionssystem in Miniatur.

Während sich in der eucharistischen Liturgie das prozessionale Gestaltungsprinzip wandelte,[83] geht aus dem Vergleich des frühesten Euchologions mit den Tagzeitenformularen der Hagia Sophia, dem in der Mitte des 8. Jh. enstandenen Kodex Barberini gr. 336, mit späteren Euchologien hervor, daß bei Orthros und Vesper über die Zeit des Ikonoklasmus (726 - 843) hinaus die Eröffnung der Gebetszeiten im

---

[78] Der volle Titel lautet: MAXIMOS, *Mystagogie, darstellend, welcher Dinge Gleichnis die in der Heiligen Kirche zur Zeit der Synaxais vollzogenen Mysterien sind*: PG 91, 657 – 717. Die deutsche Übersetzung bei H. U. v. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 366-407. Eine zusammenfassende Darstellung der Liturgieerklärung findet sich bei SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 61*-66*, 57-62. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* 3, 117-124. BORNERT, *Commentaires byzantines*, 83-124.

[79] Zum Skeuophylakion handelt detaillierter: 1.2.3. DIE KORRELATION ZWISCHEN URBANER LITURGIE UND DER FRÜHBYZANTINISCHEN KIRCHENARCHITEKTUR KONSTANTINOPELS.

[80] Cf. die Ausführungen bei MATHEWS, *Architecture*, 157. Er bezieht sich auf die einschlägigen Stellen bei MAXIMOS, *Mystagogia*, 16, 24: PG 91, 693, 704, 708. Den mit dem Weg vom Skeuophylakion zur Kirche zusammenhängenden Großen Einzug in der byzantinischen Liturgie hat Taft umfassend bearbeitet. Cf. in seiner Studie die Ausführungen zum Prozessionsweg des Großen Einzugs. TAFT, *Great Entrance*, 192-203.

[81] DERS., *Byzantine Rite*, 33.

[82] MAXIMUS, *Mystagogia*, 8-9: PG 91, 688-689. TAFT, *Great Entrance*, 192. Cf. auch MATEOS, *Célébration*, 71-72.

[83] In der Liturgieerklärung des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel (gest. ca. 730) nimmt bei einer nicht stational gefeierten Eucharistie offensichtlich nur noch der Klerus am Einzug in die Kirche teil, während das Volk nun schon im Gotteshaus wartet. GERMANOS, *HE*, 23-24: MEYENDORFF, 72 – 74. Cf. zum Liturgiekommentar BORNERT, *Commentaires byzantines*, 125-180. Eine knapp gefaßte Übersicht findet sich bei SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* 3, 155-165. Zu Patriarch Germanos I. cf. L. LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (717-730)*. Würzburg 1975. Zur Datierung des Todes cf. A. KAZHDAN, „Germanos I.," DOP 2, 846.

Narthex und der gemeinsame Einzug vom Narthex in die Kirche im Regelfall bewahrt wurden.[84]

Die Prozessionsordnung in Konstantinopel ließ dem Patriarchen den Vortritt beim Betreten der Kirche; er zog durch die königlichen Türen vom Narthex in den Kirchenraum ein, gefolgt von den Würdenträgern und dem Volk, das allerdings die anderen Portale benutzte.[85] Daraufhin nahmen die verschiedenen Gruppen des Volkes im Hauptschiff, in den Seitenschiffen und auf den Galerien der Großen Kirche ihre Plätze ein.[86]

Die differenzierte Terminologie: εἴσοδος und die Verbformen

1) εἴσοδος

Wenn der Patriarch an der Feier in der Hagia Sophia nicht nur teilnahm, sondern ihr auch vorstand, bezeichnen die rubrikalen Anweisungen in den Quellen die Prozession durch die Königstür, bei dem er liturgisch begleitet wurde, als *„Einzug"* (γίνεται εἴσοδος – *„es erfolgt der Einzug"*)[87], weiter als *„Einzug des Patriarchen"*,[88] oder als *„Einzug des Patriarchen und der Priester und des Evangeliums"*.[89] Für solch einen Einzug, wie er im Rahmen der Tagzeitenfeier zur Osternachtsvigil stattfand, sah das Synaxar-Typikon Weihrauch, Kerzen und das große Evangeliar vor.[90] Inzenz und Kerzen gehörten zu einer patriarchalen Liturgie beim Betreten der Kirche als Ausdruck der liturgischen Reverenz.[91]

Bei den Einzügen in der Tagzeitenliturgie greift das Synaxar-Typikon häufiger auf Verbformen zurück. Beim Osterorthros verwendet es für den Einzug vom Narthex in die Kirche zunächst das Substantiv εἴσοδος, um dann wenig später bei einer Erläuterung

---

[84] Neben den Rubriken der Euchologien erwähnt vor allem das Synaxar-Typikon bei Sonderfeiern der Vesper den Einzug in die Kirche: MATEOS I, 4, 18; weitere Hinweise bei MATEOS II, 291 unter II a) u. b). Ebenso finden sich Beispiele bei ENGBERG, *Prophetologium*, 1 u. 84.

[85] TAFT, *Great Entrance*, 187, 192 A. 51. MATHEWS, *Architecture*, 142. In der monastischen Liturgie des Westens, etwa bei den Benediktinern, besteht außerhalb der Eucharistiefeier anstelle des römischen *juniores priores-Prinzips* die Möglichkeit der Prozessionsordnung *conventualiter*. Der Obere führt die Prozession (Ein- und Auszug beim Chorgebet) an.

[86] TAFT, „CHR. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*. Wiesbaden 1973," OCP 42 (1976) 296-303. Über den Platz der Gläubigen auch im Kirchenschiff handelt MATHEWS, *Architecture*, 118-120, 123-125 und argumentiert gegen eine Position, die das Kirchenschiff ausschließlich zeremoniellen Funktionen vorbehalten glaubte, so R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architectur*, Baltimore 1965, 159. Eine Zusammenfassung der Diskussion zu den Plätzen, welche von den verschiedenen Klassen der Laien in der Hagia Sophia eingenommen wurden, bietet R. J. MAINSTONE, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinan's Great Church*, New York 1988, 229-230. Cf. hierzu LINGAS, *Sunday Matins*, 88.

[87] So am 14. September. DMIT I, 5.

[88] So die Anordnung im Synaxar-Typikon zur Vesper mit Vigil (Paramonê) an den Vorabenden des 14. September: MATEOS I, 26, des Sonntags vor Pfingsten und an Pfingsten MATEOS II, 130, 136.

[89] Bei der Paramonê auf den 6. Januar wird dies vom Synaxar-Typikon vermerkt. MATEOS I, 176. Weiter am Karsamstag. MATEOS II, 82 u. 84.

[90] MATEOS II, 84.

[91] MATEOS I, 134, führt ein Beispiel aus einer monastischen Version (Ox) des Synaxar-Typikons für den Orthrosbeginn an: *„Er* (erg. der Patriarch) *segnet mit den Kerzen und inzensiert."* Ähnlich im Zeremonienbuch, nach dem sich der Kaiser und der Patriarch dreimal mit den Kerzen vor dem Kreuz in der Apsis verbeugen und danach inzensieren. VOGT, *Livre des cérémonies* I, 11-12. Zur Bedeutung von Weihrauch und Kerzen TAFT, „Pontifical Liturgy II," 108-109. In der Gründonnerstagsliturgie und der Vesper am Karfreitag sind Weihrauch und Kerzen dagegen explizit ausgeschlossen. MATEOS II, 74, 80.

desselben Einzugs die Verbform εἰσέρχονται ἔσω (sie kommen hinein) zu wählen,[92] während beim Ostermontagsorthros und an den folgenden Tagen allein die Verbform verwendet wird.[93]

2) εἰσοδεύειν (hineinziehen, einziehen) - Dieses Verb drückt ebenfalls den feierlichen liturgischen Einzug in die Kirche aus in Anwesenheit des Patriarchen.[94]

3) εἰσέρχεσθαι (hineinkommen, auch im Sinne von betreten)
Das Bedeutungsfeld dieses Verbs reicht vom liturgischen Einzug des Patriarchen bis zu seinem Kommen durch die Seitentür des Sanktuariums ohne großen Aufzug. Ebenso findet es Verwendung für den Einzug des liturgischen Dienstes bei Gebetszeiten ohne Anwesenheit des Patriarchen bzw. für den Einzug der Sänger: εἰσέρχονται ἔσω oder εἰσέρχονται εἰς τὴν εἴσοδον (sie kommen beim Einzug herein).[95] Es sei nur ein Beispiel angeführt:

> Nach dem Orthros in der Großen Kirche kommt der Patriarch herab (κατέρχεται) und betritt (εἰσέρχεται) durch die Seitentür das Sanktuarium, wo er das Gebet des Trishagion betet.[96]

Im Unterschied zu εἰσοδεύειν läßt sich die liturgische Bedeutung von εἰσέρχεσθαι weniger präzise fassen.

1.2.3. Die Korrelation zwischen urbaner Liturgie und der frühbyzantinischen Kirchenarchitektur Konstantinopels

Kaiser Justinian und der frühbyzantinische Stil

Mathews arbeitete die Rückbeziehung der unter Kaiser Justinian I. (527/565) in Konstantinopel entstandenen Sakralarchitektur auf die liturgischen Formen und Gestaltungsprinzipien der Liturgie der Hauptstadt heraus.[97] Man bezeichnet diesen Kirchenbaustil als *„frühbyzantinisch"*, er ist von dem nachfolgenden mittelbyzantischen Stil zu differenzieren.[98] Die frühbyzantinische Kirchenbauweise entsprach nicht nur den

---

[92] MATEOS II, 92. In der Version P des Synaxar-Typikons dagegen nur die Verbform: Καὶ εἰσερχόμεθα ἔσω. DMIT I, 135.

[93] MATEOS II, 96-104.

[94] MATEOS I, 2, 4.

[95] Natürlich wird die Terminologie nicht strikte durchgehalten. So ist z.B. beim Orthros am 1. Fastensonntag ohne jede Erwähnung des Patriarchen zu lesen: εἰς τὸ γ΄ ἀντίφωνον τοῦ Ἀμώμου, πρὸ β΄ στίχων τοῦ εἰσοδεῦσαι ... MATEOS II, 20. Cf. auch MATEOS II, 12, 96.

[96] MATEOS I, 6 (1. September), 46 (25. September). MATHEWS, *Architecture*, 140.

[97] MATHEWS, *Architecture*, 42. TAFT, *Byzantine Rite*, 33. bei DERS., *Great Entrance*, 179.

[98] Die folgenden Ausführungen zur Kirchenarchitektur Konstantinopels stützen sich vor allem auf die archäologisch und liturgisch fundierte Studie von MATHEWS, *Architecture*, 42-137. Cf. weiter MANGO, „Hagia Sophia in Constantinople", 893. STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 13-39, 87-105. Cf. die Rezension und Würdigung der von Strube vorgelegten Studie: TAFT, „CHR. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit.* Wiesbaden 1973," OCP 42 (1976) 296-303. Aus der Fülle weiterer Litaratur sei angeführt: EBERSOLT, *Sainte Sophie*. DERS., *Sanctuaires de Byzance, Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople.* Paris 1921. JANTZEN, *Die Hagia Sophia des Kaisers Justinian in Konstantinopel.* Köln 1967. H. KÄHLER, *Die Hagia Sophia.* Berlin 1967. Im zuletzt genannten Werk bemüht sich der Verfasser, die bis zum Erscheinen seines Buches wichtigste Literatur zur Hagia Sophia zu berücksichtigen. R. L. VAN NICE, *Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey.* Washington D.C. 1965. Eine Übersicht der

Erfordernissen der glanzvollen Liturgie der Hauptstadt, sondern entwickelte gegenüber den bisherigen Kirchenbauten neue architektonische Strukturen und Motive in der Dekoration[99] und unterschied sich überdies von den Sakralbauten auf dem griechischen Festland und im Raum der Ägäis.[100] Zum Prozeß der Vereinheitlichung der sakralen Architektur aber sollte es erst später unter veränderten liturgischen Parametern in der mittelbyzantinischen Synthese nach dem 9. Jh. kommen.[101] In auffälligem Unterschied zum basilikalen Stil etablierte Justinians neuer Stil den Zentralbau mit Kuppeln über dem Zentrum des Bauwerks und mit Galerien an den Seiten, wie die Hagia Sophia deutlich zeigt.[102] Dabei wurde die Längsachse von West nach Ost, der Weg des Einzugs, architektonisch besonders hervorgehoben.[103]

Die justinianische Hagia Sophia als das Herzstück des frühbyzantinischen Stils

Die Kathedralkirche von Konstantinopel war der Mittelpunkt der hauptstädtischen Stationsliturgie. Zusammen mit den benachbarten Kirchen bildete die Hagia Sophia ein Ensemble, in dem derselbe Klerus Dienst tat. Dazu gehörten die Kirche Hagia Eirênê - ebenfalls ein repräsentativer Kuppelbau von beträchtlicher Größe -, die weiter oben bereits erwähnte Kirche der Theotokos von Chalkoprateia - das bedeutendste Marienheiligtum der Stadt, eine zwischen 450 und 460 errichtete Basilika in nur 150 m Entfernung von der Hagia Sophia - und die Kirche des hl. Theodor von Sphorakis.[104]

Die Große Kirche, die unter Kaiser Theodosios II. (Augustus ab 402; Kaiser 408/450) nach dem Brand des Jahres 404 als fünfschiffige Basilika wiederhergestellt wurde,[105] brannte im Januar 532 erneut ab. Sofort begann Kaiser Justinian mit dem Nachfolgebau, der schon am 27. Dezember 537 eingeweiht werden konnte.[106]

Die Kirche, die Christus als der Göttlichen Weisheit (Hagia Sophia) geweiht war, stellte mit ihrer gewaltigen Kuppel von 55 m Höhe im Scheitelpunkt und über 30 m Durchmesser eine architektonische Meisterleistung dar, von der sich die Zeitgenossen zutiefst beeindruckt zeigten. Prokopios erschien die Kuppel wie *„an goldener Kette vom*

---

liturgischen Charakteristika Konstantinopels, welche die Kirchenarchitektur prägten, bietet TAFT, *Byzantine Rite*, 33-34, ferner die Zusammenfassung der architektonischen Merkmale des frühbyzantinischen Stils bei DERS., *Great Entrance*, 179-180. Zum Unterschied der frühbyzantinischen Kirchenbauweise vom mittelbyzantinischen Stil handelt MATHEWS, *Architecture*, 4-5. Zu wichtigen Charakteristika des frühbyzantinischen Stils handelt der folgende Abschnitt.

[99] DERS., *Architecture*, 3.

[100] DERS., *Architecture*, 119-121. Mathews widerspricht auf der Grundlage des archäologischen Befunds ganz entschieden Versuchen, die Kirchenbauweise Konstantinopels auf eine Linie mit jener in Griechenland zu stellen.

[101] MATHEWS, *Architecture*, 4-5.

[102] DERS., *Architecture*, 44. DESCOEUDRES, *Pastophorien*, 127. C. NORBERG-SCHULZ, *Meaning in Western Architecture*, London 1975, 127-131, 144-148.

[103] MATHEWS, *Architecture*, 42, 105-116.

[104] DERS., *Architecture*, 28. MANGO, „Hagia Sophia in Constantinople", 893.

[105] Eine knappe und liturgisch orientierte Beschreibung der baulichen Situation des vorjustinianischen Ensembles von Hagia Sophia und Irenenkirche unter Angabe zahlreicher Quellen bietet VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 409-413. Cf. weiter A. M. SCHNEIDER, „Die vorjustinianische Sophienkirche," ByzZ 36 (1936) 77-85. Einen Abriß der gesamten Geschichte der Hagia Sophia bietet JANIN, *Églises* 455-470.

[106] Die justinianische Anlage stellt auf der Basis des archäologischen Befunds und auf dem Hintergrund der Liturgie vor MATHEWS, *Architecture*, 88-99.

Himmel herabhängend".[107] Der Eindruck architektonischer Leichtigkeit rührt der Beschreibung des Prokopius zufolge von dem von der Kuppel hervorgerufenen und an den Innenraum weitergegebenen Lichteffekt her.[108] Im Jahre 558 stürzte die Kuppel ein; aus Anlaß der Wiedereinweihung der Kirche am 24. Dezember 562 verfaßte Paulus Silentiarius (gest. 565) eine Laudatio in Gedichtform auf die Kirche.[109]

Abgesondert vom Kirchenschiff stand an der Nordostecke der Hagia Sophia das im Zusammenhang mit dem Einzug bereits erwähnte Skeuophylakion.[110] Dabei handelte es sich um einen Rundbau, der als eine Art Sakristei diente. In ihm legten die Priester die liturgischen Gewänder an; hier wurden auch die liturgischen Geräte aufbewahrt und die Gaben für die Eucharistie zugerüstet, von dort wurden sie in die Kirche übertragen.[111]

Zum Gesamtkomplex der Hagia Sophia gehörten auch das Große und das Kleine Baptisterium.[112] Entgegen anderslautenden Thesen dürfte das einstige Gebäude an der Südwestecke der Hagia Sophia das Kleine Baptisterium gewesen sein, während das Große Baptisterium an der Nordseite der Kirche in der Nähe des Skeuophylakions zu lokalisieren ist, wie Taft aus einigen zum archäologischen Befund noch hinzukommenden liturgischen Daten schließt.[113] Für die nördliche Lage des Großen Baptisteriums läßt sich überdies ein liturgischer Befund in Ergänzung zu den von Taft

---

[107] PROKOPIUS, *Über die Bauten Justinians I*, 1: CSHB 45, 177, nach SCHNEIDER, *Die Hagia Sophia zu Konstantinopel*, 12. Die Kirche beeindruckte vor allem durch ihre Architektur, während ihre Ausstattung eher zurückhaltend gewesen sein muß. Dazu TAFT, *Byzantine Rite*, 36.

[108] PROKOPIUS, *Über die Bauten Justinians I*, 1: CSHB 45, 175, nach SCHNEIDER, *Die Hagia Sophia zu Konstantinopel*, 10.

[109] PAULUS SILENTIARIUS, *Descriptio ecclesiae sanctae Sophiae et ambonis*, I. BEKKER (Hg.) Bonn 1837. Diese Edition wurde übernommen in: PG 86, 2119-2263. Cf. die kritische Edition von P. FRIEDLÄNDER, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern*, Berlin und Leipzig 1912. Cf. auch das als *Patria von Konstantinopel* bekannte Werk, eine Sammlung von Texten zur Geschichte und zu Bauwerken Konstantinopels, enthält eine Beschreibung der Hagia Sophia, die wohl im 9. Jh. abgefaßt worden ist: PG 157, 613-633, oder auch TH. PREGER, *Scriptores originum Constantinopolitanorum*, 2 Bde., Leipzip 1901 - 1907 (Nachdruck Leipzig 1989). A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos* (Poikila Byzantina 8) Bonn 1988. Das Kirchweihfest der Hagia Sophia wurde am 23. Dezember liturgisch begangen. MATEOS I, 146.

[110] Den aktuellen Forschungsstand zum Skeuophylakion aus archäologischer und vor allem liturgischer Sicht resümiert TAFT, „Skeuophylakion I," 1-35. DERS., „Skeuophylakion II," 53-87. Ferner DERS., *Great Entrance*, 192, 185-189. DERS., *BEW*, 208. Cf. auch die Angaben bei MATHEWS, *Architecture*, 16-18, 159-161. MATEOS I, 8. Zur Erwähnung des Skeuophylakions im Kontext der liturgischen Einzüge cf. 1.2.2. DIE TERMINOLOGISCHE DIFFERENZIERUNG FÜR LITURGISCHE UMZÜGE UND EINZÜGE.

[111] MATHEWS, *Architecture*, 16-18, 89, 159-161. Den aktuellen Forschungsstand zum Skeuophylakion aus archäologischer und vor allem liturgischer Sicht resümiert TAFT, „Skeuophylakion I," 1-31. Speziell zum Großen Einzug der eucharistischen Liturgie DERS., *BEW*, 208. DERS., *Great Entrance*, 185-189, 192-203. DESCOEUDRES, *Pastophorien*, 131. Zur Übertragung der vorgeweihten Gaben im Chronicon Paschale (i. J. 615) PG 92, 989. CSHB (Dindorf I) 705-706. Cf. dazu unten Abschnitt 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER. Zum Skeuophylakion in seiner Funktion für den Großen Einzug cf. TAFT, *Great Entrance*, 185-203. MATHEWS, *Architecture*, 159-161.

[112] Die Erwähnung des Kleinen und Großen Baptisteriums am Karsamstag im Synaxar-Typikon MATEOS II, 84, ferner 287.

[113] TAFT, „Skeuophylakion I," 8-10, 33-34. Für die Position des Großen Baptisteriums an der Nordseite und des kleinen an der Südwestecke plädiert STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 60 A. 209. MATHEWS, *Architecture*, 160. So schon EBERSOLT, *Sainte Sophie*, 33-35. Cf. dazu BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 133. Für das Große Baptisterium an der Südwestecke plädiert dagegen ANTONIADES, Ἔκφρασις I, 123-130. So auch MATEOS II, 85 und ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 127 A. 55.

angeführten Beispielen benennen. In einer Quelle des 11. Jh. zur Liturgie der Hauptstadt Konstantinopel wird eine in früheren Zeugnissen nicht belegte Prozession im Anschluß an die Vesper überliefert, die zunächst zum Skeuophylakion und dann weiter zum Großen Baptisterium führt.[114] Dieser Prozessionsverlauf legt es nahe, das Große Baptisterium genauso wie das Skeuophylakion an der Nordseite der Kirche zu lokalisieren, da ein Prozessionsweg vom Skeuophylakion zu einem möglicherweise an der Südwestecke der Kirche liegenden Großen Baptisterium als zu kompliziert und daher als wenig plausibel erscheint.

Die liturgische Funktionalität der frühbyzantinischen Kirchenarchitektur

Die zahlreichen liturgischen Prozessionen mit ihren großen Teilnehmerzahlen verlangten, wenn ihr Ausgangs- oder Zielpunkt eine Kirche war, eine adäquate Architektur. Diese mußte das rasche Betreten oder Verlassen des Gotteshauses möglich machen. Zudem war es erforderlich, den Menschen einer ankommenden Prozession genügend Raum zur Versammlung zu bieten, ehe der Einzug in die Kirche erfolgte.

Vor allem erschließt sich nach Mathews die frühbyzantinische Kirchenarchitektur aus der Feier der Eucharistie und ihren liturgischen Abläufen:

> The chief function for which Early Byzantine architecture was created was the liturgy of the Eucharist, and logically this use should best explain the meaning of the architecture.[115]

Umgekehrt lassen sich verschiedene Gattungen gottesdienstlicher Feiern im Ritus von Konstantinopel, darunter auch das Tagzeitengebet, erst von der Raumgestalt der von Justinian errichteten Hagia Sophia verstehen.[116] Daher wäre es nach Mathews verfehlt, die Architektur der Hagia Sophia als Überwindung der praktischen Bedürfnisse des Kultes verstehen zu wollen. Taft bringt die Dependenz der frühbyzantinischen Architektur von der urban-stationalen Liturgie, d.h. der Form des Gebäudes von der liturgischen Funktion auf die prägnante Formel: *„form follows function"*.[117]

1.2.4. Die architektonische Hervorhebung des Prozessionsweges im Kirchengebäude

Mit Blick auf den Asmatikos sei im folgenden aus der Korrelation von frühbyzantinischem Kirchenraum und liturgischen Gestaltungsmustern eigens die Entsprechung von Architektur und prozessionalem Element herausgegriffen. Vesper

---

[114] Der Kodex Coislin 213 (aus dem J. 1027) ist ein Zeuge der Liturgie in der Hauptstadt Konstantinopel und überliefert den Vesperanhang auf fol. 60vr: DUN, 89-90, ARR.EUC, 77-80, ebenso in Gb 1 (13. Jh.) fol.11r-12v: STA, 32-36, ARR.EUC, 77-80. Cf. dazu unten Nr. 17 in Abschnitt 10.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

[115] MATHEWS, *Architecture*, 3. Cf. auch TAFT, *Great Entrance*, 180.

[116] MATHEWS, *Architecture*, 77-137. TAFT, *Great Entrance*, 178-191. Cf. weiter SCHNEIDER, *Grabung*, 16, 22-30. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 13*. DERS., *Byzantinische Liturgie* 3, 11. Die liturgischen Funktionen einer Fülle von architektonischen Details im Kirchenbau erklärt TAFT, "Woman at Church," 27-87.

[117] TAFT, *Byzantine Rite*, 33. Ein prägnantes Beispiel ist der Große Einzug bei der eucharistischen Liturgie, der sich erst durch die Kenntnis der Architektur des Kirchenensembles der Hagia Sophia ganz erschließt. TAFT, *Great Entrance*, 178 – 215. Auf p. 184 setzt sich Taft mit der von H. JANTZEN, *Die Hagia Sophia des Kaisers Justinian in Konstantinopel*, Köln 1967, 37 formulierten These von der Überwindung der Bedürfnisse des Kults durch die Architektur der justinianischen Sophienkirche kritisch auseinander.

und Orthros waren prozessional gestaltet. Sie wurden außerhalb des Kirchenschiffs eröffnet, dann zogen die Gottesdienstgemeinde und der liturgische Dienst in die Kirche ein.

Das Prozessionswesen und seine Entsprechung in der Eingangsgestaltung im Kirchenbau

Entsprechend der prozessionalen Gestaltung der Liturgie zeichnete sich der frühbyzantinische Kirchenbau durch eine *„extraordinary openness of design"*[118] aus. Zahlreiche Türen und Ausgänge machten den Raum von allen Seiten zugänglich und ermöglichten es, ihn rasch zu betreten und zu verlassen. Dieses architektonische Gestaltungsprinzip wurde auch auf die dem Altarraum nahe Ostseite angewandt, so in der Kirche Hagia Eirênê und in der Hagia Sophia, in denen sich links und rechts von der einzigen Apsis monumentale Türen befanden.[119]

Die Westseite der Hagia Sophia war mit ihren Atrien und Narthices gegenüber dem einfach gehaltenen östlichen Abschluß der Kirche architektonisch hervorgehoben.[120] Vor der Westseite sammelten sich die Prozessionen; ein riesiges Atrium stand dort der sich zum Einzug rüstenden oder auf die Ankunft einer Prozession wartenden Menschenmenge zu Verfügung. Der *Narthex* im Westen des Kirchengebäudes war eine von Westen und von den Seiten her zugängliche Vorhalle der Kirche[121] mit vielen Türen zum Eintritt in das Innere des Kirchenraumes, in der Mitte mit der *Königlichen Tür* (αἱ βασιλικαὶ πύλαι).[122] Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß der *Narthex* in der justinianischen Ära nicht die liturgische Bedeutung hatte, die ihm später zukam, so als Ort für die Katechumenen.[123]

Die liturgische Bedeutung der Längsachse von West nach Ost als Einzugsweg

Strube stellt in ihrer Studie dar, wie im frühbyzantinischen Kirchenbau die *Mittelachse* und damit die *Längsrichtung*[124] von West nach Ost in Entsprechung zu den Einzügen architektonisch akzentuiert war. Für das spätere Verschwinden der *Längsrichtung* in der mittelbyzantinischen Architektur macht Mathews den Schrumpfungsprozeß bei den liturgischen Einzügen verantwortlich, der sich ab dem 7. Jh. vollzogen haben muß.[125]

Für Vesper und Orthros bildete die Längsachse die Hauptlinie der liturgischen Topographie. Ihr entlang vollzog sich das gottesdienstliche Geschehen. Das Besondere waren nicht die liturgischen Orte entlang der Achse - es gab sie auch außerhalb des Einflußbereichs der frühbyzantinischen Sakralarchitektur[126] -, an denen die Feier vollzogen wurde, sondern der Bewegungsablauf, d.h. der Ortswechsel in den beiden Horen.

---

[118] MATHEWS, *Architecture*, 105.

[119] STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 36-64. MATHEWS, *Architecture*, 105-106.

[120] DERS., *Architecture*, 107-108.

[121] MATHEWS, *Architecture*, 108.

[122] DERS., *Architecture*, 140. VOGT, *Livre des cérémonies I*, 10.

[123] STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 97-117, 147-148. Der Narthex war zu dieser Zeit noch nicht der Platz für die Katechumenen. Dazu ausführlicher MATHEWS, *Architecture*, 127-129.

[124] STRUBE, *Westliche Eingangsseite*, 161. Dazu auch MATHEWS, *Architecture*, 144, 178.

[125] DERS., *Architecture*, 144.

[126] TAFT, *Byzantine Rite*, 35.

Farbige Marmorbänder im Fußboden der Hagia Sophia dienten der Koordination des Bewegungsablaufs bei der Einzugsprozession in die Kirche.[127] Auf dem Weg in den Kirchenraum, den *Naos*, kam die Einzugsprozession am *Ambo* vorbei. Der Ambo war über den Mittelpunkt der Kirche hinaus leicht nach Osten verschoben. Es handelte sich um eine erhöhte und von Säulen umgebene Plattform, die in den liturgischen Feiern das Zentrum der Wortliturgie[128] war und den Sängern zugleich als Podest diente.[129] Von dort aus trug man die Lesungen vor; deshalb blieb das Lektionar wohl stets auf dem Ambo deponiert.[130] In einigen Fällen predigte der Patriarch auch vom Ambo aus, gewöhnlich aber von der Kathedra. Wegen des Nachhalls stellte die Akustik in der neuen Hagia Sophia an Prediger und Sänger hohe Anforderungen.[131]

Die *Solea* als eine Art Verbindungssteg mit niedrigen Schranken oder Säulen auf beiden Seiten verband Ambo und Altarraum und führte direkt zum zentralen Eingang des Altarraums. Allerdings darf die Solea der Hagia Sophia nicht mit dem heute im byzantinischen Kirchenraum als Solea bezeichneten erhöhten Platz unmittelbar vor dem Sanktuarium und der Ikonostase verwechselt werden.[132]

Das *Sanktuarium* (θυσιαστήριον; ἱερατεῖον) oder der Altarraum lag vor der Apsis und reichte in der Hagia Sophia wie in einer Reihe anderer Kirchen Konstantinopels π-förmig in den Kirchenraum hinein.[133] Außer dem Haupteingang hatte der Altarraum auch noch links und rechts je einen Zugang (πλαγία).[134] Gegen den übrigen Kirchenraum grenzten Cancelli-Schranken aus Marmor oder edlem Metall und zwölf Säulen das Sanktuarium ab. Die Schranken sollten ursprünglich das bis zum Altarraum stehende Volk zurückhalten. Erst im 8. Jh. begann man, im Heiligsten oder in seiner Nähe Ikonen in Augenhöhe zu befestigen, im 9. Jh. auch an den Säulen des Templons (Umgrenzung des Altarraumes).[135] Wie Mathews[136] in seiner Untersuchung nachwies

---

127 G. P. MAJESKA, „Notes on the Archeology of St. Sophia : the Green Marble Bands on the Floor," DOP 32 (1978) 299-308.

128 MATHEWS, *Architecture*, 98, 110. Dort finden sich weitere Details der Gestalt des Ambos der Hagia Sophia. A. KAZHDAN, „A Note on the ‚Middle-Byzantine' Ambo," Byz 57 (1987) 422-426. Zum liturgischen Geschehen am Ambo cf. Mateos II, 281, 308, 321, 328.

129 TAFT, *Great Entrance*, 79 A 109. DERS., „Initial Synthesis," 50. Ein im Synaxar-Typikon gut beschriebenes Beispiel findet sich bei MATEOS I, 222 (2. Februar).

130 Nach Mathews läßt sich eine Stelle bei Paulus Silentiarius am besten verstehen, wenn man annimmt, daß das Lektionar im Gegensatz zu dem bei Prozessionen und Einzügen mitgetragenen Evangeliar stets am Ambo geblieben ist. PAULUS SILENTIARIUS, *Descriptio ecclesiae sanctae Sophiae et ambonis* : I. BEKKER (Hg.) Bonn 1837, 52; P. FRIEDLÄNDER, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern*, Berlin und Leipzig 1912, 260. Dazu in MATHEWS, *Architecture*, 148.

131 MATHEWS, *Architecture*, 154 A. 106. Einen solchen Ausnahmefall einer Predigt auf dem Ambo aus der Amtszeit des Chrysostomos als Bischof von Konstantinopel erwähnt MATHEWS, *Architecture*, 123.

132 So noch die Vorstellung bei MATEOS II, 321. Auf diese Fehlinterpretation macht aufmerksam TAFT, *BEW*, 189 A.13. Zur heutigen Solea CLUGNET, 138.

133 MATHEWS, *Architecture*, 98.

134 Wenn für den Patriarchen kein liturgischer Einzug traf, betrat er den Altarraum durch den Seiteneingang, wie während des Orthros am 14. Dezember. MATEOS I, 130.

135 MATHEWS, *Architecture*, 122, 124. Früher war die Abtrennung mit Silber belegt; zur Zeit des Patriarchen Germanos (gest. 730) bestand sie dann aus Bronze. Cf. auch GALAZDA, „Icons," 119-120.

136 MATHEWS, *Architecture*, 162-171.

und Taft[137] erhärtete, war der Altar in der Hagia Sophia für die Gläubigen ursprünglich einsehbar. Auch als der Brauch der Vorhänge in Konstantinopel aufkam, wurden diese bis in das 11. Jh. hinein nicht einmal während der Anaphora in der eucharistischen Liturgie zugezogen.

Der frühbyzantinische Kirchenbau Konstantinopels kannte nur eine einzige Apsis mit dem stark erhöhten, halbkreisförmigen und stufenförmig emporgeführten *Synthronon* (σύνθρονον). Auf ihm befand sich der Patriarchenthron (Kathedra) mit den Sitzen der Konzelebranten. Doch diente nur die oberste Stufe als Sitzbank.[138] Den Diakonen und dem niederen Klerus war es nach Kanon 20 des Konzils von Laodizäa (zwischen den Jahren 360-392) und Kanon 7 des Trullanums (691/692) verboten, auf ihr zu sitzen.[139] Während der Lesungen nahm der Patriarch auf der Kathedra Platz; zuvor aber entbot er dem Volk den Friedensgruß.[140]

1.2.5. Das Gliederungsprinzip des Ortes und die Parallelität der Horen

So wie sich die Stationsliturgie im Raum der Stadt entfaltete, war die Feier von Vesper und Orthros an die Topographie des Kirchenraumes gebunden. Die prozessionalen Elemente ließen Vesper und Orthros unverkennbar parallel ablaufen, angefangen vom Gliederungsprinzip des Ortes bis hin zur Anordnung liturgischer Struktureinheiten. Die Vesper und ihre Sonderformen wurden liturgisch stets im Narthex eröffnet, ehe der Einzug in das Kirchenschiff erfolgte.[141] Auch der Orthros begann, von einigen Ausnahmen abgesehen, im Narthex. Darauf schloß sich der Einzug in die Kirche an. Einige Euchologien erwähnen in Rubriken des Orthrosformulars nach dem Einzug in die Kirche und dem dort gefeierten Teil mit der Laudespsalmodie den Einzug des Offiziators und der Zelebranten in das Sanktuarium.[142]

---

[137] Die zusammenfassende Diskussion der Frage der Vorhänge an den Altarschranken bei TAFT, *Great Entrance*, 411-416.

[138] MATHEWS, *Architecture*, 105, 109, 120.

[139] DERS., *Architecture*, 143-144. Die Datierung der Synode von Laodizäa ist unsicher; sie muß irgendwann in den Jahren zwischen 360 und 392 stattgefunden haben. Cf. BECK, *Literatur*, 50. Zum Kanon 20 von Laodizäa: MANSI II, 568; zu Trullo: MANSI XI, 944-945. Cf. die Neuedition der Kanones des Trullanums G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo revisited*. Zum 6. allgemeinen Konzil im Trullos (Kuppelsaal des Kaiserpalastes) SCHULZ, „Ausformung der Orthodoxie," 75 - 76.

[140] Als Beispiel sei hier die Osternacht erwähnt, in der der Patriarch, allerdings erst nach der ersten Lesung, das Synthronon verläßt, um während der Lesungen die Taufe zu spenden. MATEOS II, 84. Zur Epiphanievigil ist dagegen nicht vom Synthronon die Rede, sondern vom unteren Thron in der Kirche: MATEOS I, 176.

[141] MATEOS II, 4-6, 12. Auch wenn es sich hierbei nicht um die Normalvesper, sondern um die Präsanktifikatenvesper handelt, ist doch der Einzug vom Narthex in die Kirche nach der mit Ps 140 abschließenden Psalmodie eindeutig vermerkt. In den Antiphonaren wird die letzte Psalmantiphon im Narthex, das Teleutaion, gelegentlich auch *Eisodikon* genannt. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 66, 101.

[142] Die Rubrik in dem aus dem 8. Jh. stammenden Euchologion Barberini gr. 336 lautet an dieser Stelle im Orthros: *„Das Katechumenengebet, nachdem der Einzug vollzogen ist."* (γινομένης εἰσόδου). PAR. BAR. 80. Das Euchologion Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.) schiebt nach der Laudespsalmodie an dieser Stelle im Orthros ein eigenes Gebet zum Einzug ein. Zur Position dieses Gebetes im Orthrosformular des Kodex Vaticanus gr. 1970 fol. 122v und zu diesem Gebet im monastischen Kodex Vaticanus gr. 1833 zu Beginn des Orthros gibt die Synopse der Euchologienformulare Aufschluß, die sich in Kapitel 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS findet.

Bereits Arranz, der Pionier der systematischen Erforschung des Asmatikos, hat auf das Phänomen der strukturellen Parallele bei den Tagzeiten Konstantinopels hingewiesen.[143] Allerdings führt er dieses Phänomen nicht auf das Zusammenwirken der Gliederungsprinzipien des Ortes und der Struktur der beiden Horen zurück. Vielmehr sieht er im Strukturgerüst der Kleinen Horen der Hagia Sophia, wie sie in den Euchologien überliefert sind, eine Art asmatische Rumpfstruktur, die in Vesper und Orthros durch zusätzliche Elemente ausgefaltet wird. *„Le schéma des deux offices principaux n'etait qu'une amplification de celui des offices mineurs."*[144]

Die von Arranz gegebene Deutung für die Struktur der asmatischen Horen könnte man als *Ziehharmonikaprinzip* bezeichnen. Doch läßt sich daraus das parallele Erscheinungsbild von Vesper und Orthros entwicklungsgeschichtlich nicht ableiten. Gegen diesen Erklärungsversuch spricht die Tatsache, daß gerade das Morgen- und Abendgebet das Urgestein eines jeden kathedralen Cursus bilden. Aus diesem Grunde dürfte die Struktur der beiden Horen an den Eckzeiten des Tages kaum aus den Kleinen Horen hervorgegangen sein. Die Kleinen Tagzeiten verdanken sich als gemeinschaftliche Gebetszeiten dem urbanen Mönchtums Kappadoziens und Syro-Palästinas; selbst dort werden sie erst nach und nach im ausgehenden 4. Jh. im Offizium greifbar. Überhaupt ist im Asmatikos die Feier der Kleinen Horen durch die Gemeinde überaus fraglich.[145] Was die Vesper des Asmatikos betrifft, so baut sie auf antiochenischem Erbgut auf; dort sind wohl die Wurzeln ihrer Strukturbildung zu suchen.[146]

1.2.6. Die ekklesiale Dimension der Tagzeitenliturgie Konstantinopels

Abschließend sei in diesem Abschnitt noch auf die ekklesiale Dimension der Tagzeitenfeier Konstantinopels hingewiesen, auch wenn diese nicht als Gestaltungsprinzip im praktischen Sinne zu gelten hat. Die Vielfalt der liturgischen Rollen und die Einbindung in die Stationsliturgie lassen die Tagzeitenfeier als ekklesiales Tun der Ortskirche erscheinen. Bereits die auf das antiochenische Umfeld verweisenden Apostolischen Konstitutionen enthalten eine Mahnung an den Bischof (in AK II 59), täglich das Volk zum Morgen- und Abendlob zum versammeln, besonders aber am Samstag und Sonntag. Damit reihen sie die beiden Gebetszeiten zu Tagesbeginn und am Tagesausgang, zusammen mit der Eucharistiefeier, in die für die Auferbauung der Kirche zentralen Vollzüge ein.[147] Das Tagzeitengebet hatte in Konstantinopel bis in das 11. Jh. einen ähnlichen Stellenwert, da es auch in Konstantinopel die tägliche Eucharistiefeier nicht gab. Die Eucharistie wurde lediglich an Samstagen und Sonntagen, ferner an den Tagen der Pentekoste und an besonderen

---

143 ARRANZ, „L'ancien Euchologe," 16.

144 DERS., „Petites Heures," 80. Weiter DERS., „L'Ancien Euchologe," 10. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 416. DERS., „Vêpres byzantines", 107-108. Die Struktur der Kleinen Horen in den Euchologien besteht aus drei Psalmorationen, gefolgt von den zwei Orationen des Entlaßteils. Von der strukturellen Gliederung der Euchologie der Vesper und des Orthros handelt 5. DIE EUCHOLOGISCHEN ELEMENTE DES KATHEDRALOFFIZIUMS DER HAGIA SOPHIA.

145 Ausführlicher wird der Fragenkomplex um die Kleinen Horen behandelt in 4.1.6. DIE ÜBRIGEN HOREN DES ASMATIKOS IM ÜBERBLICK.

146 Darauf geht ein 9.1. DIE VARIABILITÄT DER ASMATISCHEN VESPER ALS HERMENEUTISCHER SCHLÜSSEL ZU IHRER FRÜHEN GESTALT.

147 METZGER I, 324. Dazu auch TAFT, *BEW*, 271-272.

Gedenk- und Festtagen gefeiert.[148] Bereits im 4. Jh. ist für Konstantinopel die Regelung, die Eucharistie am Samstag und Sonntag zu feiern, durch Johannes Chrysostomos (gest. 407) belegt.[149] Allerdings findet sich im Anhang der von Mateos edierten Handschrift des Synaxar-Typikons der Hagia Sophia aus dem 10. Jh. eine Perikopenliste mit einer Rubrik, wonach am Mittwoch und am Freitag, d.h. den ganzjährig einzuhaltenden Fasttagen, die Präsanktifikatenliturgie oder die eucharistische Liturgie gefeiert werden konnte.[150]

Als Lob-, Dank- und Fürbittgebet ist die Tagzeitenliturgie - in anderer Form als die Eucharistie - Feier des Heilsmysteriums der Erlösung durch die Kirche, wobei die Gebetszeiten sich stärker auf die von der Kirche emporsteigende Bewegung des Lobpreises, des Dankes sowie der Bitte beschränken und das allgemeine Priestertum zum Ausdruck bringen.[151] Gegenüber der meditativen früh-monastischen Gebetsweise, die aus kurrent gebeteten Psalterabschnitten bestand, manifestierte sich in den gemeindlichen Tagzeiten der allgemeine priesterliche Dienst aller Gläubigen vor allem im Fürbittgebet, das dem monastischen Offizium zunächst fremd war.[152]

In ihrer ekklesialen Dimension könnte die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia auch heute noch Impulse geben. Bedurfte es doch im Westen eines langen Weges über die Liturgische Bewegung und das Zweite Vaticanum, um das Stundengebet wieder stärker als liturgisches Tun der Kirche zu begreifen.[153] Aber die praktische Umsetzung in eine liturgische Form mit gemeindlichen Gestaltungsprinzipien steht bei der Stundengebetsfeier weithin noch aus.[154]

---

148 TAFT, *BEW*, 93-96. DERS., „Häufigkeit der Eucharistie," 88. An bedeutenden Heiligenfesten und Gedenktagen wurde die Liturgie nur als einmalige und stationale Feier in einer eigens dazu festgelegten Kirche der Stadt begangen. Die Regelung der Eucharistiefeiern in Konstantinopel enthält das Synaxar-Typikon cf. MATEOS I u. II, hier MATEOS II, 188.

149 Cf. die Belegstellen für Chrysostomos bei VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 422-424. In Antiochien bestand eine andere Regelung. DERS., *Messliturgie*, 61-79.

150 MATEOS II, 188 u. 302.

151 Die verschiedenen Dimensionen und deren Allgemeingültigkeit für jede Form des Tagzeitengebetes der Gemeinde faßt zusammen W. HAUNERLAND, „Theologische Schwerpunkte der <Allgemeinen Einführung in das Stundengebet>," *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe.* M. KLÖCKNER, H. RENNINGS (Hgg. In Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier) Freiburg, Basel, Wien 1989, 123-139.

152 In der kathedralen Tradition des antiochenischen Raumes des 4. Jh. sind sie im Morgen- und Abendlob der *Apostolischen Konstitutionen* II, 59, 2: METZGER I, 324 und AK VIII, 35-36: METZGER I, 246-248 explizit belegt. Dazu ausführlicher in Abschnitt 5.5. DIE BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN.

153 Zu dieser Entwicklung im Westen seien aus den zahlreichen Publikationen stellvertretend nur einige Titel genannt. So befaßt sich damit die Studie von F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 558-573, ferner K. RICHTER, „Die Reform des Stundegebetes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil," in M. KLÖCKNER, H. RENNINGS (Hgg. In Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier) *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe.* Freiburg, Basel, Wien 1989, 48-69.

154 Zu den Reformen in der römischen Liturgie und den Kritikpunkten cf. TH. A. SCHNITKER, *Publica oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung.* Münster 1977 (Diss.).

1.3. Der Asmatikos im Rahmen der Liturgiegeschichte Konstantinopels

Nach der begrifflichen Klärung des Themas und dem Überblick über einige Gestaltungsmuster und Charakteristika des Asmatikos im Kontext der urbanen Liturgie Konstantinopels gilt es nun, die Geschichte dieser Tagzeitenform im Kontext der Liturgiegeschichte Konstantinopels im Abriß darzustellen. Taft war es, der die in der byzantinischen Liturgiewissenschaft ausstehende Zusammenschau verschiedener Forschungsbeiträge zur Entstehung und Entwicklung der Liturgie von Konstantinopel zu einer Geschichte des Gesamtritus unternahm.[155] Was die Darstellung des allgemeinen liturgiegeschichtlichen Rahmens von Konstantinopel betrifft, so stützt sich der letzte Teil dieses Kapitels besonders auf diese Zusammenschau und will den Asmatikos darin akzentuieren.

1.3.1. Das antiochenische Erbgut Konstantinopels

Der antiochenische Einfluß in Konstantinopel

Nach der Erhebung zur Hauptstadt des römischen Imperiums stand Konstantinopel liturgisch weiterhin bis ins 5. Jh. unter dem Einfluß Antiochiens, der Hauptstadt der Praefektur Oriens und dem neben Alexandrien bedeutendsten theologischen Zentrum des Ostens.[156] Wenngleich Jungmanns Feststellung, Konstantinopel sei nach 381 besonders geneigt gewesen, Formen zu übernehmen, die in Antiochien als Symbole der Orthodoxie Triumphe feierten, aus heutiger Sicht zu wenig differenziert klingen mag und wohl nicht für die gesamte Liturgie gilt, so ist doch die Ausstrahlung Antiochiens auf Konstantinopel richtig gesehen.[157] Seit dem 3. Jh. hatte Antiochien die Funktion eines kirchlichen Gravitationszentrums im Orient. Das Konzil von Nizäa (325) bestätigte in can. 6 den Vorrang des Bischofs von Antiochien vor den anderen Bischöfen der Diözese Oriens und reihte ihn nach den Bischöfen von Rom und Alexandrien unter die drei Ersthierarchen ein.[158] Noch Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) muß der liturgische Einfluß bekannt gewesen sein, der einst von der Stadt am Orontes ausging, da er die in der Liturgie seiner Bischofsstadt Thessaloniki erhaltenen Reste des Asmatikos nicht nur in der Tradition Konstantinopels, sondern auch Antiochiens beheimatet wußte. Er beschreibt das Kathedraloffizium als schönsten Brauch, der einst weit verbreitet war:

> Seit alters war es der schönste Brauch jener großen Kirchen, ich meine auch der Hauptkirche von Antiochien ... (... κατὰ τὸ πάλαι κάλλιστον τῶν μεγάλων ἐκκλησιῶν ἐκείνων ἔθος, τῆς βασιλευούσης φημὶ καὶ Ἀντιοχείας ...)[159]

Es ist also nicht Jerusalem gewesen, das in dieser Frühzeit im Bereich der gemeindlichen Tagzeiten auf Konstantinopel einen unmittelbar prägenden Einfluß

---

[155] Der allgemeine Überblick über die Liturgiegeschichte Konstantinopels stützt sich auf die vorzügliche Studie Taft, *Byzantine Rite*.

[156] Zu der noch aus apostolischer Zeit herrührenden Vorrangstellung Antiochiens und seiner Bedeutung in theologischer und liturgischer Sicht cf. auch H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens.* (OCA 169) Rom 1964.

[157] Jungmann, *Liturgisches Gebet*, 174. Dazu weiter Kaczynski, *Wort Gottes in Liturgie und Alltag*, 67.

[158] Gahbauer, „Patriarchalstruktur," 45-46. Seit Kaiser Diokletian (284/305) wurde ein staatlicher Bezirk, dem mehrere Provinzen angehörten, Diözese genannt.

[159] PG 155, 556.

ausgeübt hat. Für eine enge Beziehung Konstantinopels mit Antiochien spricht vor allem die Eucharistiefeier, näherhin die Anaphora.[160] Auch die Berufung des aus Antiochien stammenden Johannes Chrysostomos auf den bischöflichen Stuhl von Konstantinopel (398/404) darf als ein Indiz für die Verbindungen zu Antiochien gewertet werden. Die enge Beziehung zu Antiochien schließt freilich nicht aus, daß sich Konstantinopel später Einflüssen aus Jerusalem öffnete, zumal die in der Heiligen Stadt seit dem 4. Jh. erfolgte Ausfaltung des Kirchenjahres die Liturgiefeier aller liturgischen Zentren prägte.[161]

Antiochenisches Liturgiegut des 4. Jh. in Konstantinopel

Im Tagzeitengebet Konstantinopels sind tatsächlich antiochenische Spuren gut sichtbar. In der asmatischen Vesper[162] finden sich z.B. Elemente antiochenischer Herkunft, die bereits für das ausgehende 4. Jh. nicht nur durch das Zeugnis eines Johannes Chrysostomos (gest. 407), sondern auch durch die - zumindest dem Umfeld Antiochiens zuzurechnenden - Apostolischen Konstitutionen bezeugt sind, so etwa der für Antiochien typische und einzige Vesperpsalm 140 mit einem nachfolgenden Fürbitteil für die verschiedenen Stände der Gemeinde.[163] Um diesen Kern entwickelte sich die Vesper der Hagia Sophia. Die Tradition Jerusalems kannte dagegen eine Mehrzahl fester Luzernarpsalmen (Vesperpsalmen).[164] Im Vesperritus der Hagia Sophia fehlte der für Jerusalem typische und mit der Topographie der Grabstätte verknüpfte Ritus des Lichtanzündens, den man auch im Abendlob Antiochiens im 4. Jh. noch nicht praktizierte. Der für das kathedrale Morgenlob in Antiochien bezeichnende Morgenpsalm 62 ist im Orthros der Hagia Sophia ebenfalls enthalten.[165]

Zu der für Antiochien charakteristischen Psalmenauswahl kam ferner die Übernahme des Psalters und des Neuen Testamentes aus der griechischen Bibelübersetzung des antiochenischen Presbyters Lukian (gest. 312) hinzu;[166] seine Übersetzung wurde die in Konstantinopel gebräuchliche und verbreitete sich von dort weiter aus.[167]

Ferner trug wohl auch die Leseordnung des Kathedralritus der Hagia Sophia, sofern Lesungen im gemeindlichen Offizium überhaupt einen Platz hatten, eher antiochenische Züge, als daß sich eine Nähe zur hagiopolitischen, d.h. zur Jerusalemer Tradition

---

[160] TAFT, *Byzantine Rite*, 23-24. Über die eucharistische Liturgie in Antiochien und Konstantinopel zur Zeit des Chrysostomos gibt Aufschluß VAN DE PAVERD, *Messliturgie*. Ferner SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 26*-33*, 24-28. DERS., *Byzantinische Liturgie* 3, 7-12, 23-34. Zur Anaphora cf. weitere Literatur und den Überblick über diese Frage bei TAFT, „The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer," 5-51.

[161] Zum liturgischen Einfluß, der von Jerusalem seit Ende des 4. Jh. ausging, cf. SCHULZ, „Liturgie, Tagzeiten," 48 - 87.

[162] Zum Tagzeitengebet Antiochiens die Übersicht bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 42-48, 80-84.

[163] Die Vesper in AK VIII, 35-37: METZGER III, 246-248. Die Bezeugung des Vesperpsalms in AK II, 59: METZGER I, 324. CHRYSOSTOMOS, *In Ps. 140*: PG 55, 426-427. Cf. ausführlicher dazu MATEOS, „Anciens documents," 351-359. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 43-48. WINKLER, „Early Development," 31.

[164] EGERIA, 24, 4: FChr 20, 228, schreibt zur Psalmodie der Jerusalemer Vesper des 4. Jh. *„dicuntur psalmi lucernares"*. Cf. zum Charakteristikum der Vesper Jerusalems mit mehreren Psalmen WINKLER, „Kathedralvesper," 61-62, 72-75. MATEOS, „Anciens documents," 360-362.

[165] AK II, 59: METZGER I, 324. Zum Ps 62 auch CHRYSOSTOMOS, *In Ps. 140*: PG 55, 426-427.

[166] RAHLFS, *Septuaginta-Psalter*, 237.

[167] Dazu in Abschnitt 3.4.3.2. DIE LUKIANFASSUNG DES PSALTERS IN KONSTANTINOPEL.

konstatieren ließe.[168] Von der Diskrepanz des antiochenisch-konstantinopolitanischen und Jerusalemer Überlieferungsstrangs zeugt das Bemühen des aus dem Jahre 1122 stammenden Anastasis-Typikons HS 43 mit seinen weiter zurückreichenden liturgischen Wurzeln, für die Osternachtsfeier das Jerusalemer Lesesystem mit dem der Hagia Sophia zu harmonisieren.[169]

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Reihe der heute noch im byzantinischen Ritus gebräuchlichen Evangelienperikopen aus dem Johannesevangelium für die Liturgie an den Sonntagen der Osterzeit, die sich von der heutigen Bahnlesung dieses Evangeliums an den Wochentagen der Osterzeit abheben. Für Antiochien glaubte Baumstark die Sonntagsordnung bereits in der Amtszeit des Patriarchen Severos (512 / 518; gest. 536) teilweise belegen oder auf der Basis späterer Zeugnisse ableiten und damit gegenüber der Wochentagsordung als älteren Ursprungs ausweisen zu können.[170] Diese Leseordnung war auch Bestandteil des Ritus der Hagia Sophia.[171]

1.3.2. Die Entstehung und Ausbreitung des Asmatikos

Die Formung des Ritus von Konstantinopel unter Kaiser Justinian I.

Nach der rezeptiven Phase und der liturgischen Abhängigkeit von Antiochien entfaltete die Hauptstadt Konstantinopel unter Kaiser Justinian I. (Kaiser 527/565) ihren eigenen Gesamtritus mit ihren charakteristischen liturgischen Gestaltungsmustern.[172] Bereits im Jahre 381 hatte das Konzil von Konstantinopel der Stellung der Stadt am Bosporus als dem neuen Rom auch kirchlich Rechnung getragen und im Kanon 3 dem Bischof der Hauptstadt unter den Ersthierarchen den Ehrenplatz nach dem Bischof von Rom zuerkannt.[173] Wie sehr das kirchliche Selbstbewußtsein von Konstantinopel in der Folgezeit gewachsen war, zeigte sich, als das Patriarchat der Stadt bei den christologischen Streitigkeiten um das Konzil von Chalcedon (451) eine führende Rolle einzunehmen beanspruchte. Auf dem Konzil von Chalcedon erfolgte schließlich die Aufwertung der Stellung des Patriarchates von Konstantinopel durch Kanon 28. Konstantinopel forderte seit dem 5. Jh. gegenüber den alten Zentren Alexandrien und Antiochien für sich die führende Rolle.[174] Dagegen ging der Einfluß Antiochiens

---

168 RAHLFS, *Lektionen*, 112. Ausführlicher zum Einfluß Antiochiens auf Konstantinopel im Abschnitt 6.3.3. DIE LESEORDNUNG IN DER FASTENZEIT ALS INDIZ DES ANTIOCHENISCHEN EINFLUSSES.

169 PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta*, 1-254. Dazu ausführlicher Abschnitt 3.2.3. DIE VERSIONEN DES SYNAXAR-TYPIKONS.

170 BAUMSTARK, „Kirchenjahr," 306-308.

171 Die Perikopen der 7 Sonntage und des Pfingstfestes im Synaxar-Typikon: Ostersonntag: Joh 1,1-17 (MATEOS II, 94); Joh 20, 19-31 (MATEOS II, 108); Mk 15, 43-16, 8 (MATEOS II, 116); Joh 5, 1-15 (MATEOS II, 118); Joh 4, 5-42 (MATEOS II, 122); Joh 9, 1-38 (MATEOS II, 124); Joh 17, 1-13 (MATEOS II, 132); Pfingsten: Joh 7, 37-8, 2 (MATEOS II, 138). Die Übersicht zur gegenwärtigen Leseordnung des byzantinischen Ritus cf. HEITZ, *Mysterium der Anbetung*, 727-729.

172 TAFT, *Byzantine Rite*, 28-33.

173 Cf. die knappe Zusammenfassung zur allmählichen Präzedenz des Bischofs von Konstantinopel: GAHBAUER, „Patriarchalstruktur," 46-48. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* 3, 13-14. Zu Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel MANSI III, 560.

174 Eine Zusammenfassung des Aufstiegs Konstantinopels bietet H. G. BECK, „Constantinople: The Rise of a New capital in the East," in K. WEITZMANN (Hg.), *Age of Spirituality: A Symposium*, New York 1980, 29 – 37. Zu Chalcedon A. GRILLMEIER, *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, (Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2/1) 125-130. Das Patriarchat von Konstantinopel umfaßte die Diözesen Thrakien, Asia und Pontus. Ausführlich behandelt die

zurück, da die starke antichalcedonische Haltung im Patriarchatsgebiet Antiochiens trotz der forcierten, aber letztlich doch erfolglosen Einigungsbemühungen des seit 518 regierenden Kaisers Justin (gest. 527) zum Bruch weiter Kreise mit der Reichskirche führten. Allerdings ließ unter dem noch im Todesjahr Kaiser Justins zum Mitkaiser erhobenen Justinian I. (Kaiser seit 1. August 527) und seiner Chalcedon feindlich gesinnten Gemahlin Theodora der Druck auf die Gegner von Chalcedon nach. Das ermöglichte den Aufbau einer antichalcedonisch eingestellten Hierarchie im Osten, die sich zum Teil parallel zum orthodoxen Episkopat entfaltete und zu einem dualen System der Hierarchie[175] führte. Je nach Haltung des Herrschers konnte die antichalcedonische Richtung am Kaiserhof durchaus kirchenpolitischen Einfluß ausüben.[176]

Für die liturgische Entwicklung Konstantinopels gilt jedenfalls die Zeit unter Justinian I. als *Goldenes Zeitalter*,[177] während die Gesamtbewertung seiner Regierungszeit in der Geschichtswissenschaft eher zurückhaltend ausfällt.[178] Die sichtbare Gestalt der liturgischen Feiern war ein Abbild der göttlichen und imperialen Macht.[179] Von der Lebendigkeit und wachsenden Eigenständigkeit der hauptstädtischen Liturgie zeugen die Erweiterungen des Festkalenders und die in die eucharistische Liturgie neu eingeführten Elemente wie etwa das Trishagion (ca. 438/439) als Eingangsgesang zur Liturgie, der Hymnus Monogenes (535/536) und das Cherubikon (573/574).[180] Allerdings haben sich aus dem frühen Stadium der Ritusbildung keine liturgischen Kodizes erhalten.

Die Verbreitung der Tagzeitenliturgie Konstantinopels im Reich.

Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), der letzte Zeuge des zu seiner Zeit nur noch lokal und zeitlich eingegrenzt gefeierten Asmatikos, weiß noch zu berichten, daß diese Tagzeitenform einst im ganzen Reich verbreitet war:

Bedeutung des Patriarchates von Konstantinopel G. EVEREY, *The Byzantine Patriarchate*, 451-1204, London 1947. Cf. auch TAFT, *Great Entrance*, 180 A.2.

175 E. HONIGMANN, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (CSCO Subsidia 2) Löwen 1951. Zum „*dual system of Melkite and Monophysite bishops*" cf. auch M. MUNDELL, „Monophysite Church Decoration," 64.

176 A. GRILLMEIER, *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, (Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2/1) 368-375.

177 So spricht Taft vom „*Golden Age*". DERS., *Byzantine Rite*, 28.

178 Hier seien eklektisch einige Werke aus der jüngeren Vergangenheit genannt, in deren Urteil einerseits eine positive Würdigung Justinians I. versucht wird und zugleich die Defizite seiner Regierungszeit aufgezeigt werden: JOHN W. BARKER, *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison 1966. H. G. BECK, *Byzantinistik heute*. Berlin 1977. R. BROWNING, *Byzanz, Roms goldene Tochter. Geschichte des byzantinischen Weltreiches*, Bergisch-Gladbach 1982 (dt. Ausgabe). DERS., *Justinian und Theodora. Glanz und Größe des byzantinischen Kaiserpaares*, London 1971. H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz 1965. F. G. MAIER, *Byzanz*, Frankfurt a.M. 1973. F. TINNEFELD, *Die frühbyzantinische Gesellschaft*, München 1977. Eine ausführliche Besprechung dieser und weiterer Beiträge aus der Justininaforschung findet sich bei J. IRMSCHER, „Justinianforschung unter dem Signum des Kalten Krieges," *Studi sull'Oriente Cristiano* 2 (1998) 121-135.

179 Diese beiden Aspekte, die auch heute noch die Gestalt der byzantinischen Liturgie prägen, betont J. MEYENDROFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York ² 1979, 213-216.

180 TAFT, *Byzantine Rite*, 28 -38. Nähere Details und weiterführende Literatur zu einzelnen Gesängen: TAFT, „Monogenes, Ho," ODB 2, 1397. Zum Cherubikon DERS., *Great Entrance*, 53-118. Ferner MATEOS, *Célébration*, 42, 50-54, 91-126. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 43*-46*, 46-51, 46*-47*, 58-59, 48*-50*, 69-75. DERS., *Byzantinische Liturgie* 3, 76-85, 95-103. HANSSENS, *Institutiones III*, 108-156.

Dieser gesungene Gottesdienst wurde einstmals in allen Kirchen der Ökumene gefeiert.[181]

Liturgische Kodizes aus Süditalien seit dem 8. Jh. und aus Palästina (Sinai) seit dem 10. Jh. enthalten die Formulare der asmatischen Gebetszeiten und bezeugen die Tagzeitenfeier der Hagia Sophia weit über Konstantinopel hinaus. Ja, unsere heutige Kenntnis vom Kathedralritus Konstantinopels zwischen dem 8. und 12. Jh. stützt sich auf wichtige Handschriften von der Peripherie des Reiches, bzw. des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels.[182] Insofern klingt Symeons Äußerung glaubwürdig. An Kathedralkirchen und an gewöhnlichen Volkskirchen des Liturgiegebietes Konstantinopels feierte man den Asmatikos.[183] Das anzunehmen legen nichtbischöfliche Euchologien von der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels mit den Tagzeitenformularen der Horen der Hagia Sophia nahe.

Wenngleich das Pfarrprinzip im byzantinischen Bereich rechtlich keineswegs so ausgeprägt war wie im Westen, gab es sehr wohl Differenzierungen. Von der dogmatischen Bedeutung der Bezeichnung καθολικὴ ἐκκλησία abgesehen, konnte mit diesem Begriff auch die Bischofskirche, die Hauptkirche einer Stadt, die Volkskirche eines Klosters oder die Pfarrkirche, etwa auf dem Land, bezeichnet werden.[184] Anzunehmen ist, daß an diesen Kirchen der Asmatikos gefeiert wurde. Diesen *öffentlichen Kirchen* wurden, angefangen vom Konzil von Laodizäa (can. 58) in der zweiten Hälfte des 4. Jh.,[185] über Kaiser Justinian I. (527/565) bis hin zur byzantinischen Gesetzgebung nach dem Jahre 1000 immer wieder rechtliche und liturgische Privilegien bestätigt, und nur in diesen Gotteshäusern durften die Liturgie gewisser Feiertage und die Feier der Sakramentenspendung vollzogen werden.[186] Der Klerus für solche Kirchen wurde vom Bischof ausgewählt und galt mit der Pfarrei als eng verbunden, weshalb rechtliche Vorkehrungen gegen einen Wechsel der Kleriker von einer Pfarrei zur anderen getroffen wurden.

Der Ritus von Konstantinopel - Kultzentralisierung im Reich

Liturgiezentren trugen nach der konstantinischen Wende (312) und verstärkt nach dem 4. Jh. durch die Metropolitan- und Patriarchalverfassung dazu bei, die Vielfalt lokaler liturgischer Gebräuche zu unifizieren und zu standardisieren.[187] Dabei hing die Stärke der Ausstrahlungskraft eines liturgischen Zentrums auf andere Gebiete oder gar andere liturgische Zentren nicht zuletzt von seiner macht- und kirchenpolitischen Bedeutung ab.

---

[181] PG 155, 624.

[182] Cf. dazu 3. DIE QUELLEN ZU VESPER UND ORTHROS IM KATHEDRALOFFIZIUM DER HAGIA SOPHIA.

[183] Als Beleg dafür sei das nicht-bischöfliche, also priesterliche Euchologion Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. angeführt. Cf. Abschnitt 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[184] Zur Frage der Pfarreien im byzantinischen Osten cf. BECK, *Literatur*, 83-86.

[185] Die Kanones finden sich bei MANSI II, 563-574.

[186] Zu den kirchenrechtlichen Angaben cf. BECK, *Literatur*, 84-85.

[187] BAUMSTARK, *Geschichtliches Werden*, 35-37. DERS., *Comparative Liturgy*, 18-25. GAHBAUER, „Patriarchalstruktur," 49-57. TAFT, *BEW*, 203-205. DERS., *Byzantine Rite*, 24-25. DERS., „How Liturgies Grow," 356.

Konstantinopel war unter Kaiser Justinian I. (527/565) ein solches Zentrum geworden. Mit dem politischen Bedeutungszuwachs war nicht nur die Entfaltung der eigenen Liturgie der Hauptstadt einhergegangen, sondern auch ihre Ausstrahlung auf andere Gebiete. Obwohl Griechenland, Kappadozien und Pontus bis zum 5. Jh. und später noch ihre eigenen Riten hatten,[188] verstärkten sich die zentralistischen Tendenzen Konstantinopels auf liturgischem Gebiet, ja, es ging von dort ein Einfluß auf andere Liturgiegebiete aus.[189] Das dokumentiert schließlich auch die Verbreitung des Asmatikos, der bis auf das armenische Tagzeitengebet ausgestrahlt haben muß. Ps 85 beispielsweise, der Invitatoriumspsalm der asmatischen Vesper, wurde aller Wahrscheinlichkeit im ausgehenden 7. Jh. in die armenische Vesper übernommen.[190] Der liturgische Aufstieg Konstantinopels nach dem 6. Jh. ging einher mit dem Abstieg Antiochiens und dem Bedeutungsverlust des kappadozischen Raumes.[191] Alexandria und Antiochien waren überdies durch politische Umwälzungen geschwächt, wie etwa denen, die der Ansturm der Araber auslöste.

Freilich schließt die Tendenz zum *Zentralismus* ein wechselseitiges Geben und Empfangen nicht aus, denn die liturgischen Feiern eines Ritus neigen dazu, sich örtlichen Gegebenheiten anzupassen und in dieser Synthese wiederum eine auf das Liturgiezentrum zurückwirkende Dynamik zu entfalten.[192] So hat nach dem Ikonoklasmus der Einfluß der Hauptstadt auf Jerusalem und Palästina, wie er in palästinischen Euchologien aus dem 10. Jh. greifbar ist, auch zu einem liturgischen Rückfluß in das Zentrum Konstantinopel geführt, gerade auf dem Gebiet der Tagzeiten.[193]

1.3.3. Vom Ikonoklasmus zum Paradigmenwechsel in der Tagzeitenfeier

Der Ikonoklasmus als gesellschaftliches und politisches Phänomen

Nur einige Hintergründe des Bilderstreits können hier resümiert werden, handelt es sich doch um ein äußerst komplexes Phänomen, dessen Ursachen in der Wissenschaft unterschiedlich oder gar kontrovers gedeutet werden. Die Vorboten des Ikonoklasmus zeichneten sich bereits zu Beginn des 8. Jh. in Kleinasien ab. Von staatlicher Seite aus wurden die ikonoklastischen Ideen seit dem Jahre 726 unter Kaiser Leo III. (717/741) propagiert und von von Konstantinopel aus verbreitet.[194] Die Bewegung fand erst im

---

188 DERS., *Byzantine Rite*, 26.

189 Zum byzantinischen Einfluß auf die Liturgie der Armenier cf. WINKLER, „Geschichte," 154-172. In der der *Protheoria* (PG 140: 417-468) einem Liturgiekommentar aus Andida in Pamphylien, verfaßt im Zeitraum 1085 – 1095, liegt ein Zeugnis für die Rezeption der Liturgie der Hagia Sophia in Kleinasien vor.

190 Darüber handelt ausführlicher 8.2.2. DAS INVITATORIUM AUS PS 85 ALS CHARAKTERISTIKUM DER ASMATISCHEN VESPER.

191 BAUMSTARK, *Geschichtliches Werden*, 58.

192 DERS., *Comparative Liturgy*, 18.

193 Die Bedeutung Konstantinopels, die sich in der Byzantinisierung anderer Liturgien bemerkbar machte, läßt sich am Beispiel der liturgischen Praxis Georgiens ersehen. Die Fragen und Antworten des Euthymios (gest. 1028), des zweiten Abtes des georgischen Klosters Iviron auf dem Berg Athos, geben dazu Einblicke. Auf eine Anfrage heißt es dort, daß die Jakobusliturgie durch die Chrysostomosliturgie und in der Fastenzeit durch die Liturgie des Basileios außer Gebrauch gekommen sei. G. PERADSE, „Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens," Kyrios 1 (1936) 77. Hier nach TAFT, „Mount Athos," 185.

194 Zum Ikonoklasmus als Bewegung, die von der Hauptstadt auf das Reich überging cf. AHRWEILER H., „The Geography of the Iconoclast World," 25 – 26.

Jahre 843 mit der endgültigen Anerkennung der Bilderverehrung ein Ende.[195] Von seinen äußeren Anzeichen her kann der Bilderstreit als das Aufeinanderprallen des Symbolismus und der Bildhaftigkeit beschrieben werden:[196] Während die Ikonoklasten allein die Darstellung von Symbolen zulassen wollten, etwa das von ihnen bevorzugte Kreuz, bestanden die Ikonophilen auf der bildhaften Darstellungsweise der Heils- und Glaubensgeheimnisse. Vor allem die Menschwerdung des Wortes Gottes diente ihnen als theologische Argumentationsgrundlage.[197]

Den gesellschaftlichen und politischen Mutterboden für den Bilderstreit bildete der Staatsnotstand, in dem sich das byzantinische Reich vom 7. Jh. auf das 8. Jh. befand.[198] Fortwährende Rivalitäten zwischen Thron, Armee, Kirche und verschiedenen Interessensgruppen spielten eine nicht unerhebliche Rolle. Die sich rasch ablösenden Kaiser seit der ersten Regierungszeit des Kaisers Justinian II. (685/695; 705/711) und die zu Beginn des 8. Jh. wiederum erfolgreich einsetzende Invasion der Araber in Kleinasien waren Ausdruck der Krise.[199] Erst unter Kaiser Leo III. und seinem Sohn Konstantin V. (741/775) wurde es möglich, die notwendigen Reformen, besonders im Heer und in der Flotte sowie in der Reichsverwaltung, in Angriff zu nehmen. Der Versuch, das Staatswesen zu reformieren, stützte sich nicht allein auf administrative Maßnahmen, vielmehr setzte eine Reflexion der misslichen Lage unter einem ganz bestimmten religiösen Blickwinkel ein, der nach Meinung von Kennern der Geschichte des Bilderstreits zum Ausbruch des Konfliktes beitrug. Ging in Byzanz bei politischen und gesellschaftlichen Verantwortungsträgern die korrekte Beobachtung religiöser Regeln mit der Hoffnung auf politischen Erfolg einher, so konnte man umgekehrt hinter eigenen militärischen Niederlagen und innenpolitischem Chaos doktrinäre Fehlhaltungen als Ursachen vermuten, wie Mango aufzeigt.[200] Misserfolge dieser Art

---

[195] Weiterführende Ausführungen und zahlreiche Literaturhinweise zum Ikonoklasmus finden sich bei: A. BRYER u. J. HERRIN (Hgg.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977. Aus der umfangreichen Literatur zum Bilderstreit seien nur einige Titel herausgegriffen: P. BROWN „A Dark-Age Crisis: aspects of the Iconoclastic Controversy," *English Historical Review* 346 (1973) 1 – 34. S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. With particular attention to the Oriental Sources* (CSCO 346, Subsidia 41) Löwen 1973. A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin: le dossier archéologique*, Paris ^{2}1984. P. A. HOLLINGSWORTH, A. CUTLER, „Iconoclasm," ODB 2, 975-977. MANGO, „The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios," 133 – 140. OSTROGORSKY, *Geschichte*, 106-111. P. SCHREINER, „Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute," *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull` alto medioevo* 34. 1 (1988) 319-407. Unter theologiegeschichtlichem Aspekt cf. SCHULZ, „Ausformung der Orthodoxie," 77 – 82. D. STEIN, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung*, München 1980. H. G. THÜMMEL, *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. u. 9. Jahrhundert* (Das östliche Christentum N.F. 40) Würzburg 1991.

[196] TAFT, „Evergetis," 281.

[197] Die Ikonoklasten entfernten die Ikonen und ersetzten sie teilweise durch Kreuze. Andererseits beklagte sich Kaiser Michael II. (820/829) beim fränkischen Kaiser Ludwig dem Frommen, daß die Ikonophilen Kreuze durch Ikonen ersetzen würden. Cf. dazu J. MOORHEAD, „Iconoclasm, the Cross and the imperial Image," 166, 168. Doch wurde das Hl. Kreuz gerade auch in postikonoklastischer Zeit sehr verehrt. Dazu EPSTEIN A. W., „The <Iconoclast> Churches of Cappadocia," 105 – 106. Eine Zusammenfassung der Theologie der Bilderverehrung mit weiterführender Literatur findet sich bei CHR. SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984, 172 – 225.

[198] HERRIN J., „The Context of Iconoclast Reform," 15. AHRWEILER H., „The Geography of the Iconoclast World," 22, 26.

[199] HERRIN J., „The Context of Iconoclast Reform," 15 –16. MANGO, „Historical Introduction," 2.

[200] DERS., „Historical Introduction," 2-3.

galten als von Gott bestimmte Mittel der Züchtigung. Angesichts des Vorrückens der Araber in Kleinasien glaubte man die Schuld für den Erfolg des Feindes an der Verehrung der Ikonen festmachen zu können. Obwohl die Bilder als Palladien Verwendung fanden und an Stadtmauern und Türmen sowie über Stadttoren angebracht waren, fiel in Kleinasien dennoch eine Stadt um die andere in die Hände der Araber, nicht aber Nizäa. Eben dort hatte ein Offizier namens Konstantin zur Zeit des Angriffs auf die Stadt eine Ikone der Gottesmutter zerstört.[201] So wurde diese Handlung angesichts der Verschonung der Stadt als höheres Zeichen gedeutet, das die Fehlhaltung offenbarte, die es abzustellen galt.

Nach Ahrweilers Urteil wurde die Bewegung des Ikonoklasmus unter den Kaisern Leo III. und Konstantin V. zudem zum Vehikel kaiserlicher Politik, die der Durchsetzung von Reformen diente und die Macht über die Randzonen des Reiches zurückzugewinnen suchte.[202] Umgekehrt konnte die Haltung in der Frage der Bilderverehrung, sieht man von ihrer theologischen Dimension einmal ab, zur Plattform werden, über die es möglich war, Zustimmung oder Ablehung zur kaiserlichen Politik kundzutun. Der Kaiser Leo III. aufgrund seiner Herkunft aus dem Osten und seiner Kontakte zur islamischen Welt nachgesagten arabischen Beeinflussung, etwa Kalif Yazid II. als Vorbild, der 724 Darstellungen von Lebewesen verboten hatte, kommt Mango zufolge weniger eine historische Bedeutung zu, vielmehr dürfte es sich um eine von den Ikonodoulen nachträglich propagierte Sichtweise handeln. Sollte doch die Entstehungsgeschichte der ikonoklastischen Bewegung denkbar abstoßend gezeichnet werden.[203]

Der Ikonoklasmus als Einschnitt im liturgischen Leben Konstantinopels

Der Bilderstreit stürzte das gesamte kirchliche Leben im Reich in eine tiefe Krise. In seiner Geschichte des byzantinischen Ritus bewertet Taft den Ikonoklasmus als Scheidelinie und Wendepunkt innerhalb der Liturgiegeschichte Konstantinopels.[204] Nach dem Sieg der Orthodoxie über die Ikonoklasten setzten liturgische Neuentwicklungen ein, die erst zu dem führten, was heute als byzantinischer Gesamtritus (eucharistische Liturgie, Feier der Sakramentenspendung, Tagzeitenfeier) gilt.

Bereits Jacob hatte in liturgischen Kodizes vom 10. Jh. an im Bereich der eucharistischen Formulare Veränderungen gegenüber der Überlieferung des Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. festgestellt, ohne jedoch den Bilderstreit und die innerkirchlichen Wirren als eine der möglichen Ursache zu benennen.[205] Arranz hingegen schrieb hingegen die Veränderungen in zahlreichen, von ihm untersuchten Liturgieformularen und Gebetstexten des Ritus von Konstantinopel den innerkirchlichen

---

[201] Zur anderslautenden Interpretation dieser Begebenheit durch die Ikonenverehrer, die gerade der Darstellung der 318 Konzilsväter die Rettung der Stadt nach dieser Schandtat zuschrieben cf. MANGO, „Historical Introduction," 3.

[202] AHRWEILER H., „The Geography of the Iconoclast World," 25.

[203] MANGO, „Historical Introduction," 3

[204] TAFT, *Byzantine Rite*, 8-19, 45-48, 52-56. Einen Überblick über die am PIO (Pontificio Istituto Orientale, Rom) durchgeführten Detailstudien zur Liturgiegeschichte und Liturgieentwicklung Konstantinopels bietet THIERMEYER, *Das Euchologion Ottoboni*, 25-28. Zum theologischen Rahmen der liturgiewissenschaftlichen Forschungen am PIO cf. WINKLER, „The Achievements of the Pontifical Oriental Institute," 115-141.

[205] 2.2.1.1. DIE ALTE UND DIE NEUE REDAKTION IN DEN EUCHOLOGIEN.

Auswirkungen des Ikonoklasmus zu. Dieser Wandel ließ ihn die erhaltene liturgische Überlieferung Konstantinopels in eine vorikonoklastische und eine nachikonoklastische Phase einteilen.[206] Aber auch auf anderen Bereichen des kirchlichen Lebens kam es in nachikonoklastischer Zeit zu sichtbaren Veränderungen. In der mittelbyzantinischen Sakralarchitektur begegnet uns gegenüber der frühbyzantinischen Kirchbauweise der Typus der Kreuzkuppelkirche mit ihren drei Apsiden.[207] Im Ausschmückungsprogramm der Kirchen traten historische Zyklen zugunsten der Darstellungen Christi und der Heilsereignisse zurück.[208] Sogar in der Notenschrift läßt sich ab 1050 ebenfalls ein Wandel feststellen.[209]

Der monastische Einfluß im Tagzeitengebet Konstantinopels nach dem Ikonoklasmus

Schmemann, der die Bedeutung des kathedralen Ritus von Konstantinopel für das Gesamt der byzantinischen Liturgiegeschichte zu erschließen suchte, geht vom Erlöschen des Asmatikos bis zum 10. Jh. aus. Nach Schmemann's Urteil war es der wachsende monastische Einfluß nach dem Bilderstreit, der das Tagzeitengebet der Hagia Sophia schließlich durch ein Offizium aus palästinischen und konstantinopolitanischen Elementen, die sog. studitische Synthese, ablöste.[210] Daß der Ikonoklasmus einen tiefen Einschnitt in die Tagzeitenliturgie Konstantinopels mit sich brachte, ist auch ein Leitgedanke im wissenschaftlichen Werk von Arranz:

> A Constantinople deux dates aussi de destruction et de ruine marquent la liturgie locale: d'abord la première vague iconoclaste, à partir de 726, et ensuite la prise de Constantinople par les Latins, en 1204. A chacune de ces dates, la vie liturgique normale a été interrompue. Une restauration a suivi chaque fois, qui a refait les ponts avec le passé tout en créant du nouveau.[211]

In der nach dem Ikonoklasmus auf dem Sektor der Tagzeiten einsetzenden Restauration sieht auch Arranz vornehmlich die liturgiegestaltende Kraft des Mönchtums am Werk: das Mönchtum habe zunächst in den Klöstern Konstantinopels aus kathedralen Rudimenten des Asmatikos und monastischen Elementen Palästinas

---

206 ARRANZ, „Sources," 322-323. Gegenüber diesen allgemeinen Ausführungen bietet er detaillierte Angaben zu Veränderungen im Ritus: DERS., „Admission dans l' Eglise des enfants des familles chrétiennes (Premier Catéchuménat)," OCP 49 (1983) 284-302, hier 292-296. DERS., „L' Illumination de la Nuit de Pâques, Ablutions et Tonsure des Néophytes," OCP 55 (1989) 33-62, hier vor allem 39-40, 49-50. DERS., „La Consécration du Saint Myron," OCP 55 (1989) 317-338, besonders 324-325, 330-331.

207 Zu dem aus Syrien kommenden Raumtypus cf. MANGO, *Byzantinische Architektur*, 199, 264, ferner DESCOEUDRES, *Pastophorien*, 142.

208 Cf. die Zusammenschau bei SCHULZ, *Erlösungsbotschaft als Bild*, 45. Es sei nur exemplarisch auf einen jüngeren Beitrag verweisen, in dem u.a. das nachikonoklastische Bildprogramm thematisiert wird: A. CUTLER, J. M. SPIESER, *Das mittelalterliche Byzanz 725 – 1204* (Universum der Kunst 41) München 1996.

209 STRUNK, *Specimina notationum antiquiorum. Folia selecta ex variis cod. saec. X. XI. et XII.* (MMB, series principalis 7), Kopenhagen 1966, 15. Hier nach KOSTER, *Euchologion Sevastianov-Excerpta*, 19 A. 136.

210 SCHMEMANN, *Liturgical Theology*, 201-212. Dieser enge Zeitrahmen für das Erlöschen des Asmatikos beruht nach Lingas auf Schmemanns Abhängigkeit von inzwischen überholten Beiträgen russischer Liturgiewissenschaftler aus der Zeit der Wende vom 19. auf das 20. Jh. LINGAS, *Sunday Matins*, 12.

211 ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 46-47.

neue Mischformen der Tagzeitenfeier entstehen lassen.[212] Bei seinen Untersuchungen zum Tagzeitengebet der Hagia Sophia geht Arranz von der Arbeitshypothese aus, daß die Disintegration des Asmatikos kontinuierlich voranschritt. Allerdings faßt Arranz den Zeitrahmen für die Veränderung weiter als Schmemann. Zur Verifizierung dieser These publiziert er umfangreiche Listen von Euchologienkodizes mit Tagzeitenformularen, die er entsprechend dem progressiv geringer werdenden asmatischen Überlieferungsgehalt klassifizierte.[213] Der Rückgang des asmatischen Liturgiegutes in den Euchologienformularen verweist, so Arranz, gleichzeitig auf den zunehmenden monastischen Einfluß auf die Tagzeitenfeier.

Dem ersten Teil der Arbeitshypothese von Arranz, die den großen Einfluß des Mönchtums in postikonoklastischer Zeit hervorhebt, ist in jedem Fall zuzustimmen. Zwar kann bereits für das 7. Jh. ein Einfluß des griechischsprachigen orientalischen Mönchtums regional auf Liturgieformulare nachgewiesen werden, so in Unteritalien, Sizilien und Kleinasien. Doch rührte diese Einflußwelle von der Flucht von Mönchen aus Syro-Palästina und Ägypten her, die neben Angehörigen der griechischen Oberschicht vor den Persern und Arabern in diese Gebiete flohen.[214] Ein allgemeiner liturgischer Einfluß des Mönchtums, besonders des palästinischen auf das Tagzeitengebet, ist jedoch auf das hohe Ansehen zurückzuführen, das sich die Mönche im Bilderstreit durch ihren Kampf für die Bilderverehrung erworben hatten. Nach Ahrweilers Urteil ließ diese Stellung des Mönchtums die monastischen Gemeinschaften fortan zu einem zentralen Element der byzantinischen Gesellschaft werden.[215] Nicht umsonst mehren sich die Fälle, in denen Mönche auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel berufen werden, erst im 9. und 10. Jh.[216] Da der Ikonoklasmus auch eine mönchsfeindliche Bewegung war,[217] sind gerade die zahlreichen klösterlichen Neugründungen in Konstantinopel unter dem seit 780 amtierenden Patriarchen Tarasius (gest. 806) in der ersten Phase der Restauration der Bilderverehrung ein Indiz für den geistlichen und kirchenpolitischen Stellenwert, der den Mönchen im Kampf gegen die Ikonoklasten zukam.[218] In diesem kirchenpolitischen Zwischenhoch für die Ikonophilen fand auch das Zweite Konzil von Nizäa (787) statt, das die Bilderverehrung erneuerte und theologisch untermauerte. Mit dem endgültigen Sieg der vom Mönchtum

---

212 DERS., „Les Grandes Étapes," 51-52. Eine Geschichte des Mönchtums in Konstantinopel zu schreiben, ist nach Taft eine noch ausstehende Aufgabe. TAFT, „Evergetis," 283 A.19. Cf. die dort gegebenen Hinweise zur Literatur über das Mönchtum Konstantinopels.

213 Cf. dazu Arranz Aufsätze zu Vesper und Orthros im Literaturverzeichnis. Cf. Abschnitt 2.3. DIE METHODE DER QUANTITATIVEN ERFASSUNG DER EUCHOLOGIEN VON KONSTANTINOPEL BEI ARRANZ.

214 Zu Süditalien und Sizilien HEESTER, *Italo-Greek Monastic Spirituality*, 19-21. J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s.-fin du IX^e s.)* Bruxelles 1980 (2 Bde). Cf. auch die Zusammenfassung zum Einfluß des palästinischen Mönchtums vor der studitischen Reform bei POTT, *La réforme liturgique byzantine*, 110-113.

215 AHRWEILER H., „The Geography of the Iconoclast World," 24.

216 BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, 211.

217 ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 62-67.

218 Nach Beck ist jedoch das Mönchtum in Byzanz keineswegs als einheitliche Bewegung, sondern als heterogenes Phänomen zu verstehen. Die große Zahl an Mönchen, von der sich verschiedentlich Berichte finden, scheint sich nicht zuletzt aus der Bandbreite dessen ergeben zu haben, was an monastischem Leben möglich war. Dieses blieb weit von der Einheitlichkeit des westlich-zönobitischen Mönchtums entfernt. In Byzanz war das Mönchtum von einer größeren individuellen Beweglichkeit und damit von einer kommunitären Instabilität gezeichnet, wie überhaupt dem koinobitischen Mönchtum nur phasenweise eine Dominanz zukam. Klöster konnten rasch gegründet werden, aber auch wieder schnell zerfallen. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, 211-217.

unterstützten Ikonodoulen über die Ikonoklasten (843) konnte sich das Ansehen des Mönchtums festigen.

Die studitische Synthese in der Tagzeitenfeier

In der religiösen Restaurationsbewegung nach dem Ikonoklasmus spielten das Reformwerk des Theodor von Studios (gest. 826), des Abtes des gleichnamigen Klosters in Konstantinopel, und die von dort ausgehende Klosterreform eine wichtige Rolle.[219] Im Kampf gegen die Ikonoklasten erbat man sich Unterstützung aus dem Kloster des hl. Sabas bei Jerusalem, wie dem Briefwechsel des Abtes Theodor mit dem Patriarchen Thomas von Jerusalem und dem Abt des Sabas-Kloster zu entnehmen ist.[220] Als urbanes Mönchtum zeichnete sich die studitische Bewegung durch ihre pastorale Ausrichtung aus.[221]

Die Studiten behielten Elemente der asmatischen Tagzeitentradition bei, u.a. die gesungene Ausführung der Psalmodie. Vesper und Orthros des Asmatikos wurden mit dem aus Palästina stammenden Mönchsoffizium des Horologions zu einer Synthese verbunden.[222] Die Kleinen Horen des asmatischen Cursus, wie sie zumindest in einer Reihe von Euchologien bezeugt sind, wurden nicht übernommen. Stattdessen erstellte man einen Tagzeitencursus von sieben Horen.[223] Allerdings befand sich das studitische Offizium in einem ständigen Entwicklungsprozeß, wie die Heterogenität der liturgischen Handschriften zu den Tagzeiten und die studitischen Typika zeigen.[224]

Neben der geistlichen Disziplin und ihren Idealen wie der Rückkehr zur Armut war es vor allem die klösterliche Verfassung, die den Einfluß des studitischen Mönchtums stärkte. Innerhalb einer straffen und hierarchischen Klosterorganisation wurde besonders der Geist des Gemeinschaftslebens betont; an der Spitze des Klosters stand der Vorsteher, der Hegumenos, der vor allem geistlicher Vater war. Die Klöster wiederum formten einen Verband unter der Jurisdiktion des Studios-Abtes, der die

---

219 ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 51. Cf. die Einführung in Theodors Leben und Werk bei G. FATOUROS (Hg.), *Theodori Studitae epistulae* (CFHB 31/1) Berlin 1991, 3* - 38*. HUSSEY, *Byzantine Empire*, 342. KAZHDAN, „Theodore of Stoudios," 2044-2045. LEROY, „La réforme studite," 188-191, 200-202. DERS., *Studitisches Mönchtum: Spiritualität und Lebensform* (Geist und Leben der Ostkirche 4) Graz 1969. Eine knappe Übersicht der Charakteristika des studitischen Mönchtums bietet A. Alfeyev in seiner Einführung zur Edition und französischen Übersetzung des Werkes SYMEON LE STUDITE, *Discours Ascétique*, H. ALFEYEV (Hg. und Übers.) SChr 460. Paris 2001, 14-22. Weitere Literaturangaben finden sich bei G. FATOUROS (Hg.), *Theodori Studitae epistulae*, Bd. 1 (CFHB XXXI/1) Berlin 1991, 132*-139*. Cf. vor allem die Übersicht zur studitischen Reform im Bereich der Liturgie und die Würdigung bei POTT, *La réforme liturgique byzantine*, 99-129.

220 PG 99, 1160-1168. Hier nach TAFT, „Mount Athos", 182. Cf. die Ausgabe der 564 Briefe zählenden Sammlung durch G. FATOUROS (Hg.), *Theodori Studitae epistulae*, 2 Bde. (CFHB XXXI/1 u. 2), Berlin 1991. In Bd. 1 finden sich die Regesten der Briefe und die Edition von 70. Briefen, die übrigen Schreiben finden sich in Bd. 2. Cf. in Bd. 1, im Abschnitt Regesten, die Inhaltsangabe der Briefe 276 (320*- 321*), 469 (431*-432*) an Patriarch Thomas und 277 (321*-322*), 555 (492*-493) an das Sabaskloster.

221 ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 64.

222 DERS., „Les Grandes Étapes," 51. Cf. die weiteren Ausführungen dazu DERS., „Gonyklisia," 108 A. 44. DERS., „Pannychis," 47 A. 40.

223 LEROY, „Le cursus canonique chez S. Théodore Studite," 17.

224 Cf. dazu die Beispiele in der Studie von BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 163-182. Typika sind Sammlungen, die das liturgische, geistliche und praktische Leben der Klöster ordnen. Dazu ausführlicher Abschnitt 3.2.4. MONASTISCHE TYPIKA MIT KATHEDRALEN TAGZEITENRELIKTEN.

Oberen einsetzte und Mönche versetzen konnte.[225] Außerdem übte der Abt des Studios-Klosters nach dem Ikonoklasmus einen gewissen Primat über die anderen Klöster der Hauptstadt aus.[226]

Das Reformwerk Theodors erfaßte durch die Überlieferung seiner Katechesen die Klöster des ganzen Reiches. Nach Theodors Tod wurden die Gebräuche des Studios-Klosters schriftlich festgehalten und gesammelt (Hypotyposis).[227] Standen Unteritalien und Sizilien noch im 7. Jh. unter römischer Jurisdiktion, so kam das Gebiet schließlich unter die Jurisdiktion Konstantinopels. Damit geriet das Mönchtum in diesen Regionen in den Bannkreis der studitischen Reform.[228] Besonders das athonitische Mönchtum zeigte sich spätestens zu Beginn des 12. Jh. studitisch beeinflusst, von dort aus verbreiteten sich die studitische Spiritualität und Gebräuche auf ander Klöster.[229] Sso fand der Geist des studitischen Mönchtums im 11. Jh. über den hl. Theodosius (Feodosij, gest. 3. Mai 1074) etwa im Höhlenkloster zu Kiew Aufnahme. Die im Höhlenkloster eingeführte Studitenregel breitete sich von dort auf die anderen russischen Klöster aus.[230]

Der Paradigmenwechsel im Tagzeitengebet durch die neosabaitische Synthese

Eine Art Brückenfunktion für die zweite Einflußwelle aus dem bei Jerusalem gelegenen Sabas-Kloster hatte das athonitische Mönchtum.[231] Auf dem Athos lehnte man sich eng an das Mönchtum Palästinas an. Während die großen Klöster Konstantinopels bis zum 12. Jh. an Bedeutung verloren hatten, nahm der Einfluß des Athos auf geistlichem Gebiet seit dem 10. Jh. zu.[232] Von der Überlagerung der studitischen Tradition durch den erneuten sabaitischen Einfluß zeugen verschiedene Typika von Klöstern des 12. Jh. Das nach wie vor in studitischer Tradition stehende

---

225 LEROY, „La réforme studite," 206.

226 Cf. CAPIZZI, „Origine e sviluppo del monachesimo," 83-85. Für die Aufsichtsfunktion des Archimandritenamtes war das Konzil von Chalcedon (451), das das Mönchtum stärker in die Ortskirche einband, wegweisend. In Palästina amtierten z.B. zwei Patriarchalkommissare als Aufseher und Beauftragte des Patriarchen, der eine für die Koinobiten, der andere für die Anachoreten. Sie führten den Titel Archimandriten. Cf. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, 215. Zu den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Archimandrit cf. *ODB* 1, 156.

227 Die Redaktion der Hypotyposis aus der späten Hs Athos Vatopedi 322 (956) des 13./14. Jh. ist ediert bei DMIT I, 224-238. Die Ausgabe in PG 99, 1704-1720 beruht auf der Hs Vaticanus gr. 2029 des 11. Jh. Cf. LEROY, „Le cursus canonique chez S. Théodore Studite," 5. DERS., „La réforme studite," 208. BECK, *Literatur*, 494.

228 HEESTER, *Italo-Greek Monastic Spirituality*, 18-19, 26-29, 31. Zum Jurisdiktionswechsel von Rom nach Konstantinopel cf. GRUMEL, „L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarchat de Constantinople," Recherches de sciences religieuses 40 (1951-1952) 191-200. Als Beispiel für ein studitisches Typikon aus Süditalien/Sizilien sei auf jenes von Messina im Kodex Messinensis Gr. 115 aus dem Jahre 1131 verwiesen: ARRANZ, *Messina*. In der in der Nähe von Rom gelegenen Abtei Grottaferrata hat sich die studitische Tradition in den liturgischen Büchern weitgehend erhalten, wohl aufgrund ihrer liturgischen Insellage. Allerdings bedarf die liturgische Praxis des Klosters der Umsetzung dieser Tradition. Cf. die liturgiewissenschaftliche Begleitung des Versuchs bei PARENTI, „Hypotyposis," 87-94. DERS., „Grottaferrata," 281-317.

229 Zum studitischen Mönchtum und seiner Ausbreitung: ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 66-67. DERS., „Vêpres byzantines," 123. DERS., „Matines byzantines II," 86 A.1. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 113 A. 20. LEROY, „La réforme studite," 212-213. TAFT, „Evergetis," 285-291.

230 PODSKALSKY, *Kiever Rus'*, 51 – 54, 201.

231 ARRANZ, „Les Grandes Etapes," 46, 52-61. TAFT, „Mount Athos," 182-191, besonders 187. DERS., *Byzantine Rite*, 52-66, 78-84. Zum Text des Sabas-Typikon cf. DMIT I, 222-224.

232 BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, 216.

Evergetis-Typikon aus Konstantinopel ist solch ein entwicklungsgeschichtlicher Markstein in der Phase des Übergangs.[233] Auf dem Gebiet der Tagzeiten bildete sich schließlich die *neosabaitische Synthese* heraus.[234]

Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), der Spätzeuge des Asmatikos, deutete in seiner Schrift *De sacra precatione* erst die Übernahme der sabaitischen Tagzeitentradition als Bruch in der Tagzeitentradition Konstantinopels; modern ausgedrückt bedeutete dies einen Paradigmenwechsel im Stundengebet.[235] Zur Abfassungszeit von *De sacra precatione* war der Umbruch allerdings längst vollzogen, wie die Klage des Erzbischofs zeigt, daß die einst überall im Reich gefeierte Tagzeitenliturgie nur noch in wenigen Rudimenten an seiner Kathedrale existiere, während man sonst überall das monastisch geprägte Offizium des Sabasklosters bei Jerusalem feiere. So schreibt Symeon:

> Die weiteren Gottesdienste des Typikons der Großen Kirche werden gegenwärtig in den anderen Kirchen nicht ausgeführt, nicht einmal in der christusliebenden und kaiserlichen Stadt, da diese von den Lateinern erobert wurde, welche die schönen und ältesten Gebräuche zerstörten. Ich weiß, viele Priester und Psaltisten sind erforderlich ... .
>
> Jedoch wurde der Asmatikos auch in anderen Städten abgeschafft, obwohl er gut zusammengestellt ist aus Psalmen und Kehrversen, welche Gott dargebracht werden. Nur in dieser unserer ehrwürdigsten Stadt Thessaloniki in der Großen Kirche - wie Du sehen kannst, Bruder - wird er bewahrt und bleibt gemäß den schönsten und alten Bräuchen dieser Großen Kirchen, besonders der unserer Hauptstadt, der von Antiochien und vieler anderer ... .[236]

Zu dem an die Stelle des Asmatikos getretenen Offizium bemerkt er:

> In den Klöstern und in beinahe allen Kirchen folgt man der Ordnung von Jerusalem, der des Typikons des Klosters vom hl. Sabas. Denn diese kann von einer Person ausgeführt werden, sie wurde von Mönchen zusammengestellt, häufig wird sie in den Koinobien ohne Gesang begangen.[237]

Auch wenn zur Zeit des Erzbischofs Symeon die tieferen Ursachen für den Untergang des Asmatikos offensichtlich nicht mehr bekannt gewesen sind, wie seine Schuldzuweisung an die Lateiner und deren Eroberung Konstantinopels im Jahre 1204 vermuten läßt, so führt doch seine Erklärung zumindest zeitlich auf die richtige Spur. Tatsächlich versiegen mit dem Übergang vom 12. zum 13. Jh. die Quellen zum Asmatikos. Der Disintegrationsprozeß des Offiziums der Hagia Sophia wurde durch die zunehmende liturgische Dominanz des palästinischen Tagzeitengebetes verursacht.

---

[233] TAFT, „Evergetis," 290-291. DERS., „Mount Athos," 190. Dazu auch ARRANZ, „Matines byzantines II," 86 A. Zu Hinweisen auf die Wirkungsgeschichte des Typikons THIERMEYER, *Evergetis*, 74. Der Text des Evergetis-Typikons bei DMIT I, 256-656. Cf. auch die Teiledition GAUTIER, „Théotokos Évergétis," 5-101.

[234] TAFT, *Byzantine Rite*, 52-66, 78-84. DERS., „Mount Athos," 190. DERS., „Sabaitic Typika," 1823. Cf. ferner ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 46, 52-61. Zum Text des Sabas-Typikon cf. DMIT I, 222-224.

[235] Die für unseren Kontext relevanten Stellen: PG 155, 553-555, 624. An der zuletzt genannten Stelle nennt er den Asmatikos eine Tagzeitenform, die einst in allen Kirchen der Ökumene gefeiert wurde.

[236] PG 155, 556. Die deutsche Übersetzung dieses und des nachfolgenden Abschnittes wurden von mir eigens angefertigt.

[237] PG 155, 556.

Dieser Prozeß war zwar in Wirklichkeit wesentlich komplizierter als dies die bei Symeon gegebene Erklärung nahelegt, dennoch ist das Zeugnis des Erzbischofs von Thessaloniki für die Geschichte des Asmatikos in doppelter Hinsicht wertvoll:

1) Symeon bezeugt, daß der Tagzeitenritus der Hagia Sophia einst im ganzen Reich verbreitet war. Rudimente haben sich bis in seine Zeit in Thessaloniki erhalten.

2) Ferner deutet er die Gesamtgeschichte der Tagzeitenliturgie Konstantinopels als Bruch, der sich aus seiner Perspektive erst durch die Rezeption des palästinisch-monastischen Offiziums des Sabas-Typikons endgültig vollzog: Zu einem Zeitpunkt lange nach dem Ikonoklasmus wäre demzufolge die Tagzeitenliturgie Konstantinopels durch das monastische Offizium ersetzt worden.

Damit ist Symeon Zeuge für einen liturgiegeschichtlichen Wandel, der nicht anders als mit dem Parameter des *Paradigmenwechsels* umschrieben werden kann. Zugleich stellt sich die Frage, ob die Arbeitshypothese von Arranz, die postikonoklastische Geschichte des Asmatikos sei eine Geschichte der Disintegration, aufrecht zu erhalten ist.

1.3.4. Der Überblick über die Tagzeitengeschichte Konstantinopels

Zusammenfassend sei im folgenden die Genese und Geschichte des Asmatikos im Kontext der von Taft umschriebenen Etappen der Liturgiegeschichte Konstantinopels dargestellt.[238] Dabei ist zu berücksichtigen, daß diese Etappen von der Ritusbildung Konstantinopels über den Ikonoklasmus bis zur Entstehung des heutigen byzantinischen Gesamtritus nicht als eine Sequenz von Epochen angesehen werden dürfen. Vielmehr überlappten sie sich. Im einzelnen können folgende entwicklungsgeschichtliche Stufen unterschieden werden:

1) Die paläo-byzantinische oder vorkonstantinische Zeit, über die wenig bekannt ist.

2) Die imperiale Phase, besonders ab Justinian I. (527/565), die über die lateinische Eroberung Konstantinopels (1204) hinausreicht und mit den anderen Phasen zusammenfällt. Die eigenständige Entfaltung des Ritus der Hagia Sophia einschließlich der Tagzeitenfeier und die Ausbreitung des Ritus fallen in die Anfangszeit dieser Phase.

3) Die sog. dunkle Epoche von 610 - 850. Der Asmatikos entfaltet sich vollends. Der vom Ikonoklasmus geprägte Zeitraum von 726 - 843 endet mit dem Sieg der studitischen Reform. Das Ansehen des Mönchtums und der Einfluß der Tagzeitentradition Palästinas nimmt stark zu.

4) Die vom studitischen Mönchtum geprägte Ära von 800 - 1204. – Das Mönchtum gewinnt kirchenpolitisch und liturgisch an Bedeutung. Die in

---

[238] TAFT, *Byzantine Rite*, 18-19. DERS., „Evergetis," 274-291. Zur Gliederung der byzantinischen Profangeschichte cf. die vorzügliche Einführung bei KAZHDAN et alii, „Byzantium, History of," 345-362. Ferner GENAKOPLOS D. G., *Byzantium. Church, Society and Civilization seen through Contemporary Eyes*, Chicago u. London 1984. Allgemeine Ausführungen zur byzantinischen Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Liturgie TAFT, *BEW*, 203-204. Cf. weiter: ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 43-72. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 10*-12*.

der geistlichen Tradition des Studios-Klosters, des Reformzentrums, stehenden Klöster der Hauptstadt rezipieren die Tagzeitentradition Palästinas, wodurch eine Synthese zwischen Asmatikos und palästinischem Horologion entsteht. Trotz dieser Entwicklung entstammen die meisten Zeugnisse zum Asmatikos aus diesem Zeitraum bis in das 11. Jh., was auf die Lebendigkeit der Tagzeitenfeier im Ritus der Hagia Sophia schließen läßt. Zumindest in anderen Bereichen des Ritus der Hagia Sophia läßt sich nach dem Ikonoklasmus eine Neuformation der Liturgieformulare, eine neue Redaktion,[239] ja eine *Reform*[240] feststellen.

5) Die neosabaitische Synthese nach der Besetzung Konstantinopels durch die Lateiner (1204-1261) und die Erneuerung des Mönchtums durch das athonitische Mönchtum. Der Asmatikos verschwindet bis auf Rudimente vollends, da das Offizium des Sabas-Klosters bei Jerusalem allgemein rezipiert wurde.

Als Resümee läßt sich festhalten: Zeitlich ist der Asmatikos in den Phasen zwei bis vier anzusiedeln. Die liturgischen Quellen, die über die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia Aufschluß geben, reichen jedoch nicht weiter als bis in die Phasen drei und vier zurück. Gleichzeitig wird in der vierten Phase der Einfluß des monastischen Offiziums feststellbar. Der heutige byzantinische Tagzeitenritus ist also ein relativ spätes Ergebnis einer kompliziert verlaufenen Entwicklungsgeschichte.

1.3.5. Der heutige byzantinische Gesamtritus

Das Verhältnis zwischen dem sog. Ritus von Konstantinopel oder der Hagia Sophia und dem heutigen byzantinischen Gesamtritus sei abschließend kurz gestreift. Tafts Gliederung der Liturgiegeschichte Konstantinopels in verschiedene Etappen läßt erkennen, daß der Ikonoklasmus für die Liturgiegeschichte der Hauptstadt am Bosporus einen Wendepunkt im Sinne einer *Wasserscheide* darstellt und den Boden bereitete für das, was heute als byzantinischer Gesamtritus gilt. Bereits Mateos definierte den heutigen byzantinischen Gesamtritus als Verbindung der liturgischen Tradition Konstantinopels, die neben ihrem antiochenischen Kern vielleicht noch Elemente aus Kappadozien enthielt, mit der liturgischen Tradition Palästinas.[241] Letzterer verdankt sich vor allem das heutige byzantinische Stundengebet. Die Tagzeitentradition Palästinas aber war selbst wiederum ein *compositum* aus dem Jerusalemer Kathedraloffizium und den Tagzeiten der palästinischen Klöster.[242] Dagegen blieb bei der eucharistischen Liturgie des byzantinischen Gesamtritus die Gestalt der Feier der Hagia Sophia im Wesentlichen erhalten.

---

[239] Zur Bedeutung und Entwicklung dieses Begriffs „neue Redaktion" handelt JACOB, *Formulaire Grec*, 253-336. Ausführlicher dazu 2.2.1.1. DIE ALTE UND NEUE REDAKTION IN DEN EUCHOLOGIEN.

[240] Taft greift den von Parenti geprägten Begriff *Reform* auf. Parenti faßt damit das Phänomen der in verschiedenen Bereichen der Liturgie Konstantinopels feststellbaren Veränderungen zusammen. Cf. PARENTI, „Osservazioni," 151. Dazu ausführlicher in Abschnitt 2.4.5. DIE ANWENDUNG DES PARAMETERS REFORM BEI DER HERAUSARBEITUNG DES LITURGIEGUTES DER HAGIA SOPHIA.

[241] MATEOS, *Célébration*, 34. DERS., „Orthros byzantin," 18-19. Allerdings gibt Mateos keine näheren Details zum möglichen Einfluß Kappadoziens auf den Ritus von Konstantinopel an. Als Indiz für die einstige Strahlkraft Kappadoziens, wie sie im 4. Jh. feststellbar ist, kann der Einfluß auf Armenien genannt werden. Cf. zu diesem Aspekt WINKLER, „Geschichte," 157-161.

[242] MATEOS, *Célébration*, 34. DERS., „Orthros byzantin," 18-19.

Im Anschluß an Mateos arbeitete Arranz den Unterschied zwischen der Grundkonzeption des palästinischen Offiziums und der des Euchologions von Konstantinopel heraus.[243] Auch Taft betont in seinem Werk über die Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus die Andersartigkeit der heutigen byzantinischen Tagzeitenform.[244] Schon in einer früheren Arbeit hat er auf den Paradigmenwechsel aufmerksam gemacht, dem sich das heutige byzantinische Offizium verdankt:

> This is not a truism, to say that the Byzantine Eucharist is the rite of Constantinople. There is ... nothing "Byzantine" about much of the present Byzantine Divine Office, which comes from the monasteries of Palestine, and replaced the Office of the Great Church... .[245]

Die Unterschiedlichkeit der Tagzeitentraditionen Konstantinopels und Jerusalems wurde überdies in Detailstudien zur Feier des Karfreitags[246] und der Osternacht[247] herausgearbeitet.

Das Offizium der Hagia Sophia hat also mit dem gegenwärtigen byzantinischen Ritus nur wenig zu tun. Lediglich einige liturgische Elemente im byzantinischen Tagzeitengebet erinnern noch an den Asmatikos, doch sind sie verfremdet und ihrer ursprünglichen Funktion beraubt, so die ehemaligen Antiphonengebete der antiphonischen Psalmodie, die heute als Stillgebete des Priesters während der Eröffnungspsalmodie von Vesper und Orthros dienen.[248] Zur Vereinheitlichung der Liturgie im Sinne des heutigen byzantinischen Gesamtritus führte vor allem die *Diataxis* des Patriarchen Philotheos Kokkinos (1353/1345; 1364/1376).[249] In ihr wurden Eucharistiefeier, Vesper und Orthros festgeschrieben und durch Rubriken im Sinne dessen standardisiert, was heute als byzantinischer Gesamtritus gilt.[250] Die liturgischen Druckausgaben, besonders die venezianischen des 15./16. Jh., bewirkten schließlich eine Normierung der liturgischen Bräuche, wenngleich das byzantinische Offizium

---

243 ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 47-52.

244 TAFT, *Byzantine Rite*, 18-19, 52-56.

245 DERS., *BEW*, 169. DERS., „How Liturgies Grow," 358-359.

246 JANERAS, *Vendredi-Saint*.

247 BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 109-153.

248 Die Verfremdung der liturgischen Elemente aus der Vesper und dem Orthros der Hagia Sophia im heutigen Offizium und damit der Schnitt zwischen der palästinischen Tagzeitentradition und der Tagzeitenform der Hagia Sophia wird in dem durchaus interessanten Beitrag von STUHLMAN, „Morning Offices," 165, 169 nicht immer sichtbar. Auch Pallas geht bei der Interpretation der Karliturgie Konstantinopels und Jerusalems in seiner Studie zu Ritus und Bild von Passion und Bestattung Christi von der implizitenVorstellung aus, daß Jerusalem und Konstantinopel zwar denselben Ritus hätten, das liturgische Zeugnis Konstantinopels aber Ausdruck einer archaischeren Stufe wäre, während Jerusalem eine weiterentwickelte Gestalt zeige. Eine solche Erklärung wird dem Stundengebet keinesfalls gerecht, da sie den Bruch in der Tagzeitentradition Konstantinopels und die Entstehung des byzantinischen Gesamtritus fälschlich harmonisiert. PALLAS, *Passion und Bestattung*, 26. Cf. dazu auch die Ausführungen in Abschnitt 4.2.4. DIE KARWOCHE UND DAS ÖSTERLICHE TRIDUUM.

249 GOAR, 1-8: PG 154, 745-766. Cf. die kritische Edition von P. N. TREMPELAS, Hai treis leitourgiai (Athen 1935) 1-16. Die Diataxeis behandelt auch JACOB, *Formulaire Grec*, 436-446. Zur liturgischen Funktion der Diataxis allgemein cf. TAFT, „Typikon, Liturgical," 2131-2132. Dazu unter 3.2.1. DEFINITION UND INHALT VON 'TYPIKON' UND 'SYNAXAR'.

250 Zum euchologischen Aufbau von Vesper und Orthros cf. weiter GOAR, 28-30, 39-42.

selbst heute keineswegs in allen Kirchen uniform gefeiert wird.[251] Der byzantinische Gesamtritus ist also eine Synthese zweier Traditionen; in der Konstellation darf er als ein junges, aber von seiner Entstehung her komplexes Gebilde bezeichnet werden.

1.3.6. Disintegration oder Reform als Deutungsmuster der postikonoklastischen Geschichte des Asmatikos

Nun bleibt noch die Frage, wie man die Geschichte des Asmatikos nach dem Ikonoklasmus vom 9. Jh. an zu deuten hat. Aus dieser Fragestellung erwächst schließlich die thematische Ausrichtung der vorliegenden Arbeit.

Arranz interpretiert die postikonoklastische Geschichte des Tagzeitengebetes der Hagia Sophia als zunehmenden Disintegrationsprozeß, dessen Triebfeder der wachsende Einfluß des Offiziums der Mönche Palästinas gewesen sei.[252] Auch wenn Arranz im Konstantinopel nach dem Ikonoklasmus zunächst noch die simultane Feier beider Tagzeitenformen annimmt, und zwar in den studitischen Klöstern die monastische Form - in Anlehnung an das Horologion von Palästina - und in den Stadtkirchen die kathedrale Form, so bleibt für ihn doch der monastische Einfluß die große prägende Kraft der postikonoklastischen Geschichte des Offiziums in Konstantinopel und der authentische Ausdruck der Restauration nach dem Ikonoklasmus auf dem Gebiet der Tagzeiten.[253]

Sollte aber die postikonoklastische Restauration im Falle des Tagzeitengebetes Konstantinopels ausschließlich in der Disintegration des Asmatikos, also im Bruch mit der kathedralen Tradition, und in der Übernahme der Tradition Palästinas bestanden haben? Hätte die postikonoklastische Restauration des Offiziums generell in dessen Transformierung durch die Adaption palästinischer Einflüsse bestanden, so stellt sich notwendig die Frage, warum die meisten Zeugnisse, die zum Asmatikos überkommen sind, in postikonoklastischer Zeit nach dem 10. Jh. auftreten und weshalb die Quellen zur Tagzeitenfeier Konstantinopels im 12. Jh. versiegen.[254] Anders gefragt: Sind diese Formulare der asmatischen Tagzeiten in den Euchologien und das Synaxar-Typikon, nur zufällig erhaltengebliebene oder gar traditionalistische Relikte eines seit dem Ikonoklasmus absterbenden Tagzeitenritus?

Schon Mateos hat auf den Einfluß Palästinas im postikonoklastischen Konstantinopel hingewiesen; freilich habe dieser zunächst nur in den Klöstern Eingang gefunden, während die Große Kirche ihre liturgische Praxis unverändert fortgeführt habe.[255] Eine im Vergleich zu dieser Interpretation noch differenziertere Sicht der postikonoklastischen Geschichte bietet die These Parentis, daß es im Zuge der Restauration nach den ikonoklastischen Wirren Anzeichen für einen Wandel in der Liturgie Konstantinopels gebe, die nicht anders als eine sich anbahnende *Reform* des

---

[251] Cf. den Überblick bei KOROLEVSKIJ, „La Codification," 25-58. Die Unterschiede bei der Feier des byzantinischen Offiziums rühren davon her, daß sich die Kirchen unter der Jurisdiktion von Konstantinopel mehr oder weniger an das sog. Typikon der Großen Kirche halten, während sich die übrigen orthodoxen Kirchen mehr oder weniger an spätmittelalterliche Ausgaben des Typikons des Sabas-Klosters halten und diese adaptieren. Dazu LINGAS, *Sunday Matins*, 1 A.1.

[252] ARRANZ, "Les Grandes Étapes," 51.

[253] DERS., „Les Grandes Étapes," 52.

[254] Dazu ausführlicher 3. DIE QUELLEN ZU VESPER UND ORTHROS IM KATHEDRALOFFIZIUM DER HAGIA SOPHIA.

[255] MATEOS I, XII.

Ritus der Hauptstadt umschrieben werden können.[256] Diese These konnte Parenti an der Textgestalt der Anaphora verifizieren.

Reform als Weiterentwicklung setzt aber die Lebendigkeit des Ritus voraus. Sollte es für das Stundengebet der Hagia Sophia eine Reform gegeben haben, die nicht mit dem zunehmenden monastischen Einfluß identisch ist, erschiene das Auftreten von Zeugnissen für den Asmatikos lange nach dem Ikonoklasmus plausibel. Es wäre also zunächst von zwei parallel verlaufenden Prozessen auszugehen: der Erneuerung des Asmatikos an den Volkskirchen, welche in Form von Veränderungen in den Tagzeitenformularen ihren Niederschlag gefunden haben müßte; gleichzeitig hätte sich das monastische Offizium studitischer Prägung herausgebildet, das bis in das 12. Jh. hinein praktiziert wurde, ehe dann beide Formen der neosabaitischen Synthese weichen mußten. Die Tatsache, daß sich Teile des Asmatikos weit über die Zeit nach dem Ikonoklasmus hinaus bis in das 15. Jh. in Thessaloniki erhalten haben, ließe sich durch die These der postikonoklastischen Reform des Asmatikos eher erklären. Wäre die monastische Umgestaltung alleiniger Ausdruck der postikonoklastischen Restauration im Tagzeitengebet gewesen, stellte sich zudem die Frage, weshalb in der bedeutenden Stadt Thessaloniki diese monastische Veränderung eher zögernd gegriffen haben soll, wovon im 15. Jh. noch Reste des Asmatikos Zeugnis geben. Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wird dieser Frage in Form einer Auseinandersetzung mit der Arbeitshypothese von Arranz und dem hermeneutischen Ansatz bei Parenti nachgegangen. Eine im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr zu leistende Aufgabe bleibt die Untersuchung des geschichtlichen und kirchlichen Hintergrunds, der möglicherweise zum Erlöschen des Tagzeitenritus der Hagia Sophia im 12./13. Jh. beitrug. Einige eher skizzenhafte Überlegungen müssen hier genügen. Während nach der ikonoklastischen Krise in der zweiten Hälfte des 10. Jh. das Reich politisch einen Aufschwung nahm – Armenien und zum Teil Syrien fielen an Byzanz zurück, Süditalien konnte vor den Arabern gesichert werden -, setzte im ausgehenden 11. Jh. nach dem Verlust weiter Teile des Reiches eine innenpolitische Verunsicherung ein; im staatlich-gesellschaftlichen System zeigten sich Risse; ferner divergierten vielfach die Interessen von Kirche und Kaiser, aber auch die Kirche selbst sah sich durch häretische und kirchenkritische Bewegungen in der Bevölkerung großen Herausforderungen gegenüber. Beim Einfall der Lateiner 1204 erlitten schließlich Reich und Gesellschaft einen irreversiblen Bruch.[257] Eben in dieser Zeit beginnender Unsicherheit im 11. Jh. ist die Entfaltung des Mönchtums mit zahlreichen Klostergründungen zu beobachten.[258] Hinzu kam eine neue Spiritualität, die von Symeon dem Neuen Theologen (gest. 1022) repräsentiert, aber von vielen Zeitgenossen im 11. Jh. geteilt wurde. Ziel des geistlichen Weges sollte die bewußte Geisterfahrung des Christen sein; Reinigung und Loslösung von der Welt bereiten den Weg für die Erfahrung des inneren Lichtes, die nicht automatisch schon durch den Empfang der Sakramente gewährt wird. Nur derjenige, der diesem inneren Weg folgt, kann dieser Auffassung zufolge in der Kirche Lehrer und Hirte sein.[259]

---

256 PARENTI, „Osservazioni," 145-155. Ausführlicher wird die These von der postikonoklastischen Reform referiert und diskutiert in 2.4.4. DIE QUALIFIZIERUNG DER ENTWICKLUNG ALS REFORM DES EUCHOLOGIONS VON KONSTANTINOPEL.

257 BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, 303-307.

258 PODSKALSKY, „Religiöses Leben," 379-382.

259 DERS., „Religiöses Leben," 385-395, mit einer vorzüglichen Zusammenfassung der Lehre des Symeon sowie eine Fülle weiterführender Literatur.

1.4. Resümee des geschichtlichen Rahmens und der offenen Fragen

Zum geschichtlichen Rahmen

1) Konstantinopel - und von der Metropole ausgehend - weite Teile des byzantinischen Imperiums wie auch des liturgischen Einflußgebietes von Konstantinopel hatten eine Tagzeitentradition, die Bestandteil des unter Kaiser Justinian gewachsenen Ritus der Hagia Sophia war. Zuvor stand Konstantinopel unter dem liturgischen Einfluß von Antiochien. Die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia ist der Gattung des kathedralen Tagzeitengebetes zuzurechnen.

2) Die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia als Teil des Gesamtritus der Stadt war geprägt von den Gestaltungsprinzipien der urbanen Liturgie Konstantinopels, ihrer prozessionalen Ausrichtung und der Korrelation von liturgischen Vollzügen und sakraler Architektur.

3) Der Ikonoklasmus erschütterte das kirchliche und liturgische Leben Konstantinopels. Vom heutigen byzantinischen Tagzeitengebet ausgehend ist im Rückblick festzustellen, daß sich nach dem Ikonoklasmus in der Tagzeitenliturgie Konstantinopels ein *Paradigmenwechsel* anbahnte, der durch den wachsenden Einfluß des palästinischen Mönchtums und der Tradition des Sabasklosters ausgelöst wurde. Durch den Einfluß beider ist das Kathedraloffizium der Hagia Sophia verdrängt worden, so daß im heutigen Tagzeitenritus nur noch Rudimente vorhanden sind.

Zu den offenen Fragen

1) Die postikonoklastische Geschichte des Offiziums in Konstantinopel bis zur Herausbildung der neosabaitischen Synthese ereignete sich nicht als linearer Prozeß. Zunächst blieb die Auflösung des Asmatikos begrenzt auf die Klöster und verlief als gegenseitige Durchdringung der Tagzeitentradition der Hauptstadt einerseits und des palästinischen Offiziums andererseits, ehe sich dann in einer weiteren Einflußwelle über den Athos das Offizium Palästinas gänzlich durchsetzte.

2) Nach dem Ikonoklasmus werden in verschiedenen liturgischen Bereichen Konstantinopels Neuerungen greifbar, die Parenti wegen ihrer Tragweite als Ausdruck einer liturgischen *Reform* im Zuge der postikonoklastischen Restauration deutet. Diese Arbeit wird der Frage nachgehen, ob nicht auch im Tagzeitenritus der Hagia Sophia Anzeichen einer Reform vorliegen, die von der monastischen Umgestaltung des Offiziums in den Klöstern zu unterscheiden sind. Die monastische Transformierung des Offiziums und die damit verknüpfte Disintegration des Asmatikos ließen sich dann nicht mehr als alleiniger Ausdruck der postikonoklastischen Restauration auf dem Gebiet der Tagzeitenliturgie in Konstantinopel deuten. Verfolgenswert scheint ein solcher Ansatz schon deshalb zu sein, da die meisten schriftlichen Quellen zum Asmatikos aus postikonoklastischer Zeit stammen.

3) Die in dieser Arbeit erstmals auf den Asmatikos, näherhin auf die Formulare von Vesper und Orthros in den Euchologien applizierte Hypothese von der postikonoklastischen Reform geht somit nicht von einem allgemeinen Paradigmenwechsel im Tagzeitengebet Konstantinopels nach dem

Ikonoklasmus aus, wie dies Arranz voraussetzt. Die in den kathedralen Euchologien zu beobachtenden Veränderungen wären als ein Phänomen der postikonoklastischen Weiterentwicklung der kathedralen Tagzeiten der Hagia Sophia zu deuten. Damit ließe sich die Geschichte des Asmatikos von der Ritusbildung in Konstantinopel über den Ikonoklasmus hinaus als Wachstums- und Veränderungsprozeß begreifen. Noch präziser gefaßt hieße das, daß die Geschichte des Asmatikos vor und nach dem Ikonoklasmus als Entwicklungsgeschichte eine Einheit bildet. Die Gründe für den im 12. Jh. anzusetzenden Paradigmenwechsel bedürften freilich einer eigenen Untersuchung, die im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten ist.

KAPITEL 2

2. DER ASMATIKOS IM KONTEXT DER FORSCHUNG UND IHRER METHODOLOGIE

Die am Ende des ersten Kapitels gestellte Frage, ob die Geschichte des Asmatikos in postikonoklastischer Zeit bis zur Rezeption der neo-sabaitischen Synthese generell als monastischer Umbruch oder zumindest außerhalb der Klöster als genuine Weiterentwicklung und damit als Fortführung der Gesamtgeschichte der kathedralen Tagzeiten der Hagia Sophia zu deuten ist, läßt sich nicht ohne eine adäquate Methodik bei der Quellenauswertung beantworten. Bevor das dritte Kapitel in die verschiedenen Quellen des Asmatikos einführen kann, muß sich dieses Kapitel der Methodologie der Arbeit widmen und damit der Erschließung der Quellen. Die erste Hälfte des Kapitels bietet in komprimierter Form einige der für die Erforschung des Kathedraloffiziums von Konstantinopel relevanten methodischen Ansätze und deren Würdigung. Keine Berücksichtigung finden allerdings ältere Beiträge zum Asmatikos aus der Zeit der Wende vom 19. auf das 20. Jh. und danach, zumal es sich bei diesen nicht um eine systematische Erforschung des Kathedraloffiziums von Konstantinopel handelte, sondern vielfach um Texteditionen.[1] Doch wird eine Reihe von Einzelbeiträgen aus der jüngeren liturgiewissenschaftlichen Forschung zum Asmatikos referiert, die sich allerdings meist auf die Psalmodie und den Gesang des asmatischen Morgen- und Abendlobs beschränken. Das Neue, das die vorliegende Arbeit sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht zur Asmatikos-Forschung beitragen möchte, ist vor allem in dem Teil des Kapitels festgehalten, in dem eine auf den Ansätzen von R. Taft und S. Parenti beruhende Methodologie vorgestellt wird.

Der Inhalt des Kapitels im Überblick

1) Gerade in der jüngeren Vergangenheit konnten, nicht zuletzt angestoßen durch Mateos und die von ihm ausgelöste Forschungstätigkeit, beachtenswerte Einzelbeiträge und systematische Studien zur Erschließung der Liturgie Konstantinopels vorgelegt werden. Am Anfang des Kapitels sei daher kurz auf Mateos' Bedeutung für die Asmatikos-Forschung eingegangen.

2) Einen Schwerpunkt in diesem Kapitel bilden die in der Euchologienforschung der letzten Jahrzehnte entwickelten methodischen Ansätze zur Erschließung der wichtigen Quellenschicht der Euchologien und parallel dazu der Liturgie Konstantinopels. Die Euchologien sind eine der wichtigsten Quellenschichten für die Tagzeiten der Hagia Sophia. Ausgehend vom allgemeinen methodischen Ansatz bei Jacob erstreckt sich der Überblick weiter auf die Methodik von Arranz, die speziell zur Erschließung der Tagzeitenformulare der asmatischen Vesper und des Orthros in den Euchologien entwickelt wurde. Sie wird in dieser Arbeit erstmals zusammengefaßt und auf ihre methodischen Voraussetzungen hin kritisch gewürdigt. Gegenüber Arranz eröffnet die Methodologie Parentis einen Zugang zur Quellenschicht der Euchologien, der neue Erkenntnisse zur Entwicklung der Liturgie in Konstantinopel ermöglicht.

---

[1] Hier sind vor allem Namen wie Mansvetov, Dmitrievskij und Skaballanovič zu nennen. Cf. die Übersicht bei LINGAS, *Sunday Matins*, 10.

Da Parentis Methodologie in dieser Arbeit erstmals systematisch dargeboten und auf die in den Euchologien enthaltenen Tagzeitenformulare des Ritus der Hagia Sophia appliziert wird, sei sie ausführlicher vorgestellt.

Während mit dieser methodischen Grundlegung das vielgestaltige Bild der Tagzeitenformulare in den Euchologien als Entwicklungsgeschichte aufgeschlüsselt werden kann, verhilft Tafts strukturelle Analyse als weiteres Arbeitsinstrument dazu, den Entwicklungsprozeß selbst und die Bedingungen dafür schärfer zu erfassen. Die Methodik der strukturellen Analyse zielt darauf, ein Liturgieformular, wie etwa eine Tagzeit, in ihre kleineren liturgischen Bestandteile zu zergliedern und deren Leben und Wachstum zu analysieren.

3) Das Kapitel gibt weiterhin einen kurzen Überblick über einige Einzelbeiträge zum Asmatikos, seien sie nun von eher musikologischem oder liturgischem Interesse geleitet.

4) Abschließend werden der methodische Ansatz der vorliegenden Arbeit, der den von Taft und Parenti geschaffenen Voraussetzungen verpflichtet ist, und das praktische Instrumentarium zu seiner Umsetzung vorgestellt. Dabei soll die Wachstums- und Entwicklungsgeschichte des Asmatikos, die es auch nach dem Ikonoklasmus gab, aufgezeigt werden. Es ist das Verdienst Parentis, hierfür die Methode entwickelt zu haben. Doch können die postikonoklastischen Veränderungen im Asmatikos erst dann als genuine Weiterentwicklung gelten, wenn nachgewiesen ist, daß sie die Wachstumsgeschichte der kathedralen Tagzeit seit der Ritusbildung in Konstantinopel fortsetzen, d.h. in der Kontinuität des Wachstums und Wandels vor der Entstehung der ersten schriftlichen Quellen stehen. Die strukturelle Analyse ist ein hilfreiches Instrument, um diesen Nachweis für die Zeit vor dem 8. Jh. zu erbringen, also den Zeitraum, für den die Quellen fehlen.

2.1. Die Wegbereitung von Forschung und Methodologie durch Mateos

J. Mateos, in der jüngeren Vergangenheit wohl der bedeutendste Wissenschaftler auf dem Gebiet der Liturgien des Ostens, hat in seinem umfangreichen Werk den Asmatikos zwar nicht unmittelbar zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Arbeit gemacht, wohl aber das Tagzeitengebet verschiedener Riten des Ostens im Allgemeinen, und dadurch den Weg für die Erforschung des Ritus der Hagia Sophia bereitet.[2]

---

[2] Cf. die lange Liste seiner Beiträge im Literaturverzeichnis dieser Arbeit. Mateos' Bedeutung würdigt Taft,„Liturgiewissenschaft," 253. Eine Liste der liturgiewissenschaftlichen Beiträge, die am PIO (Pontificio Istituto Orientale, Rom) im Gefolge von Mateos erbracht wurden, findet sich bei Thiermeyer, *Das Euchologion Ottoboni*, 25-28. Ferner bei G. Winkler, „The Achievments of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology," in R. Taft, J. Dugan (Hgg.), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992*, (OCA 244) Rom 1994, 115-141.

Der Rahmen seiner Methode

- Mateos' Methodologie war dem Ansatz der vergleichenden Liturgiewissenschaft[3] verpflichtet, wie allein schon seine zahlreichen Untersuchungen zum Tagzeitengebet verschiedener Riten des Ostens und des Westens belegen. Dadurch schuf er die Voraussetzung für die Erkenntnis größerer struktureller Zusammenhänge und liturgischer Baugesetze quer durch die Ritusfamilien.
- Bei der Auswertung der Quellen war er strukturell orientiert. Er richtete sein Augenmerk auf die kleineren liturgischen Einheiten, aus denen sich ein Formular oder eine komplexere liturgische Struktur zusammensetzt.[4] Diesen Ansatz hat sein Schüler Taft aufgegriffen und wissenschaftstheoretisch untermauert.[5]

Aufbereitung liturgiegeschichtlicher Zusammenhänge für den Asmatikos

Bei der folgenden Würdigung einzelner Erkenntnisse und Beiträge beanspruchen die angeführten Belegstellen aus dem Werk von Mateos keine Vollständigkeit. Sie haben lediglich exemplarischen Charakter.

1) Die Geschichte des Tagzeitengebetes: Mateos erschloß in zahlreichen Artikeln liturgiegeschichtliches Material zum Tagzeitengebet, so zu dem aus dem 4. Jh. stammenden Offizium in Palästina und Antiochien,[6] dessen Kenntnis nicht nur für die Entwicklungs- und Frühgeschichte des Asmatikos, sondern auch für die Entwicklungsgeschichte des byzantinischen Ritus von Bedeutung ist. Aufgrund der vergleichenden und strukturell orientierten Arbeitsweise vermochte Mateos die zum heutigen byzantinischen Gesamtritus verschmolzenen liturgischen Schichten Konstantinopels und Palästinas zu differenzieren. Dadurch schuf er formaliter und materialiter Voraussetzungen zur Erforschung des Tagzeitenritus von Konstantinopel.
2) Die Differenzierung der Tagzeitenfamilien Antiochiens und Palästinas: Mateos arbeitete mittels der Methode der vergleichenden Liturgiewissenschaft den Unterschied heraus, der zwischen der Tagzeitentradition Jerusalems bzw. Palästinas und Antiochiens als zwei eigenständigen Traditionssträngen besteht. In einer Untersuchung zur Genese des aktuellen byzantinischen Orthros konnte er die bis nach Antiochien reichenden Wurzeln der alten Tagzeitenliturgie Konstantinopels skizzieren, deren Überformung und Verdrängung durch die Tagzeitenliturgie Palästinas aufzeigen und so die Unterschiede zwischen den beiden Tagzeitenüberlieferungen exemplifizieren.[7] Dadurch wurde die Identifizierung des Asmatikos mit der antiochenischen Traditionslinie möglich.[8]

---

[3] Die von Anton Baumstark entwickelte Methode der vergleichenden Liturgiewissenschaft stellt dar WEST, *Context.* DERS., *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark* (Alcuin Club & GROW Liturgical Studies 31) Bramcote Nottingham 1995. Insbesonders ist zu verweisen auf TAFT, „Fifty Years after Anton Baumstark," 522-528.

[4] Als ein Beispiel sei hier erwähnt MATEOS, *Lelya-Sapra* (OCA 156) Rom 1959.

[5] Davon handelt weiter unten der Abschnitt 2.5. DIE STRUKTURELLE ANALYSE NACH TAFT ALS INSTRUMENT ZUM NACHWEIS LITURGISCHEN WACHSTUMS. Auch Winkler ist in ihren Forschungen dem Ansatz Mateos' verpflichtet.

[6] MATEOS, „Anciens documents," 351-359. DERS., „L'office monastique," 53-64.

[7] DERS., „Orthros byzantin," 17-21. DERS., „Anciens documents," 351-369. Cf. ferner die Hinweise im Synaxar-Typikon, z. B. MATEOS I, X; XII; 54.

[8] DERS., „Ramso," 28. DERS., „Synaxe monastique," 265-266.

3) Die Edition des Synaxar-Typikons: Von großer Bedeutung für die Erforschung der Liturgie Konstantinopels ist die von Mateos besorgte Edition des Synaxar-Typikons der Großen Kirche von Konstantinopel nach der Handschrift Hagiou Staurou 43 (Sigel H) des Hl. Kreuz - Klosters zu Jerusalem aus dem 10. Jh.[9]

Strukturelle Beiträge zum Tagzeitengebet

1) Die archetypischen Formen der Tagzeitenliturgie

Mateos zeigte ganz allgemein den Unterschied von Gattung und Zielsetzung zwischen dem gemeindlichen oder kathedralen und dem monastischen Tagzeitengebet seit dem 4. Jh. auf, indem er die Archetypik beider Formen herausarbeitete.[10] Während das Offizium der Mönche durch den fortlaufend rezitierten Psalter ursprünglich Meditation war,[11] repräsentierte sich in der Feier des Gemeindeoffiziums mit seinen Gebeten und Fürbitten das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Es war durch Zeremonien, Gesang und liturgische Gesten geformt. Die mit Orationen verknüpften Psalmen waren unter dem Kriterium des Zeitansatzes der Hore ausgewählt.[12]

2) Die Verschmelzung der archetypischen Tagzeitenformen

a) Die Osmose zwischen den Archetypen

Mateos wies nach, wie sich seit dem ausgehenden 4. Jh. in Ost und West die Gebetsform der Mönche und das Offizium der Gemeinde gegenseitig durchdrangen und so aufhörten, jeweils als Reinform zu existieren. Das urbane Mönchtum integrierte Elemente der Kathedrale: dem monastischen Gebet zum Tagesbeginn wurden die kathedralen Laudes angefügt. Das kathedrale Tagzeitengebet wiederum nahm monastische Gebräuche auf: die *psalmodia currens*, der fortlaufend gebetete Psalter der Mönche, fand Eingang in das Morgenlob und in die Vesper der Gemeinde,[13] ein Phänomen, das auch die beiden asmatischen Horen an den Eckzeiten des Tages aufweisen.

b) Die gegenseitige strukturelle Überlagerung

Mit der Durchdringung der beiden Archetypen des Psalmbetens war der weiteren Entwicklung die Tür geöffnet. Durch die Methode der vergleichenden Liturgiewissenschaft konnte Mateos nicht nur nachweisen, daß das in nahezu allen östlichen Riten kompliziert gewordene Morgenlob seine Gestalt durch die Osmose der Archetypen der Psalmodie erhielt, sondern auch, daß weitere Strukturüberlagerungen folgten. Das Ergebnis konnte beispielsweise die strukturelle Juxtaposition eines bereits

---

[9] Cf. dazu im folgenden Kapitel: 3.2.3. DIE VERSIONEN DES SYNAXAR-TYPIKONS.

[10] Zum Typos des kathedralen Offiziums bei MATEOS, „L'office chaldéen," 75-76, 88-89. DERS, „Orthros byzantin," 18-19. DERS, „Origins," 481-484. DERS, „Ramso," 28-29. Dazu in 1.1.2. DIE TAGZEITEN DER HAGIA SOPHIA ALS KATHEDRALOFFIZIUM. Bei der Behandlung des liturgischen Psalters des Kathedraloffiziums Konstantinopels wird auf die Archetypik des Psalmengebetes und die Verschmelzung zu hybriden Formen nochmals eingegangen. 7.1.1. DIE AUSWAHLPSALMEN UND DIE KURRENTE PSALMODIE ALS ARCHETYPEN DES PSALMENGEBETS IM FRÜHEN GEMEINSCHAFTLICHEN STUNDENGEBET.

[11] MATEOS, *Célébration*, 26, 1- 26. DERS, „Origins," 481. DERS, „Synaxe monastique," 249-250.

[12] DERS., „Synaxe monastique," 249 A.3. DERS., „L'Office du soir," 23. Einen liturgiegeschichtlichen Überblick zur Verknüpfung der Psalmen mit Orationen: DERS., „Une collection syrienne," 53-57, 333. Ausführlicher handelt von der Verbindung von Psalmodie und Oration im Asmatikos ein 5.2. DAS ORATIONALE DES KATHEDRALOFFIZIUMS.

[13] MATEOS, „Egérie," 310-311. DERS., „Athanase," 176-180. DERS., „L'office monastique," 87-88. Cf. dazu 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

kathedral beeinflußten monastischen Morgenlobs neben einer kathedralen Morgenfeier sein. Es handelt sich hierbei um eine Doppelung des Morgenlobs. Das trifft besonders auf das chaldäische, maronitische und syrische Morgenlob zu.[14] So bereicherte Mateos die wissenschaftliche Forschung zum Tagzeitengebet durch liturgiehistorische Einzelerkenntnisse und öffnete zugleich den Weg zur Erkenntnis struktureller Wachstumsprozesse. Diese zu erfassen ist die Voraussetzung dafür, Wandel und Veränderungen als geschichtlichen Prozeß deuten zu können.

3) Die Analyse liturgischer Struktureinheiten

Mateos gelang es, diese komplexen Strukturverbindungen zu erkennen und zu analysieren, da er methodologisch einen strukturorientierten Ansatz verfolgte. Sein Interesse bei der Untersuchung liturgischer Feiern richtete sich zunächst auf die einzelnen liturgischen Grundelemente. Erst die gesonderte Betrachtung solcher liturgischer Einheiten über einen längeren Zeitraum hinweg, wie etwa der Psalmodie oder der Fürbittreihen, ermöglicht den Zugang zu Entwicklungen in der Gesamtstruktur einer Akoluthie oder eines Formulars. Exemplarisch führte Mateos den strukturorientierten Ansatz in seiner Untersuchung der Wortliturgie der Messe und des byzantischen Orthros durch.[15]

4) Die Psalmodie im Tagzeitengebet als Indikator der Archetypik

Im Bereich des Stundengebetes kam Mateos durch seinen strukturanalytischen Ansatz zu der Erkenntnis, daß die Psalmodie im Tagzeitengebet der Indikator der jeweiligen Tagzeitengattung ist.[16] Wenn die kurrent gebetete Psalmodie aus der monastischen Tagzeitenfeier stammt, weisen kurrente Struktureinheiten der Psalmodie in der Tagzeitenfeier der Gemeinde auf einen Verknüpfungsprozeß zwischen kathedraler und monastischer Praxis hin. Der gleichbleibende Auswahlpsalter wiederum ist ein klares Kennzeichen der gemeindlichen Tagzeitenliturgie. Er konnte wiederum in das urban-monastische Offizium integriert werden.

2.2. Beiträge aus der Euchologienforschung

Das Euchologion als wichtiger Zugang zur Liturgie Konstantinopels

Bei einem Euchologion handelt es sich um das Amts- oder Rollenbuch des Vorstehers der liturgischen Handlung, sei dieser nun ein Priester, ein Bischof oder der Patriarch, mit allen für die liturgischen Funktionen notwendigen Gebetstexten.[17] Dazu gehörten im Ritus von Konstantinopel auch die Tagzeitenformulare. Die Euchologienhandschriften liefern somit einen zentralen Beitrag zur Kenntnis der Liturgie Konstantinopels.

Eine beachtliche Zahl der Rollenbücher mit Liturgieformularen des Ritus der Hagia Sophia stammt aus Süditalien, Palästina und dem Sinai; sie belegen die weite Verbreitung dieses Ritus. Da beim Vergleich der liturgischen Formulare in den

---

[14] Mateos, „Les matines," 51-73. Ders., „L'office monastique," 86-87. Ders., „La synaxe monastique," 249-250.

[15] Ders., *Célébration*. Ders., „Orthros byzantin," 17-35, 201-220.

[16] Ders., „Orthros byzantin," 22-24, 29-31. Ders., „Synaxe monastique," 268-271. Ders., „Anciens documents," 360-362. Ders., „L'office monastique," 53-88. Ders., „Psalmodie variable," 327-339. Ders., „L'invitatoire," 353-354. Ders., *Célébration*, 26.

[17] Zu dieser Gattung ausführlicher in 3.1. Die Euchologienhandschriften als Brücke zwischen der vor- und nachikonoklastischen Geschichte des Kathedraloffiziums.

Euchologien über die Jahrhunderte Differenzen festzustellen sind, sei es bei den eucharistischen Formularen, bei den Sakramentenformularen oder bei den Tagzeiten, ist von einer Entwicklung im Ritus der Hagia Sophia auszugehen.

Die byzantinische Liturgiewissenschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt dieser Quellenschicht und der in ihr zu beobachtenden Überlieferungsvielfalt zugewandt und versucht, eine Methodik sowie ein Instrumentarium zur Erhellung der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Liturgieformulare und damit der Liturgiegeschichte Konstantinopels zu entwickeln.

2.2.1. Die Euchologienfamilien in der Taxonomie Jacobs

Auf die Methode A. Jacobs sei in nur beschränktem Maße eingegangen und zwar insoweit, als sie für die Tagzeitenliturgie relevant ist.[18] Jacobs Studien zur Chrysostomos- und Basileiosliturgie führen über die bisherigen Erkenntnisse von De Meester und Strittmatter hinaus.[19] Der Kern seines Beitrags besteht in einer Kriteriologie, mit der er das zunächst diffus erscheinende Bild der Überlieferung der beiden Eucharistieformulare in den Kodizes als Etappen der liturgischen Weiterentwicklung in Konstantinopel dechiffrieren konnte.

2.2.1.1 Die alte und die neue Redaktion in den Euchologien

Jacob differenzierte aus der plural erscheinenden Überlieferung der Eucharistieformulare in den Handschriften zwei Typen als Eckwerte, d. h. als Ausgangs- und Endpunkt eines Entwicklungsprozesses heraus: die *„Alte Redaktion"* und die *„Neue Redaktion"*.[20]

Er konnte nachweisen, daß im Bereich der eucharistischen Formulare gegenüber dem Formulartyp im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) in einer Reihe von später entstandenen Kodizes, d.h. ab dem 10. und 11. Jh., eine jüngere Tradition faßbar ist, die auf einen Umbruch zurückzuführen ist. Ein Merkmal des Wandels ist etwa die Voranstellung der Chrysostomosliturgie: sie rückt an die erste Stelle des Kodex, also vor die Basileiosliturgie, und erscheint nicht mehr wie im Kodex Barberini gr. 336 nach dem Basileiosformular.[21] Dem Positionswechsel in den Kodizes muß ein Bedeutungswechsel im liturgischen Leben vorausgegangen sein. Jacob schloß ferner aus den textlichen Veränderungen in der Chrysostomosanaphora,[22] wie sie im 10./11. Jh. greifbar sind, auf einen vorausgegangenen Entwicklungsprozeß. Das Euchologion Barberini gr. 336 hingegen repräsentiert die ältere Tradition, die durchaus im einen oder anderen jüngeren Kodex gegen die Neuerungen beibehalten werden konnte.

---

[18] Im Überblick: JACOB, *Formulaire Grec*, 19 – 27, 43-61. DERS., „Tradition," 109-138.

[19] Zu den Beiträgen De Meesters und Strittmatters cf. JACOB, *Formulaire Grec*, 44.

[20] Jacob verwendet dafür den Terminus *„Recension"*. Zur Substitution dieses Begriffs in der byzantinischen Liturgiewissenschaft des deutschsprachigen Raums durch den Begriff *„Redaktion"*, der in diesem Kontext präziser ist als das deutsche Wort Rezension, cf. THIERMEYER, *Das Euchologion Ottoboni*, 99-109. Cf. dazu die Ausführungen zu den Abweichungen von der Sprachgestalt in den beiden Redaktionen der Chrysostomosanaphora bei JACOB, *Recherches*, 53-59. Von der alten Redaktion handelt JACOB, *Formulaire Grec*, 60-252. DERS., „Tradition," 114-128. Die Ergebnisse Jacobs sind knapp und gut zusammengefaßt bei TAFT, *Great Entrance*, XXXI-XXXII.

[21] Cf. dazu JACOB, „Version géorgienne," 73-75. DERS., „Tradition," 112-113. DERS., „Evoluzione," 51. PARENTI, *Barb. gr. 336*, 99 A. 282.

[22] JACOB, *Recherches*, 53-55.

Jacob wies alle die Zeugnisse der alten Redaktion zu, in denen die Basileiosliturgie die erste Stelle im Kodex einnimmt, der neuen Redaktion dagegen jene Zeugnisse zu, die entweder schon mit der Chrysostomosliturgie beginnen oder sie der Basileiosliturgie noch nachordnen, dafür aber textlich vollständiger als das Basileiosformular überliefern und bereits textliche Veränderungen im Chrysostomosformular enthalten.

2.2.1.2 Die regionale Prägung zu Euchologienfamilien

Neben dem entwicklungsgeschichtlich - redaktionellen Unterscheidungskriterium arbeitete Jacob auch den Aspekt der Euchologienfamilien in der regionalen Prägung der Liturgieformulare durch lokales Eigengut heraus, hob also den Aspekt der geographischen Zugehörigkeit hervor.[23] Auch dieser kann verantwortlich sein für Unterschiede und Abweichungen von Kodex zu Kodex bei ein und demselben Liturgieformular. Immer wieder fand solches Eigengut Eingang in die Euchologien, weil man entweder gewissen lokalen Bräuchen oder Notwendigkeiten liturgisch gerecht werden wollte, oder weil Überreste aus einer durch den byzantinischen Ritus verdrängten liturgischen Praxis weiter ausstrahlten, wie etwa die Jakobusliturgie Jerusalems. Jacob unterschied im Bereich der eucharistischen Liturgieformulare zwischen der Euchologienfamilie von Konstantinopel und der von Süditalien.

Resümee

1) Jacob gelang es, die Abweichungen und Varianten der von ihm untersuchten Euchologien des Ritus der Hagia Sophia mit ihren eucharistischen Liturgieformularen nicht nur als singuläre Erscheinungen zu erfassen, sondern diese Phänomene als geschichtliche Linie der liturgischen Weiterentwicklung von der alten zur neuen Redaktion zu deuten.
2) Auf der Basis präziser philologischer Untersuchungen zu den eucharistischen Formularen konnte Jacob die von der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels stammenden Kopien zu Euchologienfamilien zusammenfassen und überdies den liturgischen Austausch zwischen den Regionen und zwischen dem liturgischen Zentrum und den peripheren Regionen transparent machen.
3) Dem historischen Hintergrund, also der Frage nach der Ursache für eine solche liturgische Weiterentwicklung in der eucharistischen Liturgie, schenkte Jacob jedoch weniger Beachtung.

2.3. Die Methode der quantitativen Erfassung der Euchologie Konstantinopels bei Arranz

Mit der Geschichte des byzantinischen Euchologions und seines Inhalts, der Euchologie, befaßt sich vor allem M. Arranz, dessen Beiträge aus seinen Arbeiten zum Stundengebet der Hagia Sophia erwuchsen[24] und später durch seine Studien zu den Sakramentenformularen[25] der Liturgie Konstantinopels fortgesetzt wurden. Da Arranz in keinem seiner zahlreichen Artikel eine zusammenfassende Darstellung seiner

---

[23] Ders., *Formulaire Grec*, 22-23. Ders., „Tradition," 109- 138. Ders., „Version géorgienne," 72-78.
[24] Cf. dazu im Literaturverzeichnis die zahlreichen Titel Arranz' zum Tagzeitengebet der Hagia Sophia.
[25] Arranz, „Sources," 330-335.

Methodologie bietet, sei hier in knapper Form dargelegt, was in diesen für die Erforschung des Asmatikos von Relevanz ist.

2.3.1. Überblick zu den hermeneutischen Voraussetzungen

Die Tagzeitenüberlieferung in den Euchologien vom 8. bis 13. Jh. ergibt ein heterogenes Bild. Arranz Untersuchungen zielen auf die Freilegung des alten Tagzeitenritus der Hagia Sophia aus diesem differierenden Überlieferungsbefund. Allerdings sieht sich dieses sein Vorhaben vor die Schwierigkeit gestellt, daß die meisten Euchologien aus der Zeit nach dem Ikonoklasmus stammen, dessen Auswirkungen auf die Liturgie mit den Erschütterungen eines Erdbebens verglichen werden können. In der Heterogenität der Tagzeitenüberlieferung in den Euchologien erblickt Arranz ein Indiz dafür, daß die Feier des Offiziums in postikonoklastischer Zeit in Bewegung geraten war. Es lassen sich kaum zwei Kodizes mit derselben Überlieferung finden. Um das alte patriarchale Liturgiegut Konstantinopels freizulegen, entwickelt Arranz eine neue Methode, wobei er bei seinen Forschungen von zwei impliziten hermeneutischen Voraussetzungen ausgeht:[26]

- Der Ikonoklasmus habe die Disintegration des Tagzeitenritus der Hagia Sophia ausgelöst und sei als Scheidelinie zwischen der alten Tradition Konstantinopels und den Neuerungen anzusehen.
- In der Vielfalt der Erscheinungsformen des Tagzeitengebetes müsse auch die alte Tradition der Hagia Sophia eingeschlossen sein; die alte Euchologie, das sog. alte patriarchale Euchologion könne zurückgewonnen werden.

Unter den beiden folgenden Gliederungspunkten werden diese hermeneutischen Eckwerte ausführlicher erläutert.

2.3.2. Die Deutung der Veränderungen in den Tagzeiten nach dem Ikonoklasmus als monastischer Umbruch

Der Ikonoklasmus als Auslöser von Veränderungen

Bereits Jacob, der den Zeitraum des 8./9.Jh. für die Endphase der Entwicklung der byzantinischen Anaphoren hielt, stellte für das 10. und 11. Jh. Veränderungen in deren Textgestalt fest.[27] Ein ähnliches Phänomen konstatiert Arranz bei den Tagzeitenformularen in nahezu demselben Zeitraum, d.h. in Euchologien vom 10. Jh. an. Für Arranz ist dies eine Folge des Umbruchs durch den Ikonoklasmus.[28] Dieser Prozeß des Umbruchs bringt zunächst in den Formularen zum Stundengebet eine schier unüberschaubare Vielfalt an Abweichungen hervor:

> ... qu'ils présentent de grandes différences les uns par rapport aux autres, quant au nombre de prières ou d'offices ...[29]

Die Abweichungen und die Unterschiede in den Tagzeitenformularen der Euchologien sind als Phänomene zunehmender Disintegration der kathedralen

---

[26] DERS., „L'ancien Euchologe," 4.
[27] JACOB, *Formulaire Grec*, 26.
[28] ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 51. DERS., „Sacerdoce Ministériel," 189.
[29] DERS., „Euchologe slave," 22. Dazu auch DERS., „Les Grandes Etapes," 52.

Tagzeitentradition und der gleichzeitig wachsenden Bedeutung des monastischen Offiziums zu erklären.

Der monastische Umbruch in der Tagzeitenliturgie Konstantinopels

Für Arranz handelt es sich hierbei nicht um einen diffusen Prozeß der Veränderung, vielmehr waren die Entwicklungen und Veränderungen in der Tagzeitenfeier zielgerichtet, da sie, so Arranz, mit dem liturgischen Einfluß des Mönchtums zusammenhingen, das nach dem Ikonoklasmus in Konstantinopel und im Reich an Bedeutung gewonnen und sich am Offizium der Klöster Palästinas orientierte.[30] Mit dieser Ansicht folgt er offensichtlich Mateos, der schon vor ihm die Auffassung vertreten hat, daß der monastische Einfluss Palästinas seit Ende des Ikonoklasmus liturgische Rückwirkungen auf das Offizium Konstantinopels auslöste:

> L'influence de la Palestine sur Constantinople dans le domaine de la liturgie eut lieu immédiatement après la victoire sur l'iconoclasme ... ou après la restauration définitive en 843. L'adoption à Constantinople du rite monastique palestinien dut suivre sans tarder la victoire des iconophiles.[31]

Der Prozeß vollzieht sich nun gemäß Arranz nach Art einer Osmose zwischen dem monastischen Offizium palästinischer Prägung und dem kathedralen Offizium Konstantinopels; das Ergebnis ist zunächst die studitische Synthese und schließlich die sabaitisch geprägte Endform des byzantinischen Offiziums.[32]

> On assistera à un inévitable phénomène d'osmose entre les deux traditions. Le Typikon de Sainte Sophie laisse percer cette infiltration monastique studio-sabaite en maints endroits; cela varie de codex à codex.[33]

Der Beginn der Osmose zwischen der kathedralen Tradition Konstantinopels und dem Mönchsoffizium Palästinas müsse bereits bei Theodor von Studios (759-826) angesetzt werden:

> L'adaption de l'euchologe de Constantinople à l'office monastique palestinien a son histoire dont nous croyons avoir pu tracer la ligne à travers les différents manuscrits. Elle s'est faite petit à petit, commençant à l'époque de Théodore Studite c. à d. à l'époque de l'iconoclasme ... [34]

Diese Umwandlung verlaufe jedoch weder zeitlich noch regional linear. Das Erscheinungsbild der Tagzeitenformulare sei in den Kodizes vielmehr so vielfältig, daß der Prozeß der Disintegration des Asmatikos und der Grad des wachsenden monastischen Einflusses wie ein freies Spiel wirken:

> Elle a été très libre comme nous pouvons le constater par la grande variété de solutions offertes par les manuscrits.[35]

---

[30] DERS., „Les Grandes Étapes," 52-54. DERS., „L'ancien Euchologe," 2.
[31] MATEOS I, X.
[32] ARRANZ, „L'ancien Euchologe," 2-4.
[33] DERS., „Les Grandes Étapes," 52.
[34] DERS., „Sacerdoce Ministériel," 189.
[35] DERS., „Vêpres byzantines," 123.

Aber die gestaltende Kraft in diesem Prozeß ist das Mönchtum, am Ende des Weges steht im Bereich des Offiziums statt des kathedralen Euchologions das monastische Horologion palästinischer Prägung.[36] Arranz benennt hiermit implizit den Parameter, mit dem er die postikonoklastischen Änderungen und Entwicklungen in der Tagzeitenliturgie Konstantinopels deutet: die wachsende monastische Transformierung des Offiziums, was im Folgenden mit dem Kunstbegriff *Monastisierung* der Tagzeitenliturgie umschrieben wird. Arranz verwendet diesen Begriff zwar selbst so nicht, doch stellt die monastische Umgestaltung der Tagzeiten nach dem Ikonoklasmus das Grundaxiom seiner Interpretation der postikonoklastischen Geschichte des Asmatikos dar. Im Umkehrschluß ist für den Asmatikos eine kontinuierliche Disintegration als zwingend anzunehmen.[37] Ohne Berücksichtigung dieses Axioms bleibt vieles an der Arbeit von Arranz unverständlich.

2.3.3. Das patriarchale oder alte Euchologion als hypothetische Größe für das liturgische Urgut Konstantinopels

Nach Arranz läßt sich das Liturgiegut des Asmatikos trotz des postikonoklastischen Veränderungsprozesses und der Divergenzen in den Liturgieformularen aus den vielen Euchologienhandschriften zurückgewinnen. Dazu muß man Arranz' Konzept vom alten Liturgiegut der Hagia Sophia und dessen Ausstrahlung bis an die Peripherie kennen. Seine Untersuchungen zum Tagzeitengebet der Hagia Sophia stehen unter dieser methodischen Voraussetzung.

Die Euchologien von der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels als Zeugen der liturgischen Ausstrahlung der Hagia Sophia

Nach Arranz strahlte die patriarchale Liturgie Konstantinopels nicht nur auf das ganze Reich aus, sondern auch auf andere liturgische Zentren, wie etwa Jerusalem. Dort verdrängte der Einfluß der Hagia Sophia wohl zu Beginn des 11. Jh. endgültig das eigene hagiopolitische (*Hagia Polis* = heilige Stadt Jerusalem) Euchologion und damit seinen kathedralen Tagzeitenritus:

> Jérusalem finira par emprunter l'Euchologe de Constantinople, probablement après la campagne de Hakim, au début du XI^{e} s.[38]

Von der Bedeutung und Ausstrahlung des alten Liturgiegutes von Konstantinopel zeugen sogar glagolytische Fragmente vom Sinai.[39] Das Orationale der Liturgieformulare Konstantinopels wird gemäß Arranz im ganzen Reich in den Euchologien in Kodexform und in Rotuli (Buchrollen, in der Liturgiesprache auch *Kontakia* genannt) greifbar.[40] Jedoch steuern letztere, sofern sie in den Bibliotheken

---

[36] DERS., „L'ancien Euchologe," 4.

[37] Cf. dazu die Klassen der Hss, die Arranz für Orthros und Vesper aufgestellt hat: DERS., „Matines byzantines II," 65-66. DERS., „Vêpres byzantines," 107-117, 122-123.

[38] DERS., „Les Grandes Étapes," 49.

[39] DERS., „Euchologe slave," 15-73.

[40] G. GAMILLSCHEG; A. TALBOT; A. CUTLER, „Roll," 1803. R. NELSON; G. GAMILLSCHEG; A. TALBOT, „Rolls, liturgical," 1803-1804. Als Beispiele spezieller Studien zu Rotuli lassen sich anführen S. BENZ, *Der Rotulus von Ravenna* (LQF 45) Münster 1967. G. CAVALLO, „La genesis dei rotoli liturgici beneventani alla luce des fenomeno storico-librario in Occidente ed Oriente," in *Miscellanea in onore di Giorgio Cencetti*, Turin 1973, 213-229. L. W. DALY, „Rotuli. Liturgical Rolls an Formal Documents," *Greek Roman and Byzantine Studies* 14 (1973) 334-336. Weitere Literaturangaben finden sich bei PARENTI, *L'eucologio slavo del Sinai*, 6-7.

überhaupt schon erfaßt sind, zur Erhellung der Tagzeitenliturgie nicht viel bei, da sie sich meist auf die eucharistische Liturgie beschränken oder allenfalls noch Sakramentenformulare und Benediktionen überliefern; eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht lediglich der Rotulus Sinai gr. 956 (11. Jh.) dar.[41] In der Hauptstadt wurde das Liturgiegut zunächst auf Rotuli festgehalten, die im ganzen Reich in Kodexform verbreiteten Euchologien tradierten freilich nach Arranz das Liturgiegut aus den liturgischen Rotuli der Hagia Sophia. Die Kodexform hatte gegenüber den Rotuli die Funktion einer Gebetsanthologie für den Vorsteher der Liturgie oder auch die eines *Vademecum*.[42]

Das patriarchale Euchologion als Sammelbegriff für das Liturgiegut Konstantinopels

Arranz führt für das aus den Euchologienkodizes zu selektierende authentische Liturgiegut (Gebetsschatz bzw. Euchologie der Liturgieformulare) der Hagia Sophia den Begriff *„patriarchales Euchologion Konstantinopels"*[43] ein. Er nennt es auch *„altes Euchologion Konstantinopels"*[44], da das Liturgiegut bis in vorikonoklastische Zeit vor Einsetzen der Veränderungen zurückreicht. In der Zeit aber, in der dieser liturgische Bestand in den Euchologienkodizes greifbar wird, bahnen sich parallel dazu verlaufende Veränderungen an. Das *patriarchale Euchologion* ist also zunächst eine hypothetische Sammelgröße, ein Oberbegriff für alle zum Ritus der Hagia Sophia gehörenden Liturgieformulare. Schließlich wurden die liturgischen Texte der patriarchalen Liturgie Konstantinopels niemals offiziell und umfassend in einem Kodex gesammelt; eine *editio typica* der Liturgieformulare im modernen Sinn existierte schon gar nicht. Im liturgischen Einflußgebiet Konstantinopels rezipierte und adaptierte man die liturgischen Gebräuche und Formulare, die man in Konstantinopel auf Handschriften in Rollenform tradierte. Dieses Liturgiegut muß aus dem vielfältigen Erscheinungsbild, das die Euchologien aus zumeist postikonoklastischer Zeit ergeben, erst wieder freigelegt werden,.

Kriterien für die Auffindung des patriarchalen Liturgiegutes

Arranz nennt als liturgische Charakteristika, deren Vorkommen in einem Euchologion eindeutig auf das patriarchale Euchologion Konstantinopels zurückweise:

- die Formulare des Kathedraloffiziums der Hagia Sophia,
- das Formular für die Kaiserkrönung,
- die patriarchale Katechese am Karfreitag für die Taufbewerber,
- die nur auf den Kopf des Täuflings (d.h. die fünf Sinne) begrenzte postbaptismale Salbung.[45]

Diese Formulare und die speziellen patriarchalen Zeremonien können nur in der Liturgie der Hauptstadt des Reiches ihren ursprünglichen Platz gehabt haben. Sie sind nach Arranz sichere Indikatoren für den Einfluß Konstantinopels und Kriterien für die

---

[41] Cf. dazu die bei DMIT II, 12-19, 139-146 beschriebenen Rotuli Sinai gr. 956 und Sinai gr. 1020 und weitere Rotuli. Die Übersicht bei ARRANZ, „Les Sacraments 1," 331 und PARENTI, *G.b.4. Einleitung* (in Vorbereitung).

[42] ARRANZ, „Euchologe slave," 21. DERS., „Les Sacraments 1," 331.

[43] Zum *patriarchalen Euchologion* cf. DERS., „Euchologe slave," 21; 23. DERS., „Sources," 330-332. DERS., „L'ancien Euchologe," 4-5.

[44] Beispiele für die Verwendung dieser Terminologie finden sich bei DERS., „Euchologe slave," 21.

[45] DERS., „Euchologe slave," 22. THIERMEYER, *Ottoboni 434*, 99-103.

Zugehörigkeit eines Euchologions zur liturgischen Tradition der Hauptstadt. So bezeugt das Synaxar-Typikon, daß die patriarchale Katechese am Karfreitag zur Liturgie der Hagia Sophia gehört.[46] Eine Euchologionhandschrift von der Peripherie, die etwa das Formular der Krönung enthält, setzt eine aus der Tradition Konstantinopels stammende Vorlage voraus. Allerdings wurde der Einbezug lokaler Bedürfnisse in den Kodex deswegen nicht ausgeschlossen.[47]

2.3.4. Die repräsentativen Zeugen des Liturgiegutes der Hagia Sophia

Anhand der genannten Kriterien selektierte Arranz sieben Handschriften, die ihm folglich als verläßliche Tradenten des Liturgiegutes von Konstantinopel gelten:[48]

1) Barberini gr. 336 (8. Jh.)
2) Porfirij Uspenskij 226, jetzt St. Petersburg 226 (10. Jh.: olim Leningrad 226)
3) Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474)
4) Sinai gr. 959 (10. Jh.)
5) Coislin 213 (aus dem J. 1027)
6) Gb 1 (11./12.Jh.), Codex Bessarionis de Goar
7) Athen 662 (12. - 14. Jh.)

Nach Arranz kann man innerhalb dieser Euchologien in Liturgieformularen frappierende Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen feststellen:

> Mais du moment qu'on considère le texte lui-même et les rubriques qui l'accompagnent, on retrouve comme par miracle, au moins dans toute une série de mss, une identité remarquable, témoignant la diffusion d'un unique et même rite dans l'ensemble des Églises de tradition byzantine.[49]

Zugleich sind in diesen Euchologien beim Vergleich der Liturgieformulare Differenzen zu konstatieren, wie etwa die Abfolge der Basileios- und Chrysostomosliturgie: Einige Kodizes stellen das Basileiosformular noch an den Anfang, andere dagegen das Chrysostomosformular, dem dann die Basileiosliturgie folgt. Beim Vergleich der Euchologien sind auch Abweichungen feststellbar, so beim Stundengebet und bei den Sakramentenformularen. Arranz spiegeln diese liturgischen Bücher die verschiedenen Entwicklungsstadien der Liturgie Konstantinopels.

- Die o.g. Kodizes 5) Coislin 213 (1027), 6) Gb 1 (11./12. Jh.) und 7) Athen 662 (12.-14. Jh.) repräsentieren die postikonoklastische Periode,
- während 1) Barberini gr. 336 (8. Jh.) und 2) Porfirij Uspenskij 226 (ehemals Leningrad, jetzt St. Petersburg 226; 10. Jh.) noch der älteren Tradition vor dem Ikonoklasmus angehören,

---

[46] MATEOS II, 78.

[47] ARRANZ, „L'ancien Euchologe," 5 A. 16.

[48] DERS., „Euchologe slave," 22. Da es sich bei der nachfolgenden Liste um eine Wiedergabe aus dem Werk von Arranz handelt, wurde seine Datierung der Kodizes belassen. Beachte die Datierung des Kodex S 959 auf das 10. Jh., während DERS., „L'ancien Euchologe," 5, diesen Kodex in das 11. Jh. datiert. DMIT II, 62-64. Anzumerken ist ferner, daß die Entstehung des Kodex Gb 1 von der neueren Forschung in das 13. Jh. datiert wird. Cf. 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[49] DERS., „Euchologe slave, " 22.

- und 3) Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474) sowie 4) Sinai gr. 959 (10. Jh.) Vertreter des Übergangs von der vorikonklastischen zur postikonoklastischen Tradition sind.[50]

Besonderes Gewicht mißt Arranz unter den Handschriften den Euchologien Barberini gr. 336, Gb 1 und Coislin 213 mit ihrem Liturgiegut aus der patriarchalen Liturgie bei.[51]

2.3.5. Die quantitative Vollständigkeit als Kriterium der Tagzeitenformulare Konstantinopels

Die Selektion des Tagzeitengutes Konstantinopels

Was nun das Stundengebet anbelangt, geht Arranz, wie bereits erwähnt, von einer sozusagen linear anwachsenden Beeinflussung des kathedralen Tagzeitengebetes der Hagia Sophia durch das palästinisch gefärbte Mönchtum seit Theodor von Studios (gest. 826) aus. Er charakterisiert diesen Prozeß als *„infiltration monastique studio-sabaite"*, die sich kontinuierlich verstärkt habe.[52]

Um aus der Fülle der differierenden Tagzeitenformulare in den Euchologien für jede Hore die ursprüngliche Gestalt im Ritus der Hagia Sophia zurückgewinnen zu können, führt Arranz ein quantitatives Kriterium ein. Den Tagzeitenformularen im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) kommt zumindest bei Vesper und Orthros die Bedeutung eines Maßstabs für die Selektion des alten patriarchalen Liturgiegutes zu, da dieser Kodex inhaltlich bis in vorikonoklastische Zeit zurückreicht.[53] An diesem Zeugnis wird der Überlieferungsstand von Vesper und Orthros in den anderen Kodizes gemessen und beurteilt.

Zur Freilegung des alten Tagzeitengutes der Hagia Sophia sind aus der Fülle der Euchologien all jene zu selektieren, deren Tagzeitenformulare vollständig oder als möglichst vollständig im Sinne des Kodex Barberini gr. 336 gelten können. Die Akoluthie der Vesper im Kodex Barberini klassifiziert Arranz als *„l'ordre des prières le plus complet qu'on connaisse"*. Im Falle des Orthros geht es ebenfalls um die Suche nach den *„Euchologes du type de Barberini gr. 336"*.[54] Ebenso verfährt er bei anderen Horen.[55] Durch dieses Selektionsverfahren kann sich die Anzahl der Euchologien, die das Urgut der Tagzeiten von Konstantinopel enthalten, gegenüber der repräsentativen Siebener-Gruppe erhöhen, wie z.B. beim Orthros.[56] Je nach Hore kommen über die sieben Zeugnisse hinaus weitere Euchologien hinzu, so die Kodizes Gb 7 (10. Jh.), Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.) und Ottoboni gr. 344 (1177 aus Otranto).[57]

---

[50] DERS., „Les Sacraments I," 322. DERS., „Les Sacraments I," 330. Anders fällt die Bewertung dieser beiden Kodizes im folgenden Beitrag aus: DERS., „Euchologe slave," 22. Sie werden als Übermittler einer archaischen Tradition charakterisiert: *„Probablement antérieure elle aussi à la crise iconoclaste."*

[51] DERS., „How Liturgies grow," 34.

[52] DERS., „Les Grandes Étapes," 52.

[53] DERS., „Euchologe slave," 23. DERS., „Les Grandes Étapes," 49.

[54] DERS., „Matines Byzantines II," 65.

[55] Auf die Pannychis und die damit verbundenen Fragen kann hier nicht eingegangen werden. Dazu ARRANZ, „Pannychis," 31-82. DERS., „Gonyklisia," 92-123.

[56] DERS., „L'Asmatikos Orthros," 123-124.

[57] DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 112. DERS., „L'ancien Euchologe," 5-6.

Die Handschriften, die das Vesper- oder das Orthrosformular, um bei diesen beiden Tagzeiten zu bleiben, gegenüber dem Schema des Euchologion Barberini gr. 336 nicht mehr ganz vollständig überliefern, werden je nach dem Grad ihrer Vollständigkeit in eigene Handschriftenklassen eingestuft. Eine Beschreibung der Handschriftenklasse mit dem nicht mehr vollständigen Orthrosformular: *„documents comme A* (ergänze: wie der Typ Barberini gr. 336), *mais avec des suppressions"* veranschaulicht die Bedeutung des Konzepts der quantitativen Vollständigkeit in Arranz' System.[58] Auf das aufgefächerte Klassifikationssystem geht der übernächste Abschnitt ein.

Die quantitative Vollständigkeit als Selektionskriterium

So bleibt zu resümieren: Zur Rückgewinnung des Tagzeitengutes der Hagia Sophia entwickelt Arranz das Konzept der quantitativen Vollständigkeit. Das entscheidende Kriterium ist die Anzahl der in den Formularen überlieferten Amtsgebete. Bemessungsgrundlage für die Vollständigkeit sind die Tagzeitenformulare des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.). Zugleich basiert das Konzept der Vollständigkeit implizit auf der Vorstellung, der Tagzeitenritus von Konstantinopel sei eine statische Größe aus vorikonoklastischer Zeit ohne die Möglichkeit einer genuinen Weiterentwicklung nach dem Ikonoklasmus. Die postikonoklastische Geschichte des Asmatikos mit seinen Veränderungen kann demnach für Arranz nur eine Geschichte der Disintegration sein.

2.3.6. Das Problem der liturgischen Differenzen im Tagzeitengut der Hagia Sophia

Allerdings erweist sich das Kriterium der quantitativen Vollständigkeit bereits in der Gruppe der sieben repräsentativen Handschriften als eine nicht unproblematische Grundlage. Beim Vergleich der einzelnen Tagzeitenformulare in der Klasse der sieben repräsentativen Handschriften finden sich beachtliche Unterschiede, für deren Erklärung der quantitative Ansatz von Arranz keine ausreichende Erklärung darstellt. Arranz bietet zwei Deutungsmöglichkeiten der Differenzen an:

1) Konstantinopolitanisches und regionales Liturgiegut in den Euchologien

Als sich der Ritus der Hagia Sophia bis an die Grenzen des Reiches auszubreiten begann, traf er, so Arranz, an der Peripherie im Osten, d.h. in Antiochien, in Jerusalem und Palästina, auf bestehende liturgische Traditionen, die er entweder überlagerte oder integrierte.[59] Es konnte dadurch sogar zum Rückfluß des Liturgiegutes von der Peripherie in das Zentrum kommen. So ist zu erklären, daß selbst Euchologien, die treu in der Tradition der Hagia Sophia stehen, Riten, Gebräuche oder Zusätze aufweisen, die als regionale Besonderheiten zu qualifizieren sind, oder als Einflüsse aus einer anderen Region. Selbst das älteste Zeugnis der patriarchalen Liturgie der Hagia Sophia, der süditalienische Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.), folgt nicht ausschließlich der liturgischen Tradition der Hauptstadt, sondern enthält ebenso süditalienisches und orientalisches (palästinisches und auch ägyptisches) Gut.[60]

2) Die *Monastisierung* der Tagzeiten Konstantinopels

Für die Heterogenität des Erscheinungsbildes bei den Tagzeitenformularen des Asmatikos macht Arranz den zunehmenden Einfluß des Mönchsoffiziums palästinischer Prägung verantwortlich. Der Prozeß der Monastisierung und Disintegration des

---

[58] DERS., „Matines Byzantines II," 65.
[59] DERS., „Les Grandes Étapes," 49-51. DERS., „Euchologe slave," 22.
[60] DERS., „L'ancien Euchologe," 5.

Asmatikos läßt sich, so Arranz, an solchen Formularen ablesen, die noch in der Tagzeitentradition der Hagia Sophia stehen, aber nicht mehr vollständig sind. Er bezeichnet solche Zeugnisse als *„constantinopolitain incomplet"* [61].

2.3.7. Das Klassifikationssystem der Handschriften nach dem Grad der Vollständigkeit

Auf dem Weg, mittels des Kriteriums der quantitativen Vollständigkeit die authentische Gestalt der Tagzeiten der Hagia Solphia zurückzugewinnen, schuf Arranz ein ausdifferenziertes System abgestufter Euchologienklassen und Untergruppen.[62] Er untersuchte eine Fülle von Euchologien im Original oder in Editionen; allein für Orthros und Vesper führt er über 90 Zeugnisse an, alle aus der Zeit vom 8. bis zum 16. Jh. Den Zugang zu den Ergebnissen seiner Forschung erschloß Arranz in mehreren Aufsätzen durch statistische Auswertung und die Darbietung umfangreichen Listenmaterials.[63]

Bei Vesper und Orthros faßt er die Handschriften mit dem vollständigen Liturgiegut der Hagia Sophia unter der Klasse **A** zusammen. Diese Kodizes enthalten, so Arranz, die alte Tradition Konstantinopels, gemessen am Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.), vollständig. Die Kodizes der Klasse **B** überliefern ebenfalls noch Liturgiegut der Hagia Sophia, aber nicht mehr vollständig. Die weiteren Klassen mit den Sigeln **C, D** usw. enthalten Euchologien mit einem immer geringer werdenden Überlieferungsbestand der Gebete einer Tagzeit. So kommt Arranz mit dem System der quantitativen Abstufung für die Vesper auf 12 und unter Einbezug der heutigen liturgischen Praxis auf 13 Klassen bzw. Unterklassen und Vespertypen,[64] beim Orthros[65] durch die Untergliederung der vier Hauptklassen in Untergruppen sogar auf 22 Klassen.

Da die Aufsplitterung der Euchologien noch keine qualitative Aussage zur Tagzeitengeschichte als Entwicklungsgeschichte ergibt, sucht Arranz in einem späteren Artikel zum Stundengebet nach einer besseren Klassifikation der Euchologien:

> Sans renier complètement cette classification qui nous a été assez utile au début, le moment nous semble arrivé de la remplacer par une classification plus souple qui tient compte en même temps des caractéristiques des Vêpres et des Matines ...[66]

Er reduziert die Aufsplitterung, indem er vier Gruppen (**I - IV**) bildet. Hierbei orientiert er sich an dem in der postikonoklastischen Geschichte relativ stabil bleibenden asmatischen Orthros und seiner mehr oder weniger linear verlaufenden Transformation in eine monastische Tagzeit, wie sie in den vier Klassen von **A** (vollständige Tradition Konstantinopels) bis **D** mit vielen Untergruppen aufgezeigt wurde.[67] Der neuen Gruppe **I** gehören dann all jene Handschriften an, die nicht nur den

---

[61] DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 111.

[62] Z.B. beim Orthros: DERS., „Matines byzantines II," 64-66. Cf. weiter DERS., „Les Sacraments I," 285, 330. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 110-111.

[63] DERS., „Vêpres byzantines," 105-117. DERS., „Matines Byzantines II," 64-100. DERS., „L'Asmatikos Orthros," - 136.

[64] DERS., „Vêpres byzantines," 106-117.

[65] DERS., „Matines byzantines II," 67-100.

[66] DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 111.

[67] DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 110-116.

Orthros in der Tradition von Konstantinopel, sondern auch noch die asmatische Vesper und den übrigen asmatischen Cursus überliefern. Die Gruppe **II** der Euchologien bietet Vesper und Orthros unvollständig in der Tradition Konstantinopels, **III** enthält die studitische Tradition, **IV** die auf der sabaitischen Umwandlung beruhende aktuelle Praxis, also das Endergebnis des postikonoklastischen Transformationsprozesses.

2.3.8. Diskussion der Methode Arranz' im Kontext der Tagzeitenliturgie

Einige der methodischen Voraussetzungen, die in der Asmatikosforschung von Arranz eine zentrale Rolle spielen, seien nunmehr einer kritischen Würdigung unterzogen.

2.3.8.1 Die Mängel des Konzeptes der Vollständigkeit

Die Atomisierung des Euchologienbefunds durch die Klassifikation

Arranz handhabt das Konzept der Vollständigkeit, das der methodische Ausgangspunkt zur Rückgewinnung des euchologischen Urgutes der Tagzeiten der Hagia Sophia ist, als restriktives quantitatives Prinzip; das Ergebnis ist eine Fülle von abgestuften Klassen von Handschriften, also eine Atomisierung des handschriftlichen Befunds sowie die Existenz einer Klasse repräsentativer Zeugnisse, deren liturgische Divergenzen bei den Tagzeiten von ihm nicht erklärt werden können. Das von Arranz eingeführte Ordnungssystem gleicht einer Registratur, deren Bezug zum geschichtlichen Prozeß des Wandels nicht klar ist. Auch die von Arranz in einem späteren Artikel vorgenommene neue Klassifikation hebt die Atomisierung nicht auf.

Das der quantitativen Klassifizierung fehlende historische Kriterium

Die vom quantitativen Einteilungsprinzip herrührende Atomisierung der Handschriftenklassen ist ein Ergebnis mangelnder historischer Tiefenschärfe. Allein die Gruppe A der Handschriften mit den Tradenten der authentischen asmatischen Tagzeitenformulare erstreckt sich auf den Zeitraum vom 8. bis zum 12. Jh.,[68] also auf jene Epoche, in der sich gerade nach Arranz zahlreiche liturgische Umbrüche im Tagzeitengebet ereigneten. Die Zugehörigkeit von Handschriften aus dem 11. und 12. Jh. zu dieser Gruppe steht in Spannung zum hermeneutischen Ansatz von Arranz. Es bedürfte zumindest einer Erklärung, weshalb in einer Zeit lange nach dem Ikonoklasmus, die nach Arranz von der Auflösung des Asmatikos gekennzeichnet ist, Euchologien das Urgut der Tagzeiten der Hagia Sophia nach Art älterer Zeugnisse bewahrt haben sollen. Gleichzeitig können etwa Euchologien aus dem 10. Jh. einen höheren Grad an Disintegration bei Vesper und Orthros aufweisen als eine Handschrift aus dem 12. Jh. Hier bedarf es einer differenzierteren Sicht, denn das System der quantitativen Klassifizierung der Liturgieformulare vermag die Unterschiede noch nicht als Wandel und damit als Liturgiegeschichte zu deuten.

Die Unschärfe gegenüber strukturellen Veränderungen in den Tagzeitenformularen

Das Kriterium der Vollständigkeit erweist sich nur als eine Art Raster, um den Umfang des Orationale bei den Tagzeitenformularen am Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) zu messen. Gerade dieses schematische Vorgehen verhindert eine differenzierte Sicht der Vesper- und Orthrosstruktur in der Gruppe der repräsentativen Zeugnisse der Gruppe A. Deren Tagzeitenformulare können eben nicht eine Kopie des Kodex

---

[68] DERS., „Matines Byzantines II," 65. DERS., „Vêpres byzantines," 106.

Barberini gr. 336 bzw. des von ihm repräsentierten liturgischen Standes sein, wenn Liturgie als etwas Lebendiges begriffen wird. Veränderungen und Hinzufügungen gegenüber dem Vesper- und Orthrosformular des Kodex Barberini gr. 336 lassen sich so weder erfassen, geschweige denn deuten. Die Vesper im Euchologion Coislin 213 (11. Jh.) aus der Klasse A weist gegenüber der Vesper des Kodex Barberini gr. 336 Hinzufügungen und gleichzeitig Einschränkungen durch Rubriken auf, so beim Gebrauch der Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen, die im Kodex Barberini gr. 336 noch regulärer Bestandteil der Horenstruktur sind. Als weiteres Beispiel dafür, wie unzureichend das Kriterium der quantitativen Vollständigkeit für die Klasse A ist, sei auf das erst im 10. Jh. nachweisbare Gebet zum Evangelium im Sonntagorthros hingewiesen. Es ist im Orthrosformular des Kodex Barberini gr. 336 noch nicht vorhanden, erscheint aber in zeitlich späteren Zeugnissen der Klasse A; zugleich differieren einige Zeugnisse hinsichtlich der Position dieses Gebetes im Orthrosablauf.[69] Obwohl Arranz das Gebet in seiner Erklärung als Neuerung qualifiziert, ordnet er dennoch Zeugnisse, die dieses enthalten, in die Gruppe A für den Orthros ein, und zwar in die Untergruppen Aa), Ab) und Ac).

Auf krasse Weise zeigt sich die Unschärfe des Parameters *Vollständigkeit* im Falle der pfingstlichen Sonderform der Vesper, der von Palästina beeinflußten Gonyklisia. Der Sonderritus der Kniebeugung ist im ältesten Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) gegenüber späteren Zeugnissen noch nicht voll entfaltet.[70] Hier würde die auf den Kodex Barberini gr. 336 Bezug nehmende quantitative Klassifizierung Arranz' schlichtweg versagen.

Arranz nimmt die Differenzen in den Tagzeitenformularen der Handschriftengruppe A wahr,[71] ohne jedoch hieraus methodische Konsequenzen und inhaltliche Schlußfolgerungen zu ziehen. Bei seinen Untersuchungen zu Vesper und Orthros des Asmatikos genügt ihm der Aufweis, daß sich der Umfang des im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) enthaltenen Orationale in anderen Kodizes wiederholt; diese ergeben dann die repräsentative Gruppe A. Offensichtlich liegt seinem Ansatz die Vorstellung vom Asmatikos als einer statischen Größe zugrunde, die in die vorikonoklastische Zeit gehört und deren Veränderung nach dem Ikonoklasmus Zeichen des Absterbens sind.

2.3.8.2 Die Unschärfe des Parameters *Monastisierung*

Der Ritus der Hagia Sophia nach dem Ikonoklasmus

Die Defizienz des Konzeptes der Vollständigkeit des Tagzeitengutes resultiert aus der eingeengten Sichtweise der postikonoklastischen Tagzeitengeschichte durch den Parameter *kontinuierliche Monastisierung*, mit dem allein Arranz die postikonoklastische Entwicklung der Tagzeiten Konstantinopels erklären will. Wenn gegenüber dem Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) alle Abweichungen, die eine Reduktion des Formulars, näherhin seines Orationale darstellen, als Monastisierung der

---

[69] DERS., „Matines byzantines II," 66.

[70] PAR. BAR, 226-228. Das Euchologion Barberini gr. 336 überliefert einen Sonderritus der Kniebegung, ohne jedoch den vesperalen Kontext und die Zuordnung der Kniebeugungsgebete zu den Orationen der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper herzustellen. Überdies sind nur die Kniebeugungsgebete 1 und 2 wirkliche Eigengebete, beim Gebet mit der Nummer 3 handelt es sich in Wirklichkeit um das Gebet der ersten Kleinen Antiphon der Vesper. Parenti erklärte mir gegenüber mündlich, daß hier ein Fehler des Kopisten nicht auszuschließen sei, da der Kodex auch sonst Abschreib- und Flüchtigkeitsfehler enthalte.

[71] Im Falle des Orthros: ARRANZ, „Matines byzantines II," 67-70.

Tagzeit zu gelten haben, ist a priori auszuschließen, daß Veränderungen im Formular eines Euchologions als Indizien des postikonoklastischen Fortlebens und der Weiterentwicklung des Asmatikos zu begreifen sind.

Gerade die Aporie bei der Erklärung der Differenzen innerhalb der Euchologienklasse A muß zur Frage führen, ob sich nicht auch die Tagzeiten der Hagia Sophia, so wie andere Akoluthien aus der liturgischen Tradition Konstantinopels, in postikonoklastischer Zeit als kathedrales Liturgiegut genuin weiterentwickelten. Freilich bliebe das Faktum, daß in den Klöstern parallel zum Asmatikos eine neue Tagzeitenform entstand, davon unberührt. Zumindest das Fortleben der asmatischen Tagzeitentradition nach dem Ikonoklasmus ist jedenfalls nicht von der Hand zu weisen. Schließlich hatte schon Mateos auf das Nebeneinander von kathedraler und monastischer Praxis in Konstantinopel und den - freilich auf die Klöster begrenzten - Einfluß Palästinas hingewiesen:

> Mais *cette influence se limita aux monastères* (Kursive Hervorhebung bei Mateos). La Grande Église continua de pratiquer son rite propre.[72]

Erst Parentis These von der Reform in Konstantinopel ermöglicht eine dynamische Sicht der postikonoklastischen Geschichte und eine Lösung der Aporie, in welche das Erklärungsmodell von Arranz führt.[73]

Der Parameter Monastisierung in Spannung zu den Kategorien alte und neue Redaktion der Euchologien

Die Unzulänglichkeit des Parameters *Monastisierung* für die Interpretation der Tagzeitengeschichte wird schließlich an Arranz' Bemühen deutlich, die von Jacob erarbeitete Taxonomie von *alter* und *neuer Redaktion* zur Erschließung der Weiterentwicklung der eucharistischen Formulare mit seiner Klassifikation in Einklang zu bringen.[74] So überträgt er im Kontext der Tagzeiten Jacobs Terminologie *alte Redaktion* auf jene Euchologienklasse mit der Überlieferung des vollständigen Tagzeitengutes der Hagia Sophia:

> Ce type d'euchologe nous l'avons appelé ... l'ancien Euchologe byzantin et il correspondrait à ce que notre ami A. Jacob appelle l'ancienne recension.[75]

Daraus wäre zu folgern, daß das monastisch überformte Tagzeitengebet der *neuen Redaktion* entspricht, was allerdings den tieferen Sinn des Erklärungsschemas Jacobs verfehlte. Alte und neue Redaktion sind vielmehr Kategorien zur Beschreibung von geschichtlichen Veränderungsprozessen im Sinne einer genuinen Weiterentwicklung des eucharistischen Ritus der Hagia Sophia zwischen dem 8. Jh. und dem 10./11. Jh.

Hätte Arranz Jacobs Erkenntnis der Entwicklungsgeschichte aufgegriffen und diese heuristisch auf das Tagzeitengebet der Hagia Sophia appliziert, wäre er wohl zu einem

---

[72] MATEOS I, XII. Cf. dazu den Hinweis im vorhergehenden Kapitel: 1.3.6. DISINTEGRATION ODER REFORM ALS DEUTUNGSMUSTER DER POSTIKONOKLASTISCHEN GESCHICHTE DES ASMATIKOS.

[73] Dazu weiter unten in diesem Kapitel: 2.4. DIE DYNAMISCHE SICHT DER LITURGIEGESCHICHTE KONSTANTINOPELS BEI PARENTI.

[74] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 107-109; DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 110 -111.

[75] DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 111.

anderen Verständnis der postikonoklastischen Tagzeitengeschichte gekommen. Die Frage hätte sich gestellt, ob im Tagzeitenritus der Hagia Sophia nicht ebenfalls mit einer Weiterentwicklung zu rechnen ist.

Weil Arranz den entwicklungsgeschichtlichen Ansatz von Jacob mit seiner statischen Sicht der Geschichte des Asmatikos zu harmonisieren sucht, ergeben sich grotesk wirkende Überschneidungen in seiner Klassifikation der Tagzeitenformulare. Entsprechend seinem quantitativen Maßstab muß Arranz bei der Auswertung der Vesper[76] den Codex Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.) als nicht mehr vollständig qualifizieren, da dort die in postikonoklastischer Zeit feststellbare Eliminierung der Katechumenen- und Gläubigengebete aus dem Formular bereits vollzogen ist; das hält ihn jedoch nicht davon ab, unter Berufung auf Jacobs Klassifizierung im Kontext der eucharistischen Liturgieformulare[77] diesen Kodex zur alten Redaktion Konstantinopels zu zählen. Ein gegenüber dem Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) so einschneidend verändertes Tagzeitenformular wie im Codex Vaticanus gr. 1970 kann nicht als *alte Redaktion* etikettiert werden. Spätestens hier wird deutlich, daß dem quantitativen Ordnungssystem von Arranz die geschichtliche Tiefenschärfe abgeht.

2.3.8.3 Die abgestufte Klassifizierung als Diagramm der Disintegration des Asmatikos

Ungeachtet der oben erwähnten Defizite liegt die Stärke des quantitativen Ansatzes von Arranz darin, daß er die Geschichte der Dekomposition der asmatischen Tagzeiten und der Zunahme des monastischen Einflusses zu erhellen vermag. Nun erweisen sich die Durchgangsstadien vom Asmatikos zum monastischen Offizium in den Euchologien als ein Prozeß der kontinuierlichen Reduktion des aus dem Liturgiegut der Hagia Sophia stammenden Orationale, zuerst in den studitisch geprägten Euchologien, dann in denen der neosabaitischen Synthese. Arranz beschreibt den Vorgang der Disintegration folgendermaßen:

> Les prières sacerdotales de ces offices disparaissent petit à petit des euchologes de rédaction plus récente, dans la mesure où l'office asmatikos lui-même cède le pas à l'office monastique de l'Horologe.[78]

Das Ausmaß der Umgestaltung ist vornehmlich nach dem Bestand des asmatischen Orationale in einem Tagzeitenformular zu bestimmen. Mit dem quantitativen Kriterium der Klassifizierung läßt sich zudem der Grad des liturgischen Umbruchs in den Tagzeitenformularen eines und desselben Euchologions gut darstellen. Die monastische Umgestaltung hat ja innerhalb eines Kodex in dessen Tagzeitenformularen nicht notwendig denselben Stand,[79] sondern kann von Formular zu Formular differieren.

Allerdings ist Arranz' quantitative Klassifikation selbst für den Nachweis des geschichtlichen Verlaufes der Disintegration wenig ergiebig, da sie den Zeitfaktor und die geographische Herkunft der Zeugnisse nicht auswertet. Ein der Gruppe **A**, d.h. der Tradition der Hagia Sophia zuzurechnender Kodex etwa kann zeitlich durchaus später

---

[76] DERS., „Vêpres byzantines," 107.
[77] JACOB, *Formulaire Grec*, 239.
[78] ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 51.
[79] DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 110-111.

entstanden sein als ein in der Klasse **B** befindliches Euchologion, oder eines in **C**, das bereits erhebliche Spuren der Disintegration aufweist.

2.3.8.4 Zusammenfassende Würdigung des Beitrags von Arranz

1) Die Erhebung des euchologischen Bestands: Bei der Erfassung des euchologischen Gutes des Asmatikos hat Arranz Pionierarbeit geleistet und die Quellenschicht der Euchologien erstmals umfassend für die Tagzeiten ausgewertet. Seine umfangreichen Handschriftenlisten zu den asmatischen Tagzeitenformularen können als eine Art Manuale des euchologischen Bestands dienen.

2) Die hermeneutischen Eckdaten für die Rückgewinnung des Liturgiegutes der Tagzeiten: Die hermeneutischen Voraussetzungen des Bemühens, das Liturgiegut des Kathedraloffiziums der Hagia Sophia aus der Fülle des divergierenden Quellenmaterials freizulegen, konzentrieren sich auf die drei nachfolgenden Punkte, die als Substrat aus den zahlreichen Artikeln von Arranz gewonnen sind:

a) Der Ikonoklasmus als Auslöser für liturgische Neuerungen: Der Ikonoklasmus hat nach Arranz als Einschnitt und Wende in der Geschichte der Tagzeitenliturgie Konstantinopels zu gelten. Die divergierenden Tagzeitenformulare in den Euchologien sind für Arranz die Folge der liturgischen Erschütterungen durch den Ikonoklasmus und der daraus resultierenden Umgestaltung des Offiziums.

b) Die monastische Umgestaltung *(Monastisierung)* der Tagzeiten als Folge des Ikonoklasmus: Implizit deutet er die postikonoklastische Geschichte der Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia mit all den Veränderungen und Divergenzen in der euchologischen Überlieferung mit dem Parameter *Monastisierung*, ohne selbst diesen Ausdruck geprägt zu haben. Nach Arranz steht am Ende des sich kontinuierlich verstärkenden Umbruchs ein monastisch transformiertes Offizium palästinischer Prägung.

c) Das Konzept der *Vollständigkeit* als Kriterium für das Tagzeitengut der Hagia Sophia: Der postikonoklastische Umbruch ließ das Erscheinungsbild der Tagzeitenformulare in den Euchologien heterogen werden. Aus dieser Vielfalt versucht Arranz das Liturgiegut des zum alten Euchologion von Konstantinopel gehörenden Asmatikos durch den Vergleich mit den Tagzeitenformularen des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) zurückzugewinnen. Die asmatischen Tagzeitenformulare dieses Kodex repräsentieren die alte und vorikonoklastische Tradition der Hagia Sophia und stellen die Bemessungsgrundlage für die anderen Euchologien dar.

3) Kritische Würdigung des Parameters *Monastisierung* und des Konzeptes der *Vollständigkeit*:

a) Das Kriterium der Vollständigkeit eines Formulars im quantitativen Sinne eignet sich eher als Instrument für die Historiographie der Disintegration des Asmatikos oder der Entstehung der monastischen Tagzeitenform denn als Kriterium für die Zurückgewinnung der Tagzeitenliturgie Konstantinopels. So hat Arranz durch die abgestufte Klassifizierung der nicht mehr dem Kriterium der Vollständigkeit entsprechenden Zeugnisse einen wertvollen Beitrag zur Dekomposition des Asmatikos geleistet und die Entwicklung des heutigen

byzantinischen Tagzeitengebetes über die Stufen der studitischen und sabaitischen Synthese aufgezeigt. Ferner vermag Arranz mit seiner quantitativen Klassifizierung die Komplexität des Disintegrationsprozesses darzustellen, der in den Tagzeitenformularen eines und desselben Kodex, etwa bei Vesper und Orthros, einen durchaus unterschiedlichen Stand erreichen kann.

b) Mit Arranz' Konzept der Vollständigkeit lassen sich Unterschiede in den Tagzeitenformularen der repräsentativen Zeugnisse des Asmatikos nicht mehr deuten. Alles, was nicht mehr dem Kriterium der Vollständigkeit entspricht, wird als monastische Umgestaltung qualifiziert. Dahinter steht die Vorstellung vom Tagzeitengebet der Hagia Sophia als einer statischen Größe ohne die Möglichkeit einer genuinen Weiterentwicklung nach dem Ikonoklasmus.

c) Die vielen Handschriftenklassen stehen bei Arranz zusammenhanglos nebeneinander, ohne ein zeitliches Gesamtbild der postikonoklastischen Entwicklung zu ermöglichen. Die quantitative Klassifizierung der Zeugnisse berücksichtigt weder Alter, noch Herkunft oder Hintergrund eines Kodex. So gleicht sein System letztlich einer statistischen Erfassung des Orationale der kathedralen Tagzeiten.

4) Desiderate bei Arranz aus strukturanalytischer Sicht:

a) Die statistische Erfassung der Euchologie einer Hore erschließt noch nicht den strukturellen Kontext der Orationen. Es gibt in Tagzeitenformularen der Hagia Sophia Gebete, deren Wegfall auf die Disintegration der Gebetszeit hinweist. Andere Gebete, wie z.B. im Vesper- und Orthrosformular, müssen dagegen in bestimmten Fällen variabel gewesen sein. So haben die Präsanktifikatenvesper und die Paramonê (Vesper mit Vigil) gegenüber der Normalvesper eine verkürzte Struktur, in der nur ein Teil der in den Formularen der Euchologien vorgesehenen Gebete trifft.[80] Nicht von der Quantität der Orationen her läßt sich die Authentizität eines Formulars definieren, sondern von den strukturellen Zusammenhängen. Diese wird nur zugänglich über eine qualitativ orientierte Kriteriologie.

b) Bei seinen Forschungen zum Asmatikos stützt sich Arranz vornehmlich auf die Quellenschicht der Euchologien. Was die variablen Horen Vesper und Orthros betrifft, übermitteln sie das strukturelle Gerüst von Vesper und Orthros, jedoch in einer statischen Gestalt. Veränderungen, wie sie im Laufe des Kirchenjahres etwa in den Sonderformen der Vesper mit Vigil oder der Präsanktifikatenvesper vorkommen, gehen aus den Tagzeitenformularen der Euchologien nicht hervor. Überdies stammt das früheste Euchologion erst aus dem 8. Jh., wohingegen der strukturelle Bauplan bei Vesper und Orthros in der Zeit vor und nach der Herausbildung des Ritus der Hagia Sophia entstanden sein muß. Die Euchologien alleine bilden keine hinreichende Grundlage, um für beide Horen die Entfaltung der Struktur in der Frühzeit des Ritus aufzeigen und die strukturelle Variabilität von Vesper und Orthros erklären zu können.

c) Der für das Verständnis der liturgischen Elemente wichtige Kontext der Stationsliturgie Konstantinopels wird von Arranz bei seiner Untersuchung des

---

[80] Cf. das Schema zur Vesper in 4.1.2. DIE VESPER UND IHRE SONDERFORMEN IM ÜBERBLICK.

Asmatikos kaum berücksichtigt. Als Beispiel seien die drei Kleinen Antiphonen der Vesper angeführt. Obwohl dieses Strukturelement in der Meßliturgie bereits von Mateos und Taft von der Stationsliturgie her erklärt worden ist, sucht Arranz im Rahmen der Tagzeitenliturgie eine auf den Asmatikos begrenzte Erklärung. Er geht davon aus, daß die Einheit von drei Antiphonen ein Gestaltungsmuster im Asmatikos sei.[81]

2.4. Die dynamische Sicht der Liturgiegeschichte Konstantinopels bei Parenti

Das Forschungsziel und die Methode S. Parentis werden im folgenden Abschnitt erstmals systematisch dargestellt, und zwar auf der Basis einiger seiner Forschungsbeiträge, die in Artikeln vorliegen. Dabei richtet die Zusammenfassung ihr Hauptaugenmerk auf die Relevanz der Methode Parentis für das Tagzeitengebet der Hagia Sophia; insofern stellt sie eine Eingrenzung dar.[82]

Der Überblick zum methodischen Rahmen bei Parenti

Während Arranz sehr wohl von einer postikonoklastischen Entwicklung ausgeht, hat Parenti, ein Schüler von Arranz und Taft, seinen Untersuchungen zum Liturgiegut der Hagia Sophia eine differenziertere Sicht der Liturgiegeschichte Konstantinopels zugrundegelegt. Parenti geht ganz dezidiert von einer postikonoklastischen Weiterentwicklung des Ritus von Konstantinopel aus. Gegenüber der quantitativ orientierten Methode von Arranz entwickelt er angesichts der Veränderungen im Liturgiegut Konstantinopels eine qualitativ orientierte Kriteriologie, deren Nerv die von ihm postulierte nachikonoklastische *Reform* im Liturgiegut Konstantinopels darstellt. Sein Ziel ist es, den Nachweis für ein genuines liturgisches Wachstum zu führen:

1) Die Ausstrahlung des Ritus der Hagia Sophia in der Sicht Parentis: Das Liturgiegut Konstantinopels ist in Euchologien überliefert, die zumeist von der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes stammen und starke regionale Färbungen zeigen. Daran läßt sich die Ausstrahlung der Liturgie der Hagia Sophia ersehen. Andererseits ist die Einteilung der Euchologien in regionale Familien eine wichtige Voraussetzung für ein entwicklungsgeschichtliches Diagramm des Ritus der Hagia Sophia.

2) Der Ikonoklasmus als Einschnitt: Auch Parenti sieht wie schon Arranz im Ikonoklasmus mit den weitreichenden liturgischen Veränderungen in seinem Gefolge den entscheidenden Einschnitt in der Liturgiegeschichte Konstantinopels.

3) Die *Reform* in Konstantinopel nach Parenti: Parenti vermag nachzuweisen, daß Änderungen in einigen Liturgieformularen des Ritus der Hagia Sophia das Ergebnis einer liturgischen Restauration in Konstantinopel nach dem Ikonoklasmus sind. Diesen bereits von Jacob festgestellten Umgestaltungsprozeß bezeichnet er als *Reform*. Für die Interpretation der

---

[81] Die Auseinandersetzung mit dieser These erfolgt in 6.2.1. Ist die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen ein Charakteristikum des Asmatikos?

[82] An dieser Stelle sei auf die für diesen Kontext wichtigen Titel aus der jährlich umfangreicher werdenden Literaturliste Parentis verwiesen: Ders., *Barb. gr. 336*, 1-118. Ders., „Osservazioni," 120-154. Ders., „Italia meridionale," 41-55. Parenti, „Ore," 81-125. Hilfreich sind auch die Ausführungen bei Thiermeyer, *Das Euchologion Ottoboni*, 102-108.

postikonoklastischen Geschichte der Tagzeiten ist dieser Ansatz insofern von Bedeutung, als durch ihn die Aporie des quantitativen Erklärungsmodells von Arranz behoben werden kann.

4) Aus der Tatsache der liturgischen Weiterentwicklung nach dem Ikonoklasmus folgt nach Parenti, daß das Liturgiegut der Hagia Sophia, wie es in den verschiedenen Quellen vorliegt, einer differenzierten Sicht bedarf. Gemäß Parenti ist zu unterscheiden, ob es dem vor- oder dem nachikonoklastischen Stand angehört. Die Geschichte eines jeden Liturgieformulars muß nach dieser Kriteriologie aufgeschlüsselt werden:

a) Es sind Euchologien zu suchen, die das Liturgiegut aus der Zeit vor dem Ikonoklasmus bewahrt haben.

b) Ferner sind die liturgischen Zeugnisse mit Anzeichen von Veränderungen zu untersuchen. Bei der Selektion des Liturgiegutes, das der Reform zugehörig ist, kommt den postikonoklastischen Zeugnissen aus dem liturgischen Zentrum Konstantinopel selbst eine besondere Bedeutung zu.

2.4.1. Die Streuung des Liturgiegutes der Hauptstadt in den Euchologien an der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes

Wie Arranz geht auch Parenti von der Strahlkraft des Ritus der Hagia Sophia und seiner Quellen auf das ganze byzantinische Reich aus: *„la ... grande tradizione costantinopolitana commune a tutte le provincie dell'Impero."*[83] Dieser Einfluß reichte bis nach Jerusalem und Palästina - den Sinai eingeschlossen -, sowie bis zur westlichen Peripherie des liturgischen Einflußgebietes in Sizilien und Süditalien, denn die ab dem 10. Jh. greifbaren Euchologien - von Süditalien bis hin zum Sinai - enthalten Liturgiegut des sog. Euchologions der Hauptstadt. Für die Kenntnis des Ritus der Hauptstadt vor dem 11. Jh. ist die Forschung gerade auf die Euchologien von der Peripherie angewiesen, da aus der Zeit davor keine direkten Zeugnisse aus Konstantinopel erhalten sind. Das sog. Euchologion von Konstantinopel bleibt somit eine hypothetische Größe, die es erst zu erfassen gilt. Die von Arranz erstellte Liste der sieben repräsentativen Euchologien mit patriarchalem Liturgiegut erachtet Parenti allein aus statistischen Gründen als nicht ausreichend und benennt weitere Handschriften.[84]

Arranz'[85] Erklärung, daß dem Liturgiegut des alten Euchologions von Konstantinopel in Kodexform patriarchale Rotuli zugrunde gelegen hätten, läßt Parenti[86] nur partiell gelten. Die Tatsache, daß die erhaltenen Rotuli in der Funktion eines Euchologions nicht vor dem 9. Jh. stammen, stellt für ihn nicht einmal das Haupthindernis dar, da die Rotuli durchaus früher schon in Gebrauch gewesen sein könnten. Nach Parenti konnte der Rotulus als liturgischer Textträger in der patriarchalen oder bischöflichen Liturgie im Vergleich mit dem, was für die gewöhnliche Seelsorge an Benediktionen und Sakramentalien erforderlich war, nur ein begrenztes liturgisches Repertoire aufnehmen. Parenti bezweifelt zwar nicht die wichtige Funktion der Rotuli für das patriarchale Euchologion Konstantinopels, sieht aber aufgrund der Praxis der

---

[83] PARENTI, *Barb. gr. 336,* 17, ferner auch 80.

[84] PARENTI, *L'eucologio slavo del Sinai,* 11-13.

[85] ARRANZ, „Euchologe slave," 21-22. DERS., „Sources," 330-333.

[86] PARENTI, *L'eucologio slavo del Sinai,* 6-9. DERS., *G.b.4. Einleitung* (in Vorbereitung). Zum Rotulus allgemein cf. die Ausführungen unter 2.3.3. DAS PATRIARCHALE ODER ALTE EUCHOLOGION ALS HYPOTHETISCHE GRÖßE FÜR DAS LITURGISCHE URGUT KONSTANTINOPELS.

kaiserlichen Kanzlei, bei Chrysobullen[87] auf die Rollenform zurückzugreifen, sowie auch wegen der aufwendigeren Handhabung der Rolle bei der liturgischen Feier und der erforderlichen Bedienung durch einen ἀρχὼν τῶν κοντακίων oder Kastrensis[88] im Rotulus eher eine bei besonderen Gelegenheiten verwendete Kostbarkeit als einen im Normalfall gebrauchten liturgischen Textträger.

2.4.2. Das Liturgiegut Konstantinopels in regionaler Prägung

Die regionalen Einflüsse in den Euchologien

In der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels wurde das Liturgiegut des Zentrums nicht einfach kopiert, vielmehr wurde es eigenständig verarbeitet und den eigenen Bedürfnissen angepaßt.[89] Deshalb ist jedes Euchologion von der Peripherie zunächst als ein individuelles Phänomen zu betrachten. Kein Euchologion ist identisch mit einem anderen. Schon Strittmatter und später Jacob[90] haben den regionalen Einschlag liturgischer Formulare in den Euchologien unter philologischem Gesichtspunkt herausgearbeitet und dazu beigetragen, daß die Euchologien in Familien eingeteilt werden können. Die regionalen Besonderheiten lassen sich durch den Vergleich eines Formulars in mehreren Kodizes selektieren.

In Palästina ersetzte z.B. das Liturgiegut der Hagia Sophia die Kathedralliturgie Jerusalems; einige wenige Teile des palästinischen Gebetsschatzes aber gingen in die Euchologien konstantinopolitanischer Prägung ein. Solch ein regionales Element war das aus der palästinischen Tradition stammende Gebet zum Evangelium des Orthros;[91] auf dem Weg des Rückflusses von der Peripherie in die Hauptstadt ist es schließlich in die Liturgie Konstantinopels eingegangen. Festzuhalten bleibt, daß die Euchologien der liturgischen Peripherie nicht nur euchologisches Material Konstantinopels, sondern auch regionales Gut überliefern.

Der Austausch zwischen den peripheren Regionen des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels

Auch die Regionen an der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels standen untereinander in liturgischem Austausch. Träger dieses Prozesses war das Mönchtum. Parenti exemplifiziert dieses Faktum philologisch an der Tradition der eucharistischen Liturgie Süditaliens, in deren Gebetsschatz u.a. syro-palästinischer und alexandrinischer Einfluß nachweisbar ist, aber auch Eigengut aus Süditalien, darunter Liturgiegut, das - als Eigenheit Süditaliens - nach Rom weist.[92] Bei der Emigration melkitischer Mönche in ikonoklastischer Zeit gelangte Liturgiegut aus Palästina nach Süditalien und Sizilien. Wie Kodizes aus dem 11. und 12. Jh. belegen,[93]

---

[87] Cf. zu dieser Gattung von Dokumenten mit kaiserlichen Verlautbarungen und zum späteren und allgemeineren Gebrauch des Begriffs zur Kennzeichnung wichtiger Dokumente N. OIKONOMIDES, „Chrysobull," ODB 1, 451-452.

[88] Zu dem, der an der liturgischen Rolle Dienst tut, cf. DARROUZES, *Recherches*, 201. TAFT, „Pontifical Liturgy I," 286, 292 – 294, 298.

[89] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 17.

[90] Cf. dazu den Abschnitt über die Taxonomie Jacobs in diesem Kapitel 2.2.1. DIE EUCHOLOGIENFAMILIEN IN DER TAXONOMIE JACOBS.

[91] Zur Frage des Gebets vor dem Evangelium des Orthros cf. 12.4.1. DIE EVANGELIENLESUNG IM SONN- UND FESTTAGSORTHROS ALS NEUERUNG AUS PALÄSTINA.

[92] PARENTI, „Osservazioni," 120-121. DERS., *Barb. gr. 336*, 17. Zum ägyptischen Einfluß cf. DERS., „Italia meridionale," 49.

[93] Beispiele bei PARENTI, „Italia meridionale," 48-55. DERS., *Barb. gr. 336*, 47.

zeigte sich besonders Süditalien für Einflüsse aus Palästina aufnahmebereit. Regionales Sondergut kann im Laufe der Zeit im Ritus allgemein akzeptiert werden. Das prominenteste Beispiel für einen solchen Prozeß ist im Bereich des Stundengebetes das bereits erwähnte Gebet zum Orthrosevangelium, das zur Unterstützung der Argumentation Parentis angeführt werden kann: Es ist im Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. noch nicht vorhanden und tritt zunächst in Kodizes palästinischer Provenienz auf. In Konstantinopel wird es im 11. Jh. für die Praxis der Hagia Sophia noch abgelehnt, später aber akzeptiert und in eine für den kathedralen Orthros der Hagia Sophia charakteristische Position gebracht.

Die drei redaktionellen Klassen der Euchologiengestaltung

Der Befund, daß das Liturgiegut der Hauptstadt in den Euchologien Süditaliens und Palästinas regional gestaltet ist, läßt Parenti zwischen drei Klassen von Euchologien unterscheiden: *"tre grandi centri di produzione e concentrazione libraria del settore, vale a dire Costantinopoli, Monte Sinai ed Italia meridionale."*[94] Vor der liturgiewissenschaftlichen Bearbeitung eines Formulars ist es also unabdingbare Voraussetzung, die für die Untersuchung in Frage kommenden Euchologien zu klassifizieren. Die drei redaktionellen Gruppen sind:

- italo-griechische oder auch süditalienische Zeugnisse,
- palästinische Zeugnisse,
- Zeugnisse der Hauptstadt Konstantinopel.

Daneben wären noch Handschriften vom griechischen Festland und von den griechischen Inseln zu erwähnen, die aber hier nicht als eigene redaktionelle Gruppe angeführt werden.

Parenti hat für weitere Forschungen wesentliche Vorarbeit geleistet, indem er - auf der Basis der Durchsicht zahlreicher Liturgieformulare - die wichtigsten Euchologien der byzantinischen Liturgiegeschichte auf ihren regionalen Bezug analysiert und klassifiziert und damit den Ansatz und die Arbeit Jacobs weitergeführt hat.[95] Bei seinen Forschungen zum Liturgiegut Konstantinopels wendet Parenti stets die Methode der redaktionellen Klassifizierung der Euchologien an.[96] Ohne diese Differenzierung des Liturgiegutes lassen sich keine fundierten Aussagen zur Entwicklungsgeschichte machen.

Die Exemplifizierung am Kodex Barberini gr. 336

In seiner richtungweisenden Bearbeitung des ältesten Euchologions, des italo-griechischen Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh., konnte Parenti den neben dem patriarchalen Liturgiegut vorhandenen Bestand an regionalem Liturgiegut erschließen und zugleich die Osmose liturgischer Traditionen an der Peripherie aufzeigen, in diesem Falle den Einfluß Palästinas auf Süditalien.[97] Diesem Phänomen hat bereits Jacob

---

[94] DERS, *Barb. gr. 336*, 17.

[95] DERS., *Barb. gr. 336*, 17-22.

[96] So z.B. DERS., „Osservazioni," 135, 145.

[97] DERS., *Barb. gr. 336*, 49 – 61. Dort analysiert Parenti die verschiedenen euchologischen Gattungen im Hinblick auf ihre Herkunft; auf pp. 62-68 bietet er das wertvolle synoptische Tabellenmaterial zum

Aufmerksamkeit geschenkt.[98] Parentis Ergebnisse zum Euchologion Barberini gr. 336 lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Das Euchologion schöpft aus dem Fundus der patriarchalen Liturgie Konstantinopels - ja, es wurde wohl aus einer solchen Vorlage übernommen und kopiert. Darauf weisen einige Indizien hin: so die Tatsache, daß in einigen Formularen der Liturge als Patriarch bezeichnet wird - etwa bei bischöflichen Riten wie der Weihe des Myrons -, ferner die Bezugnahme auf die Architektur der Hagia Sophia sowie die Erwähnung von Zeremonien, deren Feier in den Gebieten der Peripherie keinen Sinn ergibt und die, wie etwa die Krönung des Kaisers, allein dem Patriarchen vorbehalten sind.
- In ihm ist eine süditalienische Kopie des Liturgiegutes Konstantinopels und berücksichtigt lokale Traditionen Süditaliens.[99]
- Im Euchologion sind ferner Einflüsse aus Palästina nachweisbar. Damit belegt es den liturgischen Austausch an der Peripherie des Einflußgebietes Konstantinopels.
- Es ist das älteste Zeugnis für das Liturgiegut Konstantinopels überhaupt; sein Überlieferungsbestand reicht wohl bis in die vorikonoklastische Zeit.

2.4.3. Die Entwicklung von der alten zur neuen Redaktion im Liturgiegut von Konstantinopel

Parenti geht es außerdem darum, den Einfluß und die liturgiegestaltende Kraft der Hauptstadt in postikonoklastischer Zeit zu belegen. In seiner vorzüglichen Detailstudie über die Chrysostomosanaphora kann er den philologischen Nachweis erbringen, daß es in diesem Eucharistiegebet zu redaktionellen Veränderungen gekommen ist, die mit der bereits von Jacob untersuchten Umkehrung der Reihenfolge von Basileios- und Chrysostomosliturgie in den Euchologien des 10. und 11. Jh. gegenüber dem Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) zusammenhängen.[100] Auf der Basis von Handschriften, deren Zahl das von Jacob herangezogene Quellenmaterial übersteigt, hat Parenti die Veränderungen nachgezeichnet, welche die Anaphora von ihrer Fassung im Kodex Barberini gr. 336 bis hin zu dem aus Konstantinopel stammenden Rotulus des 11. Jh., der Jerusalemer Handschrift Hagiu Stavru 109, durchlief; auf den letztgenannten Rotulus stützte sich Parenti, weil dieser, wie bereits Jacob[101] belegen konnte, als Eckwert für die neu-konstantinopolitanische Fassung zu gelten hat.[102]

Die von Parenti fernerhin nachgewiesene je eigene Rezeption der Neuerungen in der Chrysostomosanaphora[103] in Gebieten der liturgischen Peripherie bestätigt einerseits

---

euchologischen Fundus, den der Barberini gr. 336 mit zeitlich späteren Euchologien gemeinsam hat. Cf. die Zusammenfassung in pp. 80-82. Dieses Werk Parentis löst die Beschreibung Strittmatters ab. Cf. STRITTMATTER, „Barberinum S. Marci of Jaques Goar," EL 47 (1933) 329-367. Es bleibt zu hoffen, daß Parentis ausgezeichnete wissenschaftliche Einführung der Kodexbeschreibung in der geplanten Neuauflage der bereits erfolgten Kodexedition (S. PARENTI u. E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Rom 1995) Aufnahme findet.

98 Cf. die Zusammenfassung bei JACOB, *Formulaire Grec*, 119.

99 Im Bereich der eucharistischen Liturgie cf. DERS., „Tradition", 118-120. DERS., „Evoluzione," 55-58. Das wird aufgegriffen von PARENTI, „Italia meridionale," 48-50.

100 Cf. PARENTI, „Osservazioni," 122-152. DERS., *Barb. gr. 336*, 46.

101 JACOB, *Formulaire Grec*, 255-262.

102 PARENTI, „Osservazioni," 145-155. DERS., *Barb. gr. 336*, 45-46.

103 Das Resümee dazu bei DERS., „Osservazioni," 151-152.

Konstantinopel als Ausgangspunkt des Wandels, weist aber andererseits auch die Peripherie in gewisser Weise als redaktionell eigenständig arbeitend aus. Bei den postikonoklastischen Euchologien von der Peripherie des konstantinopolitanischen Einflußgebietes - besonders bei den aus Süditalien stammenden - ist sogar die Tendenz zu beobachten, daß sie die ältere Überlieferung nach Art des Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. bewahren, was bedeutet, daß die Veränderungsprozesse nur langsam verlaufen.[104] All das deutet auf die schöpferische Kraft Konstantinopels hin, das Ausgangspunkt der Neuerungen ist.

Die Forschungsergebnisse von Jacob und Arranz stimmen bekanntlich darin überein, daß vom 10. Jh. bzw. vom Ende des Ikonoklasmus an in der Liturgie Veränderungen festzustellen sind. Jacob wies sie für die eucharistische Liturgie nach, Arranz vor allem für das Stundengebet, aber auch für Sakramentenformulare. Gerade Veränderungen in Texten der eucharistischen Liturgie untermauern nach Parenti die These, daß das liturgische Zentrum Konstantinopel Träger der Veränderungen ist, handelt es sich bei den Eucharistieformularen doch um das Herzstück des Ritus der Hagia Sophia.[105] Parenti sieht darin einen Umgestaltungsprozeß, der vom Liturgiegut des Barberini gr. 336 (8. Jh.) seinen Ausgang nahm:

> L'anafora riportata nell'eucologio Barberini potrebbe essere definita come vetero-costantinopolitana e quella del kontakion Gerusalemme Haghios Stauros 109 e degli eucologi apparentati come neo-costantinopolitana.[106]

Für die alte Fassung der Anaphora und die neue als Ergebnis dieses Umgestaltungsprozesses gebraucht Parenti Begriffe wie *„recensione"* und *„redazione"*:

> La grande differenza che intercorre tra l'eucologio **Barberini** ed i suoi discendenti costantinopolitani dell'XI-XII sec. ... è di tipo redazionale, rubricale ed eucologico al punto che è possibile parlare di due distinte redazioni dell eucologio bizantino una anteriore ed una posteriore al X-XI sec. o, se si vuole, **pre** e **post-iconoclasta**.[107]

Thiermeyer überträgt diese Bezeichnungen für die beiden Eckpfeiler der liturgischen Entwicklung entsprechend mit *„alte und neue Redaktion"*.[108]

2.4.4. Die Qualifizierung der Entwicklung als Reform des Euchologions von Konstantinopel

Die Deutung der postikonoklastischen Veränderungen als Reform innerhalb des Ritus

Parenti geht es um die qualitative Deutung der postikonoklastischen Veränderungen in der eucharistischen Liturgie, die sich im Zeitraum zwischen dem Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) und dem Rotulus Jerusalem Hagiu Stavru 109 aus dem 11. Jh. ereigneten. Sein Interesse richtet sich nicht nur auf die Erscheinungen des Wandels und der

---

[104] DERS., *Barb. gr. 336*, 47.
[105] DERS., „Osservazioni," 151.
[106] DERS., „Osservazioni," 152.
[107] DERS., *Barb. gr. 336*, 45.
[108] THIERMEYER, *Das Euchologion Ottoboni*,103. Cf. 2.2.1.1. DIE ALTE UND DIE NEUE REDAKTION IN DEN EUCHOLOGIEN.

Veränderung, vielmehr möchte er sie deuten und einordnen in das Ganze der Liturgiegeschichte Konstantinopels. Der Vergleich verschiedener Liturgieformulare aus späteren Euchologien mit den Formularen des Kodex Barberini gr. 336 weist auf Entwicklungen hin. Nach Parentis Urteil handelt es sich nicht um einen auf die eucharistischen Formulare begrenzten Wandel, sondern um ein Phänomen, das auf das gesamte Liturgiegut Konstantinopels zu beziehen und daher als *Reform* zu bezeichnen ist:

> Ogni confronto tra il codice Barberini gr. 336 e gli eucologi di Costantinopoli risentirà dunque già in partenza del salto non indifferente di tre o quattro secoli in cui la tradizione liturgica bizantina ha subito una serie di evoluzioni, involuzioni, mutamenti, in una parola **riforme**.[109]

Die dem Ikonoklasmus folgende Restaurationsphase mit den Anzeichen der Reform beginnt nach Parenti ab dem 10. Jh.:

> Tra la fine del X e l'inizio dell'XI sec, ha luogo a Costantinopoli una vera e propria riforma liturgica che produce una nouva redazione dell'eucologio ...[110]

Jacobs Klassifizierung der Texte der eucharistischen Liturgie als alte und neue Redaktion gewinnt über ihre philologische Bedeutung hinaus bei Parenti eine neue Qualität. Die These von der Reform macht sie zu einem Instrumentarium, mit dem sich die postikonoklastische Liturgiegeschichte Konstantinopels als Entwicklungsgeschichte erschließen läßt. Somit ist der Parameter Reform konsequent auf die anderen Liturgieformulare, Benediktionen und Rubriken der Euchologien anzuwenden.[111] Aus dem differierenden Erscheinungsbild eines Liturgieformulars durch die Euchologien hindurch ist stets nach den beiden Grundtypen zu suchen: nach dem liturgischen Stand vor der Reform und damit vor dem Ikonoklasmus - präikonoklastische Redaktion genannt -, und nach dem Typus der Reform, d.h. der postikonoklastischen Redaktion, die ab dem 10./11. Jh. in Zeugnissen der Hauptstadt greifbar ist, wie etwa im Euchologion Coislin 213.

Ein Forschungsergebnis jüngeren Datums scheint Parentis Theorie von der Reform im Liturgiegut Konstantinopels zu bestätigen: Der aus dem 11. Jh. stammende Kodex Ottoboni gr. 175, ein von Velkovska untersuchtes patriarchales Evangeliar,[112] d.h. ein Buch, das jene Lesungen enthielt, deren Vortrag allein dem Patriarchen bei bestimmten Festen vorbehalten war, wie etwa bei der Litê am 1. September,[113] weist an ebendemselben 1. September eine erneuerte Litê auf, die nach Velkovska der postikonoklastischen Reform zuzurechnen ist.

Wie bereits oben erwähnt, verwandte Arranz bei seinen Forschungen zum Stundengebet stillschweigend den Parameter der kontinuierlich sich verstärkenden monastischen Umgestaltung der Tagzeiten, der ihm allerdings keine kohärente Erklärung für die liturgischen Differenzen innerhalb der Gruppe seiner repräsentativen

---

[109] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 45. Cf. DERS., *G.b.4. Einleitung* (in Vorbereitung).
[110] DERS., „Osservazioni," 151.
[111] DERS., „Osservazioni," 153.
[112] VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175*, 87 – 88, 100.
[113] Cf. dazu die Angaben im Synaxar-Typikon MATEOS I, 6-8.

Zeugnisse bot. Dagegen ermöglicht der von Parenti eingeführte Parameter Reform eine differenziertere Sicht der euchologischen Überlieferung und der strukturellen Entwicklungen des Tagzeitengebetes in postikonoklastischer Zeit. [114]

Die notwendige Präzisierung des Parameters Reform

Bislang mangelt es dem von Parenti eingeführten Parameter Reform freilich noch an einer präziseren inhaltlichen Bestimmung. Handelt es sich bei den Phänomenen des Wandels im Ritus von Konstantinopel, die als Ausdruck der Reform qualifiziert werden, tatsächlich um einen zielgerichteten Prozeß, d.h. zielte dieser Vorgang darauf, bisherige liturgische Ausdrucksformen im Sinne einer Anpassung an geistlich-theologische Gegebenheiten der Zeit zu verändern? Gab es in diesem Prozeß des Wandels ein Zusammenwirken von kultur- und zeitgebundenen Anstößen einerseits und theologisch durchreflektierten Interventionen andererseits? Beruhte die Reform auf irgendeinem Träger? Diese Fragestellung, die sich noch ausweiten ließe, bedürfte einer eigenen Untersuchung. Pott lotete in einer Studie den Parameter *liturgische Reform* in seiner theologischen Bedeutung aus und verifizierte ihn anhand einiger liturgiegeschichtlicher Paradigmen. Dazu hat er eine Taxonomie dessen erstellt, was eine liturgische Reform ausmacht. Um eine Geschichte der liturgischen Reform in postikonoklastischer Zeit in Konstantinopel schreiben zu können, müßte diese Taxonomie erst noch auf jene wissenschaftlichen Ergebnisse appliziert werden, die sich mit dieser Epoche und den Anzeichen des Wandels befaßt haben. [115]

Daß Parenti jedenfalls kein mechanistisch-juridisches Verständnis des Begriffs Reform im Sinne eines regulativen Eingreifens einer Autorität unterstellt werden darf, legen Ausdrücke nahe wie: *„evoluzioni, involuzioni, mutamenti"*, [116] mit denen er den Prozeß des Wandels beschreibt. Doch kann die Erklärungslücke nur durch Parenti selbst sowie durch eine liturgiewissenschaftliche Diskussion geschlossen werden. Zudem bedarf es weiterer Detailstudien zu den einzelnen Liturgieformularen des Ritus von Konstantinopel, in denen der Parameter Reform auf das euchologische Gut appliziert wird, um letzte Gewißheit zu erhalten.

Auf der Basis der in dieser Arbeit zugrundegelegten Beiträge Parentis läßt sich der Parameter Reform im Sinne einer Arbeitsthese inhaltlich folgendermaßen abstecken:

1) Parenti weist mit dem Begriff Reform auf Veränderungen als Entwicklungen im Gesamtritus der Hagia Sophia hin. Der Ritus wird somit als etwas Lebendiges apostrophiert.

2) Parenti spricht von Reform im Kontext der postikonoklastischen Restauration. Leben hat immer dem konkreten kirchlichen und zeitgeschichtlichen Kontext zu tun. Es ist folglich anzunehmen, daß er den Prozeß der liturgischen Veränderungen aufs engste mit einem theologischen und spirituellen Wandel verknüpft sieht. In der liturgischen Reform manifestiert sich das Bemühen, alte Werte in einer neuen Zeit zu bewahren, aber als lebendige Antwort, die sowohl

---

[114] PARENTI, *G.b.4. Einleitung* (in Vorbereitung). DERS., „Osservazioni," 151-153.

[115] POTT, *La réforme liturgique byzantine*, 73-93. Wegen der gebotenen Kürze kann hier nur auf das dritte Kapitel dieser vorzüglichen Studie über die *Taxonomie der liturgischen Reform* hingewiesen werden.

[116] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 45.

Veränderung wie auch die Hinzunahme von Neuem beinhalten kann. Die so verstandene Reform in postikonoklastischer Zeit hätte sich demnach als prozeßhaftes Geschehen ereignet. Der Parameter Reform darf also nicht als zeitliche und inhaltliche Scheidelinie angewendet werden. Vielmehr kann sich die Reform in den Liturgieformularen eines und desselben Kodex ganz unterschiedlich ausdrücken. So kann das eine oder andere Liturgieformular in einem archaisierenden postikonoklastischen Kodex durchaus noch in der vorikonoklastischen Tradition abgefaßt sein, während sich in anderen Formularen Anzeichen der Reform ankündigen oder die Reform schon ihren Niederschlag gefunden hat.

3) Der Prozeß der Reform ist in liturgiegeschichtlicher Perspektive kein amorpher Prozeß. Vielmehr dient der Parameter der Kennzeichnung jener Veränderungen in der Liturgie der Hagia Sophia, die, obwohl es sich um Neuerungen handelt, in einer Kontinuität zum überlieferten Ritus der Hagia Sophia stehen und dessen Identität gerade durch Weiterentwicklungen, d.h. durch lebendiges Wachstum sichern.

2.4.5. Die Anwendung des Parameters Reform bei der Herausarbeitung des Liturgiegutes der Hagia Sophia

Die Zusammenschau der Zeugnisse

Die Reform als Deutungsmuster der postikonoklastischen Liturgiegeschichte Konstantinopels verlangt, so Parenti, daß künftig jede Untersuchung eines Formulars aus der Liturgie Konstantinopels die Überlieferung in den Euchologien in die jeweils alte und neue Redaktion aufteilt.

Für die Analyse eines Liturgieformulars, beispielsweise der Vesper oder des Orthros, ist es erforderlich, die Euchologien mit den Formularen in der Tradition Konstantinopels zusammenzutragen; sie sind in einer Übersicht (Tabelle, Synopse) leicht zugänglich zu machen und in regionale Redaktionsgruppen aufzuteilen.[117] Durch ein Selektionsverfahren lassen sich die Euchologien mit dem Liturgiegut des vorikonoklastischen Standes und der postikonoklastischen Reform auffinden.

Die Liturgie vor dem Ikonoklasmus: Der Stand Konstantinopel 1

Das älteste greifbare und auch zuverlässige Euchologion für das Liturgiegut von Konstantinopel aus der alten vorikonoklastischen Redaktion ist das süditalienische Euchologion Barberini gr. 336, das im 8. Jh. abgefaßt wurde und damit vom liturgischen Bestand her noch der Praxis vor dem Ikonoklasmus zuzurechnen ist. Ein unmittelbar aus der Hauptstadt stammendes Euchologion, das vor oder kurz nach dem Ikonoklasmus entstanden wäre, ist nicht überliefert. Das Euchologion Barberini gr. 336 ist also der einzige Kodex, der den Liturgietypus repräsentiert, der noch in die vorikonoklastische Zeit zurückreicht. Diesen Typus versieht Parenti bei seinen Vergleichen mit dem Sigel Konstantinopel 1: **CP 1 (bzw. KP 1)**.[118]

Alle Euchologien bzw. - bei Detailuntersuchungen zu einzelnen Liturgieformularen- Formulare oder Akoluthien, die dem Kodex Barberini gr. 336 folgen, stehen liturgisch auf dem vorikonoklastischen Stand KP 1, selbst wenn der Kodex später entstanden ist.

---

[117] DERS., *Barb. gr. 336*, 62-68.

[118] DERS., *L'eucologio slavo del Sinai*, 16-17. In dieser Arbeit wird KP 1 und KP 2 verwendet.

Die Kopiervorlage für den Kodex wurde offensichtlich nach den liturgischen Erfordernissen des Bestimmungsortes ausgewählt.

Die Liturgie der Reform nach dem Ikonoklasmus: Der Stand Konstantinopel 2

Was die Euchologien aus der Hauptstadt betrifft, so verfügen wir über keinen Euchologienkodex aus der Zeit vor dem 11. Jh.; der früheste ist das Euchologion Coislin 213 aus dem Jahre 1027 mit dem patriarchalem Liturgiegut der Hauptstadt, das - gemäß dem Kolophon des Kodex - für den Priester Strategios angefertigt wurde, vielleicht zum privaten Gebrauch.[119] Aufgrund der großen zeitlichen Distanz zum Ikonoklasmus ist davon auszugehen, daß die Reform in diesem Kodex bereits ihren Niederschlag gefunden hat. Als weiterer Zeuge kommt unter den Euchologien das aus dem 13. Jh. stammende Euchologion Gb 1 mit patriarchalem Liturgiegut hinzu. Beide repräsentieren den Typus der Reform, der mit Sigel Konstantinopel 2: **CP 2 (bzw. KP 2)** bezeichnet wird.

Bei dem sich an diesen beiden Eckwerten ausrichtenden Selektionsverfahren können überraschende Ergebnisse zutage treten. Ein spätes Euchologion wie beispielsweise der Kodex Gb 11 aus dem 13. Jh. folgt im Orationale einiger Formulare der einfacheren und älteren Textform des viel früher entstandenen Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) und nicht den zeitlich näheren und daher *moderneren* Euchologien Coislin 213 (Anfang des 11. Jh.) aus der Hauptstadt oder dem Kodex Gb 1 (13. Jh.).[120] Mit dem bischöflichen Euchologion Ottoboni gr. 434, das liturgisch nach Palästina gehört, läßt sich ein weiteres Beispiel für einen relativ späten Kodex (12. Jh) mit archaischen Tendenzen anführen, wie die Auswertung des euchologischen Bestands durch Thiermeyer ergab.[121]

2.4.6. Resümee zum Urgut des Euchologions von Konstantinopel

Gegenüber Arranz ermöglicht Parentis Ansatz eine dynamische Sicht der Liturgiegeschichte als Entwicklungsgeschichte.

1) Das liturgische Urgut von Konstantinopel kann nur durch Detailuntersuchungen zu einzelnen Formularen (eucharistischer Formulare, Tagzeiten usw.) zurückgewonnen werden.
2) Zu jedem Liturgieformular sollten möglichst viele Euchologien, die das Liturgiegut Konstantinopels enthalten, in Form einer Synopse hinzugezogen werden.
3) Die Zeugnisse sind in der Synopse entsprechend ihrer redaktionellen Zugehörigkeit zu klassifizieren. Parenti stellte hierzu in seiner Arbeit über den Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) ein Manuale der wichtigsten Euchologienhandschriften und ihrer Einordnung in die entsprechende redaktionelle Gruppe bereit. [122]
4) Das vielfältige Erscheinungsbild eines Formulars im Gesamtbefund der Synopse deutet auf eine Entwicklung hin. Um die Reform zu erschließen, ist die Methode des Vergleichs und der Selektion anzuwenden.

---

[119] Coislin 213 fol. 211r: DUN, VII, ARR.EUC, 13.
[120] PAS.PAN, 134. RUG.Gb 11, 333–334, 339. PARENTI, *G.b.4. Einleitung* (in Vorbereitung).
[121] THIERMEYER, *Das Euchologion Ottoboni*, 115 ff.
[122] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 17-22.

a) Den archimedischen Punkt bildet das patriarchal gefärbte Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) aus Süditalien mit vorikonoklastischem Liturgiegut; ein älteres Euchologion aus der Zeit vor dem Ikonoklasmus ist nicht überliefert. Die dem Kodex Barberini gr. 336 ähnlichen Liturgieformulare in anderen Euchologien gehören der vorikonoklastischen oder alten Redaktion an.

b) Alle hauptstädtischen Zeugnisse seit dem ausgehenden 10. Jh. dürften bereits in der Tradition der Reform stehen, so das Euchologion Coislin 213 (1027). Die dem Formular im Euchologion Coislin 213 ähnlichen Formulare gehören der Reform an.

5) Zum Tagzeitengebet der Hagia Sophia läßt sich vorab festhalten, daß mit dem Parameter Reform wohl ein Weg gefunden worden ist, auf dem unter den zahlreichen Veränderungen, zu denen es nach dem Ikonoklasmus im kathedralen Offizium kam, genuine Weiterentwicklungen des kathedralen Ritus im Sinne der neuen Redaktion von der zunehmenden, zunächst in den Klöstern auftretenden Disintegration des Tagzeitenritus unterschieden werden können. Damit hätte Parenti einen Weg aus der Aporie eröffnet, in die Arranz' quantitativ orientierte Methode geführt hat.

2.5. Die strukturelle Analyse nach Taft als Instrument zum Nachweis liturgischen Wachstums

R. Taft darf als einer der führenden Vertreter der Mateos-Schule bezeichnet werden, die methodisch auf dem Boden der Vergleichenden Liturgiewissenschaft steht.[123] Mateos und seine Schüler richten in ihren Forschungen hierbei ihr Augenmerk besonders auf die Strukturbildung und -entwicklung in den Liturgieformularen.

Taft, der in seinen zahlreichen liturgiewissenschaftlichen Beiträgen zur byzantinischen Liturgie schwerpunktmäßig die Geschichte der eucharistischen Liturgie Konstantinopels erforscht hat, systematisierte überdies den Ansatz von Mateos durch wissenschaftstheoretische Reflexionen und entwickelte ihn zur sog. *strukturellen Analyse* weiter.[124] Diese untersucht die Bedingungen der Möglichkeit des liturgischen Wandels. Die liturgische Veränderung in einem Formular vollzieht sich nicht in Beliebigkeit, sondern wird erst von den in den kleineren liturgischen Struktureinheiten verlaufenden Prozessen her verständlich, aus denen sich ein Liturgieformular zusammensetzt.

Während Parenti mit seiner These von der liturgischen Reform in Konstantinopel eine geschichtliche Gesamtperspektive für den Wandel lieferte, thematisiert die strukturelle Analyse die strukturellen Bedingungen und den Bauplan, welche zum liturgischen Wandel im Formular führten. Sie ermöglicht einen Zugang zu den liturgischen Wachstumsschichten und erweist sich als ein Instrument zur Offenlegung der Entwicklungsgeschichte einer liturgischen Feier, in unserem Falle der Vesper und des Orthros des Asmatikos.

---

[123] Zur Methode der Vergleichenden Liturgiewissenschaft cf. die Literaturangaben in A. 2 und 3 dieses Kapitels.

[124] Taft, *BEW*, 187-232. Die Ausführungen sind eine Überarbeitung der beiden folgenden Artikel: Ders., „How Liturgies Grow," 355-378. Ders., „Structural Analysis," 314-329. Zu beachten ist ferner seine Einführung in Ders., *The Diptychs*, XXIX-XXXI. Eine Zusammenfassung und Würdigung des Ansatzes von Taft bietet West, *Context*, 393-398.

2.5.1. Die wissenschaftstheoretische Voraussetzung: Tradition als etwas Lebendiges

Die Differenzierung zwischen Geschichte und Tradition

Für Taft ist Liturgiegeschichte nicht einfach eine statische und objektivierbare Größe, die nur mit Vergangenheit zu tun hätte. Er erfaßt sie vielmehr mit dem Begriff Tradition. Nach Taft ist Tradition als eine dynamische Sichtweise der Gegenwart zu verstehen, als etwas Gewordenes, das an einem bestimmten Punkt seinen Ausgang nahm und von dort stets neu ausgeht. Tradition ist nicht etwas Abgeschlossenes, sondern ein Prozeß oder besser ein Kontinuum, das aus der Vergangenheit in die Gegenwart reicht. So läßt sich die Gegenwart nur aus der Tradition verstehen: *„Liturgical history, therefore, does not deal with the past, but with tradition, which is a genetic vision of the present ..."*[125] Die innere theologische Dimension der liturgischen Tradition ist nicht verobjektivierbar, so daß man ihr als neutraler Betrachter gegenüberstehen könnte. Sie bildet vielmehr das Kontinuum, das aus der Vergangenheit in die Gegenwart reicht und beide miteinander verbindet. Diese Sichtweise der Tradition erklärt, warum die strukturelle Analyse liturgische Veränderungen nicht als isolierte historische Ereignisse auffaßt.

Die Konzeption der liturgischen Tradition als etwas Lebendiges

Wenn Tradition als Kontinuum zu verstehen ist, das aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart reicht, aber auch der Zukunft offen steht, dann ist sie etwas Lebendiges.[126] Leben impliziert Veränderung. Davon ist nach Taft die liturgische Tradition nicht ausgenommen.[127] Sie ist ein fortwährender Prozeß. Die Lebendigkeit liturgischer Tradition läßt sich phänomenologisch an geschichtlich nachweisbaren Veränderungen in der Gestalt verschiedener liturgischer Formulare ablesen. Nach Taft zeigt hier die Geschichte, daß sie keinen Stillstand kennt, d.h. daß es keine Unveränderlichkeit gibt.

Identität im Wandel als Zeichen liturgischer Lebendigkeit

Veränderung kann sowohl auf Weiterentwicklung und Entfaltung als auch auf Verfremdung ursprünglicher Konzepte hinauslaufen.[128] Die bei allem Wandel der Gestalt bleibende innere Identität einer liturgischen Feier ist ein Zeichen von Lebendigkeit. So ist etwa, wie Taft ausführt, die schlicht gestaltete Eucharistiefeier bei Justin dem Märtyrer (gest. um 165) von ihrer späteren, reichhaltigen Ausgestaltung nicht wesensverschieden. Garant der Identität ist die theologische Botschaft oder Aussage, die in der konkreten Gestalt der Feier ihren Ausdruck findet. Im Laufe der Zeit können durchaus neue theologische Aspekte hinzutreten, während andere an Gewicht verlieren; immer aber konkretisiert sich ein solcher Wandel in der liturgischen Struktur. Deren Veränderung hat also nichts mit Beliebigkeit zu tun.

Die methodischen Folgerungen

Die strukturelle Analyse geht von der Prämisse aus, daß die Wachstums- und Veränderungsprozesse nicht in der liturgischen Feier als ganzer, sondern in den kleineren Struktureinheiten ablaufen, aus denen sich das Gesamtgefüge einer

---

[125] TAFT, *BEW*, 191. Cf. dazu die Ausführungen in DERS., „Liturgiewissenschaft," 247.
[126] WEST, *Context*, 394.
[127] TAFT, *BEW*, 187-193. DERS., „How Liturgies Grow," 357.
[128] DERS., *BEW*, 215.

gottesdienstlichen Feier zusammensetzt. Taft versteht sich hierin als Interpret des Baumstarkschen Konzeptes vom Wandel liturgischer Feiern; immer ist es die Entwicklung in den *„individual components"* einer Feier, die die Veränderung verursacht.[129] Also nicht im Gesamt der gottesdienstlichen Feier sind die Faktoren des Wandels zu suchen, sondern in den kleineren Einheiten, aus denen sich sie Feier zusammensetzt:

> For it has been my constant observation that liturgies do not grow evenly, like living organisms. Rather their individual elements possess a life of their own.[130]

Taft exemplifizierte den Ansatz der strukturellen Analyse an den Entwicklungen innerhalb der eucharistischen Liturgie. Er wies nach, daß dort die Enarxis (Eröffnungsteil) sowie einzelne Elemente der Wortliturgie und des eucharistischen Teils Brennpunkte des Wachstumsprozesses waren. Immer waren es Veränderungen innerhalb einzelner Struktureinheiten, die zur Umgestaltung der Eucharistiefeier im Laufe der Geschichte beitrugen. Das Wachstum ist aber auch ablesbar an den Übergängen zwischen den Struktureinheiten, wie etwa an der Nahtstelle zwischen Lesungsteil und Fürbitten, und nicht zuletzt an den Hinzufügungen und Verkürzungen am Anfang und am Ende einer Feier. Mit Hilfe der liturgievergleichenden Methode konnte Taft feststellen, daß in den Ritusfamilien die Veränderungen im gottesdienstlichen Strukturgefüge der Eucharistiefeier zuweilen an denselben Stellen (soft points) vorkommen, so etwa zu Beginn der Feier oder am Übergang von der Wortliturgie zum eucharistischen Teil.[131]

Freilich können Elemente auf dem Weg der Veränderung auch ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren. Die Entwicklung muß also nicht notwendig linear verlaufen:

> ... structure outlives meaning. Elements are preserved, even when their meaning is lost (conservatism), or when they have become detached from their original limited place and purpose ...[132]

2.5.2. Die praktische Analyse liturgischer Wachstums- und Veränderungsprozesse

Die praktische Anwendung der strukturellen Analyse besteht darin, eine Akoluthie in ihre komplexeren liturgischen Struktureinheiten und diese wiederum in die kleinsten Grundelemente zu untergliedern und das Wachsen und den Wandel dieser Einheiten durch die Geschichte zu verfolgen. Nach Taft erschließt sich der Sinn der Entwicklung eines Liturgieformulars allerdings erst durch die Dialektik von struktureller Analyse und historischer Forschung.[133]

Die praktische Umsetzung der strukturellen Analyse bei der Untersuchung eines Liturgieformulars beruht auf folgenden Schritten:

---

[129] DERS., „Fifty Years after Anton Baumstark," 525-526.
[130] DERS., *BEW*, 192-193.
[131] DERS., *BEW*, 199-201.
[132] DERS., *BEW*, 189.
[133] DERS., *BEW*, 190.

1) Die Aufgliederung einer liturgischen Feier in kleinste strukturelle Einheiten: Die Gesamtstruktur einer liturgischen Feier, etwa einer Tagzeit oder der Eucharistiefeier, besteht aus kleineren, oft qualitativ verschiedenen Struktureinheiten.[134] In der eucharistischen Liturgie liegt eine Verbindung von Wortliturgie und eigentlicher Eucharistiefeier vor. Die Wortliturgie wiederum besteht aus kleineren liturgischen Einheiten wie Schriftlesungen, responsorialer Psalmodie, Tropariengesang und Fürbitten, die nach Möglichkeit noch in ihre kleinsten Einheiten aufzugliedern sind.[135] Die Tagzeiten wiederum stellen ihrer Grobgliederung nach eine Verbindung von Psalmodie und Fürbittreihen dar. Die Aufgliederung führt von den komplexeren Struktureinheiten zu den liturgischen Grundelementen; die Grundelemente der Fürbittreihen sind: die Gebetseinleitung, die diakonalen Bittrufe und das Amtsgebet des Vorstehers. Beim Komplex der Psalmodie im Offizium verschiedener Riten ist meist von der kurrenten und festen Psalmodie auszugehen.

2) Die geschichtliche Analyse der Struktureinheiten: Das Leben und damit die Veränderung einer liturgischen Feier im Laufe der Geschichte erwächst aus den kleinen Einheiten. Da Liturgie etwas Gewachsenes ist, legt es sich nahe, die kleinen Struktureinheiten als die Keimzellen des Wachstumsprozesses durch die Geschichte hindurch zu analysieren. Im Falle des Stundengebetes hieße dies beispielsweise, die Psalmodie mit den Oden und die Fürbittreihen auf ihren geschichtlichen Ursprung und auf ihre Veränderungen im Laufe der Zeit hin zu untersuchen.

3) Die Herausarbeitung der Übergänge - *soft points*: Im Liturgieformular ist mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Nahtstellen zwischen den einzelnen Grundelementen innerhalb einer komplexeren Struktureinheit wie auch auf die Nahtstellen zwischen komplexeren Struktureinheiten - in den Tagzeiten etwa am Übergang von der Psalmodie zu den Fürbitten - zu achten. Gerade an diesen Stellen in der Struktur lassen sich oft entwicklungsgeschichtliche Veränderungen feststellen, ebenso am Anfang oder am Ende einer Feier. Taft spricht von den wachstums- und veränderungsträchtigen Punkten in der Struktur einer Akoluthie und nennt sie *soft points*.[136]

4) Die soft points als strukturelle Gliederungspunkte: Die soft points sind gleichsam Gliederungspunkte innerhalb der Gesamtstruktur einer liturgischen Feier bzw. des Formulars. An ihnen sind die liturgischen Elemente einer Feier, die Struktureinheiten und die Grundelemente, miteinander verknüpft. Sie gleichen Gelenkstellen innerhalb der Gesamtstruktur einer gottesdienstlichen Feier.

5) Der Abdruck des Wachstumsprofils einer liturgischen Feier: Jeder liturgische Wandel in einem Liturgieformular äußert sich als strukturelles Phänomen. Umgekehrt läßt sich aus Gegebenheiten der liturgischen Struktur eines

---

[134] DERS., *BEW*, 200.
[135] DERS., *BEW*, 203-232. DERS., „How Liturgies Grow," 355-378.
[136] DERS., *BEW*, 201-202.

> Formulars auf vergangene Entwicklungen und Veränderungen rückschließen. Das Verständnis von Tradition als Kontinuum legt den Schluß nahe, daß bereits lange zurückliegende Veränderungsprozesse im Liturgieformular sozusagen einen Abdruck hinterlassen haben. Gerade das Phänomen der strukturellen Variabilität und Beweglichkeit eines Liturgieformulars - im Falle des Asmatikos etwa die Veränderlichkeit der Vesper im Kirchenjahr - lenken den Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Formulars. So kann in den Tagzeiten aus Späterem Früheres abgeleitet und aus Fragmenten und Teilen der Struktur unter bestimmten Umständen das Ganze rekonstruiert werden.[137]

Fazit: Die strukturelle Analyse erweist sich als ein Instrument zur Erschließung des Wachstums und des Wandels in einem liturgischen Formular; der Prozeß der Veränderung liegt in den elementaren liturgischen Einheiten. Taft nennt diese Betrachtungsweise *structural history*.[138] Den Bedenken, ein solch strukturalistischer Ansatz entbehre der Theologie, sei Tafts Standpunkt entgegengehalten, wonach sich ein liturgisches Formular oder eine Feier eben erst nach einer solchen Analyse theologisch auswerten lassen: *„it is impossible to interpret unless one knows what it is one is interpreting."*[139]

2.6. Einzelbeiträge zu Psalmodie, Gesang und Strukturentwicklung im Asmatikos

Vor allem späte Zeugnissse des Asmatikos aus dem 14. und 15. Jh., als dieser Tagzeitenritus nur noch rudimentär in einer liturgisch veränderten Umgebung fortlebte, riefen in der jüngeren Asmatikosforschung wissenschaftliches Interesse hervor. Zumeist wurden diese Spätzeugnisse unter dem Aspekt der Psalmodie und der musikalischen Gestaltung von Vesper und Orthros des Asmatikos untersucht. Fragen zur gottesdienstlichen Gesamtstruktur unter entwicklungsgeschichtlichem Aspekt fanden dabei kaum Berücksichtigung.

Borgias Studie <Horologion>

Eine frühe Kontribution zur Asmatikosforschung stellt die Studie von Borgia dar.[140] Abgesehen von den Schwächen und Desideraten, die - aus der Retroperspektive eines fortentwickelten Forschungsstandes - einem Beitrag aus der Zeit des Beginns eines Forschungsweges anhaften, ist der Rahmen der Untersuchung bemerkenswert. Erstreckt er sich doch von den patristischen Grundlagen des liturgischen Psalmodierens bis zum Versuch der Rekonstruktion der asmatischen Gebetszeiten, besonders der Vesper, wobei nicht allein auf die Beschreibung asmatischer Tagzeiten bei Symeon von Thessaloniki († 1429) rekurriert wird, sondern auch auf das Orationale und den strukturellen Aufbau der Gebetszeiten in Euchologien.

Der Beitrag von Strunk

Der nach wie vor sowohl für die weitere musikologische als auch für die liturgiewissenschaftliche Bearbeitung des Asmatikos im Bereich der Psalmodie grundlegende Beitrag O. Strunks bietet eine Darstellung des Psalters der Hagia Sophia

---

[137] Ders., *BEW*, 189.
[138] Ders., *BEW*, 200-201.
[139] Ders., *BEW*, 202.
[140] Borgia, *Diurno – Horologion*, 151 – 254.

mit der Gliederung der 150 Psalmen und der Oden in die für die Große Kirche Konstantinopels typischen Untereinheiten, die man *Antiphonen* nannte.[141] Strunk geht auf das Psalmverteilungssystem eines Wochenlaufs für Vesper und Orthros in den beiden Antiphonaren aus der Athener Nationalbibliothek, Athen 2061 und Athen 2062 (Sigel: A 61 und A 62) aus dem 14./15. Jh. ein.[142] Ferner gibt er einen Überblick über die musikalisch-liturgische Gestaltung der antiphonischen Singweise der Psalmodie und faßt außerdem die beim antiphonischen Psalmgesang in Orthros und Vesper verwendeten Kurzrufe und ferialen Troparia zusammen.

Strunk war es auch, der die liturgische Bedeutung der im Rahmen der Septuagintaforschung[143] entstandenen Studien zum griechischen Text des Alten Testamentes und von Detailstudien wie der immer noch unverzichtbaren Arbeit Schneiders[144] zur Textgestalt der griechischen Oden (Cantica) für den Asmatikos erkannte. Auch vermochte er den Befund einiger Psalterhandschriften zur Antiphoneneinteilung des Psalters in der Tagzeitenliturgie Konstantinopels in den größeren Kontext des liturgischen Psalters des Offiziums der Hagia Sophia zu stellen.

Georgious Edition

In seiner leider unveröffentlicht gebliebenen und nur in der Bibliothek des PIO einsehbaren Dissertation bearbeitete der Arranz-Schüler K. Georgiou die beiden bereits von Strunk benutzten, späten Antiphonare Athen 2061 (Sigel A 61: frühes 15. Jh.) und Athen 2062 (Sigel A 62: Ende 14. Jh.) und legte in dieser Untersuchung den liturgischen Wochenpsalter, also die Psalmaufteilung für Vesper und Orthros, vor.[145] Insoweit Arranz in seinen Veröffentlichungen auf die Psalmodie des Asmatikos eingeht, stützt er sich vornehmlich auf die beiden Kodizes und auf diesen seinen Schüler.[146] Auch wenn Georgiou in seiner Arbeit die musikalische Notation der Psalmodie aus den beiden Handschriften nicht übertragen hat und er sich auf den liturgischen Psalter beschränkte, erweist sich sein Beitrag als nützlich, da er den Wochenpsalter beider Antiphonare vollständig erschließt und mittels Tabellen in übersichtlicher Form zugänglich macht. Aufs Ganze gesehen bleibt Georgious Arbeit allerdings hinter dem von Strunk erreichten Forschungsstand zurück. Georgiou geht über die Wiedergabe der Psalmordnung in den beiden Spätzeugen nicht hinaus. Das Psalmschema wird nicht im Kontext anderer Zeugnisse der Psalmodie des Asmatikos und ihrer differierenden Überlieferung diskutiert. Schon gar nicht werden Fragen zur Entwicklung und zur Struktur des liturgischen Psalters beider Horen aufgegriffen.[147] So verzichtet Georgiou auf eine tiefergehende Erörterung des Unterschieds zwischen dem Psalmverteilungssystem der Antiphonare und dem des Synaxar-Typikons der Hagia

---

141 STRUNK, „Byzantine Office," 172-202.

142 Cf. zu den beiden hier und im Folgenden nur unter ihren Sigeln angeführten Antiphonaren 3.5.1. DIE ANTIPHONARE ATHEN 2061 UND ATHEN 2062.

143 RAHLFS, *Septuaginta-Psalter*, Göttingen ^{2}1965. DERS., „Septuaginta-Text," 41-53. DERS., *Septuaginta X*, Göttingen 1931. DERS., *Verzeichnis*, Berlin 1914.

144 SCHNEIDER, „Oden" 28 – 65, 433-452.

145 GEORGIOU, Ἀντιφωνικὴ κατανομή, Rom 1976. Cf. 3.5.1. DIE ANTIPHONARE ATHEN 2061 UND ATHEN 2062.

146 ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 391-401. DERS., „L'Asmatikos Orthros," 137-146.

147 GEORGIOU, Ἀντιφωνικὴ κατανομή, I-CIX.

Sophia, dessen Versionen P und H bereits ediert vorlagen.[148] Dabei hätten die beiden differierenden Psalmverteilungssysteme für Vesper und Orthros sowie innerhalb der beiden Horen die qualitativ verschiedenen Struktureinheiten aus fester und kurrenter Psalmodie genug Anlaß geboten, sich durch eine eingehende Analyse der Überlagerungen im Psalter beider Horen mit deren Entwicklungsgeschichte zu befassen. Ist doch die kurrente Psalmodie dem kathedralen Offizium zunächst fremd.

Stuhlmans Überlegungen zum liturgischen Psalter des Asmatikos

In einem Aufsatz spricht B. D. Stuhlman die Problematik an, die mit dem großen Pensum der täglich zu persolvierenden kurrenten Psalmodie verbunden ist, welche zusammen mit der Auswahlpsalmodie zum liturgischen Psalter der asmatischen Vesper und des Orthros gehörte.[149] Stuhlman glaubt, beide Tagzeiten aufgrund des Pensums der kurrenten Psalmodie als monastisch überformt qualifizieren und damit Mateos revidieren zu müssen. Obwohl Stuhlman das Problem der Psalmodie grundsätzlich richtig erfaßt, übersieht er doch bei seinem Deutungsversuch, daß der liturgische Psalter des Asmatikos - der zweifellos ein historisch gewachsenes mixtum compositum aus einer kathedralen und einer monastischen Schicht ist - vor allem von seinem liturgisch-musikalischem Gestaltungsprinzip her lebte; die liturgischen Formprinzipien aber waren kathedral, wie die vorliegende Arbeit zeigen will.[150] Die Vielfalt der liturgischen Dienste beim antiphonischen Psalmgesang mit der Beteiligung des Volkes und der gesungene Psalmvortrag weisen nicht in das monastische Ambiente, sondern gehören der kathedralen Praxis an.

Die Beiträge von Hannick und Touliatos-Banker aus Spätzeugnissen des Asmatikos

Sowohl in den beachtenswerten Studien von Chr. Hannick wie auch in der Untersuchung von D. Touliatos-Banker liegen Beiträge zur Musikgeschichte der asmatischen Vesper in Thessaloniki vor. Die Studien stützen sich auf Spätzeugnisse, im Falle der Untersuchung Hannicks, die direkt den Asmatikos berührt, auf zwei Handschriften, die Lingas sogar als neo-sabaitisch charakterisiert,[151] und die, was die liturgische Gestalt des Asmatikos betrifft, teilweise schon Verfremdungen aufweisen.[152] Die Detailerkenntnisse zur asmatischen Vesper der Spätzeit, die beide Verfasser vermitteln, bedürfen somit der Einordnung in die Gesamtgeschichte des Asmatikos, um die Authentizität der asmatischen Überlieferung in diesen Spätzeugnissen verifizieren zu können.

---

[148] Auf das Synaxar-Typikon in der Hs Patmos 266 wird referiert als Version P, ediert in DMIT I, 1-152, auf das in der Hs Hagiou Staurou 40 als Version H, ediert in MATEOS I u. II. Dazu ausführlicher im nachfolgenden Kapitel: 3.2.3. DIE VERSIONEN DES SYNAXAR-TYPIKONS.

[149] STUHLMAN, „Morning Offices," 62-178.

[150] Dazu ausführlicher in 6.1.3. DIE ANTIPHONIE ALS KATHEDRALES FORMPRINZIP DES PSALMGESANGS IM ASMATIKOS und 8.5. RESÜMEE ZUM LITURGISCHEN PSALTER DER VESPER UND DES ORTHROS.

[151] LINGAS, *Sunday Matins*, 11.

[152] Auf den Asmatikos geht ein HANNICK, „Étude," 243-260. Zu den musikalischen Studien gehören hingegen das Kapitel DERS., „Thessalonique dans l'histoire de la musique ecclésiastique byzantine," in *Ἡ Θεσσαλονίκη· Μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως*, Thessaloniki 1982, 111 - 120. DERS., The Performance of the Kanon in Fifteenth-Century Thessalonica," in D. CONOMOS, *Studies in Eastern Chant* 5, Crestwood 1991, 137-152. TOULIATOS-BANKER, „The <chanted> Vespers Service," 107-126.

Lingas' musikologisch orientierte Beiträge

A. Lingas zieht in seinen Untersuchungen häufig Vergleiche zwischen den liturgischen Daten der von ihm verwendeten Spätzeugnisse und dem Überlieferungsbefund des Synaxar-Typikons. Der Verfasser geht folglich von der Prämisse aus, daß die Geschichte des Asmatikos Entwicklungsgeschichte ist und daß sich überdies in der Tagzeitenliturgie Konstantinopels ein Paradigmenwechsel vollzog.[153] Um feststellen zu können, ob die Spätzeugnisse noch in der Tradition des Tagzeitengebetes der Hagia Sophia stehen, sind sie mit den Zeugnissen aus der Blütezeit des Asmatikos zu vergleichen. Gerade Lingas' musikologisch und liturgiewissenschaftlich wertvoller Beitrag zur asmatischen Vesper macht deutlich, daß sich Strukturfragen des asmatischen Abendlobs wie die Gestalt des Psalters oder die Variabilität der Vesper im Kirchenjahr nicht auf der Basis von Spätzeugnissen beantworten lassen. In seiner Studie zum asmatischen Sonntagsorthros geht Lingas vor allem auf die musikalische Gestaltung der Morgenhore ein, versucht aber gleichzeitig, die Tagzeit in einen größeren liturgiegeschichtlichen Kontext zu stellen und Strukturfragen zu erörtern. Er stützt sich hierbei vor allem auf die Ergebnisse von Arranz. Allerdings hat Lingas' Studie wegen ihrer Beschränkung auf den Sonntagsorthros eine zu schmale Basis, um strukturelle Fragen zur Euchologie umfassend zu beantworten. Die Überlagerungen im liturgischen Psalter beider Horen zum Beispiel lassen sich nur aus der Zusammenschau des Sonntags- und Wochentagsorthros mit der Vesper und ihren Sonderformen erklären.

Gerade Lingas' Beiträge mit ihrem Blick für die Strukturfragen der asmatischen Horen verdeutlichen, von welchen Voraussetzungen die liturgiewissenschaftliche Forschung auszugehen hat, um die Spätzeugnisse aus einer Zeit, in der der Asmatikos nur noch rudimentär existierte, verstehen zu können. Erforderlich ist die Kenntnis der Strukturbildung in der Frühzeit des Asmatikos, der Überlagerungen im Psalter der Hagia Sophia, des liturgisch - musikalischen Formprinzips der antiphonischen Psalmodie und dessen allmählicher Auflösung und nicht zuletzt der Variabilität von Vesper und Orthros im Jahreslauf sowie des möglichen Einflusses der liturgischen Parameter der Stationsliturgie Konstantinopels auf die Gestalt des Asmatikos. Die Spätzeit des Asmatikos wird also erst verständlich von seiner Frühzeit her und seiner weiteren Entwicklung.

Zerfaß

Eher ein Nebenprodukt seiner Untersuchung über die Schriftlesung im kathedralen Offizium Jerusalems des ausgehenden 4. Jh. ist der Beitrag von R. Zerfaß zum Asmatikos. Und doch wies er in diesem einen Weg zur Lösung zentraler Entwicklungs- und Strukturfragen der asmatischen Vesper. Allerdings wurde sein Ansatz in der Forschung zum Asmatikos bisher nicht beachtet, geschweige denn rezipiert.[154] Zerfaß befaßte sich auf der Grundlage des Synaxar-Typikons der Hagia Sophia mit der gegenüber der Normalvesper veränderten und daher variablen Gestalt der Psalmodie in den Sonderfeiern der asmatischen Vesper. Im Phänomen der Variabilität der Vesperstruktur erkannte er den strukturellen Abdruck einer zurückliegenden Weiterentwicklung der Hore. Zerfaß kam auf der Grundlage der von Baumstark

---

[153] Besonders seine Studie zum Sonntagsorthros ist von dieser Vorstellung getragen. Cf. LINGAS, *Sunday Matins*, ii.

[154] ZERFASS, *Schriftlesung*, 63, 129, 137-139.

formulierten Regel[155] *„vom Erhalt liturgisch älteren Gutes in hochwertiger Zeit"*[156] zum Schluß, der gegenüber der Normalvesper mit ihrer langen kurrenten Psalmodie reduzierte Umfang der Vesper in hochwertiger Zeit müsse einen älteren Stand der Vesper des Asmatikos repräsentieren. Damit gab er einen entscheidenden methodischen Hinweis zur Erschließung der Strukturbildung des Asmatikos und der Strukturgeschichte, der sich mit dem Instrumentarium der strukturellen Analyse umsetzen läßt.

2.7. DER METHODISCHE ANSATZ DER VORLIEGENDEN UNTERSUCHUNG

Anders als die bisherigen Beiträge zum Asmatikos beschränkt sich die vorliegende Arbeit weder auf Segmente wie Psalmodie oder Euchologie von Vesper und Orthros des Asmatikos, noch auf Quellen aus einer Zeit, in der der Asmatikos weithin erloschen war. Diese Untersuchung hat vielmehr die Gesamtstruktur von Vesper und Orthros des Asmatikos zum Thema. Sie versucht ferner, die Geschichte beider Horen als Geschichte des Wachsens in Kontinuität zwischen vor- und nachikonoklastischer Zeit darzustellen. Überdies soll der Nachweis erbracht werden, daß beide Gebetszeiten den Kern des kathedralen Offiziums Konstantinopels bildeten. Dieses Vorhaben bedarf einer Methodologie, welche die komplizierten strukturbildenden und strukturverändernden Prozesse in Vesper und Orthros des Asmatikos von der Ritusbildung angefangen bis hin zur späteren geschichtlichen Weiterentwicklung zu erhellen vermag. Die diesem schwierigen Gegenstand entsprechende Methodologie beruht auf den Ansätzen von Taft und Parenti.

2.7.1. Die Einheit der Geschichte des Asmatikos vor und nach dem Ikonoklasmus als Arbeitshypothese

Die Arbeitshypothese läßt sich auf folgende Kurzformel bringen: Die Geschichte der Vesper und des Orthros der Hagia Sophia ist als Entwicklungsgeschichte zu deuten, und zwar von der Frühzeit der Ritusbildung an über die postikonoklastische Epoche bis zum allgemeinen Paradigmenwechsel in der Tagzeitenfeier durch die sog. neo-sabaitische Synthese. Das Erlöschen der lebendigen Tradition ist wohl in der Zeit des ausgehenden 12. Jh.[157] anzusetzen. Die prä- und postikonoklastische Geschichte der beiden Tagzeiten des Asmatikos bilden demnach eine Einheit.

---

[155] Gegenüber der sonst gebräuchlichen Terminologie von den Baumstark'schen *Gesetzen* wird hier dem Begriff *Regel* bzw. *Regeln* der Vorzug gegeben, da es sich um methodische Axiome und verallgemeinerbare Beobachtungen handelt, die wiederum das Ergebnis eines umfassenden Studiums der liturgischen Quellen sind. Taft gliedert diese vom Baumstark aufgestellten Axiome in *„general principles"* und *„particular laws"*. TAFT, „Fifty Years after Anton Baumstark," 524-527. Einen Überblick zu den Baumstark'schen Regeln bietet FEULNER, „Kritische Edition," 624 – 629. Zur Kritik an diesen Regeln J. FENWICK, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin* (OCA 240) Rom 1992, 61 – 69. P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York-Oxford 1992, 56 – 79.

[156] Zu der von Zerfaß applizierten Baumstark'schen Regel cf. BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 4. Vor Baumstark hatte bereits A. FORTESCUE, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*, New York 1912, 270 diesen Zusammenhang formuliert. Cf. dazu F. S. WEST, *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark* (Alcuin Club & GROW Liturgical Studies 31) Bramcote Nottingham 1995, 33ff.

[157] Cf. in 1.3.6. DISINTEGRATION ODER REFORM ALS DEUTUNGSMUSTER DER POSTIKONOKLASTISCHEN GESCHICHTE DES ASMATIKOS den knappen Ausblick auf Veränderungen in Kirche und Reich im 11. Jh., die möglicherweise bei der Erforschung der Ursachen für das Erlöschen des Asmatikos zu berücksichtigen sind. Hinzuweisen ist auf die vorzügliche Übersicht zu den kirchlichen Strömungen in Byzanz im 11. Jh. bei PODSKALSKY, „Religiöses Leben," 377-382.

Dieser Hypothese dient der folgende methodische Rahmen:

1) Im Sinne von Tafts' Konzeption von *Tradition* ist die Gesamtgeschichte der Vesper und des Orthros der Hagia Sophia - angefangen von der Zeit der Ritusbildung über den Ikonoklasmus bis zum Paradigmenwechsel und zum Erlöschen des kathedralen Tagzeitenritus Konstantinopels - als Geschichte des Wandels und der Veränderung zu begreifen.

2) Wandel und Entwicklung der Gestalt einer gottesdienstlichen Feier manifestieren sich immer als Veränderung ihrer liturgischen Struktureinheiten und ihrer strukturellen Zusammenhänge. Daher ist die Struktur beider Horen gemäß Tafts Konzeption zu analysieren.

3) Nur die Veränderungen aus postikonoklastischer Zeit in Vesper und Orthros sind positiv nachweisbar durch schriftliche liturgische Quellen. Dagegen existiert aus der Frühzeit des Asmatikos kein schriftliches Quellenmaterial. Auf die Frühgeschichte gibt es also keinen unmittelbaren Zugriff. Der Nachweis der Kontinuität von prä- und postikonoklastischer Geschichte und der strukturellen Dependenz der postikonoklastischen Entwicklungen in Vesper und Orthros vom strukturellen Profil bzw. Bauplan beider Horen in der Frühzeit des Tagzeitenritus der Hagia Sophia kann nicht geführt werden ohne Einblicke in die Frühgeschichte des Asmatikos. Aus der Kenntnis der Strukturentfaltung in der Frühzeit des Ritus und der Geschichte vor dem Ikonoklasmus werden die postikonoklastischen Veränderungen verständlich.

4) Die Frühzeit des Tagzeitenritus Konstantinopels soll in der vorliegenden Arbeit erstmals thematisiert werden. Wegen des Fehlens schriftlicher liturgischer Quellen aus der Epoche vor dem Ikonoklasmus, fand das Offizium der Hagia Sophia dieses Zeitraums in der Forschung zum Asmatikos bisher keine Aufmerksamkeit. Einen Zugang zur Frühgeschichte beider asmatischer Gebetszeiten vermag allenfalls die strukturelle Analyse zu ermöglichen.

5) Der von Parenti übernommene Parameter *Reform* und die damit verbundene Sicht der Geschichte als Entwicklungsgeschichte gewinnt durch die strukturelle Analyse eine noch tiefere Bedeutung, da sie zur Erhellung der Frühgeschichte beiträgt; die Kenntnis der Frühgeschichte ist wiederum die Voraussetzung dafür, um die Veränderungen der Reform strukturell vollends verstehen zu können.

6) Für die Entwicklungsgeschichte des Asmatikos wird der Parameter *Reform* auch zum Unterscheidungskriterium gegenüber den monastischen Veränderungen, wie sie nach dem Ikonoklasmus im Tagzeitengebet der Klöster festzustellen sind. Somit hebt sich diese Arbeitshypothese von der Interpretation der postikonoklastischen Tagzeitengeschichte durch Arranz ab, dem das Konzept der kontinuierlich zunehmenden *Monastisierung* als hermeneutischer Schlüssel dient, um die Dekomposition der asmatischen Tagzeitenliturgie Konstantinopels generell nachzuweisen.

Diesen methodischen Rahmen gilt es im Folgenden zu explizieren.

2.7.2. Die schriftlichen Quellen des Asmatikos als Übermittler der Strukturbildung in der Frühzeit des Ritus

Nach dem Verständnis der strukturellen Analyse ist Liturgie etwas Gewordenes. Liturgische Tradition als Kontinuum besagt, daß die Spuren des Wachstums und der Veränderung Bestandteil der Tradition sind.[158] Daraus folgt, daß sich mit Hilfe der Methodik der strukturellen Analyse aus den schriftlichen liturgischen Quellen die Konturen der früheren Entwicklung und des Wachstums von Vesper und Orthros des Asmatikos nachzeichnen lassen. Die schriftlichen Quellen ermöglichen also einen Zugang zum frühen liturgischen Bauplan der Horen. Diesen zu kennen ist Voraussetzung, um Wandel und Entwicklung, wie sie nach dem Ikonoklasmus stattfanden, als Fortsetzung der Entwicklungsgeschichte des Asmatikos auszuweisen. Auch wenn das nächste Kapitel die schriftlichen Quellen zu Vesper und Orthros des Asmatikos eingehend behandelt,[159] ist zuvor - zum besseren Verständnis des Ansatzes der strukturellen Analyse - kursorisch auf einige der Quellen und ihren Inhalt einzugehen.

1) Die Tagzeitenformulare in den Euchologien

a) Die Abfolge der Amtsgebete als Strukturgerüst einer Gebetszeit

Ein Tagzeitenformular in einem Euchologion besteht für gewöhnlich nur aus den Amtsgebeten des Offiziators; diese werden in der Reihenfolge angeführt, in der sie bei der liturgischen Feier treffen: dem Vorsteher sind die Orationen bei der Psalmodie übertragen, ferner die Amtsgebete bei den diakonalen Fürbittlitaneien und die Segensgebete. Zwischen den Orationen der Tagzeitenformulare finden sich nur einige wenige Rubriken. Die Gebetsabfolge des regulären Vesper- und Orthrosformulars stellt also das Strukturgerüst der Tagzeit und ihres liturgischen Ablaufs dar.[160] Darauf deutet in vielen Kodizes die Numerierung der Gebete eines Formulars hin.

b) Das Euchologion als Übermittler einer statischen Struktur der Gebetszeit

Vor allem die Vesper, aber auch der Orthros verändern ihre Gestalt im Laufe des Kirchenjahres: so die Vesper vor hohen Festtagen oder in der Fastenzeit, der Orthros am Sonntag. Die Formulare der Euchologien enthalten keine Angaben zur Veränderlichkeit. Im Gegensatz zum westlichen Brevier, in dem die Gestalt des Offiziums jeweils dem Ablauf des Kirchenjahres angepaßt ist, überliefern die Euchologien die Tagzeitenformulare in einer statischen Gestalt.

2) Die Regelung der Variabilität der Horen im Synaxar-Typikon

Veränderungen in der Struktur von Vesper und Orthros, die mit der Feier des Kirchenjahres zusammenhängen, werden vom Synaxar-Typikon geregelt. In eingeschränkter Form, d.h. nur auf die Sonderformen der Vesper bezogen, geben dazu die - Prophetologien genannten - Lektionare in ihren Rubriken Aufschluß.

---

[158] Cf. dazu 2.5. DIE STRUKTURELLE ANALYSE NACH TAFT ALS INSTRUMENT ZUM NACHWEIS LITURGISCHEN WACHSTUMS.

[159] 3. DIE QUELLEN ZU VESPER UND ORTHROS DES KATHEDRALOFFIZIUMS DER HAGIA SOPHIA.

[160] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 47-48.

3) Die Quellen zur Psalmodie

Angaben zur Psalmodie beider Horen finden sich in Antiphonaren, Psalterien und im Synaxar-Typikon, wobei sich der liturgische Rahmen des Psalmvortrags, nämlich die Orationen und der Gesang, erst aus der Zusammenschau mehrerer rollenspezifischer Bücher ergibt.

2.7.3. Die strukturelle Analyse der Vesper und des Orthros

Der Zugang zu den Entwicklungs- und Veränderungsprozessen in Vesper und Orthros von der Herausbildung des Tagzeitenritus von Konstantinopel bis zu den frühesten vorhandenen liturgischen Quellen im 8. Jh. setzt die Aufgliederung beider Horen in ihre kleinen und kleinsten liturgischen Struktureinheiten voraus. Gemäß der strukturellen Analyse können ohne deren Kenntnis Wachstum und Wandel einer liturgischen Feier nicht erfaßt werden.

1) Die Gliederung von Vesper und Orthros des Asmatikos in ihre liturgischen Struktureinheiten und Grundelemente: Die liturgische Feier beider Tagzeiten setzt sich materialiter aus einer umfangreichen Psalmodie, aus Fürbittreihen, Orationen und - in eingeschränktem Maße - aus Lesungen zusammen. Bei genauerer Betrachtung dieser komplexen Struktureinheiten muß z.B. die Psalmodie beider Horen selbst wiederum als Synthese zweier qualitativ unterschiedlicher Systeme gedeutet werden, nämlich der kurrenten Psalmodie, d.h des Psalmgebetes in der Abfolge des Psalteriums, und des typisch kathedralen Auswahlpsalters, also der täglich gleichbleibenden Psalmodie. Beide Teile eint, daß sie antiphonisch vorgetragen werden; die Psalmantiphonen wiederum sind selbst komplexe Struktureinheiten aus verschiedenen liturgischen Grundelementen wie der diakonalen Einleitung, der Oration und dem Gesang eines Psalterabschnitts mit einem Kurzruf, der für das Volk bestimmt ist. Ebenso sind die Fürbittreihen ein strukturell komplexes Gebilde, das sich in die Grundelemente: diakonale Bitten, Rufe des Volkes und Amtsgebete gliedert.[161]

2) Der historisch-vergleichende Ansatz: Nach Möglichkeit ist nun der geschichtliche Weg der einzelnen Struktureinheiten nachzuzeichnen, wobei in der Frühzeit des Ritus der Hagia Sophia anzusetzen ist, da diese ja für die Strukturbildung der gesamten Hore entscheidend war. Dazu bedarf es historischer Daten und Vergleichsmöglichkeiten, die bedauerlicherweise nicht immer in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen. Für das Verständnis der Psalmodie der Hagia Sophia ist der Rekurs auf das Tagzeitengebet Antiochiens aus dem 4. Jh. naheliegend, da schließlich dort der Ursprung der Tagzeitenliturgie Konstantinopels liegen dürfte. Die Berücksichtigung der Stationsliturgie Konstantinopels, aber auch Vergleiche mit anderen Tagzeitenriten können strukturelle Entwicklungen im Asmatikos erklären helfen.

3) Wandel und Veränderung an den soft points der Struktur: Wenn man die Geschichte der einzelnen liturgischen Elemente in einem bestimmten Zeitraum verfolgt, werden Veränderungen deutlich. Zu denken ist an den Wandel beim

---

[161] Dazu 5. DIE EUCHOLOGISCHEN ELEMENTE DES KATHEDRALOFFIZIUMS DER HAGIA SOPHIA.

Gebrauch der Fürbittlitaneien in der Zeit vom 8. bis zum 11. Jh.[162] Greifbar wird die Veränderung an den Übergängen und Nahtstellen zwischen qualitativ verschiedenen Elementen der liturgischen Feier, eben an den soft points der Struktur. An den Fürbitten in Vesper und Orthros exemplifiziert, heißt das: Man wird bei der Untersuchung dieser Struktureinheit feststellen, daß im Laufe der Zeit am Übergang zwischen Psalmodie und Fürbittreihen für die Gottesdienstgemeinde neue liturgische Elemente eingeschoben werden, während die Fürbitten für Katechumenen und Gläubige als ältere Einheiten schließlich entfielen. Den strukturellen Nahtstellen gebührt besondere Aufmerksamkeit, da entwicklungsgeschichtliche Veränderungen in einem Formular häufig dort ihren Niederschlag finden.

4) Die konkrete Umsetzung in der vorliegenden Arbeit: In Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit wird diese Analyse an den euchologischen Elementen der Vesper und des Orthros durchgeführt, in Kapitel 6 an den liturgischen Elementen, die der Hl. Schrift entnommen sind (Lesungen, Prokimena), ferner an der in Vesper und Orthros nur in geringem Maße vorhandenen Kirchendichtung und an der Psalmantiphon als Gestaltungsprinzip und komplexer Struktureinheit. Die Kapitel 7 und 8 behandeln strukturelle Fragen zur Psalmodie und zum liturgischen Psalter von Vesper und Orthros; dabei ist besonders die Bedeutung der Überlagerung von kurrenter Psalmodie und Auswahlpsalter zu analysieren.

2.7.4. Die Variabilität der Horenstruktur als hermeneutischer Schlüssel zu ihrer Frühgeschichte

Durch die Analyse der liturgischen Struktureinheiten von Vesper und Orthros erschließt sich nicht nur ein Zugang zum strukturellen Bauplan der Tagzeiten, auch die konkreten Phänomene des Wachstums und der Entwicklung werden ersichtlich. Jede Beweglichkeit in der Horenstruktur ist Spur eines zurückliegenden Wachstums- und Veränderungsprozesses. Das gilt besonders auch für die Variabilität der Tagzeiten innerhalb des Kirchenjahres.

1) Die Variabilität der Horen im Ablauf des Kirchenjahres als Indiz vergangener Wachstumsprozesse: Die liturgische Gestalt von Vesper und Orthros des Asmatikos variiert an bestimmten Tagen. Der Normalorthros während der Woche unterscheidet sich vom Sonntagsorthros, ebenso unterliegt die Vespergestalt vor hohen Festtagen und in der Fastenzeit Veränderungen gegenüber der Normalvesper. Diese Variabilität folgt nicht dem Prinzip der Beliebigkeit; vielmehr rührt sie von der Entwicklungsgeschichte der jeweiligen Hore her und hat mit dem strukturellen Bauplan der Hore zu tun. Einer Prämisse der strukturellen Analyse folgend läßt sich sagen, daß in Orthros und Vesper, auch in deren Variabilität, die Strukturen der jeweiligen Tagzeit aus der Frühzeit eingeschlossen sind. An den soft points des frühen Wachstums werden auch im Laufe der Geschichte immer wieder Anzeichen der Veränderung erkennbar. Die strukturelle Variabilität der Horen und der

---

[162] Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen, die einst feste Bestandteile in Vesper und Orthros des Asmatikos waren, finden nach einem Zeugnis des 11. Jh. nur noch zu bestimmten Gelegenheiten Verwendung, ehe sie schließlich ganz entfallen. 5.5. DIE BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN.

Wandel aus späterer Zeit, d.h. aus der Zeit der schriftlichen Quellen des Asmatikos, weisen umgekehrt auf soft points und frühere Prozesse der Strukturbildung zurück.

2) Die durch das Kirchenjahr bedingte Veränderlichkeit und Variabilität einer Tagzeit als hermeneutischer Schlüssel zu ihrem Wachstumsprofil: Der Gestaltveränderung der Vesper in der Fastenzeit zur Präsanktifikatenvesper oder vor Festtagen zur Vigilfeier, die rein phänomenologisch betrachtet auf nichts anderem beruht als auf dem Wegfall oder dem Hinzutreten liturgischer Struktureinheiten, ist besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Gerade in dieser vom Kirchenjahr abhängigen Beweglichkeit liegt der hermeneutische Schlüssel zur Erkennung der Strukturbildung der Horen in der Frühgeschichte des Tagzeitenritus.

3) Die Bewahrung des älteren Liturgiegutes in der sog. *hochwertigen Zeit*: Zur strukturgeschichtlichen Erschließung der durch das Kirchenjahr bedingten Variabilität beider Tagzeiten ist die von Baumstark formulierte Regel anzuwenden, wonach sich in *liturgisch hochwertiger Zeit*[163] älteres Liturgiegut erhalten hat. Zerfaß applizierte als erster diese Regel auf die Variabilität der asmatischen Vesper und eröffnete über die Sonderformen der Vesper in hochwertiger Zeit einen Zugang zur Frühgeschichte des Tagzeitenritus der Hagia Sophia.[164] So ist zu folgern, daß die Gestalt der Vesper in den Sonderformen gegenüber der sog. Normalform, in der sie während des Jahres gefeiert wird, ein älteres liturgisches Erbe bewahrt hat. Überdies steht die Zeit, in der sich der Ritus der Hagia Sophia endgültig herausgebildet hat, nämlich die erste Hälfte des 6. Jh., dem Prozeß der Verschmelzung von Kirchenjahr und Offizium noch nahe. Von Jerusalem her, dem Ursprungsort der Entfaltung des Kirchenjahres, geht die Synthese aus Kirchenjahr und Tagzeitenfeier im ausgehenden 4. Jh. aus, wie Zerfaß nachwies. In der vorliegenden Arbeit wird sein richtungsweisender Ansatz, der in der Forschung zum Asmatikos bisher nicht beachtet worden ist, erstmals systematisch weitergeführt. Wenn in Veränderung und Wandel der Hore die Konturen früherer Wachstums- und Wandlungsprozesse sichtbar werden, wird es möglich, das Wachstumsprofil einer Tagzeit herauszuarbeiten.

2.7.5. Die postikonklastische Reform als Fortsetzung der Entwicklungsgeschichte des Asmatikos

Unter den vorhandenen schriftlichen Quellen zur Liturgie geben vornehmlich die Euchologien Aufschluß zur postikonoklastischen Geschichte des Asmatikos, vor allem was die strukturelle Entwicklung in Vesper und Orthros betrifft. Vergleicht man Vesper und Orthros in mehreren Euchologien aus der Zeit nach dem Ikonoklasmus, werden Entwicklungen und Veränderungen sichtbar. Die Morphologie der beiden Tagzeitenformulare kann von einem Euchologion zum anderen differieren: bislang dazugehörige Gebete können ausgelassen und neue dem Formular hinzugefügt werden. In späteren Zeugnissen kommen umfangreichere Rubriken hinzu; einige weisen auf Neuentwicklungen in der Struktur hin. Die pluriforme Erscheinung der Vesper- und Orthrosformulare gilt es im Sinne der Methodologie Parentis als Fortsetzung der präikonoklastischen Entwicklungsgeschichte des Asmatikos zu erschließen.

---

[163] BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 4.

[164] ZERFASS, *Schriftlesung*, 63, 129, 137 – 139.

2.7.5.1 Die Synopse der Euchologien

In der vorliegenden Arbeit wird nach der *relecture* zahlreicher Euchologien aus dem Fundus, den Arranz zusammengestellt hat, erstmals der euchologische Bestand der Vesper- und Orthrosformulare in Form einer Synopse dargeboten. Dabei wird die Auswahl der Euchologien nicht, wie bei Arranz, von einem quantitativen Kriterium bestimmt; vielmehr erfolgt sie auf der Grundlage der von Parenti entwickelten Methodologie. [165] Deshalb konnte in dieser Arbeit von einer ganzen Reihe von Euchologien abgesehen werden, die nur noch Rudimente der Vesper oder des Orthros der Hagia Sophia enthalten und als Zeugnisse der Disintegration für die postikonoklastische Reform des Kathedraloffiziums nicht ergiebig sind.

In der für jede der beiden Horen erstellten Synopse findet sich das euchologische Quellenmaterial zu Vesper und Orthros des Asmatikos erstmals kompakt und übersichtlich zusammengestellt, was weiteren Forschungsarbeiten dienlich sein kann. Die Abfolge der Gebete in den Synopsen zu Vesper und Orthros entspricht der Reihenfolge der Gebete in den Euchologien.

Der Aufbau der Synopse eines Tagzeitenformulars

1) Die Durchnumerierung der Gebete eines Formulars: Die Gebete des Vesper- und Orthrosformulars sind in der Synopse von der ersten bis zur letzten Oration fortlaufend mit arabischen Ziffern versehen. Dabei handelt es sich um eine eigens für diese Untersuchung eingeführte Orientierungshilfe, die in den Kodizes nicht vorhanden ist. Die Euchologien numerieren jeweils nur die Gebete innerhalb einer Struktureinheit, etwa die Orationen zur Psalmodie oder die zu den Fürbitten.

2) Die Rubriken: In den Formularen der meisten Kodizes findet sich vor jedem Gebet eine Überschrift in Form einer kurzen rubrikalen Angabe, die zur Gebetsgattung Aufschluß gibt, und zwar ob es sich um ein Antiphonengebet für die Psalmodie, um ein Amtsgebet einer Litanei oder um das Segensgebet handelt. Wie oben erwähnt, werden in den Formularen die Orationen einer Struktureinheit mit der Gebetsüberschrift oft durchgezählt, so die 1., 2. usw. Oration zu den Psalmantiphonen oder zu den Fürbitten. Die Rubriken differenzieren somit zwischen den einzelnen Struktureinheiten eines Formulars. Weitere rubrikale Hinweise, aus denen der gottesdienstliche Ablauf im Detail ersichtlich würde, sind in den frühen Zeugnissen nur selten zu finden. Die Aufnahme der Rubriken in die Synopse erfolgt nicht nach dem Kriterium der Vollständigkeit; vielmehr will die Synopse das breitere Spektrum der Rubriken mit den Abweichungen vermitteln.

3) Das Inzipit der Gebete: In der Synopse wird jede Oration mit ihrem griechischen Gebetsinzipit angeführt. Diesem ist die deutsche Übersetzung beigegeben. Die Übersetzung der Gebete von Vesper und Orthros findet sich im Anhang der Arbeit.

4) Die Quellennachweise: Unter jedem Gebetsinzipit werden die Belegstellen der Oration in den Kodizes angegeben. Die Referenz besteht aus dem Sigel des

---

[165] Hilfreich erwies sich die Möglichkeit der Einsichtnahme in PARENTI, *Gb.4. Einleitung* (in Vorbereitung), ferner in DERS., *Barb. gr. 336*, 17-22. Für die hilfsbereiten Auskünfte und die Anleitung zum Studium der Kodizes sei Prof. Dr. Parenti an dieser Stelle gedankt.

jeweiligen Kodex und der Folioangabe; dem folgt - sofern vorhanden - nach einem Doppelpunkt der Hinweis auf die Belegstelle in der Textedition bzw. in den Texteditionen oder in der Kodexbeschreibung. Die Kodizes sind entsprechend ihrer redaktionell-geographischen Zugehörigkeit in drei Gruppen aufgegliedert:

SI: Die süditalienischen Euchologien
P: Die palästinischen Zeugnisse.
K: Die Zeugnisse der Hauptstadt Konstantinopel.

In verschiedenen Veröffentlichungen hat Parenti die Vorarbeiten für die Klassifizierung der Euchologien vorgelegt und ergänzt.[166] Die vorliegende Arbeit folgt bei der redaktionellen Einteilung der Kodizes vor allem Parenti.

Die Synopse als Zugang zum strukturellen Profil einer Hore

Die Synopse und das Strukturgerüst der Hore:[167] In jedem Euchologion, das für den Asmatikos repräsentativ ist, ergibt die Abfolge der Orationen das Strukturgerüst einer Hore und entspricht dem liturgischen Verlauf der Normalform von Vesper und Orthros. Die von der Feier des Kirchenjahres bewirkten Veränderungen in den jeweiligen Sonderformen, besonders bei der Vesper, gehen aus den Tagzeitenformularen der Euchologien jedoch nicht hervor.

Das Wachstumsprofil der Hore in der Synopse: Gleichzeitig macht die Synopse Veränderungen deutlich, zu denen es in postikonoklastischer Zeit in den beiden Horen gekommen ist. Die Synopse kann mit einer Graphik verglichen werden, die durch das Aufeinanderlegen mehrere Einzelfolien mit nicht ganz identischen Graphiken entsteht. Jedes in die Synopse aufgenommene Euchologion entspricht sozusagen solch einer Folie. Visuell zeigen sich die Phänomene der Veränderung an der verminderten Dichte der Kodexbelege in der Synopse, was entweder auf den Wegfall von Gebeten im dem einen oder dem anderen Formular zurückzuführen ist oder auf das Hinzutreten neuer Gebete in dem einen oder dem anderen Formular. Die Hinzufügungen erscheinen

- als Integration und damit als Erweiterung innerhalb der Horenstruktur, wie im Falle des Gebetes zum Evangelium im Orthros, das im Euchologion Barberini gr. 336 noch nicht vorhanden ist,
- als Appendix im Anschluß an die Akoluthie, so bei der Vesper,
- als Doppelung *(„duplicazione eucologica")*[168], indem einem Gebet des kathedralen Ritus, das im Formular vorhanden ist, ein Alternativgebet aus einer anderen liturgischen Tradition als Anhang an die Hore hinzugefügt wird.

---

[166] Eine Klassifizierung liegt vor in der Einleitung zur Beschreibung des Euchologions Barberini gr. 336. Cf. PARENTI, *Barb. gr. 336*, 17-22. Dazu ausführlicher in 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[167] Mit dem Aufbau der Tagzeitenformulare in den Euchologien befaßt sich eingehend der Abschnitt 3.1.3. DER BEITRAG DER EUCHOLOGIEN FÜR DIE DARSTELLUNG DES TAGZEITENGEBETES DER HAGIA SOPHIA.

[168] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 47-48. DERS, „Ore," 106-107.

Die Synopse führt schon rein optisch zu den soft points in der Horenstruktur und läßt das strukturelle Profil deutlich hervortreten, was sich der Betrachtung einzelner Formulare nur schwer entnehmen ließe.

2.7.5.2 Die Herausarbeitung der entwicklungsgeschichtlichen Linie

Es handelt sich nurmehr um einen kleinen Schritt, um den strukturellen Zusammenhang von vor- und nachikonoklastischer Entwicklungsgeschichte einer Hore nachweisen zu können. Wenn die Veränderungen der postikonoklastischen Zeit an jenen soft points der Hore festzustellen sind, die schon für das Wachsen und Werden der Hore in der Frühzeit des Ritus von Bedeutung waren, so ist das ein gewichtiges Indiz. Noch präziser ermöglicht das Parentis These von der postikonoklastischen *Reform,* die erstmals auf die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia appliziert wird. Mit dem Parameter *Reform* und der dazugehörigen Kriteriologie als heuristischem Prinzip wird aus der beachtlichen Zahl der Vesper- und Orthrosformulare mit differierender Morphologie dieses vielfältige Erscheinungsbild als Weiterentwicklung des Asmatikos zugänglich gemacht. Damit läßt sich die Kontinuität mit der vorikonoklastischen Geschichte nachweisen. Davon zu unterscheiden ist die monastische Umgestaltung der kathedralen Horen.

Der vorikonoklastische Stand des Asmatikos: Konstantinopel 1 (KP 1)

Archimedischer Punkt und tertium comparationis ist das Vesper- und Orthrosformular des Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh., wie im Kontext der Methodologie von Parenti bereits ausgeführt wurde. Von der Abfassungszeit des Kodex her haben Vesper und Orthros den Stand des Asmatikos kurz vor dem Ikonoklasmus.[169] Ältere Zeugnisse stehen nicht zur Verfügung. Die Tagzeitenformulare anderer Kodizes mit der Gestalt der Vesper und des Orthros nach dem Kodex Barberini gr. 336 repräsentieren demnach den vorikonoklastischen Stand des Kathedraloffiziums, der sich durchaus in konservativen Kodizes aus späterer Zeit erhalten haben kann.

Der postikonoklastische Stand des Asmatikos nach der Reform: Konstantinopel 2 (KP 2)

Im Bereich des Stundengebetes ist das aus dem beginnenden 11. Jh. stammende Euchologion Coislin 213 der erste Zeuge aus dem liturgischen Zentrum Konstantinopel überhaupt und der früheste Zeuge aus dem Zentrum nach dem Ikonoklasmus. Der Ikonoklasmus liegt weit zurück. Von ihm hervorgerufene Veränderungen müßten vom Zeitabstand her bereits gegriffen und in den Kodizes ihren schriftlichen Niederschlag gefunden haben. Wo immer auch die Veränderungen wurzelten, seien sie in der Hauptstadt selbst entstanden oder von der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes übernommen worden, das Euchologion Coislin 213 weist sie als Liturgiegut der Hagia Sophia aus.

Die gegenüber dem Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) auftretenden Veränderungen in beiden Horen, die gewiß schon vor der Abfassungszeit des Kodex Coislin 213, also im 10. Jh. festgeschrieben waren, sind hypothetisch als Ergebnis der *Reform* der Hauptstadt zu deuten, wenn sie im Euchologion Coislin 213 enthalten sind. Der späte Kodex Gb 1

---

[169] Die genaueren Angaben zu diesem Euchologion befinden sich unter 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

(13. Jh.) aus Süditalien, der sich bei Vesper und Orthros eng an den Kodex Coislin 213 anschließt, dürfte die Reform untermauern.

Anzumerken ist, daß jüngere Kodizes einer konservativen Tradition enstammen können und die ältere vorikonoklastische Gestalt der Tagzeiten bewahren, während sich in älteren Kodizes bereits Anzeichen der *Reform* finden können.

Disintegration der kathedralen Tagzeiten

Die dem Ritus genuine Weiterentwicklung ist von Anzeichen der Disintegration zu unterscheiden. Erste Auflösungserscheinungen der kathedralen Tagzeitenstruktur durch das monastische Offizium werden beim Selektionsverfahren ggf. der Gruppe **KP 3** zugewiesen. Rein äußerlich können solche Zeugnisse viel vom kathedralen Gebetsschatz bewahrt haben. So behielt das studitische Mönchtum für sein Tagzeitengebet die Amtsgebete der kathedralen Horen weithin bei. Die Gebete waren jedoch in einen veränderten gottesdienstlichen Ablauf integriert.[170]

2.7.5.3 Die geschichtliche Einordnung der Spätzeugnisse des Asmatikos

Besonders die Vesper des Asmatikos wurde in verschiedenen wissenschaftlichen Veröffentlichungen mehrfach anhand von Spätzeugnissen aus dem 14. und 15. Jh. dargestellt. Diese Quellen entstammen jedoch einer Zeit, da der Asmatikos längst als allgemeiner Tagzeitenritus erloschen und durch das neosabaitische Offizium abgelöst war. Ohne Vergleichsmöglichkeit mit Repräsentanten der genuinen Tagzeitentradition der Hagia Sophia ist es kaum möglich, die Authentizität der liturgischen Überlieferung in diesen späten Zeugnissen zu beurteilen. Erst die systematische Erhellung der Geschichte der Vesper und des Orthros des Asmatikos als Entwicklungsgeschichte bis hin zur postikonoklastischen Reform schafft die Ausgangsposition, von der aus das asmatische Liturgiegut der späten Quellen innerhalb die Gesamtgeschichte des Tagzeitenritus der Hagia Sophia eingeordnet werden kann. Die vorliegende Arbeit verfolgt erstmals in der Asmatikos-Forschung dieses Ziel. Künftige Untersuchungen der asmatischen Tagzeitenliturgie bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) oder in anderen Spätzeugnissen werden nicht umhin können, den liturgischen Befund in den Horizont der postikonoklastischen Reform und der Gesamtgeschichte des Asmatikos zu stellen. So erst wird der liturgische Stand der Spätquellen und ihr Stellenwert innerhalb der Gesamttradition des Asmatikos erschlossen werden können.

---

[170] ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 52-53.

KAPITEL 3

3. DIE QUELLEN ZU VESPER UND ORTHROS DES KATHEDRALOFFIZIUMS DER HAGIA SOPHIA

Das Ziel des Kapitels: Eine Zusammenschau der Quellen des Asmatikos

1) Gesamtübersicht über die Quellengattungen des Asmatikos: Das Hauptziel dieses Kapitels ist die Darstellung der verschiedenen Quellengattungen und der wichtigsten Einzelquellen zum Offizium der Hagia Sophia. Die Bedeutung dieses Kapitels liegt nicht primär in der Vorstellung der Quellen zum Asmatikos, da diese ja längst bekannt sind. Vielmehr werden hier erstmals die verschiedenen Quellengattungen zum Asmatikos zusammen vorgestellt. Die bisherigen Forschungsbeiträge zum Tagzeitengebet der Hagia Sophia beschränkten sich häufig auf die eine oder die andere Quellengattung und ließen damit das Gesamtspektrum außer Acht. Grundlage für die Übersicht über die Quellen ist die persönliche Einsichtnahme des Verfassers in zahlreiche Handschriften. Das gilt vor allem für die Euchologien und Psalterien, während bei anderen Quellengattungen auf schon vorhandene Texteditionen und Beschreibungen zurückgegriffen werden konnte.

2) Die Erschließung der einzelnen Quellengattungen in ihrer Relevanz für Vesper und Orthros: Wer den Asmatikos bearbeitet, wird feststellen, daß es keine Quelle gibt, die nach Art des westlichen Breviers die komplette Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia darbietet. Daher wird im vorliegenden Kapitel bei der Darstellung der Quellengattungen im besonderen zu zeigen sein, worin jeweils deren Bedeutung für Vesper und Orthros des Asmatikos besteht. Am Ende des Kapitels findet sich dazu eine zusammenfassende Übersicht.

3) Das Auswahlkriterium für die vorzustellenden schriftlichen Quellen: Neben den Quellen, die ganz oder noch weitgehend in der Tradition des Kathedraloffiziums stehen, gibt es auch solche, in denen sich - es sind dies Indizien für die Disintegration - nur noch Rudimente des Asmatikos finden lassen. Bei der Auswahl der Quellen in diesem Kapitel wurde nicht das quantitative Prinzip angewendet, d.h. Ziel ist es nicht, möglichst alle Zeugnisse zu berücksichtigen, die in irgendeiner Weise Liturgiegut des Asmatikos enthalten. Vielmehr erfolgt eine Auswahl, und zwar auf der Grundlage der im vorausgegangenen Kapitel dargelegten methodischen Prinzipien.[1] Primär werden also jene Quellen vorgestellt, die zur Erhellung der Entwicklungsgeschichte von Vesper und Orthros beitragen, nicht aber solche, die Repräsentanten der Disintegration sind.

Das Problem der Gattungsvielfalt der liturgischen Bücher

In Entsprechung zur Konzeption des gemeindlichen Offiziums mit seinen vielen liturgischen Diensten sind die Texte des Asmatikos auf rollenspezifische

---

[1] Cf. dazu die Zusammenfassung dieser Problematik in der Arbeitshypothese: 2.7.1. DIE EINHEIT DER GESCHICHTE DES ASMATIKOS VOR UND NACH DEM IKONOKLASMUS ALS ARBEITSHYPOTHESE.

Bücher verteilt.[2] Erst aus der Zusammenschau der verschiedenen Gattungen der liturgischer Bücher läßt sich die Gestalt der Vesper und des Orthros gewinnen.

1) Die *Euchologien* für den Vorsteher der liturgischen Feier enthalten die Amtsgebete der Horen mit einigen wenigen Rubriken. Der Inhalt des Diakonikons, des Rollenbuchs des Diakons, wurde seit dem 8. Jh. mehr und mehr in die Euchologien integriert.[3]
2) Große Bedeutung kommt dem kathedralen *Typikon* oder dem *Synaxar-Typikon (Synaxar-Kanonar)* der Hagia Sophia Konstantinopels zu. Es ist eine Art Kalendarium und Zeremoniale, dessen rubrikale Anweisungen für das Stundengebet die variablen Teile in Vesper und Orthros regeln.
3) Einige *Psalterien* überliefern die Gliederung der 150 Psalmen nach Art der Hagia Sophia in Abschnitten für den liturgischen Gebrauch, den sog. Antiphonen. Die *Antiphonare* enthalten die Psalmaufteilung des Asmatikos im Wochenverlauf samt musikalischen Hinweisen und Einrichtungen.
4) Hinzu kommen noch die *Lektionare*. Beim Asmatikos sind es vor allem die Prophetologien, also die Bücher mit den alttestamentlichen Perikopen der Vigilien. Deren Rubriken wiederholen bzw. ergänzen die rubrikalen Bestimmungen im Synaxar-Typikon.
5) Unter den *Beschreibungen* der Gottesdienste und den Liturgiekommentaren sind für den Asmatikos die Ausführungen Symeons von Thessaloniki (+1429) von besonderer Bedeutung.

Zu beachten ist, daß die hier aufgelisteten liturgischen Bücher von jenen zu unterscheiden sind, die im heutigen byzantinischen Tagzeitenritus Verwendung finden. Zu diesen gehören das Horologion und das den beweglichen Zyklus mit seinen Propria enthaltende Triodion für die Fastenzeit, das Pentekostarion für die Osterzeit, den Oktoioch für die sonstigen Sonn- und Werktage im Jahreslauf und die Minäen für den Heiligen- und Festkalender.[4] Auch das heute gebräuchliche Euchologion unterscheidet sich gänzlich von den Euchologien, die vom 8. Jh. an überliefert sind. Das heute verwendete Euchologion ist ja das Ergebnis eines Umgestaltungs- und Vereinheitlichungsprozesses, zu dem die venezianischen und römischen Druckausgaben im 16. Jh. beitrugen.[5]

---

[2] Ein Teil der nachfolgend angeführten Quellengattungen des Asmatikos ist übersichtlich aufgelistet bei PARENTI, *Signore della Gloria*, 127 - 128. Zur Unterscheidung zwischen liturgischen Rollenbüchern und den Regelwerken, welche die Anwendung der Rollenbücher zum Gegenstand haben, cf. TAFT, „Mount Athos," 180.

[3] JACOB, *Formulaire Grec*, 33 - 35. Als Beispiele für solche Diakonika nennt Jacob die Hss. Sinai gr. 1020 (12. Jh.) und 1040 (ca. 1166). Ein Teil des Kodex Sinai gr. 1040 ist ediert bei DMIT II, 127 ff. Bereits im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) ist die Tendenz feststellbar, den liturgischen Part des Diakons in das Euchologion zu integrieren. Zu diakonalen Litaneien, den Diakonika, als Anhang im Euchologion Barberini gr. 336 cf. JACOB, *Formulaire Grec*, 106 - 107. Die Texte bei PAR.BAR., 286-288. Zum Diakonikon im Kontext der Diptychen in der eucharistischen Liturgie cf. TAFT, *The Diptychs*, 142-146.

[4] DERS., *Byzantine Rite*, 17. Zur Entwicklung der im heutigen byzantinischen Offizium gebräuchlichen liturgischen Bücher cf. ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 54 - 59.

[5] TAFT, *Great Entrance*, 26. RAES, „Livres," 211.

3.1. Die Euchologienhandschriften als Brücke zwischen der vor- und nachikonoklastischen Geschichte des Kathedraloffiziums

Als wichtigste Quellenschicht des Kathedraloffiziums von Konstantinopel setzen die Euchologien mit dem im 8. Jh. entstandenen Kodex Barberini gr. 336 ein. Von seinem Alter und der Gestalt des Liturgiegutes her ist der Kodex Barberini gr. 336 noch ein Zeuge der vorikonoklastischen Praxis. Bis in das 12./13. Jh. lassen sich Tagzeitenformulare des Asmatikos finden. Dann bricht die bislang kontinuierliche asmatische Tradition in den Handschriften ab.

Anders als in der Liturgiewissenschaft des lateinischen Ritus, der zahlreiche Editionen von Sakramentaren zur Verfügung stehen, kann die byzantinische Liturgiewissenschaft bisher nur in geringem Maße auf Texteditionen von Euchologien zurückgreifen. Daher war auch für die vorliegende Arbeit das Studium zahlreicher Handschriften unerläßlich.

3.1.1. Der Begriff Euchologion

Das Euchologion als Rollenbuch des Vorstehers der Liturgie

Das Gebetbuch mit den Präsidialgebeten (εὐχαί) des Vorstehers der liturgischen Feiern wurde im Ritus der Hagia Sophia *Euchologion* (εὐχολόγιον) genannt.[6] Wie das Kompositum mit dem Wort λόγιον erkennen läßt, handelt es sich hierbei um eine Gebetsanthologie, die dem Vorsteher alle liturgischen Texte an die Hand gab, die er für die liturgischen Feiern benötigte. Deshalb ist das Euchologion dessen Rollenbuch. Im Hinblick auf seine Funktion in der Liturgie läßt sich das Euchologion in gewisser Weise mit den Sakramentaren[7] des Westens vergleichen oder auch mit den *libelli missarum*[8], den Vorläufern der Sakramentare.

Die begrenzte Funktion des heutigen Euchologions

Das heutige Euchologion zeigt demgegenüber eine eingeschränkte Funktion als Rollenbuch; denn das Liturgiegut des Vorstehers ist heute aufgeteilt: auf das Große Euchologion, - in Auszügen - auf das Hieratikon mit den eucharistischen Liturgien, dem Orationale des Zelebranten für Vesper und Orthros und den Besonderheiten des Kirchenjahres, bzw. auf das Archieratikon (Pontifikale), das über das Sacerdotale hinaus die bischöflichen Funktionen enthält, ferner auf das Kleine Euchologion oder Hagiasmaterion (Rituale bzw. Benediktionale) für die Feier der Sakramente und Segnungen, Beerdigungen und sonstige Feiern, schließlich auf das Hierodiakonikon (Diakonale); im Bereich des Stundengebets kommt noch das weiter oben schon erwähnte Horologion hinzu.[9]

---

[6] Jacob, „Tradition," 109 - 138. Janeras, *Introductio*, 9 - 11. Parenti, *L'eucologio slavo del Sinai*, 5. Ders., „Euchologion," LThK 3, 976. Taft, „Euchologion (Εὐχολόγιον)," 738.

[7] Vogel, *Medieval Liturgy*, 64.

[8] Ders., *Medieval Liturgy*, 37-38.

[9] Die Aufteilung des Gebetsschatzes auf die heute gebräuchlichen liturgischen Bücher stellt übersichtlich dar Thiermeyer, *Ottoboni 434*, 4 u. 97. Cf. auch Taft, „Liturgical books," 1239. Ders., „Euchologion," 738. Ders., „Horologion," 947.

3.1.2. Eine Morphologie des Euchologions

1) Das Euchologion als rollenspezifische Gebetsanthologie:[10]

Die Euchologien sind als Anthologien der Amtsgebete des liturgischen Vorstehers (des Priesters, des Bischofs, des Patriarchen)[11] angelegt. Zwischen den Gebeten enthalten sie kaum oder nur wenige Rubriken zum Verlauf der Feier. Das muß besonders für frühe Kodizes im Gebrauch der Hagia Sophia gegolten haben, da man die zeremoniellen Anweisungen für den Gottesdienst ursprünglich nur mündlich tradierte und erst später in einem eigenen Buch, der Diataxis (διάταξις), zusammenfaßte, ein Brauch der wenigstens bis in das 10. Jh. zurückreicht.[12] An der Peripherie dagegen wurden Rubriken in die Formulare integriert.

Das Euchologion umfaßt die eucharistischen Liturgien (Feier der Basileios-, Chrysostomos- und Präsanktifikatenliturgie), das Orationale der Tagzeiten, die Feier der Sakramente, Segnungen und andere Riten. In der Version des patriarchalen oder bischöflichen Euchologions überliefert es außerdem noch rollenspezifische bischöfliche Formulare, wie etwa Weiheriten, die der presbyteralen Version fehlen.

Durch die Zugehörigkeit der Amtsgebete des Asmatikos zum Euchologion, d.h. zum Rollenbuch des Vorstehers, ist das Stundengebet der Hagia Sophia als ein gemeindliches Geschehen ausgewiesen, das von einem Priester oder bischöflichen Vorsteher (Bischof, Patriarch) geleitet wird.

2) Der individuelle Charakter der Euchologienhandschriften

Die Euchologienhandschriften mit dem Liturgiegut der Hagia Sophia sind keineswegs uniform. Vielmehr trägt jeder Kodex in gewisser Weise individuelle Züge. Die liturgischen Rollenbücher im Ritus der Hagia Sophia waren nicht standardisiert (das wäre erst durch den Buchdruck möglich gewesen). Aus der pluriformen Morphologie der Euchologien mit dem Liturgiegut Konstantinopels seien hier nur einige Aspekte angeführt:

a) Viele Exemplare der Handschriften mit dem Liturgiegut der Hagia Sophia entstammen der Peripherie des liturgischen Einflußbereiches Konstantinopels. Liturgische Einflüsse und Bedürfnisse der betreffenden Region wurden in die Euchologienkodizes zum Liturgiegut Konstantinopels aufgenommen und verarbeitet.

b) Neuentwicklungen fanden in unterschiedlichem Grad Eingang in die Euchologien. Während einige Kodizes die Neuerungen aufnahmen, blieben andere, die in derselben Zeit oder sogar erst später entstanden, konservativ.

c) Ferner war der Inhalt einer Euchologienhandschrift auf den Benutzer und dessen liturgische Funktionen ausgerichtet, je nachdem ob sie für einen Priester, für einen Bischof oder für den Patriarchen bestimmt war.

---

[10] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 10 - 11.

[11] Das Formular der Bischofsweihe in einem Euchologion weist gewöhnlich auf die Verwendung des Kodex an einem Metropolitansitz hin oder auf den Gebrauch durch den Patriarchen, sofern der Patriarch in den Rubriken genannt wird.

[12] JACOB, *Formulaire Grec*, 436-446. TAFT, *Great Entrance*, XXXV. DERS., „Diataxis," 279.

d) Was den individuellen Charakter der Euchologienkodizes anlangt, ist das zu wiederholen, was im zweiten Kapitel dieser Arbeit bereits expliziert wurde:[13] Man kann nicht von „*dem*" Euchologion im Sinne der heutigen standardisierten Liturgie sprechen. Das *Euchologion der Hagia Sophia* als hypothetische Größe für das Liturgiegut der Hagia Sophia läßt sich nur aus vielen einzelnen Kodizes rekonstruieren.

3) Von der Anthologie der Vorstehergebete zu umfangreicheren Liturgieformularen:

Schon in das älteste Euchologion Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. sind euchologische Elemente aufgenommen, die nicht in das Rollenbuch des Vorstehers gehören, sondern dem Diakon vorbehalten sind.[14] Parenti spricht davon, daß sich in späteren Euchologien die Tendenz verstärkt, die Liturgieformulare umfassender auszugestalten. An den Rubriken läßt sich das gut exemplifizieren. Gegenüber dem Kodex Barberini gr. 336 haben zahlreiche spätere Euchologien umfangreichere Rubriken, die den gottesdienstlichen Ablauf regeln. Regelrechte Plenarformulare der einen oder der anderen Sonderfeier des asmatischen Cursus enthalten Euchologien, die Anzeichen für die Disintegration des Offiziums der Hagia Sophia aufweisen.

3.1.3. Der Beitrag der Euchologien für die Darstellung des Tagzeitengebets der Hagia Sophia

1) Das Euchologion als Übermittler des Tagzeitencursus:

Die Euchologien enthalten das Orationale der Horen des Asmatikos und geben so über den Umfang des Tagzeitencursus Aufschluß.[15] Freilich differiert der Umfang des Cursus im Vergleich der Euchologien untereinander; dasselbe gilt für die Reihenfolge der Horen. Gewöhnlich setzt der Cursus nach der Präsanktifikatenliturgie ein, die als drittes eucharistisches Formular den beiden Formularen der Eucharistiefeier zu Beginn des Kodex folgt. Übereinstimmend ist die Vesper in den Euchologien das erste Tagzeitenformular. Die Reihenfolge der übrigen Horen differiert hingegen. Die Abfolge der Tagzeiten sei im Folgenden anhand einiger eher beliebig ausgewählter Euchologienkodizes exemplifiziert.[16]

Cursus und Abfolge der Horen in ausgewählten Euchologien:

Die Abkürzungen und Zeichen:

Präs. = Präsanktifikatenliturgie
Hesp. = Hesperinos (Vesper)

---

[13] Es sei auf die Darstellung der von Arranz angewandten Methodologie verwiesen: 2.3.3. DAS PATRIARCHALE ODER ALTE EUCHOLOGION ALS HYPOTHETISCHE GRÖßE FÜR DAS LITURGISCHE URGUT KONSTANTINOPELS. Ferner ist der Ansatz Parentis zu nennen: 2.4.3. DIE ENTWICKLUNG VON DER ALTEN ZUR NEUEN REDAKTION IM LITURGIEGUT VON KONSTANTINOPEL.

[14] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 10, der die verschiedenen Weisen benennt, wie die diakonalen Texte in Formulare der Euchologien eingearbeitet sein können: durch die Nennung des Inzipits, durch Integration des vollständigen Texts, durch Aufnahme in einen Anhang im Euchologion. Cf. auch JACOB, *Formulaire Grec*, 33 - 35; 106. Als ein Beispiel sei auf die im Kodex Barberini gr. 336 ausgeschriebene Diakonika zum Hagiasmos (Wasserweihe) von Theophanie (6. Januar) verwiesen: PAR. BAR., 127. Ausführlicher hierzu in der weiterführenden Studie VELKOVSKA, „Il rito della Teofania," 38-40. Zum Fest Theophanie MATEOS I, 174-188, die Wasserweihe auf p. 182.

[15] Vom Umfang des asmatischen Tagzeitencurus handelt speziell: 4. 1. DER CURSUS DES ASMATIKOS.

[16] Cf. dazu das tabellarische Material bei PARENTI, *Barb. gr. 336*, 23-43.

Meso = Mesonyktikon
Orth. = Orthros
Trit. = Tritektê der Fastenzeit
Pan. = Pannychis
Gony. = Gonyklisia (Pfingstvesper mit Kniebeugungsgebeten)
Gony. z.T. = Gonyklisia nur zum Teil enthalten.

Die durch diesen Strich (–) voneinander getrennten Tagzeiten folgen in der Hs. nicht unmittelbar aufeinander.
Das Zeichen (*) bedeutet, daß es gegenüber dem Kodex Barberini gr. 336 Anzeichen für die Disintegration oder Veränderung im Hinblick auf die Zahl der Gebete gibt.

Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.):
Präs. Hesp. Meso. Orth. Prim Terz Sext Non Trit. – Pan. – Gony. z.T.

Porfyrij Uspenskij - Euchologion St. Petersburg 226 (10. Jh.):
Hesp. Meso. Orth. Terz Sext Non Trit. Präs. – Pan.* – Gony*.

Euchologion Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474):
Präs. Hesp. Orth. Pan. Gony – Prim Terz Sext Non Trit* – Meso.-

Euchologion Sinai 958 (11. Jh.) :
Präs. Hesp. Orth.*

Euchologion Sinai 959 (11. Jh.) :
Präs. Gony. – Hesp. Pan. Meso. Orth*.

2) Die Abfolge der Orationen als Strukturgerüst einer Hore:

Bei der Abfolge der Amtsgebete in den Euchologien, etwa der Vesper oder des Orthros, handelt es sich nicht um eine Sammlung von Gebeten, aus der der Vorsteher beliebig hätte auswählen können. Die Reihenfolge der Gebete entspricht vielmehr dem Horenablauf und dem Strukturgerüst der Gebetszeit.[17] Dies kommt in den Kodizes durch die Numerierung der Amtsgebete zum Ausdruck. So werden etwa die Orationen für die antiphonische Psalmodie oder auch die Amtsgebete zu den Fürbitten durchgezählt. Entwicklungen und Veränderungen kündigen sich andererseits oftmals durch die Numerierung der Amtsgebete an. Die Numerierung der Gebete hat sozusagen die Funktion eines Seismographs für Veränderungen im Strukturgerüst.

So sind z.B. liturgische Elemente, die neu in die gottesdienstliche Struktur eingefügt werden, zunächst nicht numeriert. Andererseits kann sich aber auch bei den herkömmlichen Elementen eines Formulars durch die Unterlassung der Numerierung deren Wegfall ankündigen. Im Orthrosformular des Euchologion Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 434: 10. Jh.) werden z.B. die Gebete für die Katechumenen- und Gläubigenlitanei noch angeführt, aber nicht mehr wie in dem früher entstandenen Euchologion Barberini gr. 336 in die fortlaufende Numerierung der Orationen einbezogen. Das Euchologion Coislin 213 aus dem Jahre 1027 schreibt dann durch eine

[17] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 47 - 48.

Rubrik fest, was sich im Euchologion Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 434) durch die Numerierung als Neuerung angekündigt hat: die Katechumenen- und die Gläubigenlitanei treffen nur noch in besonderen Fällen.[18]

3) Die Normalform von Vesper und Orthros in den Euchologien:

Da die Euchologien die Gebetszeiten am Morgen und am Abend in einer statischen Struktur überliefern, sind die durch das Kirchenjahr bedingten Sonderformen und die damit verbundenen strukturellen Veränderungen in Orthros und Vesper den Formularen der Euchologien nicht zu entnehmen. Gerade die Vesper wandelt sich vor Festtagen und in der Fastenzeit; ebenso verändert sich am Sonntag die Struktur des Orthros gegenüber den Wochentagen.

4) Plenarformulare von Sonderfeiern des Asmatikos in Euchologien mit Anzeichen der Disintegration:

Wo der Tagzeitenritus der Hagia Sophia lebendig war, bedurfte es in den Formularen keiner erklärenden Rubriken. Der Ablauf des Gottesdienstes und das Zusammenwirken der verschiedenen Dienste waren bekannt. Plenarformulare zu asmatischen Tagzeiten, die über den Part des Vorstehers hinaus Rubriken, diakonale Litaneien und die Psalmodie enthalten, deuten auf ein Umfeld hin, in dem der Asmatikos nicht mehr geläufig war. Die Formulare müssen ausgeschrieben werden und sind somit Indizien für die Disintegration des Asmatikos. In verschiedenen Euchologien existieren Plenarformulare zu Sonderfeiern des Asmatikos, so z.B. die asmatische Gonyklisia (die feierliche Pfingstvesper mit den Kniebeugungsgebeten) oder der noch asmatisch begangene Vesperteil der Liturgie der Vorgeweihten Gaben.[19]

5) Die Evidenz liturgischer Entwicklungen durch den Vergleich der Formulare:

Die Zusammenschau einer Vielzahl von Euchologien mit ihren Formularen zu Vesper und Orthros des Asmatikos gibt über die Entwicklungsgeschichte der beiden Horen Aufschluß. Vergleicht man die einzelnen Tagzeitenformulare in verschiedenen Handschriften miteinander, wird deutlich, wie die Horenstruktur von Kodex zu Kodex differieren kann. Die im zweiten Kapitel erläuterte synoptische Methode führt zu den soft points in der jeweiligen Horenstruktur und macht damit die Entwicklungsgeschichte transparent.[20]

---

[18] Dieser Konnex wurde in der bisherigen Asmatikosforschung noch nicht beachtet und ausgewertet. Cf. dazu die Nummern 11 und 12 in 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS. Ein weiteres Beispiel für die Numerierung in den Euchologien als Ausdruck der aktuellen liturgischen Praxis ist das im Orthrosformular des Kodex Sevastianov 434 mit der Nummer 9 angegebene Gebet zum Evangelium, an das sich das Antiphonengebet Nr. 10 für den Ps 50 im Laudesteil anschließt. Dieses Gebet zum Evangelium fehlt z.B. im älteren Kodex Barberini gr. 336, dort ist das Gebet zum Ps 50 mit der Nr. 9 versehen.

[19] Solch ein ausgeschriebenes Formular für den asmatischen Vesperteil der Präsanktifikatenvesper enthält das Euchologion Vaticanus gr. 1554 des 12. Jh. auf fol. 39r - 40v.

[20] Das zeigt die tabellarische Auswertung des Orationale der Vesper: 10.1 DIE ASMATISCHE VESPER IN DEN EUCHOLOGIEN DER ZEIT ZWISCHEN DEM 8. UND 12. JAHRHUNDERT und des Orthros: 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

3.1.4. Die Euchologienhandschriften zu Vesper und Orthros des Asmatikos

Arranz trug bei seinen Untersuchungen zu Vesper und Orthros des Asmatikos eine Fülle von Handschriften zusammen, die er, ausgehend von der Klasse A), entsprechend ihrem Überlieferungsgehalt an asmatischem Liturgiegut, also unter quantitativem Gesichtspunkt klassifizierte. Im Falle des Orthros schuf er 22 Klassen und Untergruppen.[21]

Verglichen mit der großen Anzahl an Handschriften, die Arranz auflistet, handelt es sich bei den nachfolgend besprochenen Euchologien um eine vergleichsweise geringe Anzahl. Hier geht es ja nicht um ein quantitatives Kriterium, wonach alle Euchologien mit Liturgiegut der asmatischen Vesper und des Orthros zu sammeln wären. Vielmehr wurde gemäß der Kriteriologie Parentis selektiert. Mit Hilfe dieser sollen die Tagzeitenformulare der beiden Horen in späteren Kapiteln in ein entwicklungsgeschichtliches Bild gebracht werden.[22] Es handelt sich um jene Euchologien mit dem Vesper- und dem Orthrosformular vom Typ der alten, d.h. vorikonoklastischen Redaktion, und weiter um jene Handschriften der neuen Redaktion und des Übergangs zu dieser. Hinzugenommen wurden auch einige Zeugnisse der Disintegration des Asmatikos, sei es weil dem betreffenden Euchologion in der byzantinischen Liturgiewissenschaft Bedeutung beigemessen wird, oder sei es, weil der Überlieferungsstand von Vesper und Orthros des Asmatikos im Kodex von entwicklungsgeschichtlichem Interesse ist.

Alle Euchologien werden einer regionalen Gruppe zugeteilt, entsprechend den lokalliturgischen Einflüssen (Süditalien, Konstantinopel und Palästina) im Kodex. Die Auswahl und die regionale Zuordnung der Euchologien basiert auf den von Parenti geleisteten Vorarbeiten.[23] Die hier getroffene Euchologienauswahl fällt teilweise mit den Handschriftenklassen A) und B) für Vesper und Orthros bei Arranz zusammen. Der Kodex Barberini gr. 329 (12. Jh.) fehlt allerdings im Einteilungssystem von Arranz, ebenso Kodex Gb 4 (10. Jh.).

Die Kodizes mit süditalienischem Einfluß (italo-griechische Zeugnisse)

Sigel

1) Barberini gr. 336 (8. Jh.) BAR

   Vatikanische Bibliothek, Fundus Barberini
   Kodexedition von Parenti u. Velkovska[24] PAR.BAR

---

[21] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 106 - 117. DERS., „Matines byzantines II, „67 - 100. In einem später verfaßten Artikel zur Pannychis gibt Arranz einen Überblick über seine Klassifizierung des Vesper- und Orthrosformulars in einer Reihe der von ihm in den beiden Artikeln angeführten Euchologienkodizes. DERS., „Pannychis," 42-52.

[22] Zu der von Parenti entwickelten Kriteriologie: 2.4. DIE DYNAMISCHE SICHT DER LITURGIEGESCHICHTE KONSTANTINOPELS BEI PARENTI. Zur Euchologienauswahl waren besonders hilfreich PARENTI, „Italia meridionale," 43 - 45. DERS., *Barb. gr, 336*, 17-22. Eine kritische Würdigung der quantitativ orientierten Klassifizierung des Liturgiegutes von Vesper und Orthros des Asmatikos bei Arranz erfolgt in 2.3.8. DISKUSSION DER METHODE ARRANZ' IM KONTEXT DER TAGZEITENLITURGIE.

[23] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 1 - 82.

[24] PAR. BAR, 1-288. Einen knappen Überblick über Gestalt und Geschichte des Kodex gibt die Einleitung in der Edition S. PARENTI u. E. VELKOVSKA, *L' Eucologio Barberini gr. 336*, Rom ^{2}2000,

Pergament, mm. 190 x 133, fol. 279. Mit dem Kodex Barberini gr. 336 aus der Mitte oder zweiten Hälfte des 8. Jh. liegt das älteste und wohl bedeutendste Euchologion des byzantinischen Ritus vor. Sein Aufbewahrungsort ist die Vatikanische Bibliothek. Es wurde in Unzialschrift geschrieben und stammt aus Süditalien, vielleicht aus Nordkalabrien oder dem kalabrisch-lukanischen Grenzgebiet. Der Kodex schöpft aus dem Fundus des patriarchalen Euchologions Konstantinopels; hinzu kommen noch süditalienisches Eigengut und melkitische Einflüsse aus dem Orient, näherhin wohl auch aus Palästina.[25] Im Anhang überliefert der Kodex Passagen aus den *Canones* und *Constitutiones Apostolorum*.[26] Für die euchologische Erarbeitung des Stundengebets der Hagia Sophia enthält der Kodex Barberini gr. 336 als ältestes Zeugnis Liturgiegut, das in die vorikonoklastische Zeit reicht. Arranz klassifiziert das Vesper- und Orthrosformular in der jeweils höchsten Gruppe als A) und Aa).[27]
Beginn der Vesper: fol. 44r: PAR. BAR, 49.
Beginn des Orthros: fol. 58r: PAR. BAR, 70.

Sigel

2) St. Petersburg gr. 226 (olim Leningrad 226), (10. Jh.) POR

Staatsbibliothek, Fundus Porfyrij
Kodexbeschreibung von Jacob[28] JAC. POR

Pergament, mm. 115 x 110, fol. 173. Ein priesterliches Euchologion für eine Pfarrei, das - nach der Schrift zu urteilen - süditalienischer Provenienz sein dürfte.[29] Es wurde früher im Katharinenkloster auf der Sinaihalbinsel aufbewahrt; auf seine liturgische Zugehörigkeit zu Palästina weisen auch die arabischen Randbemerkungen des Kodex hin. Arranz weist das Vesperformular der Klasse A) zu, das Orthrosformular Aa).[30]
Beginn der Vesper: fol. 37v: JAC. POR, 54.
Beginn des Orthros: fol. 47v: JAC. POR, 75.

19-42. Eine Zusammenfassung der bisherigen wissenschaftlichen Beiträge zum Euchologion Barberini gr. 336 bietet die vorzügliche Einleitung zu der von Parenti als Lizentiatsarbeit vorgelegten Kodexbeschreibung. PARENTI, *Barb. gr. 336*, 1 - 82. Leider übernahm Parenti diesen Beitrag nicht in die später von ihm und Velkovska besorgte Edition PAR. BAR. Durch diese Edition des Euchologions Barberini gr. 336: PAR.BAR hat sich STRITTMATTER, „Barberinum," 329-367 endgültig erübrigt. Cf. auch die Ausführungen zu diesem Kodex bei JACOB, „Tradition," 114-121. DERS., „Fonds Barberini," 154-157. DERS., „Les prières de l' ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833," BIHBR 37 (1966) 71-51. Ferner ARRANZ, „Sources," 295-300. PARENTI, "Ektenê," 296.

[25] Eine Zusammenfassung der Forschungsbeiträge bietet DERS., *Barb. gr. 336*, 49 – 61, 82. Cf. insbesonders JACOB, „Evoluzione," 57-59.

[26] DERS., *Barb. gr. 336*, 74 - 75.

[27] ARRANZ, „Vêpres byzantines, " 106. DERS., „Matines byzantines II," 67.

[28] JACOB, „Porphyre," 173-214. Referenzen aus dem Euchologientext werden mit dem Sigel JAC.POR und der entsprechenden Nummer aus der Kodexbeschreibung angegeben. Ferner sei verwiesen auf ein mir nicht zugängliches Werk, auf das ich von Dr. Parenti aufmerksam gemacht wurde: P. KOUMARIANOS, Ὁ Κῶδιξ 226 τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Λενινγκράντ. Ἕνα χειρόγραφο βυζαντινὸ Εὐχολόγιο, Athen 1991. Ferner sind zu erwähnen: JACOB, „Tradition," 121-123; ARRANZ, „Sources," 300-302.

[29] Die Angaben stützen sich auf JACOB, „Porphyre," 174 - 179. PARENTI, *G. b. IV* (in Vorbereitung). S. LUCÀ, „Scritture e libri della <scuola niliana>," *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988)* Hgg. G. CAVALLO, G. DE GREGORIO, M. MANIACI. Spoleto 1991, 319-387. Cf. auch ARRANZ, „Sources," 300 - 302.

[30] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 106. DERS., „Matines byzantines II," 67.

Sigel

3) Γ. β. II (Beginn des 12. Jh.) Gb 2

Bibliothek der Abtei Grottaferrata
(Biblioteca del Monumento Nazionale)

Pergament, mm 172 x 138, fol. I+154.[31] Am Kodex haben zwei Kopisten gearbeitet; der eine schrieb im Stil von Rossano, der andere im Stil von Reggio. In der Klassifikation von Arranz erscheint die Vesper in H), der Orthros in Ab).[32]
Beginn der Vesper: fol. 50v (disintegrierte asmatische Vesper, nur noch einige Orationen werden überliefert).
Beginn des Orthros: fol. 52v.

Sigel

4) Γ. β. IV (10. Jh.) Gb 4

Bibliothek der Abtei Grottaferrata
(Biblioteca del Monumento Nazionale)
Exzerpt der von Parenti besorgten Edition[33] PAR Gb

Pergament, mm 90 x 122, fol. 141 (verbunden, nicht in ursprünglicher Folge).[34] Monastisches Euchologion, das aus St. Elia in Carbone nach Grottaferrata kam.[35] Dieser Kodex wurde von Arranz bei der Klassifizierung der Tagzeitenformulare nicht berücksichtigt.
Beginn der Vesper: fol. 55r: PAR. Gb, 112.
Beginn des Orthros: fol. 58v: PAR. Gb, 123.

Sigel

5) Γ.β. VII (10./11. Jh.) Gb 7

Bibliothek der Abtei Grottaferrata
(Biblioteca del Monumento Nazionale)
Edition durch Passarelli[36] PAS

Pergament, 170 x 135 mm., fol. 174. Nach Passarelli besteht dieser Kodex aus drei verschiedenen Teilen, die alle kalabrischer Herkunft sind und zu einem Euchologion

---

[31] Eine Beschreibung gibt ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 244-249. LUCÀ, *Manoscritti Rossanesi*, 61 - 62.

[32] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 110. Arranz rechnet die disintegrierte Form der asmatischen Vesper in Gb 2 zur „*nouvelle recension*" im Rahmen der postikonoklastischen Veränderungen. DERS., „Matines byzantines II," 68.

[33] PAR.Gb = PARENTI, *L'eucologio manoscritto Γ. β. IV (X. sec.) della Biblioteca Grottaferrata. Edizione.* (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum) Rom 1994.

[34] ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 251 - 253 setzte den Kodex als noch im 11. Jh. entstanden an, während Parenti ihn in die zweite Hälfte des 10. Jh. datiert. PARENTI, *Barb. gr. 336*, 18. DERS., *L'eucologio Gb 4*, XX - XXVII. Cf. ferner PETTA, „Carbone," 160, 168.

[35] Dazu PARENTI, *Barb. gr. 336*, 18. In der Chrysostomosanaphora fol. 24r (cf. fol 94r) ist zu lesen: Μνήσθητι, Κύριε, καὶ τῆς μονῆς ἡμῶν ταύτης ἐν ᾗ παροικοῦμεν.

[36] G. PASSARELLI, *L'Eucologio Cryptense G. b. VII (sec. X)* (= Analecta Vlatadon 36) Thessaloniki 1982. Cf. auch die Beschreibung bei ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 257 - 259.

zusammengefügt wurden.[37] Wie auch immer diese Theorie zu beurteilen ist, muß doch in jedem Falle angenommen werden, daß an diesem Euchologion mehrere Hände tätig waren.[38] Für das Stundengebet hat der Kodex vor allem deshalb Bedeutung, weil es für die Peripherie Entwicklungen bezeugt, die erst in später entstandenen Zeugnissen der Hauptstadt greifbar werden. Arranz ordnet das Vesperformular in die Klasse C) seines Systems ein, den Orthros in die Klasse Aa).[39]
Beginn der Vesper: fol. 29r: PAS, 77 (Gebete zu den drei Kleinen Antiphonen nicht komplett fol. 31v: PAS, 86).
Beginn des Orthros: fol. 33v: PAS, 89.

Sigel

6) Γ. β. X. (10./11. Jh.) Gb 10

Bibliothek der Abtei Grottaferrata
(Biblioteca del Monumento Nazionale)

Pergament, mm 190 x 140, fol. 115, am Anfang und am Ende beschädigt. Es handelt sich um ein Euchologion, das aus S. Elia di Carbone stammt.[40]. Nach Petta ist der Kodex im 10./11. Jh. entstanden.[41] In mancher Hinsicht kongruiert das Euchologion mit Gb 4, Gb 7 und dem Kodex Vaticanus gr. 1833.[42] Der Asmatikos ist nicht mehr vollständig enthalten. Die Vesper ist nach Arranz vom Typ G), also weitgehend disintegriert, der Orthros gehört zu D 6a).[43]
Beginn der Vesper: fol. 26r (nicht mehr vollständig).
Beginn des Orthros: fol. 29r.

Sigel

7) Bodleian, Auctor E. 5. 13 BOD

(aus dem Zeitraum 1121/2-1132)
Bodleian Library Oxford
Teiledition durch Jacob.[44] JAC.MES

Pergament, mm 155/157 x 100, fol. II + 253. Dieses Euchologion stammt zwar aus dem Salvator-Kloster in Messina,[45] schöpft aber aus dem Liturgiegut Konstantinopels der alten (vorikonoklastischen) Redaktion. Im Einteilungssystem von Arranz gehört der

---

[37] PAS, *G. b. 7 Einleitung*, 18, 35, 54. Dazu die Kritik von JACOB, „Quelques observations sur l'euchologe Γ. B VII de Grottaferrata. A propos d'une édition récent," BIHBR 53/54 (1983 -84) 65 - 98 und die Kritik an den Ausführungen Jacobs bei PARENTI, *Barb. gr. 336*, 18.

[38] Zur Verwandtschaft mit dem Gb 4 aufgrund eines Schreibstils cf. LUCÀ, *Manoscritti Rossanesi* , 23.

[39] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 108. DERS., „Matines byzantines II," 68.

[40] PARENTI, „La Celebrazione," 82 - 83 mit einem Überblick über die Literatur, die sich mit der Herkunft und der zeitlichen Einordnung des Kodex befaßt. DERS., *Barb. gr. 336*, 19. Einen neueren Detailbeitrag zur Datierung und Herkunftsbestimmung bietet PETTA, „Carbone," 159 - 160; 168. Cf. weiter ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 262 - 263.

[41] PETTA, „Carbone," 168.

[42] PARENTI, VELKOVSKA, „PAR.BAR - Introduzione," XXXV.

[43] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 110. DERS., „Matines byzantines II," 92.

[44] JAC.MES, 283 - 364. Eine Beschreibung gibt ferner H. O. COXE, *Bodleian Library. Quarto Catalogues, I: Greek Manuscripts. Reprinted with corrections from the edition of 1853.* Oxford 1969, col. 661-662.

[45] Cf. dazu die Ausführungen bei ARRANZ, „Matines byzantines II," 68 A.3.

Orthros in die Klasse Ab), das Vesperformular wird von Arranz erst im Kontext seiner Abhandlung zum Orthros klassifiziert und unter E) eingereiht.[46]
Beginn der Vesper: fol. 44v: JAC MES, 3. 2; 4. 1 (Vesperformular nicht vollständig)
Beginn des Orthros: fol. 48v: JAC.MES, 5,1 (es fehlt der Schluß des Orthrosformulars).

Sigel

8) Barberini gr. 329 (12. Jh.) Bar 329

Vatikanische Bibliothek, Fundus Barberinianus
Knappe Beschreibung durch Jacob[47]

Pergament, mm. 188 x 145, fol. 120, teilweise beschädigt. Dieses presbyterale Euchologion ist in einem Stil geschrieben, der dem von Rossano nahekommt. Allerdings läßt sich die genauere Herkunft des Kodex nicht bestimmen.[48] Auch wenn im Vesperformular des Kodex die Amtsgebete zur Katechumenen- und Gläubigenlitanei, die um diese Zeit im Asmatikos entfallen,[49] noch enthalten sind, zeigt allein schon das Fehlen von zwei der Orationen für die drei Kleinen Antiphonen (nach Ps 140 und dem Einzug in die Kirche),[50] daß hier nicht mehr von einer asmatischen Praxis auszugehen ist. In dieser Arbeit wird nur der Orthros ausgewertet. Bei Arranz fehlt dieses Euchologion in der Klassifizierung der Handschriften zur Vesper und zum Orthros.[51]
Beginn der Vesper: fol. 19v.
Beginn des Orthros: fol. 25v.

Sigel

9) Barberini gr. 345 (zweite Hälfte des 12. Jh.) Bar 345

Vatikanische Bibliothek, Fundus Barberini
Knappe Beschreibung durch Jacob[52]

Pergament (Palimpsest) mm. 200 x 153, fol. 117, fol. 53 - 54, Papier aus späterer Zeit. Dieses süditalienische Euchologion ist nach Mercati in die zweite Hälfte des 12. Jh. zu datieren, und zwar aufgrund der Namensangabe auf fol. 3v in der Ektené der Basileiosliturgie: dort findet sich eine Bitte für Γουλιέλμου ῥηγὸς.[53] Nach Jacob verwendet der Kopist den kalligraphischen Schreibstil von Reggio; wahrscheinlich ist der Kodex in Südkalabrien oder im Nordosten Siziliens entstanden.[54] Wenngleich das

---

[46] DERS., „Matines byzantines II," 68.
[47] JACOB, „Fonds Barberini," 150-154. Cf. weiter zum Kodex JACOB, „Documents," 118 - 119. DERS., „Fonds Barberini," 150 - 154. Ferner B. GAIN, „Fragments grecs inédits du Testamentum Domini attribués à Saint Basile," *Augustinianum* 32 (1992) 261-277. Cf. weiter CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici,* 143.
[48] Dazu JACOB, „Fonds Barberini," 153.
[49] Ausführlicher geht darauf ein 5.5. DIE BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN.
[50] Zu den drei Kleinen Antiphonen als Charakteristikum der asmatischen Vesper: 6.2.1. IST DIE STRUKTUREINHEIT DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN EIN CHARAKTERISITIKUM DES ASMATIKOS? Ferner 8.2.6. DIE AUSWAHLPSALMEN DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS JÜNGERE SCHICHT DER ASMATISCHEN VESPER.
[51] ARRANZ, „Matines byzantines II, " 68 - 100.
[52] JACOB, „Fonds Barberini," 158-161. Cf. auch CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici,* 145.
[53] MERCATI, „Una benedizione," 147. ARRANZ, „Matines byzantines II," 73.
[54] JACOB, „Fonds Barberini," 161.

Vesperformular noch eine ganze Reihe der Orationen zu den Psalmenantiphonen der asmatischen Vesper enthält, fehlen doch die Antiphonengebete für die drei Kleinen Antiphonen vollständig. Dies dürfte ein Indiz dafür sein, daß es sich hier nicht mehr um die asmatische Vesper der Hagia Sophia handelt. Beachtung verdient der gut erhaltene Orthros. Das Vesperformular des Kodex ordnet Arranz in die Klasse E) ein, das Orthrosformular in die Klasse Ba).[55]
Beginn der Vesper: fol. 26r.
Beginn des Orthros: fol. 29r.

Sigel

10) Barberini gr. 393 (12. Jh.) Bar 393

Vatikanische Bibliothek, Fundus Barberini
Knappe Beschreibung durch Jacob[56]

Pergament, mm. 213 x 155, fol. 162 (+ 121a). Ein Kodex mit Lücken, der überdies am Anfang beschädigt ist. Die Schrift ist im Stil von Reggio gehalten. Jacob zufolge ist das Euchologion in Südkalabrien oder im Nordosten Siziliens kopiert worden.[57] Wenngleich das Vesperformular wie im Kodex Barberini gr. 345 noch die Reihe von Gebeten der asmatischen Vesper enthält, ist die Disintegration vorangeschritten. Die Orationen zur Psalmodie werden nicht mehr als Antiphonengebete bezeichnet. Bei der Präsanktifikatenvesper (fol. 36v - 44v) findet sich der heute in der byzantinischen Vesper gebräuchliche Ps 103 als Eröffnung. Das euchologische Gerüst des Orthros ist gut erhalten. Vesper und Orthros werden von Arranz wie die beiden Formulare des Kodex Barberini gr. 345 klassifiziert.
Beginn der Vesper: fol. 45r.
Beginn des Orthros: fol. 48v.

Sigel

11) Ottoboni 344 (aus d. Jahr 1177) OTR

Vatikanische Bibliothek, Fundus Ottoboni

Pergament, mm. 223 x 146, fol. 236.[58] Das Euchologion wurde von einem Galaktion geschrieben, der Priester und zugleich zweiter Kantor an der Kathedrale von Otranto war. Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist es, vor allem was den Orthros betrifft, von Bedeutung, daß dessen Orationen mit Ausnahme der Amtsgebete zur Katechumenen- und Gläubigenlitanei erhalten sind. Bei der Vesper ist die Reihe der Orationen unvollständig; das Gebet der Apolysis und das Gebet zur Kephaloklisia finden sich losgelöst von den Vespergebeten auf fol. 180r. Arranz ordnet das Vesperformular in die Gruppe L ein. Bei dem in der Klassifizierung der Orthrosformulare durch Arranz in der Handschriftengruppe Ba) angeführten Kodex Ottoboni 344 muß es sich in Wirklichkeit um den Kodex Ottoboni gr. 434 handeln,

---

[55] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 109. DERS., „Matines byzantines II," 73.

[56] JACOB, „Fonds Barberini," 174-177. Cf. ferner CANART u. PERI, *Sussidi bibliographici*, 148.

[57] JACOB, „Fonds Barberini," 176.

[58] Eine Beschreibung gibt E. FERON, F. BATTAGLINI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti ... Codices manuscripti graeci Ottoboniani*, Rom 1893, 181. Auf weitere Literatur verweisen CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici*, 212. BUONOCORE I, 394-395. CERESA, *Bibliografia*, 148.

zumal in demselben Artikel der Kodex Ottoboni gr. 344 später nochmals genannt wird und zwar in der Klasse D2a). Nur diese Klassifizierung des Orthrosformulars im Euchologion Ottoboni 344 ist korrekt, wie Arranz in einem späteren Artikel zur Pannychis selbst anmerkt.[59] Dagegen entspricht der Aufbau des Orthros der Klasse Ba) überhaupt nicht der Morgenfeier im Kodex Ottoboni gr. 344. In einer Rubrik auf fol. 181v des Kodex Ottoboni gr. 344 ist zu Beginn des Orthros die Rede vom Hexapsalmos. Hierdurch ist die asmatische Praxis ausgeschlossen, da in ihr der Hexapsalmos als Invitatorium zum Morgenlob keine Verwendung fand.
Vesperbeginn: fol. 114r
Orthrosbeginn: fol. 181v.

Sigel

12) Vaticanus gr. 1811 (aus d. Jahr 1147) Vat 1811

Vatikanische Bibliothek

Pergament, mm. 200 x 155, fol. 171.[60] Der Kodex stammt aus Kalabrien und wurde von einem Priester namens Petrus kopiert. Innerhalb dieser Arbeit wird der Kodex nur als Zeugnis für den asmatischen Orthros herangezogen, dessen Gebetsreihe mit Ausnahme der Amtsgebete zu den Bittlitaneien für die Katechumenen und die Gläubigen erhalten ist. Die Vesper reiht Arranz in die Klasse D) ein, den Orthros unter Ba).[61]
Beginn des Orthros: fol. 114r.

Sigel

13) Vaticanus gr. 1833 (10. Jh.) VAT

Vatikanische Bibliothek
Kodexbeschreibung durch Canart.[62]
Pergament, mm. 190 x 155, fol. 71.
Das Euchologion ist am Anfang und am Ende beschädigt. Bei diesem Kodex handelt es sich um ein monastisches Euchologion.[63] Der Kodex ist wohl der monastischen Bewegung um den hl. Nilus zuzurechnen.[64] Er war einst im Besitz der Bibliothek von Grottaferrata.[65] Die Vesper gehört bei Arranz zur Klasse K), der Orthros hingegen zur Klasse D8a), da sich trotz monastischer Charakteristika einige Spuren des Asmatikos erhalten haben.[66]
Beginn der Vesper: fol. 20v (es werden nur noch einige Gebete des Vesperformulars überliefert).
Beginn des Orthros: fol. 24r.

---

[59] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 109. DERS., „Matines byzantines II," 73. DERS., „Pannychis," 45 A. 36.

[60] CANART, *Codices Vaticani*, 182-190. Ferner BUONOCORE I, 929-930. CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici*, 646. CERESA, *Bibliografia*, 399.

[61] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 109. DERS., „Matines byzantines II," 72.

[62] CANART, *Codices Vaticani*, 272-278. Weitere Literatur bei BUONOCORE II, 932-933. CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici*, 649. CERESA, 401.

[63] JACOB, „Les prières de l'ambon," 44. Aus einem Ambon-Gebet auf fol. 15v geht dies hervor.

[64] DEVREESSE, *Manuscrits grecs*, 33.

[65] G. MERCATI, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, (ST 86) Città del Vaticano 1935, 332.

[66] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 112. DERS., „Matines byzantines II," 87-88.

Sigel

14) Vaticanus gr. 1875 (12. Jh.) Vat 1875

Vatikanische Bibliothek
Beschreibung bei Canart[67]

Pergament, mm. 175 x 135, fol. 134.

Bei diesem italogriechischen Euchologion mit einem nach Reggio weisenden Schriftstil ist im Kontext des Asmatikos nur der Orthros von Interesse. Diesen stuft Arranz in die Klasse Ba) ein, die Vesper jedoch, die disintegriert erscheint, unter D).[68]
Vesperbeginn: fol. 102r.
Orthrosbeginn: fol. 107r.

Konstantinopel

Sigel

1) Sinai gr. 956 (10. Jh.) R 956

St. Katharinenkloster, Sinai
Beschreibung bei Dmitrievskij[69] DMIT II

Pergament, mm 7750 x 240. Bei dieser Handschrift handelt es sich nicht um einen Kodex, sondern um einen Rotulus (Kontakion) für einen bischöflichen Zelebranten irgendwo in der Provinz, der als ἀρχιερεύς bezeichnet wird.[70] Die Vorlage des Rotulus dürfte aber Konstantinopel zuzuweisen sein, wie schon Parenti resümierte und Velkovska am Hagiasmos (Wasserweihe) des Festes Theophanie exemplifizierte.[71] Vesper und Orthros sind nicht vollständig erhalten. Den Orthros weist Arranz der Gruppe D3a) zu, die Vesper, sofern sie sich aufgrund ihrer Unvollständigkeit überhaupt klassifizieren läßt, der Gruppe A).[72]
Folioangabe für Vesper und Orthros ist nicht möglich, da es sich um einen Rotulus handelt.

Sigel

2) Coislin 213 (J. 1027) COI

Nationalbibliothek Paris, Fundus Coislin
Edition des ersten Teils (100 folia) durch Duncan[73] DUN
Edition des restlichen Teils (111 folia) durch Maj[74] MAJ

---

[67] CANART, *Codices Vaticani*, 431-434.

[68] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 109. DERS., „Matines byzantines II," 72.

[69] DMIT II, 12-19. Paläographische Angaben zum Rotulus und Literaturhinweise finden sich bei M. L. AGATI, *La minuscola < bouletée >* (Littera Antiqua 9, 1), Città del Vaticano 1992, 301. K. WEITZMANN, G. GALAVARIS, *The Monastery of Saint Catherine on Mount Sinai. The illuminated Greek Manuscripts.* (Vol. 1: *From Ninth to the Twelfth Century*), Princeton 1990, 33-34. Dazu VELKOVSKA, „Il rito della Teofania," 40.

[70] ARRANZ, „Matines byzantines II," 98.

[71] Zur Wasserweihe an Theophanie (6. Januar), ferner zur Spendeformel bei der Myronsalbung, die in der Tradition Konstantinopels stehen, cf. PARENTI, *Barb. gr. 336* , 21. VELKOVSKA, „Il rito della Teofania," 31-45. Cf. ARRANZ, „Illumination I," 60-86. DERS., „Illumination II," 59-106.

[72] DERS., „Matines byzantines II," 97-98. DERS., „Pannychis," 47.

[73] J. DUNCAN, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*, Rom 1983.

Synoptische Edition zusammen mit dem Euchologion
Gb 1 durch Arranz[75] ARR.EUC

Pergament, mm. 255 x 200, fol. 211. In dieser Handschrift liegt das älteste greifbare Euchologion aus der Stadt Konstantinopel vor. Für die Tagzeitenliturgie ist es das erste Zeugnis aus dem liturgischen Zentrum nach dem postikonoklastischen Umbruch. Im Kodex gibt es eine Reihe von Lücken. Geschrieben wurde er von einem Thyêpolos für einen gewissen Stratêgios, Geistlicher an der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Die in den Kodex aufgenommenen Privatgebete legen es nahe, daß dieses Euchologion, obgleich es aus der patriarchalen Liturgie schöpft, für den privaten Gebrauch verfaßt wurde. Das Vesperformular steht bei Arranz in der Gruppe A), das Orthrosformular in Ac).[76]
Beginn der Vesper: fol. 55r: DUN, 80, ARR.EUC, 66.
Beginn des Orthros: fol. 65r: DUN, 96, ARR.EUC, 88.

Sigel

3) Γ. β. I (13. Jh.) BES und Gb 1

Bibliothek der Abtei Grottaferrata
(Biblioteca del Monumento Nazionale)
Kodexbeschreibung durch Stassi[77] STA
Synoptische Edition zusammen mit dem Euchologion
Coislin 213 durch Arranz[78] ARR.EUC

Pergament, mm. 161 x 117, fol. I-II + 153. Die neuere Forschung tendiert gegenüber der einst angenommenen Entstehung des Kodex im 11./12. Jh. zur Datierung in das 13. Jh.[79] Der Anfang des Kodex Gb 1 ist beschädigt. Es fehlen die eucharistischen Formulare. Die Folia 148-153 mit der Mönchsweihe wurden später hinzugefügt. Das Euchologion ist zwar an der sog. liturgischen Peripherie Konstantinopels geschrieben worden, schöpfte jedoch aus der patriarchalen Liturgie der Hauptstadt.[80] Von Kreta her gelangte die Handschrift in die Hände des Kardinals Bessarion (gest. 1472), weshalb sie in der wissenschaftlichen Welt auch den Namen *Codex Bessarionis* (Sigel BES) erhielt. Der Kardinal war Kommendatarabt von Grottaferrata, so blieb das Buch in der Bibliothek

---

[74] J. MAJ, *Coislin 213. Eucologio della Grande Chiesa. Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi (ff. 101-211)*, Rom 1990.

[75] ARR.EUC = ARRANZ, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi des seculo XI. Hagiasmatarion & Archiertaikon (Rituale & Pontifikale) con L'Aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rom 1996. Cf. ferner die kurze Beschreibung ARRANZ, „Sources," 309-314.

[76] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 106. DERS., „Matines byzantines II," 69-70.

[77] STA = G. STASSI, *L'Eucologio Γ. β. I <Bessarione> di Grottaferrata*, Rom 1982. Das eigentliche Euchologion STA, 1-350; danach kommt als Appendix die Mönchsweihe. Eine kurze Einleitung zum Kodex bietet Stassi auf pp. I-XVII. Cf. auch die Beschreibung bei ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 235-244. Ferner ARRANZ, „Sources," 290-295, 314-316.

[78] ARR.EUC = ARRANZ, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi des seculo XI. Hagiasmatarion & Archiertaikon (Rituale & Pontifikale) con L'Aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rom 1996.

[79] Cf. Dazu die Einleitung in der Edition des Kodex Barberini gr. 336: S. PARENTI u. E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Rom ^{2}2000, 43.

[80] Auf fol. 94r steht zu lesen: Ἐκ τοῦ εὐχολογίου τοῦ πατριαρχοῦ ...

der Abtei.[81] Die Vesper des Kodex Gb 1 wird von Arranz in die Klasse A) eingereiht, der Orthros in die Klasse Ac).[82]
Beginn der Vesper: fol. 5r: STA, 15, ARR.EUC, 66.
Beginn des Orthros: fol. 16r: STA, 47, ARR.EUC, 88.

Sigel

4) Athen 662 (12.-14.Jh.) EBE

Nationalbibliothek Athen

Bei diesem Kodex handelt es sich um ein nicht leicht zu datierendes und von seiner liturgischen Funktion her schwer einzuordnendes Euchologion, das beim Stundengebet überdies stark monastischen Einfluß aufweist.[83] Auf die Probleme, die mit diesem Kodex verbunden sind, kann hier nicht eingegangen werden; es seien nur das Vesper- und Orthrosformular in den Blick genommen. Auch wenn dieses Euchologion für die asmatische Vesper noch die kathedralen Elemente überliefert, kann das Formular wohl kaum als Zeuge für die kathedrale Praxis gelten. Es ist zweigeteilt; die beiden Teile liegen im Kodex weit auseinander: Der Teil mit den Orationen zur Psalmodie (Antiphonen) beginnt ab fol. 67r, die Gebete zur Katechumenen- und Gläubigenlitanei bis hin zur Kephaloklisia setzen ein mit fol. 208v. Arranz führt das Vesperformular außer der Reihe, in einer Sonderklasse auf, den Orthros dagegen in der Klasse Aa).[84]
Beginn der Vesper: fol. 67r u. fol. 208v.
Beginn des Orthros: fol. 71v.

Die Kodizes mit einer auf Palästina verweisenden Prägung

Sigel

1) Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) (10. Jh.) SEV

(auch: Rumjancev 27)
Moskau Staatsbibliothek
Edition durch Koster[85] KOS. SEV

Pergament, mm 115 x 101, fol 256. Der Kodex ist am Anfang und am Ende beschädigt und weist zahlreiche Lücken auf. Der Kodex Sevastianov, der in jüngster Zeit in der wissenschaftlichen Literatur unter verschiedenen Sigeln genannt wurde, ist ein priesterliches Euchologion. Möglicherweise war es zum Gebrauch in einem Kloster

---

[81] Zur Geschichte des Kodex M. ARRANZ, „Circonstances et conséquences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence" in G. ALBERIGO (Hg.) *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989* (Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanensis XCVII) Löwen 1991, 420-427.

[82] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 106. DERS., „Matines byzantines II," 70.

[83] Eine kurze Beschreibung gibt ARRANZ, „Sources," 316-321. Dieser Kodex konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht direkt oder auf Mikrofilm eingesehen werden, sondern nur als Kopie. Daher können keine kodikologischen Angaben gemacht werden. Die bisherige Forschung kann nur den ungefähren Zeitraum der Entstehung benennen: ARRANZ, „Sources," 317-320. Anders JACOB, „Ktista," 141, der dem 14. Jh. zuneigt. TREMPELAS, *M. E.* I u. II stützt sich sehr auf diese Handschrift.

[84] Zum Vesperformular ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 135 A. 35. Zur Klassifizierung DERS., „Vêpres byzantines," 117. DERS., „Matines byzantines II," 69.

[85] KOS. SEV, 1-260. Die Edition ist bislang noch nicht veröffentlicht, stattdessen steht lediglich ein Exzerpt zur Verfügung: KOSTER, *Euchologion Sevastianov*, Rom 1996. Cf. auch ARRANZ, „Sources," 303-305.

bestimmt.[86] Von Arranz wurde diese Quelle einst als konstantinopolitanisch klassifiziert; Parenti korrigierte diese Zuordnung durch den Nachweis von palästinischem Sondergut.[87] Für die vorliegende Arbeit ist die Tatsache wichtig, daß das Euchologion neben den Tagzeiten auch den Ablauf der Osternachtsvigil (fol. 173r - 174v) und einen Anhang mit 11 Morgenevangelien (fol. 187r - 208r) enthält. Die Vesper im Kodex reiht Arranz in die Gruppe A) ein, den Orthros in Ac).[88]
Vesperbeginn fol. 51v: KOS.SEV, 74.
Orthrosbeginn fol. 61r: KOS. SEV, 90.

	Sigel
2) Sinai gr. 957 (10. Jh.)	S 957
St. Katharinenkloster, Sinai Beschreibung bei Dmitrievskij[89]	DMIT II

Pergament, mm. 123 x 87, fol. 85. Es handelt sich hier um ein pontifikales Euchologion, das am Anfang und am Ende beschädigt ist. Auf fol. 41 - 69 und 79 - 85 enthält es Lesungen.[90] Der Kodex ist stark von Konstantinopel beeinflußt, was beispielsweise aus der Erwähnung des Patriarchen in den Rubriken zum Hagiasmos von Theophanie hervorgeht.[91] Andererseits wurden auch lokale, wohl Palästina zuzuweisende Traditionen integriert.[92] Vom Stundengebet sind die Tritektê und drei Gebete der Vesper erhalten. Arranz ordnet das Vesperformular in die Klasse M ein.[93]
Vesperbeginn: fol. 77v.

	Sigel
3) Sinai gr. 958 (11. Jh.)	S 958
St. Katharinenkloster, Sinai Beschreibung bei Dmitrievskij[94]	DMIT II

Pergament, 188 x 157 mm., fol 118. Dieses presbyterale Euchologion stammt aus Palästina und enthält lokale liturgische Elemente von dort.[95] Für die Tagzeiten ist die Doppelung der Apolysis von Bedeutung: So folgt bei den Kleinen Horen auf das Hauptneigungsgebet, das den eigentlichen Abschluß der Gebetszeit bildet, ein weiteres

---

[86] ARRANZ, „Sources," 304 - 305. PARENTI, *Barb. gr. 336*, 20.
[87] ARRANZ, „Matines byzantines I," 425. DERS., „Matines byzantines II," 67 - 70. PARENTI, *Barb. gr. 336*, 20.
[88] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 106. DERS., „Matines byzantines II," 70.
[89] DMIT II, 1 - 12. Allerdings ist diese Beschreibung bei Dmitrievskij mit Vorsicht zu gebrauchen, da die Folioangaben z.T. falsch sind, wie aus dem Vergleich mit dem Mikrofilm des Euchologions hervorgeht.
[90] Angaben bei PARENTI, *Barb. gr. 336*, 20. PARENTI, VELKOVSKA, „PAR.BAR - Introduzione," XXXIX A. 72.
[91] Generell zur Wasserweihe von Theophanie (6. Januar) und den Spezifika des Ritus der Hagia Sophia VELKOVSKA, „Il rito della Teofania," 31-45.
[92] JACOB, „Ktista," 147. Cf. die Spendeformel bei der postbaptismalen Salbung mit dem Myron bei ARRANZ, „Illumination II," 86.
[93] DERS., „Vêpres byzantines," 113.
[94] Beschreibung bei DMIT II, 19 - 39, jedoch mit einer geänderten Numerierung der Folia.
[95] JACOB, *Formulaire Grec*, 214 - 215. DERS., „Ktista," 147. Cf. ferner PARENTI, VELKOVSKA, „PAR.BAR - Introduzione," XL A.80.

Priestergebet mit den klassischen Themen für Terz, Sext und Non (fol. 112r-117r). Auch die Gonyklisia weist in der den Kniebeugungsgebeten vorausgehenden Evangelienverlesung gegenüber dem Ritus der Hagia Sophia palästinisches Eigengut auf (fol. 49r).[96] Auf den fol. 97r - 111v finden sich Leseperikopen, darunter auch Evangelien für den Sonntagsorthros.[97] Arranz ordnet das Vesperformular in die Gruppe A) ein, das Orthrosformular in D6a).[98]
Vesperbeginn: fol. 26r.
Orthrosbeginn: fol. 32r.

	Sigel
4) Sinai gr. 959 (11. Jh.)	S 959
St. Katharinenkloster, Sinai Beschreibung bei Dmitrievskij[99]	DMIT II

Pergament, 147 x 120 mm, fol. 152, unvollständig wegen zahlreicher Lakunen, auch sonst beschädigt. Dieses Euchologion zur Verwendung für einen Priester enthält aber auch liturgisches Gut aus der patriarchalen Tradition Konstantinopels, so das Formular für die Krönung des Kaisers, des *Basileus* (fol. 126r-128r), den Jahrestag der Weihe der Großen Kirche (fol. 71r ff.), die *Apotaxis-Syntaxis* (Abschwörung) der Taufkandidaten (fol. 113r ff.) um nur einige Kriterien zu nennen.[100] Das Liturgiegut aus Konstantinopel macht es aber noch nicht zu einem Euchologion der Haupstadt, wie dies Mercati annahm.[101] Das Eigengut aus der Liturgie Palästinas wie beispielsweise das Gebet vor dem Evangelium des Orthros und ein Gebet danach (fol. 77v - 78v) sowie ein Gebet zum Anlegen der liturgischen Gewänder, weisen nach Palästina, dem vermutlichen Herkunftsgebiet. Gerade das letztgenannte Gebet war in Konstantinopel zur Entstehungszeit des Kodex noch unbekannt, ist aber für Jerusalem in einer georgischen Version bezeugt.[102]

Das Vesperformular klassifiziert Arranz als A), den Orthros, der mit dem 7. der Gebete auf fol 152v abbricht, reiht er in Ac) ein. Arranz hält es durchaus für möglich, daß die Akoluthie des Orthros ursprünglich vollständig enthalten war.[103]
Beginn der Vesper: fol. 137r.
Orthrosbeginn: fol. 149v.

	Sigel
5) Sinai gr. 961 (11./12. Jh.)	S 961
St. Katharinenkloster, Sinai Beschreibung bei Dmitrievskij[104]	DMIT II

---

[96] DMIT II, 23.
[97] PARENTI, *G. b. 4*, (in Vorbereitung). PARENTI, VELKOVSKA, „PAR.BAR - Introduzione," XL A. 79.
[98] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 106. DERS., „Matines byzantines II," 93.
[99] DMIT II, 42 - 64. Die summarische Beschreibung bei Dmitrievskij ist für das Stundengebet ungenügend. Cf. weiter ARRANZ, „Sources," 305-309.
[100] Cf. DMIT II, 49, 59, 62. Cf. die Zusammenfassung der wichtigsten Hinweise auf Konstantinopel bei PARENTI, VELKOVSKA, „PAR.BAR - Introduzione," XL A. 85 u. A. 86.
[101] MERCATI, „Una preghiera," 9.
[102] JACOB, *Formulaire Grec*, 219 - 221. PARENTI, *G. b. 4*, (in Vorbereitung).
[103] ARRANZ, „Vêpres byzantines, 106. DERS., „Matines byzantines II," 70.
[104] DMIT II, 75-83.

Pergament, mm. 156 x 128, fol. 100. Presbyterales Euchologion mit palästinischem Hintergrund, in das auch Elemente der bischöflichen Liturgie eingearbeitet wurden.[105] Im Kodex scheint dieser u.a. auf durch das für Palästina typische Gebet zur Verkündigung des Evangeliums im Sonntagsorthros (fol. 90rv), das jedoch separat vom eigentlichen Orthrosformular (fol. 39r) eingeordnet ist. Arranz erwähnt dieses Gebet bei der Klassifizierung des Orthrosformulars nicht; ja, er reiht das Formular in die Gruppe Ba) ein, die das Gebet zum Evangelium nicht hat, das Vesperformular in die Klasse B).[106]
Vesperbeginn: fol. 27r.
Orthrosbeginn: fol. 39r.

	Sigel
6) Sinai gr. 962 (11./12. Jh.)	S 962
St. Katharinenkloster, Sinai Beschreibung bei Dmitrievskij[107]	DMIT II

Pergament, mm. 140 x 112, fol 202, am Anfang beschädigt, fol. 172-202 enthalten Lesungen. Bei diesem Kodex handelt es sich um ein presbyterales Euchologion, dessen Herkunft nicht auszumachen ist, das aber palästinische Elemente enthält.[108] Das Vesperformular reiht Arranz in die Klasse K) ein, das Orthrosformular in D5a).[109]
Vesperbeginn: fol. 58r.
Orthrosbeginn: fol. 66v.

	Sigel
7) Ottoboni gr. 434 (1174/1175)	OTT 434
Vatikanische Bibliothek, Fundus Ottoboni Kodexedition von Thiermeyer[110]	THI.OTT

Pergament, mm. 200 x 155, fol. 135. Drei Schreiber waren am Werk. Der Kodex ist ein bischöfliches Euchologion mit konstantinopolitanischem Liturgiegut und stammt von der Sinai-Halbinsel.[111] Hinzu kommen liturgische Einflüsse aus Palästina. Einiges

---

[105] Zum palästinischen Hintergrund des Kodex cf. JACOB, „Une prière du Skeuophylakion," 57-58. In der Chrysostomosliturgie des Kodex findet sich ein Ambo-Gebet, das auf diese Spur weist.

[106] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 107. DERS., „Matines byzantines II," 73.

[107] DMIT II, 64-75.

[108] Das geht aus den Ambo-Gebeten und dem Prolog zum Hagiasmos von Theophanie (6. Januar) hervor. Dazu PAR.BAR, XLI.

[109] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 112. DERS, „Matines byzantines II," 94-95.

[110] Es handelt sich um eine Textedition mit einer ausführlichen Einleitung: THIERMEYER, *Das Euchologion Ottoboni*, Rom 1992 (maschinenschriftliche Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am PIO). Cf. weiter BUONOCORE I, 398-399. CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici*, 212. E. FERON, F. BATTAGLINI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti ... Codices manuscripti graeci Ottobonani*, Rom 1893, 240-241.

[111] Erwähnt wird im Kodex ein Bischof Abramios, der sich mit einem Bischof dieses Namens auf dem Sinai identifizieren läßt, wie Thiermeyer in seiner Edition (siehe die vorige Fußnote) anhand von veröffentlichten Bischofslisten darlegen konnte: L. CHEIKHO, „Les archevêques du Sinai," *Mélanges de la Faculté Orientale (de l') Université Saint Joseph (de) Beyrouth*, Vol. 2, Paris-London-Leipzig, 1907, 419. G. FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis Series Episcoporum Ecclesiarum*

wurde später hinzugefügt. Arranz ordnet die Vesper des Kodex Ottoboni gr. 434 unter der Klasse L) ein, den Orthros in Ba).[112] Nur der Orthros ist von Relevanz für den Asmatikos.
Vesperbeginn: fol. 78v.
Orthrosbeginn: fol. 82v.

Sigel

8) Vaticanus gr. 1970 (Beginn des 12. Jh.) Vat 1970

Vatikanische Bibliothek

Pergament, mm. 160 x 120, fol. 242.[113]

Es handelt sich um ein Euchologion aus dem 12. Jh. mit Liturgiegut aus Konstantinopel, das dort im 11. Jh. in Gebrauch gewesen sein dürfte.[114] Der Kodex wurde in Süditalien im Patir-Kloster bei Rossano kopiert, daher auch *Codex rossanensis* genannt, schließt aber palästinisches Liturgiegut ein. Deshalb wird er liturgisch Palästina zugewiesen. Die Vesper qualifiziert Arranz als zur Klasse B) zugehörig, den Orthros reiht er in Ba) ein.[115]
Vesperbeginn: fol. 104v.
Orthrosbeginn: fol. 117v.

Sigel

9) Coislin 214 (12. Jh.) COI 214

Pergament, 218 x 150 mm, fol 236 (+ 39a)

Kodex Paris Coislin gr. 214. Ein priesterliches Euchologion, das Stammgut aus Konstantinopel und Sondergut aus Palästina enthält.[116] In der Klassfizierung bei Arranz gehört das Vesperformular in die Gruppe B), der Orthros in die Gruppe Ba).[117]
Vesperbeginn: fol. 35r.
Orthrosbeginn: fol. 40r.

Fazit

Der Beitrag der Quellenschicht der Euchologien für die Erhellung des Asmatikos läßt sich grob in den folgenden drei Punkten zusammenfassen:

Christianarum Orientalium: II. Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus, Padua 1988, 1045.

[112] ARRANZ, „Vêpres byzantines, „ 113. DERS, „Matines byzantines II," 73, dort fälschlich als Ottoboni gr. 344 bezeichnet. Die Korrektur DERS., „Pannychis." 45 A. 36.

[113] BUONOCORE II, 945. CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici*, 663-664. CERESA, 407.

[114] Zu diesem Kodex A. JACOB, „L'euchologe de Sainte-Marie du Patir et ses sources," *Atti del Congresso internazionale su San Nilo di Rossano, 28. settembre-1 ottobre 1986*, Rossano-Grottaferrata 1989, 75-118. DERS., „Cinq feuillets du Codex Rossanensis (Vat. Gr. 1970) retrovés à Grottaferrata," Mus 87 (1974) 45-57. KALAITZIDIS, *Vaticanus gr. 1970*. G. MERCATI, „L'Eucologio di S. Maria del Patire con un frammento di anafora greca inedita," DERS., *Opere Minori* IV (ST 79), Vatikanstadt 1939, 469-486.

[115] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 107. DERS, „Matines byzantines II," 72.

[116] DEVRESSE, *Le Fonds Coislin*, 195. Da der Kodex darin nur lückenhaft beschrieben ist, muß man diese Veröffentlichung mit Vorsicht gebrauchen. Cf. diese Kritik bei KOS SEV, „Einführung," 55.

[117] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 107. DERS, „Matines byzantines II," 77.

1) Die Tagzeitenformulare eines einzelnen Euchologions geben über den Cursus Aufschluß, wie er an dem Ort gefeiert wurde, an dem das Euchologion in liturgischem Gebrauch war. Dies trifft in jedem Fall auf das Euchologion als Rollenbuch für den Priester zu, während ein bischöfliches oder patriarchales Euchologion freilich einen a priori begrenzten Cursus enthalten kann, steht doch der Bischof nur den Gebetszeiten zu besonderen Anlässen vor.

2) Die Folge der Orationen der Vesper oder des Orthros bildet nicht nur das Tagzeitenformular, sondern ist zugleich das strukturelle Skelett der Hore.

   a) Die Abfolge der Gebete entspricht dem liturgischen Ablauf der Gebetszeit.

   b) Nicht alle Formulare haben denselben Umfang, was als Indiz einer Entwicklung zu deuten ist.

   c) Die rein quantitative Bemessung des Orationale entschlüsselt den Entwicklungsprozeß nur zum Teil.

3) Der Vergleich mehrerer liturgischer Formulare einer und derselben Tagzeit miteinander macht strukturelle Veränderungen sichtbar, die gegenüber dem ältesten Euchologion, dem Kodex Barberini gr. 336 des 8. Jh., in postikonoklastischer Zeit eintraten. Zugleich führt die Methode, die Formulare miteinander zu vergleichen, zu den soft points in der Struktur der Tagzeit. Dies sind die Kristallisationspunkte im strukturellen Gefüge, an denen sich entwicklungsgeschichtliche Veränderungen festmachen.

3.2. Das Synaxar-Typikon der Hagia Sophia als Schlüssel zur strukturellen Variabilität und zu den archaischen Schichten in Vesper und Orthros

Bei dieser Quelle handelt es sich nicht um ein liturgisches Rollenbuch, sondern um ein Regelwerk, das den Ablauf der liturgischen Feiern in der Hagia Sophia und in der Stationsliturgie Konstantinopels über das gesamte Jahr ordnet. Ähnlich den *ordines romani* bzw. dem später aus diesen hervorgegangenen Zeremoniale im Westen[118] regelt es den liturgischen Lauf des Kirchenjahres (Heortologion) und den Ablauf einzelner Feiern. Besonders bei den Anlässen, bei denen die Liturgie Veränderungen erfährt, erweist sich das Synaxar-Typikon durch seine detaillierten Angaben zu den liturgischen Abläufen und Elementen als Instrumentarium der Ordnung. Im Falle der Vesper und des Orthros gibt das Synaxar-Typikon nur dann Hinweise, wenn die liturgische Ordnung beider Horen von der regulären Form abweicht oder wenn Propriumstexte treffen.[119]

---

[118] Auch *Ordinarium* genannt, so Vogel, *Medieval Liturgy*, 136. Cf. zu den *ordines* die weiterführende Literatur: E. B. Foley, „The libri ordinarii: An introduction," EL 102 (1988) 129 - 137. Aime-Georges Martimort, *Les „Ordines", les Ordinaires et les Cérémoniaux* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Fasc. 56, A-VI.A*), Turnhout 1991.

[119] Was Taft, „Mount Athos," 180, über das Typikon im Allgemeinen schreibt, kann hier angewandt werden. Zur Sammlung der Rubriken für die Feier der Eucharistie in einem eigenen Buch, der Diataxis, cf. Taft, „Typikon, Liturgical," 2131 - 2132. Die Tendenz zu einem festen liturgischen Regelwerk glauben manche Liturgiewissenschaftler bereits ab der Mitte des 4. Jh. in Jerusalem ausmachen zu können, wobei sie sich auf die liturgischen Angaben in den Katechesen des Kyrill von Jerusalem und bei Egeria stützen. Cf. Dazu Renoux, „Typicon-Lectionnaire," 123.

3.2.1. Definition und Inhalt von *Typikon* und *Synaxar*

Auf den komplexen liturgischen Inhalt dieser Quelle zur Liturgie der Hagia Sophia macht die hier gewählte Doppelbezeichnung Synaxar-Typikon aufmerksam. Sie sei im Folgenden näher erklärt.

Typikon

Unter dem inhaltlich dehnbaren Begriff *Typikon* (= Statut, Reglement) können in der byzantinischen Tradition Normen und Weisungen (Kanones) asketisch-geistlicher, juridischer oder liturgischer Art zusammengefaßt sein, die das kirchliche Leben regeln.[120]

1) Der Begriff Typikon kam im 10. Jh. im Kontext von Klostergründungen auf und bezeichnete die für die Gründung und für die Einrichtung des klösterlichen Lebens notwendigen Regelungen. Der Terminus löste ältere Synonyme wie Paradosis, Hypotyposis und Diathêkê ab. Den monastischen Typika kommt eine ähnliche Bedeutung für die Disziplin und das geistliche Leben zu wie den monastischen Regeln im Westen, etwa der *Regula Magistri* oder der *Regula Benedicti*. Im monastischen Typikon[121], das im byzantinischen Osten meist vom Stifter (Ktêtor) des Klosters verfaßt wurde und τυπικὸν κτητορικὸν genannt wurde,[122] sind - in Entsprechung zum Stifterwillen - die geistlichen, disziplinarischen und liturgischen Normen des klösterlichen Lebens einer oder mehrerer Gemeinschaften niedergelegt (z.B. Klosterämter, Verwaltung, Bedingungen für die Aufnahme, Strafen usw.). Hinzu kommen noch die aus den Stiftungen erwachsenen Verpflichtungen, ähnlich wie in den Chartularien und Traditiones der westlichen Klöster.[123]
2) Ferner wird der Begriff Typikon auf die Ordnung angewandt, die für die Liturgie einer Kathedrale bzw. Stadtkirche oder eines Klosters gilt,[124] so z.B. für die liturgische Ordnung der Kathedrale von Konstantinopel und der Stationsfeiern der Stadt. Auch monastische Typika konnten neben disziplinarisch-asketischen Anordnungen umfangreiche Bestimmungen zur Liturgie enthalten, besonders zur Liturgie der Fastenzeit. Als Beispiel sei hier das Evergetis-Typikon (12. Jh.) aus Konstantinopel genannt. Man bezeichnet diesen liturgischen Teil im monastischen Typikon als *ekklesiales Typikon*.[125]

---

[120] Zum Begriff *Typikon* allgemein: CLUGNET, 155 - 156. Ferner ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 43. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 401 - 402. ROUGERIS, „Typika italo-greci," 11. TAFT, „Mount Athos," 180. Einen weiteren Überblick mit detaillierten Literaturangaben zu den Typika gibt THIERMEYER, *Theotokos-Evergetis-Kloster*, 19 - 24. Die beiden folgenden Punkt im Text der Arbeit stützen sich vor allem auf diesen Beitrag.

[121] Speziell zum monastischen Typikon: ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 63 - 70. TAFT, „Typikon, Monastic," 2132. DERS., „Mount Athos," 180 u. 182. GALATARIOTOU, „Byzantine ktetorika typika," 77 - 85. JANERAS, *Introductio*, 14 - 15. SKAF, *La Formazione del Typikon Liturgico*, 1-3. Eine Erklärung des monastischen Typikons und eine Zusammenfassung der neueren Literatur zu diesem Thema findet sich bei THIERMEYER, *Theotokos-Evergetis-Kloster*, 3 - 4, 19 - 30. DERS., „Typikon-Ktetorikon," 477-482.

[122] Die sog. ktetorischen Typika regeln das monastische Leben nach dem Stifterwillen. THIERMEYER, *Theotokos-Evergetis-Kloster*, 25 ff. mit weiterer Literatur.

[123] Zur westlichen Tradition KELLNER, *Heortologie*, 193.

[124] ROUGERIS, „Typika italo-greci," 11.

[125] Dazu THIERMEYER, *Theotokos-Evergetis-Kloster*, 3 - 4.

Synaxar

1) Der Begriff *Synaxar* oder *Synaxarion* bezeichnet den liturgischen Kalender der unbeweglichen Feste und Gedenktage im ganzen Jahreslauf (Sanctorale) vom Beginn des Jahres am 1. September bis zu dessen Ende und schließt hagiographische und liturgische Angaben ein.

2) Hinzu kommen noch die Perikopenangaben des jeweiligen Tages,[126] weshalb das Synaxar auch die Funktion eines Kanonarions oder Kanonars hat.[127]

3) Der liturgische Kalender (Synaxar) im kathedralen Typikon der Hagia Sophia geht nach Arranz auf einfache Listen der Heiligengedenktage und Lesungen zurück. Sie bestanden zunächst nur aus Anhängen zu den Lektionaren (Evangeliar, Epistular und Prophetologion), ehe sie durch Hinzutreten liturgischer Rubriken und Erklärungen aus den Viten der jeweiligen Tagesheiligen oder zu bestimmten Festtagen immer umfangreicher wurden und sich schließlich verselbständigten.[128] Monastische Typika konnten ebenfalls und zwar in dem Teil, der als ekklesiales Typikon bezeichnet wird, ein Synaxar mit den liturgischen Regelungen für die Monate im Jahreslauf wie auch für die Fastenzeit enthalten.[129]

Das kathedrale Synaxar-Typikon der Hagia Sophia

1) Die Begründung für den Doppelbegriff Synaxar-Typikon: Für das Kathedraltypikon der Hagia Sophia von Konstantinopel prägte Mateos den Ausdruck *Synaxar-Typikon*.[130] Dieser Doppelbegriff, der auch in der vorliegenden Arbeit verwendet wird, besagt, daß es sich hierbei um das liturgische Kalendarium der Hagia Sophia mit der liturgischen Ordnung für die einzelnen Tage handelt. Arranz bevorzugt dagegen die Ausdrucksweise *Synaxar-Kanonar*.[131]

2) Die Textversionen des Synaxar-Typikons der Hagia Sophia: Das Synaxar-Typikon ist in der Edition zweier Handschriften zugänglich. Die Edition der einen besorgte Dmitrievskij,[132] die der anderen Mateos.[133] Auf diese Versionen ist später noch gesondert einzugehen.

---

126 TAFT, „Synaxarion," 1991. Die Hss. dieses Quellentyps hat ausführlich untersucht H. DELHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis* (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris), Bruxellis 1902.

127 ARRANZ, „Calendrier Byzantin," 34.

128 Zur Entstehung des byzantinischen Kalenders: S. SALAVILLE, „La formation du calendrier liturgique byzantin d'après les recherches critiques de Mgr Ehrhard," EL (1936) 312-323. Ferner ARRANZ, „Calendrier Byzantin," 34-35.

129 Cf. etwa das Synaxar im Evergetis-Typikon, das dem monastischen Typikon vorausgeht. Dazu THIERMEYER, *Theotokos-Evergetis-Kloster*, 3 - 4.

130 MATEOS I, IV-V; VI.

131 Zur Terminologie Kanonar-Synaxar cf. ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 59. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 401 - 402. DERS., „L'Asmatikos Orthros," 147 - 148.

132 DMIT I, 1 - 152.

133 MATEOS I, u. II, Rom 1962 u. 1963.

3) Der Aufbau des Synaxar-Typikons: Das Synaxar-Typikon ist eine der wichtigsten Quellen zum Ritus der Hagia Sophia, da es die Liturgie des unbeweglichen und des beweglichen Zyklus des Kirchenjahres ordnet.[134] Diese Ordnungsfunktion soll mit den in der Liturgiewissenschaft gebräuchlichen lateinischen Fachbegriffen *Sanctorale* und *Temporale* umschrieben werden.[135]

a) Der am Sonnenkalender ausgerichtete feste Zyklus der 12 Monate des Jahreslaufs, *Sanctorale* (= Synaxar) genannt, enthält die unbeweglichen Heiligengedächtnisse und Feste und ordnet deren Liturgie mit knappen Rubriken. Das *Sanctorale* enthält zusätzlich hagiographische Angaben zu den Heiligengedächtnissen und dient auch noch als Martyrologium. Mit dem Neujahrsfest am 1. September setzt das Sanctorale ein und endet mit dem letzten Augusttag.
b) Das *Temporale* ist der dem Mondkalender folgende bewegliche Zyklus, der von Ostern her geprägt ist (Fastenzeit, Karwoche, Ostern und die Zeit der Pentekoste, die Sonntage im Jahreskreis).

4) Die Funktion des Synaxar-Typikons: Regelung der Besonderheiten und der beweglichen Teile liturgischer Feiern: Alle liturgischen Besonderheiten und alles, was in der Liturgie Konstantinopels beweglich ist und daher von Fall zu Fall einer Regelung bedarf, wird durch das Synaxar-Typikon geordnet. Darunter fallen: Das stationale System Konstantinopels: Das Synaxar-Typikon legt die *Topographie* für die Liturgiefeiern Konstantinopels fest. Es benennt den Ausgangs- und den Zielpunkt von Prozessionen und regelt außerdem die Zwischengottesdienste, sofern solche im Prozessionsverlauf treffen. Es gibt den Ort und die Kirche an, wo die liturgischen Zusammenkünfte (Synaxis oder auch Synaxeis) des Tages stattfinden.[136] An manchen Tagen ist mehrerer Heiligen zu gedenken und zwar mit je einer eigenen Synaxis, die gleichzeitig in verschiedenen Kirchen der Stadt begangen werden.

5) Die Regelung der strukturellen Variabilität der Liturgie: Besonderheiten des Tages, welche sich auf die liturgische Ordnung des Tages auswirken, etwa die Verehrung der Kreuzreliquie am 14. September, und strukturelle Veränderungen der liturgischen Feiern werden vom Synaxar-Typikon festgelegt. Letzteres trifft bei der Vesper vor hohen Feiertagen zu. Die Ordnung der liturgischen Wechsel- und Eigentexte: Das Synaxar-Typikon ordnet das liturgische Proprium der einzelnen Feiern, d.h. deren nicht feststehende Texte wie Lesungen, Troparia, Prokimena.[137] Als Anhang enthält es die Lesungen der Sonntage nach Pfingsten.

---

[134] Zur Verbindung der beiden Systeme der Zeitbemessung im liturgischen Kalender allgemein cf. BURNS, „Greek Manuscripts," 14. Auf die Herausbildung des liturgischen Jahreslaufes in Konstantinopel geht ein: GY, „Système des lectures," 251-261. Cf. auch ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 43 - 72, bes. 62 - 63. TAFT, „BEW," 173 - 174.

[135] HARNONCOURT, „Der Kalender," 45. Allerdings lassen sich die Begriffe nicht in exakter Entsprechung zur westlichen Liturgiewissenschaft anwenden. Die weihnachtliche Festzeit gehört im Synaxar-Typikon in den 12-Monatszyklus, also in das Sanctorale.

[136] Zum fachterminologischen Unterschied zwischen *statio* als der alleinigen liturgischen Feier des Tages und dem allgemeineren Begriff *Synaxis* als gottesdienstlicher Gemeinschaft, aber auch als Kirche, cf. BALDOVIN, *Urban Character*, 205 - 206.

[137] TAFT, „Typikon of the Great Church," 2132 - 2133.

Exkurs: Das Typikon des heutigen byzantinischen Ritus

Das liturgische Regulativ für den heutigen byzantinischen Ritus trägt ebenfalls die Bezeichnung Typikon und sei der Vollständigkeit halber kurz erwähnt. Es steht am Ende eines langen Entwicklungsprozesses, in dessen Verlauf sich die monstischen Typika herausbildeten und fortentwickelten.[138] Das heutige Typikon ordnet die täglichen Gottesdienste im Ablauf eines Kirchenjahres. Es enthält ein Synaxar, also ein liturgisches Kalendarium für die 12 Monate des Jahres, und regelt die bewegliche Festzeit des Osterfestkreises; dazu überliefert es noch die Normen zur Beobachtung des Fastens. Außerdem gibt es die Schriftperikopen für die gottesdienstlichen Feiern an (Kanonar), ferner die Stichîra und poetischen Kanones mit ihrem jeweiligen Inzipit.

3.2.2. Die Bedeutung des Synaxar-Typikons für Vesper und Orthros

Das Synaxar-Typikon als Regulativ für alles, was liturgisch beweglich ist und sich ändern kann, gibt über die variablen Bestandteile der Vesper- und Orthrosstruktur hinaus keine Hinweise zu den beiden Gebetszeiten. In ihm finden sich also auch keine Angaben zum Gesamtverlauf beider Horen.

1) Das Synaxar-Typikon regelt die Wechsel- und Propriumstexte:

   a) Es gibt die gesanglichen Wechseltexte samt Tonart an, so die Prokimena mit dem Inzipit der entsprechenden Psalmverse und die Troparia.

   b) Es enthält die Angaben zu den Lesungen, die allerdings im Stundengebet nur in begrenztem Maße treffen, so etwa bei den Vigilien und bei den quadragesimalen Sonderfeiern, der Tritektê und der Präsanktifikatenvesper.[139] Die Schriftlesungen erscheinen freilich nicht ausgeschrieben in extenso, sondern werden nur mit *incipit* (Perikopenanfang) und *explicit* (Perikopenende), *telos* genannt, angegeben.[140]

2) Das Synaxar-Typikon enthält die strukturellen Veränderungen in Vesper und Orthros: Die Struktur von Vesper und Orthros erweist sich als variabel, da beide Gebetszeiten zu bestimmten Anlässen ihre Gestalt gegenüber der Normalform verändern. Bei der Vesper treffen Sonderformen an den Vorabenden von Festen und in der Fastenzeit. Ebenso verändert sich gegenüber den ferialen Feiern des Morgenlobs der Sonntagsorthros und das Gliederungsprinzip des Ortes im Orthros an Festtagen. Den veränderten Teil der gottesdienstlichen Struktur regelt das Synaxar-Typikon mit knappen Hinweisen; den Euchologien läßt sich hierzu nichts entnehmen.[141]

3) Das Synaxar-Typikon als Indiz entwicklungsgeschichtlicher Prozesse in der Struktur von Vesper und Orthros: Wie die methodologischen Überlegungen im zweiten Kapitel gezeigt haben, ist die Variabilität der Struktur eines Liturgieformulars Ergebnis und Ausdruck entwicklungsgeschichtlicher

---

[138] Dazu der Überblick über die in drei Etappen gegliederte Entwicklung bei ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 45 - 47.

[139] Das Element der Lesung im asmatischen Stundengebet und der Perikopenordnung behandelt eigens 6.3. DIE SCHRIFTLESUNG IM OFFIZIUM DER HAGIA SOPHIA.

[140] Im altarmenischen *Typikon-Lektionar* der Jerusalemer Liturgie des frühen 5. Jh. wurden sowohl Lesungen für die eucharistische Liturgie als auch für das Abendoffizium der Fasten in extenso angeführt. RENOUX, „Typicon-Lectionnaire," 126 - 127. DERS., „Liturgie Arménienne," 278.

[141] Einige Beispiele bei: MATEOS I, 2, 18, 26.

Prozesse.[142] Das Synaxar-Typikon überliefert die strukturelle Variabilität in Vesper und Orthros. Es enthält folglich den hermeneutischen Schlüssel zur Entwicklungs- und Frühgeschichte beider Horen. Dies fällt umso mehr ins Gewicht, als sich keine schriftlichen Quellen zur Frühgeschichte von Vesper und Orthros erhalten haben.

4) Die Psalmodie der beiden Horen:

a) Im Kontext der in den Rubriken beschriebenen veränderten Struktur finden gelegentlich die festen Psalmen beider Horen oder der sog. Auswahlpsalter Erwähnung, so etwa die Psalmodie des Invitatoriums beider Tagzeiten oder der Vesperpsalm Ps 140 beim Abendlob. Hier tritt das Synaxar-Typikon ergänzend zu den Quellen der Psalmodie hinzu.

b) Das Synaxar-Typikon bestimmt das tägliche Pensum der kurrenten (= fortlaufenden) Psalmodie in Vesper und Orthros. Das Jahr ist in bestimmte Zeitabschnitte gegliedert, für die das Pensum der kurrenten Psalmodie in Vesper und Orthros festgelegt ist; die Pensumsangaben variieren von Zeitabschnitt zu Zeitabschnitt. Allerdings unterscheidet sich das Verteilungssystem der kurrenten Psalmodie im Synaxar-Typikon von dem der Antiphonare.[143]

3.2.3. Die Versionen des Synaxar-Typikons

Die Handschrift Hagiu Stavru 40 (Sigel H)

Diese Handschrift ist wohl das bedeutendste Zeugnis für das liturgische Kalendarium der Hagia Sophia. Dmitrievskij hat aus dem Kodex, der dem Hl.-Kreuz-Kloster zu Jerusalem gehört, nur die die beiden ersten Tage des Kirchenjahres, nämlich den 1. und den 2. September, betreffenden Teile ediert.[144] Mateos gab dann die 246 Blätter umfassende Handschrift in zwei Bänden vollständig heraus; diese Handschrift ist in der vorliegenden Arbeit durch das in der byzantinischen Liturgiewissenschaft für diesen Kodex übliche Sigel H ausgewiesen.[145] Die Version H des Synaxar-Typikons überliefert nach dem Urteil der Wissenschaft die Praxis der Hagia Sophia gegenüber allen anderen Versionen in ihrer reinsten Form.[146]

1) Die Abfassungszeit des Kodex und seine Herkunft: Der Kodex ist wohl nach 950 entstanden, denn die in diesem Jahre erfolgte Translation der Reliquien des hl. Gregor von Nazianz durch Kaiser Konstantin Porphyrogenitus - am 25. 1., dem Gedenktag des Heiligen - wird bereits kommemoriert.[147] Als Terminus ante quem für die Abfassung nennt Mateos das Jahr 959, das Todesjahr des Kaisers Konstantin VII., da die Art und Weise seiner Erwähnung am 25. 1. vermuten läßt, daß er noch am Leben war. Die Klarheit der Ortsangaben, des

---

[142] 2.7.4. DIE VARIABILITÄT DER HORENSTRUKTUR ALS HERMENEUTISCHER SCHLÜSSEL ZU IHRER FRÜHGESCHICHTE.

[143] Im Detail wird dieses Problem behandelt in 8.4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[144] DMIT III, 766 - 768.

[145] MATEOS I, Rom 1962 und MATEOS II, Rom 1963.

[146] Cf. die Zusammenfassung der wissenschafltichen Positionen bei BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 113 - 114.

[147] MATEOS I, 210.

liturgischen Vokabulars und das im Kodex enthaltene stationale System der Liturgie weisen nach Mateos auf Konstantinopel als Entstehungs- und Gebrauchsort der Handschrift.[148]

2) Die Edition: Der erste Band der von Mateos besorgten Edition enthält das Sanctorale; den martyrologischen Teil der Handschrift ließ er bewußt aus, da diesen bereits Delehaye in seiner Arbeit berücksichtigt hatte.[149] Der zweite Band umfaßt das Temporale, den beweglichen Zyklus des Kirchenjahres (Große Fasten, Karwoche und Ostern, Zeit der Pentekoste, Sonntage im Jahreslauf) mit einigen Anhängen und mit einem beigefügten Register. Lücken ergänzte Mateos dadurch, daß er eine ältere Version des Synaxar-Typikons, die Handschrift Patmos 266 (Sigel P),[150] heranzog. Weitere Versionen des Synaxar-Typikons wurden im kritischen Apparat berücksichtigt, so etwa die auf einer älteren Vorlage beruhende Handschrift Oxford Bodleian, Kodex Auctor E 5 10 (Sigel Ox) aus dem Jahre 1329/30 mit dem Synaxar von September bis Februar.[151] Ferner griff Mateos auf die im Jahre 1063 entstandene und für den Gebrauch außerhalb Konstantinopels bestimmte Handschrift Paris gr. 1590 (Sigel Fa) und auf die Handschrift Paris gr. 1587 (Sigel D) aus dem 12. Jh. zurück; in letzterer erkennt er bereits die Auswirkungen eines starken monastischen Einflusses[152] Außerdem berücksichtigt er die von Dmitrievskij edierten Passagen des Lektionars Dresden A 104 (10./11. Jh.) aus der ehemaligen Königlich-Sächsischen Bibliothek zu Dresden.[153]

Die Handschrift Patmos 266 (Sigel P)

Dmitrievskij hat lange vor Mateos das Synaxar-Typikon der Hagia Sophia in der Version der Handschrift Patmos 266 ediert,[154] die nach dem Urteil von Mateos, der hier Delehaye und nicht Baumstark folgt, gegen Ende des 9. oder zu Beginn des 10. Jh. entstanden.[155] Delehaye vermutete sogar das palästinische Sabas-Kloster als Ort der Abschrift von P. Unbestreitbar sind die palästinisch-monastischen Einflüsse in dieser Version des Synaxar-Typikons, von denen Mateos eine ganze Reihe anführt: Topographische Angaben aus dem Gefüge der Stationsliturgie Konstantinopels werden ausgelassen, andere fehlerhaft geschrieben. Ferner fehlt die Erwähnung vieler Prozessionen im Kontext stationaler Feiern. Zudem steht z.B. die Fußwaschung am

---

148 Zu Datierung und Herkunft MATEOS I, IX - XVIII. GRUMEL, „Le Typicon," 45 - 57 setzt die Abfassung dagegen nach 970 an, da er den von Mateos edierten Kodex für eine Kopie des unter Konstantin VII. Porphyrogenitus (bis 959) redigierten und mit Zusätzen versehenen Typikons hält.

149 H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis* (Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris), Acta Sanctorum XI, Brüssel 1902.

150 Cf. zur Handschrift Patmos 266 den folgenden Absatz.

151 MATEOS I, V - VII.

152 MATEOS I, V, VII.

153 DMITRIEVSKIJ, *Drevneijšie Patriaršie Tipikony: Svjatogrobskij Ierusalimskij i Velikoj Konstantinopol'skoj Cerkvi,* Kiew 1907. Zu dieser Hs. siehe die Ausführungen weiter unten in diesem Abschnitt.

154 DMIT I, 1 - 152.

155 BAUMSTARK, „Patmos-Handschrift 266," 98 - 111. Zur Widerlegung der Datierung und der Mehrquellentheorie Baumstarks cf. MATEOS, I, X u. XVII. Cf. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis* (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris), Acta Sanctorum XI, Brüssel 1902.

Gründonnerstag in einem klösterlichen Kontext, denn anstelle des Patriarchen und der Metropoliten ist von einem Priester und von Brüdern die Rede.[156] Gegenüber der Version H des Synaxar-Typikons sind die Angaben zum veränderlichen Pensum der kurrenten Psalmodie in Orthros und Vesper äußerst lückenhaft und unzureichend für die Regelung der Feier des Kathedraloffiziums. Dieser Umstand läßt ebenfalls auf ein monastisches Ambiente schließen, wo man die Psaltereinteilung der Hagia Sophia nicht mehr benötigte.

Die Handschrift Patmos 266 ist einerseits ein Zeugnis für die Ausstrahlung der Liturgie Konstantinopels auf das ganze Reich - bei gleichzeitiger Adaption an örtliche Gegebenheiten -,[157] bezeugt andererseits aber auch den wachsenden Einfluß Palästinas.[158]

Die Handschrift Dresden A 104

Arranz rechnet diese gegen Ende des 10. Jh. oder zu Beginn des 11. Jh. entstandene Handschrift den Typika der Hagia Sophia zu.[159] Nach Bertonière handelt es sich jedoch eher um ein Lektionar (Praxapostolos) mit ausführlichen Rubriken.[160] Sowohl Arranz als auch Bertonière erkennen in dieser Handschrift Anzeichen für spätere Entwicklungen gegenüber H und P.[161] Sie ist nicht ediert; es stehen lediglich die von Dmitrievskij veröffentlichten Passagen zur Verfügung.[162] Die in der ehemaligen königlich-sächsischen Bibliothek aufbewahrte Handschrift gelangte nach dem Zweiten Weltkrieg in die Sowjetunion und kehrte von dort in schlechtem, kaum mehr lesbarem Zustand nach Dresden zurück.

Die Handschrift Vaticanus gr. 2046

Beim Kodex Vaticanus gr. 2046[163] handelt es sich um eine noch nicht edierte Handschrift der Vatikanischen Bibliothek. Nach Velkovska dürfte sie wegen des nach Reggio weisenden Schriftstils, dessen Blütezeit in das 12. Jh. fällt, gegen Ende des 11. Jh., eher noch in der ersten Hälfte des 12. Jh. entstanden sein.[164] Zwar liegt dieser Handschrift noch das kathedrale Synaxar-Typikon zugrunde. Inhaltlich stellt sie jedoch schon eine Mischform aus kathedraler und monastischer Tradition dar. Das Sanctorale

---

156 Zu den Beispielen des monastisch-palästinischen Einflusses in P cf. MATEOS I, IX. Der von Mateos unter den Beispielen genannte Gründonnerstag mit der Fußwaschung DMIT I, 129 - 130.

157 Cf. die grundsätzlichen Ausführungen über die Tendenz der Liturgie, sich den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten anzupassen, bei BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, 18.

158 MATEOS I, XVII.

159 ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 52. Eine knappe Zusammenfassung der Datierungsfrage bietet BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 114.

160 DERS., *Easter Vigil*, 114.

161 ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 52. BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 115.

162 DMITRIEVSKIJ, *Drevneijšie Patriaršie Tipikony: Svjatogrobskij Ierusalimskij i Velikoj Konstantinopol'skoj Cerkvi*, Kiew 1907. Mateos übernimmt die Bezeichnung Dresden A 104 von Dmitrievskij. Zugleich macht er darauf aufmerksam, daß Dmitrievskij zunächst von Dresden A 104, später aber von Dresden A 140 spricht. MATEOS I, VIII. Cf. auch BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 114 - 115.

163 Ich danke Frau Prof. Dr. Velkovska für den Hinweis auf diese Hs. in der Biblioteca Vaticana wie auch für die Mitteilung paläographischer Angaben.

164 Velkovska plädiert für das 12. Jh., der Blütezeit dieser Schreibschule. VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175*, 47. Follieri schloß zunächst auch das 11. Jh. nicht aus. E. FOLLIERI, „Saba Goto e Saba Stratelata," *Analecta Bollandiana* 80 (1962) 249 – 307, hier 257 A 9 neigte aber später eher zu einer Datierung ins 12./13. Jh. E. FOLLIERI, „Santa Agrippina nell'innografia greca," *Byzantino - Sicula II, Miscelanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi*, Palermo 1975, 209 - 259.

reicht nur bis in den Monat Juli, das Temporale fehlt ganz. Die rubrikalen Bestimmungen weisen durch die Erwähnung bestimmter architektonischer Gegebenheiten wie auch durch die Nennung des Patriarchen als Offiziator auf den liturgischen Rahmen Konstantinopels hin. Andererseits gibt das Synaxar eine *neue Ordnung (nea taxis)* als Alternative zu den Feiern im kathedralen Ritus an, z.B. am Fest Kreuzerhöhung.[165]

Das Typikon Hagiu Stavru 43 (Sigel HS 43)

Zu erwähnen bleibt ferner das von Papadopoulos-Kerameus edierte Typikon der Jerusalemer Anastasiskirche, der Kodex Hagiu Stavru 43. Diese Quelle kann jedoch wegen ihres geringen jahreszeitlichen Umfangs - sie umfaßt nur die Kar- und Osterwoche - nicht als Typikon im Sinne der eingangs erwähnten Definition gelten.

Der Kodex wird heute in der Patriarchatsbibliothek von Jerusalem aufbewahrt.[166] Er wurde im Jahre 1122 kopiert. Allerdings dürfte der in der Handschrift überlieferte liturgische Befund nach Baumstark in das 9. oder 10. Jh. zu datieren sein, da die in dem Kodex enthaltene liturgische Topographie noch den Zustand vor der Zerstörung Jerusalems durch Hakim im Jahre 1009 widerspiegelt.[167]

Der Inhalt des Kodex stellt eine Synthese mehrerer liturgischer Schichten dar. Baumstark und Dmitrievskij stimmen darin überein, daß der Kodex Hagiu Stavru 43 eine Epoche repräsentiert, in der Konstantinopel auf liturgischem Gebiet Jerusalem beeinflußte und nicht umgekehrt.[168] Zugleich zeigt das Typikon die Tendenz, zwischen beiden Traditionen einen Ausgleich zu schaffen.[169] In seiner jüngeren Schicht belegt es überdies den wachsenden Einfluß des palästinischen Mönchtums auf die Liturgie der Anastasis. Zudem läßt sich etwa durch die Tatsache, daß in diesem Kodex die ältere Jerusalemer Kirchendichtung durch die monastische Dichtung ersetzt wurde, für diese Handschrift der Einfluß des Sabasklosters und seines Typikons nachweisen.[170]

3.2.4. Monastische Typika mit kathedralen Tagzeitenrelikten

Beispiele für die Übernahme von Elementen aus der kathedralen Liturgie in monastische Typika sind vor allem im studitischen Mönchtum zu finden. Zu nennen ist das Typikon des Evergetisklosters zu Konstantinopel (12. Jh.).[171] Allerdings ist gerade

---

165 Kodex Vaticanus gr. 2046 fol. 15v.

166 PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta*, 1 - 254. Korrekturen zu dieser Edition bietet DMITRIEVSKIJ, *Drevneijsie Patriarsie Tipikoni: Svjatogrobškij Ierusalimškij i Velikoj Konstantinopol'skoj Cerkvi*, Kiew 1907, 41-59.

167 DMITRIEVSKIJ, *Drevneijsie Patriarsie Tipikoni: Svjatogrobškij Ierusalimškij i Velikoj Konstantinopol'skoj Cerkvi*, Kiew 1907, 84 - 105. Zur Datierung der Hs. in den Zeitraum nach Photius (Patriarch 858/867, 877/886) und vor der Zerstörung Jerusalems durch Hakim im Jahre 1009 cf. BAUMSTARK, „Heiligtümer," 282 - 289 und weiter mit einigen Berichtigungen: DERS. „Entstehungsgeschichte," 20-21. DERS., „Palmenfeier," 152. Cf. die Übersicht bei BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 12-18, besonders 13.

168 Eine kurze Zusammenfassung der beiden Positionen findet sich bei TAFT, „Offertory Chant," 440 - 441.

169 So im Falle der Lektionssysteme Cf. 6.3.3. DIE LESEORDNUNG IN DER FASTENZEIT ALS INDIZ DES ANTIOCHENISCHEN EINFLUSSES.

170 Dazu TAFT, „Offertory Chant," 440.

171 Cf. THIERMEYER, *Theotokos-Evergetis-Kloster*, 26 - 27. TAFT, „Mount Athos," 182. Zum Text des Evergetis-Typikons cf. DMIT I, 256 - 656. Die Ausgabe des nicht-liturgischen Teils des Evergetis-Typikons von GAUTIER, „Théotokos Évergétis," 5 - 102. GALATARIOTOU, „Byzantine ktetorika

dieses ein Markstein auf dem entwicklungsgeschichtlichen Weg des Offiziums zur verstärkten Übernahme palästinischer Bräuche.

Als ein weiteres Beispiel sei hier das von Arranz herausgegebene Typikon des St. Salvator-Klosters in Messina,[172] der Kodex Messinensis gr. 115 aus dem Jahre 1131, angeführt.[173] In diesem studitisch geprägten Typikon haben sich Rudimente der kathedralen Stundengebetstradition Konstantinopels erhalten, so etwa die Gonyklisia, die feierliche Pfingstvesper mit den Kniebeugungsgebeten. Weil sie nach Art eines Plenarformulars ausgeschrieben ist, mag sie als Beispiel dafür dienen, was weiter oben im Zusammenhang mit den Plenarformularen der Euchologien vermerkt wurde:[174] Man war eben in den Klöstern nicht mehr mit der kathedralen Tagzeitenfeier vertraut, daher mußten die beibehaltenen Rudimente ausgeschrieben werden.

Fazit

Das kathedrale Synaxar-Typikon der Hagia Sophia widmet der Vesper und dem Orthros nur in den Fällen Aufmerksamkeit, in denen sich Teile der gottesdienstlichen Struktur oder liturgische Texte verändern und folglich einer Regelung bedürfen. Das trifft beim Abendlob von Sonderfeiern in Verbindung mit der Vigil vor bedeutenden Festen oder bei der Vesper mit Präsanktifikatenfeier in der Fastenzeit zu. Der Orthros zeigt sich nach der Feier einer festtäglichen Vigil oder am Sonntag gegenüber der Normalform variabel. Zwei Versionen des Synaxar-Typikons sind von besonderer Bedeutung: die Kodizes Hagiu Stavru 40 (H) und Patmos 266 (P).

3.3. Die Lektionare als Ergänzung des Synaxar-Typikons

Bei der Rekonstruktion des Gesamtbildes von Vesper und Orthros der Hagia Sophia stellt die Quellenschicht der griechischen Lektionare mit ihren Perikopen und Rubriken eine Ergänzung zu den Angaben des Synaxar-Typikons dar und deckt wie die Quellenschicht des Synaxar-Typikons nur einen Teilbereich des Tagzeitencursus ab. Lesungen sind dem Kathedraloffizium ursprünglich fremd.[175]

3.3.1. Das Lektionar als liturgisches Rollenbuch

Allgemeine begriffliche Klärung

Unter dem Begriff *Lektionar* oder *Vollektionar* werden zunächst ganz allgemein jene Bücher subsumiert, die jene Texte der Hl. Schrift in extenso enthalten, welche für

typika," 85-87. Zum studitischen Mönchtum und seiner Tagzeitensynthese aus kathedralen Tagzeitenelementen Konstantinopels und dem Mönchsoffizium Palästinas Arranz, „Les Grandes Étapes," 52-53, 63-67.

[172] Mit dem ebenfalls für das Salvatorkloster verfaßten Euchologion Bod. Auct. E. 5. 13 bildet das Typikon sozusagen ein Geschwisterpaar. Cf. dazu Arranz, „Gonyklisia," 108 A. 44.

[173] Arranz, *Messina*, 1969. Für eine spätere Datierung des Typikons plädierte J. Leroy, „La date du Typicon de Messine et de ses manuscrits," BBGG 24 (1970) 39-55. Die Diskussion über eine Spätdatierung und die Widerlegung der These von Leroy durch die Fachwelt ist zusammengefaßt bei Arranz, „Gonyklisia," 108 A. 44.

[174] Ders., *Messina*, 278 - 282.

[175] Cf. dazu die Skizzierung des Problems, das die Lesungen im Kathedraloffizium aufwerfen 3.3.2. Die untergeordnete Bedeutung der Lektionare für den Asmatikos. und ausführlicher in 6. 5. Die Schriftlesung im Offizium der Hagia Sophia.

die Verlesung in liturgischen Feiern bestimmt sind.[176] Als Lektionare gelten in der Forschung zudem Perikopenlisten, die nur das jeweilige biblische Buch der Lesung, ihren Beginn (*incipit*) und den Lesungsschluß (*explicit* oder *telos*) nennen.[177]

Geschichtlicher Hintergrund

Nach B. M. Metzger gingen dem Lektionar mit den Auswahlperikopen der Liturgie Bücher mit dem fortlaufenden Schrifttext voraus.[178] Möglicherweise belegt der Auftrag Kaiser Konstantins an Eusebios von Caesarea (gest. 339 oder 340), für Konstantinopel 50 Bibeln schreiben zu lassen, diesen Entwicklungsstand; auf diese Weise sollte den liturgischen Bedürftnissen der neuen Hauptstadt entsprochen werden.[179] Aus der Liturgiegeschichte des lateinischen Westens ist bekannt, daß schon vor dem Jahre 800 in der liturgischen Praxis Kodizes neutestamentlicher Schriften und Vollektionare koexistierten, ehe letztere zur allgemein geläufigen Form wurden.[180] Die Lesungsabschnitte in den biblischen Büchern waren durch Marginalangaben gekennzeichnet; den Büchern konnten Listen mit dem jeweiligen Inzipit und Explizit der Lesungen hinzugefügt sein. Daneben gab es bloße Perikopenlisten oder Capitulare, für die Evangelien (*Capitulare evangeliorum*), für die nichtevangelischen Lesungen (*Capitulare lectionum*) und für beide Lesungsarten zusammen. In ihnen wurde für jede Perikope die Angabe des biblischen Buches und des Kapitels mit dem Inzipit und Explizit angeführt. Die Capitulare enthielten ein liturgisches Kalendarium und Angaben zur Stationskirche. In dieser Funktion sind sie mit dem Synaxar-Typikon der Hagia Sophia vergleichbar.

Die Lektionargattungen im Ritus der Hagia Sophia

1) Unter den Lektionaren hat das *Prophetologion* als Sammlung der alttestamentlichen Lesungen für das Tagzeitengebet der Hagia Sophia die größte Bedeutung. Das Gros des Lesegutes im Offizium der Hagia Sophia entstammt dem Alten Testament, während die alttestamentliche Lesung, genauer die Prophetenlesung, im 8. Jh. definitiv aus der Meßliturgie verschwunden war, wie dem Kommentar des Patriarchen Germanos zu entnehmen ist.[181] Im Offizium konzentriert sich der alttestamentliche Lesestoff auf die Tritektê und auf den Lese- bzw. Vigilteil der vesperalen Sonderformen.[182] Überdies enthält das Prophetologion Rubriken zum gottesdienstlichen Ablauf der Sonderfeiern und Angaben zu den Troparia und Prokimena.

---

[176] TAFT, „Lectionary," 1200-1201. Eine ausführliche Literaturliste zu Arbeiten über das Lektionar bietet TAFT, *Byzantine Rite*, 49 - 51, ebenso die Einführung in GREGORY I, 327 - 478.

[177] METZGER, „Greek Lectionaries," 479.

[178] DERS., „Greek Lectionaries," 479.

[179] EUSEBIOS, *De vita Constantini* IV, 36: WINKELMANN (GCS), 134. Cf. WENDEL, „Bibel-Auftrag," 35.

[180] Eine Übersicht zur Geschichte der lateinischen Lektionare und weitere Literatur zu diesem Thema findet sich bei VOGEL, *Medieval Liturgy*, 314 - 315.

[181] Cf. die Beschreibung des Ablaufs der Wortliturgie im Kommentar GERMANOS, *HE*, 26-31: MEYENDORFF 76 - 80. Daß die erste Lesung der Messe sowohl in Antiochien als auch in Konstantinopel einst ein Text aus einem Prophetenbuch war, den der Lektor jeweils mit den Worten: *so spricht der Herr* einleitete, zeigt VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 97 - 98, 428 - 430. Zum Wegfall der alttestamentlichen Lesung der Messe MATEOS, *Célébration*, 130 - 131.

[182] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 116-117.

Auf der Basis von 71 Handschriften aus der Zeit zwischen dem 9. und dem 13. Jh. gab G. Engberg ein Prophetologion mit neumierten Lesetexten und Rubriken heraus. Wie einer graphischen Übersicht in diesem Werk zu entnehmen ist, sind die einzelnen Perikopen in Gesamt der Handschriften unterschiedlich dicht belegt.[183] Überdies ist die Zahl der Feste, an denen die Feier der Paramonê mit einem Leseteil trifft, größer als im Synaxar-Typikon. In einer für die Liturgiewissenschaft nach wie vor unverzichtbaren Studie hat auch Rahlfs im Rahmen der Septuagintaforschung alttestamentliche Lesetexte des Stundengebets untersucht.[184]

2) Im *Praxapostolos* oder *Apostolos* finden sich die Lesungen der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe, deren Vortrag dem Lektor (Anagnostes) obliegt.[185] Dieses Buch enthält außerdem die Psalmodie vor den Lesungen (Prokimena) und die Verse zum Alleluia, jeweils mit dem Inzipit, ferner die Troparia und Rubriken.[186] Das Formular zur Bestellung eines Lektors in den Euchologienhandschriften sieht nach dem Segensgebet vor, daß dem Lektor der Praxapostolos überreicht wird: δίδοται ... ἀποστολικὸν βιβλίον, um daraus ein wenig vorzulesen, wie die Rubrik weiter anordnet.[187]

3) Das *Evangeliar* (τὸ εὐαγγέλιον)[188] enthält die Evangelienperikopen der Liturgie; sie werden im Ritus der Hagia Sophia gewöhnlich vom Diakon vorgetragen.[189] Die dem Patriarchen vorbehaltenen Evangelienlesungen zu besonderen Anlässen konnten auch in einem eigenen Buch zusammengefaßt sein.[190] Mitunter wurden innerhalb einer liturgischen Feier zwei oder gar drei Evangeliare verwendet. Das eine legte man auf den Altar, das andere auf den Synthronon.[191] In einigen Fällen ordnet das Synaxar-Typikon ausdrücklich die Verwendung des großen Evangeliars an. Dieses einfach *Megaleion* genannte Buch war nach Mateos besonders kostbar verziert. Erwähnt wird es beispielsweise bei der Vesper am Karfreitag mit Präsanktifikatenfeier und bei der Vesper mit Feier der Osternachstvigil, jeweils beim Einzug in die Kirche nach Ps 140.[192]

---

[183] G. ENGBERG, *Prophetologium. Lectiones anni immobilis* (Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria II. 1-2), Munksgaard 1980 - 1981, 313 - 315.

[184] RAHLFS, *Lektionen*, Berlin 1916. Rahlfs bezog in seine Studie den Kodex Simeonis ein, R. M. STEININGER, *Codex Sancti Simeonis exhibens lectionarium Ecclesiae Graecae,* Augustae Trevirorum 1833.

[185] TAFT, „Lections," 1201-1202.

[186] JANERAS, *Introductio*, 14. PARENTI, *Signore della Gloria*, 127.

[187] So im Kodex Barberini gr. 336 des 8. Jh.: PAR. BAR, 166.4.

[188] So bei MATEOS I, 152, 180. Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft bezeichnet mit *Evangeliar* das Buch, das den Text der vier Evangelien enthält. Mit dem englischen *evangelary* dagegen ist das Buch mit den ausgewählten Evangelienperikopen der Liturgie gemeint; die deutschsprachige Liturgiewissenschaft spricht hingegen hier vom *Evangelistar*. VOGEL, *Medieval Liturgy*, 318 A. 132.

[189] TAFT, „Lections," 1201-1202. Das Synaxar-Typikon erwähnt in der Liturgie der Vigilfeier auf Weihnachten, daß der Patriarch das Evangeliar vom Synthronon nimmt und es dem zweiten Diakon zur Verlesung reicht. MATEOS I, 154.

[190] Solch ein für den Patriarchen bestimmtes Rollenbuch mit den ihm vorbehaltenen sieben Evangelienlesungen ist z.B. das Evangelienlektionar Ottoboni gr. 175 aus dem 11./12. Jh. VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175* Rom 1992 . Ferner DIES., „Lezionari Bizantini," 267.

[191] MATEOS I, 152, 180.

[192] MATEOS II, 80, 82, 84, ferner 306.

Die Perikopenanordnung in den Lektionaren

In Entsprechung zur Strukturierung des Kirchenjahres in den unbeweglichen Zyklus des Sanktorale und den beweglichen des Osterfestkreises ordnen die Lektionare die Schriftperikopen nach diesen beiden Zyklen des Kirchenjahres an. In der von der biblischen Textkritik beeinflußten Lektionarforschung hat sich für den beweglichen Zyklus der Terminus *Synaxar* oder *Synaxarion* und für den unbeweglichen Lesezyklus der 12 Monate die Bezeichnung *Menologion* eingebürgert. Diese Begrifflichkeit ist, so Metzger, jedoch nicht ganz unproblematisch.[193]

Y. Burns nimmt an, daß in Byzanz ein einziger Lesezyklus die ursprüngliche Form der Perikopenanordnung gewesen sei.[194] Erst seit dem 6. oder 8. Jh. habe sich die Zweiteilung durchgesetzt.[195] Das Evangeliar Ottoboni gr. 175, eine Sammlung der Evangelienlesungen, die in der Liturgie dem Patriarchen vorbehalten waren, sei ein Beleg für eine einzige Perikopenreihe; sie beginne mit dem Ostersonntag.[196] E. Velkovska dagegen deutet die Anordnung der Perikopen in einem einzigen Zyklus, wie es in diesem Evangeliar der Fall ist, nicht als historisches Relikt eines inzwischen gewandelten Systems, sondern als exklusive Ordnung, die sich nur in den für den Patriarchen bestimmten Anthologien oder der Sonderlektionaren vorfindet.[197] Zwar möchte sie für die Frühzeit der Liturgie Konstantinopels die Möglichkeit der Perikopenanordnung in einem einzigen Zyklus nicht a priori ausschließen, doch bestreitet sie, daß die Lektionarhandschriften aus dem 11. und 12. Jh., auf die sich die Theorie von Burns stützt, ohne weiteres als Zeugen für eine viel weiter zurückliegende Epoche gelten können. Die späte Abfassungszeit der Handschriften wirft für Velkovska vielmehr die Frage auf, ob die Kodizes nicht gerade von der postikonoklastischen Weiterentwicklung beeinflußt sind; dann wären sie eben nicht Kronzeugen einer längst vergangenen Epoche, sondern von Neuerungen. Im Falle des patriarchalen Lektionars Ottoboni gr. 175 konnte sie überdies den Nachweis postikonoklastischer Veränderungen erbringen.[198]

---

[193] Überdies werden beide Begriffe nicht einheitlich gebraucht, so METZGER, „Greek Lectionaries," 480.

[194] BURNS, "Lectionary of the Patriarch," 516. DIES., „The Historical Events," 119-120, 123-126.

[195] Die Äußerungen von Burns zur Datierung der Zweiteilung der Leseordnung in den Lektionaren sind widersprüchlich. BURNS, "Lectionary of the Patriarch," 515 - 516 favorisiert die Spätdatierung (8. Jh.) der Zweiteilung, während DIES., „The Historical Events," 119-120 die Zweiteilung bereits im 6. Jh. ansetzt. Dazu zusammenfassend VELKOVSKA, „Lezionari bizantini," 259.

[196] Cf. dazu die weiterführende Arbeit von VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175*, Rom 1992. Kurios ist die Anordnung der Lesungen im Kodex Ottoboni gr. 326 (11./12. Jh.), der die Feste nach der Chronologie des Lebens Jesu anordnet, beginnend beim Fest der Verkündigung des Herrn. Burns will darin eine archaische Form des Lesezyklus sehen. BURNS, „The Historical Events," 121. Zur Kritik an Burns Position VELKOVSKA, „Lezionari bizantini," 261.

[197] Die Argumente sind zusammengefaßt VELKOVSKA, „Lezionari bizantini," 258-264.

[198] Das Lektionar Ottoboni gr. 326 (11./12. Jh.) stammt aus einem süditalienischen Skriptorium. Aus diesem sind nachweislich zwei Hss. mit der neuen, postikonoklastischen Redaktion der Chrysostomosliturgie des 10./11. Jh. hervorgegangen. VELKOVSKA, „Lezionari bizantini, 260-261 hält es daher für unwahrscheinlich, daß an diesem Ort ein Lektionar kopiert worden sein soll, das liturgisch einen archaischen Entwicklungsstand repräsentiert. Das patriarchale Lektionar Ottoboni gr. 175 stammt aus dem 11. Jh. und ist wegen der erneuerten Gestalt der Litê am 1. September der postinikonoklastischen Reform zuzurechnen. Die Zusammenfassung der Argumente gegen Burns bei VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175*, 87 – 88, 100.

3.3.2. Die untergeordnete Bedeutung der Lektionare für den Asmatikos

1) Das begrenzte Spektrum des Tagzeitencursus in den Lektionaren:

Zu Beginn des Abschnitts über die Lektionare wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Element der Lesung dem Kathedraloffizium in genere ursprünglich fremd war und daher in Vesper und Orthros des Asmatikos nur in Sonderfeiern vorkommt.[199] Das Element der Lesung im Asmatikos ist ein Indiz dafür, daß die einst immer gleichbleibende Gestalt des Kathedraloffiziums durch die anamnetisch-kerygmatischen oder katechetischen Sonderfeiern des Kirchenjahres überlagert wurde. Größtenteils handelt es sich bei den Lesungen in den Sonderfeiern der Tagzeitenliturgie um Texte aus dem Alten Testament, die im Prophetologion enthalten sind. Sie treffen in der Paramonê, in der Vigil und in der fastenzeitlichen Präsanktifikatenvesper, also in Sonderformen der Vesper. Auf die fastenzeitlichen Tritektê als Hinführung der Katechumenen zur Taufe an Ostern braucht hier nicht eingegangen werden. In den Quellen zum asmatischen Sonntags- und Festtagsorthros wird seit dem 10. Jh. eine Evangelienlesung greifbar; dieses Element stellt allerdings ein Problem dar, das der gesonderten Erörterung bedarf.[200] Weiterhin trifft eine Evangelienlesung noch bei der kathedralen Pannychis, die an 27 oder 28 Tagen des Jahres vor liturgisch herausgehobenen Tagen stattfand.[201] Die Lektionare umfassen folglich nur einen begrenzten Ausschnitt aus dem Cursus des Asmatikos.

2) Die Rubriken zum gottesdienstlichen Ablauf als Ergänzung zum Synaxar-Typikon:

Die Rubriken in den Prophetologien entsprechen vielfach denen des Synaxar-Typikons, sind aber gelegentlich noch detaillierter als diese.[202] Festzuhalten ist, daß sie ergänzenden Charakter bezüglich der Angaben des Synaxar-Typikons haben.

3) Die fehlende liturgiewissenschaftliche Bearbeitung der Lektionare:

Daß die zahlreichen Lektionarhandschriften liturgiewissenschaftlich noch nicht bearbeitet und ausgewertet sind, ist ein großes Hindernis für ihre Einbeziehung in die Untersuchungen zum Asmatikos. Anders als in der Euchologienforschung fehlt in der Lektionarforschung bisher eine Methodologie, die es ermöglichen würde, aus der Fülle der Zeugnisse jene zu selektieren, die speziell über die Tradition der Hagia Sophia Aufschluß geben. Auf dieses Defizit weist Velkovska hin, die auf dem Gebiet der Lektionare nach liturgiewissenschaftlichen Kriterien erste Vorarbeit geleistet hat:

> 'E abbastanza sorpredente constatare che alla fine des XX secolo le fonti manoscritte des lezionario non siano ancora state fatte oggetto di studi sistematici del tipo, per esempio, di quelli di H. Delehaye sui sinassari o di A. Ehrhard sui menologi.[203]

---

[199] Eine zusammenfassende Darstellung des ursprünglich lesungsfreien Jerusalemer Tagzeitengebetes und der beginnenden Verschmelzung mit der Kirchenjahresfeier im ausgehenden 4. Jh. bietet ZERFASS, *Schriftlesung*, 37 - 38. Cf. auch 6.3. DIE SCHRIFTLESUNG IM OFFIZIUM DER HAGIA SOPHIA.

[200] Dazu im Kapitel über die Struktur des Orthros 12.4.1. DIE EVANGELIENLESUNG IM SONN- UND FESTTAGSORTHROS ALS NEUERUNG AUS PALÄSTINA.

[201] ARRANZ, „Pannychis," 56-57.

[202] So die Feststellung für die Feier der Osternacht bei BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 116-117, 124.

[203] VELKOVSKA, „Lezionari bizantini," 253.

Neben den bereits erwähnten Werken von Hoeg-Zuntz und Engberg stehen der Liturgiewissenschaft an umfassenderen Arbeiten bisher nur jene zur Verfügung, die Aland, C. R. Gregory und A. Rahlfs im Rahmen ihrer exegetischen Forschungen, etwa bei kritischen Ausgaben des griechischen Bibeltextes, vorgelegt haben.[204] In diesem Zusammenhang ist auch das Forschungsprojekt an der Universität Chicago zu den neutestamentlichen Lesungen in den byzantinischen Lektionaren zu nennen.[205] Doch sind diese Studien, wie auch die von Burns, vorrangig Detailfragen kodikologischer oder historischer Art gewidmet.[206] Die Lektionare sollten aber, da es sich bei ihnen um liturgische Rollenbücher handelt, zunächst hinsichtlich ihrer Funktion in der Liturgie untersucht werden. Aland, der dieses Defizit erkannte, forderte, man solle erst den liturgischen Kontext der Lektionare klären, ehe man daran gehe, diese unter dem Aspekt der Textüberlieferung auszuwerten.[207] Jüngst hat Velkovska Kriterien für eine künftige Hermeneutik erarbeitet, die helfen soll, die amorph erscheinende Menge byzantinischer Lektionare zu differenzieren.[208]

3.4. Griechische Psalterien mit liturgischen Charakteristika des Asmatikos

Der Psalter gilt nicht nur als das christliche Gebetbuch schlechthin,[209] sondern ist auch eines der wichtigsten Bücher für die Feier der Tagzeitenliturgie. Nicht ohne Grund ist er das am häufigsten kopierte Buch der Bibel.[210] In einigen griechischen Psalterhandschriften finden sich Eigenheiten, die speziell auf die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia hinweisen:

1) Der biblische Psalter war in 68 Einheiten eingeteilt, die man Antiphonen nannte. Im Tagzeitenritus der Hagia Sophia erfolgte die Psaltereinteilung und die Bemessung des kurrenten Psalmpensums nicht nach Kathismata und Staseis, wie dies im heutigen, vom palästinischen Mönchtum herkommenden byzantinischen Offizium üblich ist, sondern entsprechend der Antiphoneneinteilung.[211] Durch rubrikale Angaben, die über den ganzen Kodex verteilt sind und am oberen oder unteren Blattrand stehen, erfolgt die Einteilung der Psalmen in Antiphonen.

---

[204] ALAND, *Kurzgefaßte Liste*, Berlin 1963. DERS., *Ergänzungen*, Berlin 1969. GREGORY I - III. RAHLFS, *Lektionen*, Berlin 1916. Zusammen mit den liturgischen Angaben, die den fünf zugrunde liegenden Kodizes (dem Codex S. Simeonis und vier weiteren des 12. und 13. Jh. aus der Pariser Nationalbibliothek) entnommen sind, wählte Rahlfs für die Lesungen in seiner Ausgabe die Abfolge: Weihnachts- und Epiphaniefest, Osterkreis und danach das weitere Sanctorale.

[205] Einen Überblick über dieses wissenschaftliche Projekt gibt A. WIKGREN, „Chicago Studies in the Greek lectionary of the New Testament" : J. NEVILLE BIRDSALL - R. THOMSON (Hgg.) *Biblical and Patristic Studies in memory of R. P. Casey*, Freiburg i. Br. 1963, 96-121. Weitere Literaturangaben bei VELKOVSKA, „Lezionari bizantini," 254-256.

[206] BURNS, „The Historical Events," 119 - 127.

[207] K. ALAND - B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1989, 176.

[208] VELKOVSKA, „Lezionari bizantini," 265 - 270.

[209] So in *De virginitate*, einer Schrift des 4. Jh., findet sich die Ermahnung, das Psalterium stets in Händen zu halten. E. F. VON DER GOLTZ (Hg.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a) Leipzig 1905, 46. Die Herkunftsfrage der Schrift wird am Rande aufgegriffen im Abschnitt. 8.3.1.1. DIE MORGENPSALMODIE IN ANTIOCHIEN UND KAPPADOZIEN IM 4. JH.

[210] Zu den nachfolgenden Punkten 1) -3) cf. RAHLFS, *Septuaginta-Psalter*, 3 - 4.

[211] Von der Antiphoneneinteilung handelt ausführlicher 7.2. DIE ANTIPHONENEINTEILUNG ALS GRUNDLAGE DES LITURGISCHEN PSALTERS DER VESPER UND DES ORTHROS.

2) Jede dieser 68 Psalmantiphonen war mit einem eigenen Kurzruf oder Kurztroparion versehen, mit dem das Volk zu den Psalmversen der Vorsänger akklamierte. In den Psalterien finden sich die Kurzrufe des Volkes.

3) Die Auswahlpsalmodie von Vesper und Orthros war durch Rubriken gekennzeichnet. Von der Antiphoneneinteilung ausgespart bleiben die Auswahlpsalmen beider Horen, so die zum Invitatorium von Vesper und Orthros gehörigen Psalmen, der Vesperpsalm 140 und die Psalmodie des Laudesteils (Pss 50; 148-150). In den Psalterien findet sich bei diesen Psalmen statt der rubrikalen Zuweisung zu einer Antiphon meist eine Rubrik, welche diese dem Orthros oder der Vesper zuschreibt.

4) Der Psalter der Hagia Sophia hatte eine eigene Versbemessung.

5) Ein weiterer Hinweis auf die Praxis der Hagia Sophia ist der Anhang von Cantica oder Oden an das Psalterium mit einer langen Reihe von 14 bzw. 15 Cantica oder Oden, im Unterschied zur heute gebräuchlichen Neun-Oden-Reihe des byzantinischen Ritus.

3.4.1. Die Bedeutung und der Inhalt des Begriffs *Psalterion*

Psalter(ion), - τὸ ψαλτήρ(ιον):[212]

1) Darunter kann ein Saiteninstrument, eine Art Harfe verstanden werden.

2) Der *Psalter* bezeichnet als biblisches Buch die Sammlung der 150 Lieder, die ganz allgemein *Psalmen* genannt werden. Über mehreren hebräischen Psalmen steht der Vermerk *Mizmor*; was ein von einem Saiteninstrument begleitetes Lied meint. Ψαλμός ist die Übertragung ins Griechische.

3) Die älteste griechische Übertragung des Psalters ist die Septuaginta (LXX). Die Einteilung der Psalmen in der LXX unterscheidet sich von der des hebräischen Masoretentextes.[213] Die LXX faßt - wie übrigens auch die Vulgata - Ps 9 und Ps 10 zusammen, ferner auch Ps 114 und 115, teilt dagegen Ps 116 und Ps 147 in je zwei Psalmen auf. In den griechischen Psalterkodizes kommt zu den 150 kanonischen Psalmen oft noch ein weiterer hinzu, der sog. *psalmos idiographos*.[214] Er beginnt mit den Worten: *„Klein war ich unter meinen Brüdern ... ."* Die Psalmüberschrift legt diese Worte dem David nach seinem Sieg über Goliat in den Mund.

   Nach Kanon 60 des Konzils von Laodizäa (zwischen den Jahren 360-392) gehören zum Psalter die 150 kanonischen Psalmen, nach Kanon 59 dürfen nur diese in der Kirche verwendet werden.[215] Der *Idiographos* ist aber auch im Kodex Alexandrinus des 5. Jh. enthalten. Dabei unterscheidet das Kolophon zwischen den kanonischen Psalmen und dem Idiographos: *„150 Psalmen und 1 Idiographos"*[216], obwohl der im Kodex Alexandrinus dem Psalter vorangestellte Brief des Athanasios an Marcellinus diesen Psalm als den 151.

---

[212] Die nachfolgenden Ausführungen zur Wortbedeutung folgen vor allem HAAG, *Bibellexikon*, 1386 - 1390. Cf. ferner LIDDELL & SCOTT, 2018. LAMPE, 1540.

[213] Cf. dazu die Übersicht zur Zählung der Psalmen nach der hebräischen und griechischen Einteilung im Vorspann zu dieser Arbeit.

[214] Cf. den Text dieses Psalms im Psalter der LXX-Ausgabe von Rahlfs.

[215] MANSI II, 574.

[216] Zum Kodex Alexandrinus cf. SWETE, *The Old Testament*, 252.

erwähnt.[217] Das für die Psalmodie der Hagia Sophia bedeutende Psalterium Barberini gr. 285 des 11. Jh. differenziert ebenfalls zwischen den kanonischen 150 Psalmen und dem Idiographos, denn das Kolophon[218] schließt sich unmittelbar an die 150 Psalmen an, der Idiographos folgt erst als Appendix.

4) Als Anhang zu den Psalmen enthalten zahlreiche griechische Psalterkodizes eine Odenreihe (Cantica), deren Umfang und Abfolge jedoch nicht einheitlich ist. Odenanhänge in einem Psalterium sind der Aufweis eines liturgischen Kontexts, für den der Kodex verfaßt wurde. Bereits der Kodex Alexandrinus des 5. Jh. zeichnet sich durch solch einen Odenanhang aus. Dies darf als ein Indiz für die liturgische Verwendung des Alexandrinus-Psalters gewertet werden, zumal die Anordnung der Cantica im Odenanhang nicht der Abfolge der biblischen Bücher entspricht.[219]

Der nordafrikanische Presbyter Verecundus (gest. 552.) führt in seinem Kommentar zu den Cantica den Brauch, Psalmen und Oden in einem Buch zu sammeln, auf Esdras zurück. Die historische Wirklichkeit dürfte freilich anders gewesen sein.[220] H. Schneider vertritt die These, daß außerpsalmische liturgische Lieder aus alttestamentlichen Schriften unter dem Gattungsbegriff *Ode* gesammelt und schließlich dem Psalter beigefügt worden seien; Vorbild dafür sei eine Sammlung christlicher Lieder aus dem 2. Jh. gewesen, die in Verbindung mit den Psalmen Salomos unter dem Titel *Oden Salomos* tradiert worden sei.[221] Tatsächlich werden Psalmen und Oden Salomos in der Stichometrie des Patriarchen Nikephoros aus dem 9. Jh. als ein Buch angeführt.[222]

3.4.2. Die kodikologischen Formen des Psalters

Der griechische Psalter kommt in verschiedenen Ausführungen vor, über die im folgenden ein kurzer Überblick gegeben wird.[223]

1) Der Psalter als Teil der Vollbibel:

Im Vergleich zu den Handschriften, die den separaten Psalter enthalten, sind nur wenige Vollbibeln mit Psalter überliefert. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Gruppe ist der bereits mehrfach erwähnte Kodex Alexandrinus (Sigel A) aus dem 5. Jh. In ihm sind die Psalmen in abgesetzten Versen geschrieben und mit einem Anhang von Oden (Cantica) versehen, was auf den Gebrauch in

---

[217] Der Kodex Sinaiticus enthält ebenfalls 151 Psalmen. Cf. TISCHENDORF, *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus III*, 41. Zum Brief des Athanasios: H.-J. SIEBEN, „Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus," *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 48 (1973) 157 – 173.

[218] Zum Begriff *Kolophon* cf. KLAUSER U. MEYER, *Clavis medievalis*, 110.

[219] Zum Odenanhang in den Psalterien cf. RAHLFS, *Septuaginta X*, 78. SCHNEIDER, „Oden," 246. Davon handelt weiter unten Abschnitt. 3.4.3.3. DIE LANGE ODENREIHE KONSTANTINOPELS.

[220] Cf. im Kommentar, bestehend aus den Büchern I - IX: VERECUNDUS, *Commentarium super cantica ecclesiastica* I, 1: PITRA, *Spicilegium Solesmense* Bd. 4, Paris 1858 (Nachdruck Graz 1963) 1 – 2. Cf. SCHNEIDER, „Biblische Oden," 33.

[221] DERS., „Oden," 37 u. 57. WINKLER, „Night Office II," 483 u. 486 - 487. Zu den Oden Salomos M. LATTKE, *Die Oden Salomos*, 4 Bde., Göttingen 1979 - 1986; Lattke bietet eine Handschriftenbeschreibung, eine Übersetzung, eine Konkordanz sowie eine forschungsgeschichtliche Bibliographie. Cf. auch J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Salomon: The Syriac Texts. Edited with Translation and Notes*, Missoula ^{2}1977.

[222] DE BOOR, *Nicephorus*, 132. Cf. auch HENNECKE - SCHNEEMELCHER I, 24.

[223] Zu den nachfolgenden Punkten eins bis drei cf. RAHLFS, *Septuaginta-Psalter*, 3 - 4.

der Liturgie hinweist. Wahrscheinlich lag dem Schreiber eine gesonderte Sammlung von Psalmen und Cantica für liturgische Zwecke vor, da das Psalterium Elemente enthält, die einer Vollbibel eher fremd sind: so eine Einleitung in den Psalter und Tafeln für die Verteilung der Psalmen auf Tag- und Nachtzeiten.[224]
Ferner sind in diesem Zusammenhang der Kodex Sinaiticus (Sigel S)[225] und der Kodex Vaticanus gr. 1209 (Sigel B) zu erwähnen. Beide stammen aus dem 4. Jh. und enthalten ebenfalls den Psalter, der allerdings nicht vollständig ist: die Oden fehlen.

2) Das Psalterium mit dem Neuen Testament:

Der mit dem Neuem Testament verbundene Psalter ist ebenfalls oft mit einem Odenanhang versehen.

3) Das illustrierte Psalterium:

Als illustrierter Kodex kann das Psalterium auf eine lange Entwicklungsgeschichte zurückblicken, an deren Anfang eine frühchristlich-syrische Urform steht. Zwei Gruppen sind zu unterscheiden:
- die sog. aristokratischen oder höfischen Psalterien,
- die illustrierten Marginalpsalterien oder monastischen Psalterien.[226]

Der Typ des aristokratischen Psalterkodex, auch „*psautier à pleine* page" genannt, dessen Herausbildung gegenüber dem Marginalpsalters nach Cutler später anzusetzen ist,[227] wurde häufig für Mitglieder des Hofes oder der gesellschaftlichen Oberschicht angefertigt und war mit großen, oft ganzseitigen Illustrationen kostbar geschmückt. Cutler macht freilich darauf aufmerksam, daß die Bezeichnung der Psalterkodizes als aristokratisch nicht impliziert, als seien sie exklusiv einer sozialen Schicht vorbehalten gewesen.[228] Die Vorlagen und Prototypen für die Illustrationen wurden in Variationen von Kodex zu Kodex weitertradiert.[229]

In den monastischen Kodizes finden sich dagegen Marginalillustrationen als Interpretation – oft mit christologischem Bezug - zu einzelnen Psalmen oder zu einem bestimmten Psalmvers. Diese Art der bildlichen Ausschmückung, die von der Funktion her einem patristischen Kommentar nahe kommt,[230] dürfte im 6. Jh. in Syrien oder Kappadozien entstanden sein und ist wohl vom

---

224 RAHLFS, *Septuaginta X*, 78. SCHNEIDER, „Oden," 246.

225 Zum Kodex Sinaiticus H. u. K. LAKE, *Codex Sinaiticus*, Oxford 1922.

226 Die Ausführungen zur Entwicklungsgeschichte der beiden Handschriftengruppen unter 3) folgen der Zusammenfassung bei DIRINGER, *The Illuminated Book*, 100 - 103. Cf. ferner CUTLER, „Byzantine Psalter," 96. Weitere Literatur findet sich bei J. IRMSCHER, A. KAZHDAN, J. LOWDEN, „Psalter," ODB 3, 1752-1754. Cf. auch BAUMSTARK, „Ein rudimentäres Exemplar der griechischen Psalterillustration durch Ganzseitenbilder," 107 - 108. Das Thema der Buchillustration behandelt WEITZMANN, *Buchmalerei*, Berlin 1935.

227 CUTLER, „Byzantine Psalter," 98.

228 DERS., „Byzantine Psalter," 93.

229 Zu den Vorlagen für die Psalterillustration cf. die vergleichende Studie von C. R. MOREY, *Early Christian Art*, Princeton 1942. Ein Prototyp in der Gruppe der höfischen Psalterien war z.B. der Psalterkodex Paris gr. 139 aus dem 10. Jh.

230 CUTLER, „Byzantine Psalter," 97.

syrischen Mönchtum beeinflußt.[231] Der im 9. Jh. entstandene Chludopsalter und das Psalterium Barberini gr. 372 (11. Jh.) sind dieser Gattung zuzurechnen. Große Popularität erlangten die ausgeschmückten Psalterien schließlich im 10. Jh.

4) Das Psalterium mit Odenanhang

Bei den meisten Psalterhandschriften handelt es sich um diese Kombination. Diese Handschriftengruppe steht, insoweit es um Spuren des Tagzeitenritus von Konstantinopel geht, im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen.

3.4.3. Das Psalterium als liturgisches Rollenbuch im Ritus der Hagia Sophia

In den Euchologien des byzantinischen Ritus mit bischöflichem bzw. patriarchalem Liturgiegut wird das Psalterium im Ritus der Bestellung eines Sängers (Psaltês - ὁ ψάλτης) als dessen Rollenbuch erwähnt. Nach dem bischöflichen Segensgebet erhält der Psaltês das Psalterium überreicht, damit er daraus ein Prokimenon vortrage:

Καὶ μετὰ τὸ Ἀμήν, δίδοτει ...τῷ δὲ ψάλτῃ ψαλτήριον, καὶ λέγει προκείμενον.[232]

Als liturgisches Rollenbuch in der Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia mußte das Psalterium den Erfordernissen des Sängers entsprechen. Um diese Psalterkodizes mit den Charakteristika des Tagzeitenritus Konstantinopels geht es in den folgenden Abschnittten.

3.4.3.1 Die Psalterkodizes

Charakteristika der Tagzeitenliturgie Konstantinopels in den Kodizes

Zwar setzt sich dieses Kapitel in einem eigenen Abschnitt mit den für die Tagzeitentradition Konstantinopels charakteristischen Merkmalen in den Psalterien auseinander. Doch sei hier schon ein zusammenfassender Überblick zu diesen Kennzeichen gegeben, die ja bei der Sichtung der Psalterien als Selektionskriterien dienten.

1) Die Einteilung Psalters in größere Einheiten, in die sog. Antiphonen, bieten die Psalterhandschriften gewöhnlich nicht in tabellarischer Form; vielmehr sind die Angaben nach Art rubrikaler Randbemerkungen auf den ganzen Kodex verteilt. Jeweils bei dem Psalm oder der Psalmengruppe, die eine Antiphon bilden, findet sich solch ein rubrikaler Vermerk am oberen oder unteren Blattrand in roter oder rötlicher Tinte. Nicht nur die Psalmnummern, die zur betreffenden Antiphon gehören, werden genannt, sondern auch der dieser Antiphon zugeordnete Kurzruf bzw. das Alleluja.[233]

---

[231] DIRINGER, *The Illuminated Book,* 100 - 103. Weitere Literatur findet sich unter dem Stichwort „Psalter," ODB 3, 1752-1754.

[232] Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.): PAR. BAR, 166, 4. (λέγει bedeutet hier: er singt). Andere Euchologien dazu sind der Kodex Coislin gr. 213 (1027): DUN, 49 - 50. Gb 1 (13. Jh.): STA, 125 - 126. Cf. zu beiden Kodizes ARR.EUC, 164. Der Kodex Bodleian Auct. E. 5. 13: JAC.MES, 32. Im Kodex Ottoboni gr. 434 findet sich zwar das Segensgebet, doch bezieht es sich der Überschrift nach nur auf den Anagnostes. Cf. THI.OTT, 162, 1 - 2.

[233] Zur antiphonischen Singweise und zur Funktion des Kurzrufes, der vom Volk in den Psalmengesang der Vorsänger interpoliert wird, handelt 6.1.3. DIE ANTIPHONIE ALS KATHEDRALES FORMPRINZIP DES PSALMGESANGS IM ASMATIKOS.

2) Der Psalter im liturgischen Gebrauch Konstantinopels hatte eine eigene und daher charakteristische Verseinteilung der Psalmen. Die Stichometrie geht entweder aus der Zählung der Verse (stichoi) im Kolophon eines Psalteriums hervor, oder aus der Zählung nach jedem Psalm bzw. aus der graphischen Gliederung des Psalmtextes durch Initialen. Wie in diesem Abschnitt weiter unten zu zeigen ist, differiert davon die in Palästina geläufige Textgliederung der Psalmen.

3) Der lange, aus 14 bzw. 15 Oden bestehende Anhang zum Psalter ist ebenfalls ein Kennzeichen der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Doch differiert die Odenabfolge in den Psalterien voneinander, was einer Klärung bedarf.[234]

Eingesehene Kodizes

Um in den verschiedenen Handschriftenbibliotheken alle Psalterien mit der Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia ausfindig zu machen, wäre eine kaum überschaubare Menge von Psalterkodizes zu sichten.[235] Der thematische Rahmen der vorliegenden Arbeit läßt dies nicht zu. Es war nur möglich, in der Vatikanischen Bibliothek und in der Bibliothek der Abtei Grottaferrata (Biblioteca del Monumento Nazionale) Psalterien und Psalterkommentare des einen oder den anderen Fundus nach den soeben erwähnten Kriterien durchzusehen. Im folgenden werden die vom Verfasser eingesehenen Psalterhandschriften aufgeführt. Allerdings enthalten nur die in Fettschrift markierten Kodizes liturgische Charakteristika bzw. Relikte der Tagzeitenliturgie von Konstantinopel:

Kodizes aus der Vatikanischen Bibliothek:
Nachfolgend wird nur der Fundus und die Kodexnummer angegeben.

Aus dem Fundus Vaticani graeci: 341, **342** (1087-88), 752, 1071, 1210, 1541, **1542** (10. Jh.), 1812, 1848, 1864, 1874, 1927, **1964, 1966** (11. Jh.), 1977 (jetzt: Slavo 13) 2057, 2101, 2263, 2295, 2296, 2380.

Aus dem Fundus Barberini graeci: **285** (11. Jh.), 312, 320, 340, 366, 367, **372** (11. Jh.), 401, 406, 453.

Aus dem Fundus Ottoboniani graeci: 398

Aus dem Fundus Palatini graeci: 44, 107, 288.

Aus dem Fundus Reginae Sueciae gr. das Psalterium: 13*;

Aus dem Fundus Borgiani graeci das Psalterium: 10.

Eingesehene Kodizes der Bibliothek der Abtei Grottaferrata (Biblioteca del Monumento Nazionale):

---

[234] Die Frage der Odenreihe im Tagzeitenritus der Hagia Sophia wird eigens behandelt in 7.5.2. REKONSTRUKTION DER ODENREIHE KONSTANTINOPELS.

[235] Cf. die Erfassung von allein mehr als 900 Hss mit dem Psalter bei RAHLFS, *Verzeichnis*, Berlin 1914.

Gr. 391 / A γ II und III, Gr. 315* / A γ IV, Gr. 165 / A γ V, Gr. 33 / A γ VI, Gr. 396 / A γ VII, Gr. 97 / A γ VIII, Gr. 286 / A γ IX, Gr 400 / A γ X.

Die Psalterien mit Charakteristika der Hagia Sophia

Nur in fünf Psalterien fand sich die Antiphoneneinteilung Konstantinopels mehr oder wenig vollständig.[236] Alle fünf Kodizes haben aber zugleich die Kathismeneinteilung, die auf einen Einfluß Palästinas hinweist. Auf Palästina deuten auch andere Merkmale wie die Verseinteilung hin, worauf im folgenden noch näher einzugehen sein wird. In den Psalterien mit der Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia wird bereits deutlich, wie die Tradition Palästinas die der Hagia Sophia allmählich überlagert. Auch in den Odenreihen der Psalterien zeigt sich palästinischer Einfluß.

1) Barberini gr. 285 (11. Jh. oder zweite Hälfte des 10. Jh.)[237]

Ort der Aufbewahrung: Vatikanische Bibliothek.
Herkunft: Süditalien, nach Canart kalabrisch.

Es handelt sich bei diesem Kodex um ein Psalterium mit Odenanhang sowie einem liturgischen Appendix. Die Einteilung des Psalters in Kathismen und in Staseis als Untergliederung weist nach Palästina. Allerdings ist im Kodex innerhalb der Kathismeneinteilung der Begriff *Stasis* durch *Antiphon* ersetzt. Das Wort *Stasis* findet sich im Kodex lediglich bei der Einteilung von Ps 118. Hier hat der Begriff *Antiphon* aber eine andere Bedeutung als im Einteilungssystem des Psalters nach Art der Hagia Sophia. Die insgesamt 20 Kathismen werden durchgezählt; am Ende des jeweiligen Kathismas findet sich am Blattrand die Numerierung. Innerhalb eines Kathismas zählt eine Rubrik die Anzahl der Antiphonen, aus denen ein Kathisma besteht, ebenso die Psalmen pro Antiphon. Nach jeder Antiphon findet sich am Blattrand eigens der Vermerk *Doxa*.

Parallel zur palästinischen Psalteraufteilung enthält der Psalterkodex auch die Antiphoneneinteilung Konstantinopels. Sie ist nicht wie die Kathismeneinteilung zwischen die Psalmen geschoben, sondern befindet sich jeweils am oberen Rand derjenigen Seite, auf der der erste Psalm einer Antiphon steht. Die Angaben sind folgendermaßen aufgebaut: Auf die Nennung der Psalmen, die eine Antiphon bilden, folgt stets der dazugehörige Kurzruf, dem in diesem Kodex immer die Abkürzung *Hyp* vorausgeht.[238]

Das Kolophon auf fol. 139v unterscheidet zwischen der Jerusalemer Psalmeinteilung (ὁ ἁγιοπολίτης) mit 20 Kathismata (καθ κ΄ und 60 *Doxai* (δόξας ξ΄) und der konstantinopolitanischen mit 68 Antiphonen (ὁ δὲ ἐκκλησιαστὴς ἔχει ἀντιφόνων ξη΄). Auch die Verseinteilung in diesem Psalterkodex, die sog. Stichometrie, berücksichtigt sowohl die Praxis Palästinas mit den kürzeren Psalmversen als auch die

---

236 Auf die Antiphoneneinteilung Konstantinopels in einigen dieser Kodizes machten bereits aufmerksam SCHNEIDER, „Oden," 249, im Kontext der Oden und STRUNK, „Byzantine Office," 185-187. Zur Auswertung der Psalterien im Hinblick auf die Antiphoneneinteilung cf. 7.2.4. DIE ANTIPHONENEINTEILUNG IN AUSGEWÄHLTEN PSALTERHANDSCHRIFTEN ALS ERGÄNZENDER BEITRAG.

237 CANART, *Codici Bizantini*, 15. CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici*, 139.

238 Zur Auflösung der Abkürzung als Hypopsalma oder Hypakoê cf. 7.3. DIE KURZRUFE ZU DEN PSALMANTIPHONEN.

konstantinopolitanische mit den langen Psalmversen. Die Zählung der beiden Stichometrien steht jeweils nach einem Psalm, nach einer Antiphon und nach einem Kathisma.

Ein bereits starker palästinischer Einfluß zeigt sich ferner im eigens auszuwertenden Odenanhang.[239] Nach der Odenreihe wird auf fol. 155r auf den Lichtritus der Anastasiskirche zu Jerusalem hingewiesen, d.h. auf die Entnahme des Feuers aus dem Grab Christi.[240] An diesen Hinweis schließt sich der Text des *Phos hilaron* an. Das in der Version Jerusalems erweiterte *Gloria in excelsis* und das anschließende Trishagion sind weitere Belege für den Einfluß Palästinas.[241] Auch die im syro-palästinischen Raum als Ode geltenden Makarismen (Seligpreisungen), die als solche schon im 6. Jh. belegt sind, finden sich ebenfalls im Kodex Barberini gr. 285, und zwar im Anschluß an den eigentlichen Odenanhang.[242] Als weiteres Merkmal, das in den palästinischen Raum weist, seien die Typika dieses Kodex erwähnt.[243]

Am unteren Blattrand findet sich gelegentlich eine sog. *Hypothesis*, d.h. ein ausdeutender Psalmtitel, der z.B. manchmal auf einen christologischen Bezug eines Psalms hinweist. Der Hypothesis geht die Abkürzung ὑποθ voraus.

2) Barberini gr. 372 (zweite Hälfte des 11. Jh.)[244]

Ort der Aufbewahrung: Vatikanische Bibliothek[245].

Bei diesem Kodex mit der Blattgröße von ca. mm 200 x 165 und dem Umfang von fol. 273 handelt es sich um einen illustrierten Marginalpsalter[246] mit einem Odenanhang. Der Kodex hatte offensichtlich einmal die Antiphoneneinteilung Konstantinopels, jedenfalls haben sich noch fünf Angaben zur Antiphoneneinteilung erhalten, von denen zwei - eine auf fol. 39r und eine auf fol. 57r - beschnitten sind. Die

---

[239] Ich danke Herrn Prof. Dr. Stefano Parenti für seine wertvollen Hinweise. Als ich ihm das Psalterium Barberini gr. 285 in der Biblioteca Vaticana vorlegte, machte er mich auf den stark palästinisch geprägten liturgischen Anhang aufmerksam.

[240] Den Ritus der Lichtentnahme aus der Grotte in der Anastasiskirche zu Jerusalem bezeugt im ausgehenden 4. Jh. für die Vesper EGERIA, 24, 4.

[241] Zur Verbindung von Orthros und eucharistischer Liturgie im byzantinischen Ritus, wobei der Übergang vom *Gloria in excelsis* (Große Doxologie), dem Canticum des Orthros, zum Trishagion der eucharistischen Liturgie stattfindet cf. JANERAS, *Vendredi-Saint*, 421.

[242] Zu den Seligpreisungen als einem in den syro-palästinischen Raum weisenden Canticum BLACK, *Palestinian Horologion*, 102 - 103. MATEOS, „Les matines," 64 u. 71. SCHNEIDER, „Oden," 48 - 49. Weiterführende Literatur hierzu bei JANERAS, *Vendredi-Saint*, 164 - 179. Übrigens faßt offensichtlich schon Ambrosius im 4. Jh. die Seligpreisungen als Ode auf: „*Mane festina et ad ecclesiam, defer primitias pii uoti ... quam iucundum inchoare ab hymnis et canticis, a beatitudinibus quas in evangelio legis.*" AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*: CSEL 62, 438 - 439.

[243] Dabei handelte es um ein bei den Mönchen Palästinas zwischen Sext und Non gefeiertes Offizium, das in etwas veränderter Form in der Fastenzeit mit einer Kommunionfeier verbunden wurde. Das psalmodische Kernstück der Typika (Pss 102; 145; Seligpreisungen Mt 5, 1ff.) hat sich im heutigen byzantinischen Ritus mit dem Beginn der eucharistischen Liturgie verbunden, in der dieses Element an bestimmten Tagen anstelle der drei Kleinen Antiphonen trifft. Der Brauch variiert von Liturgiegebiet zu Liturgiegebiet. MATEOS, *Célébration*, 68-71.

[244] WALTER, „Byzantine Marginal Psalters," 270 datiert ihn auf 1050. Dagegen setzt ihn ANDERSON, „Barberini 372," 60 gegen Ende des 11. Jh. an.

[245] Auf fol. 2r unten steht: Basil. V.

[246] DIRINGER, *The Illuminated Book*, 102 - 103.

beiden beschädigten Antiphonenangaben des Kodex konnten in der vorliegenden Arbeit durch den Vergleich mit anderen Psalterien rekonstruiert und in der Tabelle der Psalterhandschriften mit Antiphonenteinteilung berücksichtigt werden.[247] Ob die Antiphoneneinteilung vor der Neubindung und Beschneidung des Kodex vollständig war, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Nach dem Kolophon zu urteilen, spielte die Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia im Psalter jedenfalls keine Rolle mehr, da ausschließlich die palästinische Psalter- und Verseinteilung aufgeführt wird. Die Angaben lauten:

150 Psalmen
20 Kathismata
60 Doxai
4837 Stichoi[248]

3) Vaticanus gr. 342 (J. 1087 - 88, aufgrund der Ostertafeln auf fol. 20v)[249]

Ort der Aufbewahrung: Vatikanische Bibliothek.
Herkunft: Der größte Teil des Kodex stammt von einer Hand, vielleicht von der des Mönchs Michael Attaliates (gest. nach 1085).
Umfang: Fol I (Papier), fol. 1 - 285 Pergament.
Blattgröße: mm176 x 130.

Es handelt sich bei diesem Kodex um ein Psalterium mit einer Einleitung. Der Psalter ist mit einem Marginalkommentar versehen, der zumeist dem Kommentar des Hesychios v. Jerusalem (gest. nach 450) entstammt. Psalter und Kommentar erstrecken sich von fol. 25 - 246. Die Oden finden sich auf fol. 246v - 269. Zwischen den Ps 150 und Ps 151 wird die Gesamtstichenzahl des Psalters mit (δψπς ἔ) 4786 Versen angegeben, was der Anzahl der Jerusalemer Verseinteilung entspricht.

Die besondere Bedeutung des Kodex für den Asmatikos liegt darin, daß er auf fol. 16v - 17 eine Tabelle mit der Antiphoneneinteilung des konstantinopolitanischen Psalters enthält, den sog. Kanon der Antiphonen.[250]

4) Vaticanus gr. 1542 (10. Jh.)[251]

Ort der Aufbewahrung: Vatikanische Bibliothek.

Der Kodex mit einer Blattgröße von mm 120 x 95 und einem Umfang von fol I + II (Papier) und fol. 1 - 132 (131 - 132 Papier) gehört zur Gruppe der Handschriften Vaticanus gr. 1485 - 1683, die in den Jahren 1611 - 1622 von der Vatikanischen Bibliothek vom Griechischen Kolleg oder von der Abtei Grottferrata erworben

---

247 Cf. 7.2.4. DIE ANTIPHONENEINTEILUNG IN AUSGEWÄHLTEN PSALTERHANDSCHRIFTEN ALS ERGÄNZENDER BEITRAG.

248 Unter *Stichoi* sind die Psalmverse gemeint. Dazu 3.4.3.5. DIE LANGE VERSBEMESSUNG IM PSALTER VON KONSTANTINOPEL.

249 Die Ausführungen zu diesem Kodex stützen sich auf DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci II*, 15 - 18.

250 Der Kanon der Antiphonen wird behandelt in 7.2.1. DIE DATIERUNG DER ANTIPHONENEINTEILUNG IN DER HS VATICANUS GR. 342 IN DIE FRÜHZEIT DES RITUS VON KONSTANTINOPEL.

251 GIANELLI, *Codices Vaticani Graeci 1485 - 1683*, 115 - 117.

wurden.[252] Der Schriftstil weist nach Süditalien. Es handelt sich bei diesem Psalterium um einen unvollständigen Kodex, der erst mit Ps 11, 6 beginnt und nach Ps 144, 7 abbricht.

Der Psalter hat die Kathismeneinteilung, deren Zählung sich jeweils am Blattrand befindet. Die Kathismata sind wiederum in Antiphonen unterteilt, hier wie beim Psalterium Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) ebenfalls in der Funktion der palästinischen Unterteilung eines Kathismas in Staseis oder Doxai. Das Psalterium enthält ferner Angaben zur Antiphoneneinteilung nach konstantinopolitanischem Brauch, zumeist am oberen Blattrand. Die parallel enthaltene Verseinteilung Jerusalems mit den kurzen und Konstantinopels mit den langen Stichen zieht sich durch alle Psalmen. Die Initialen der langen Verse sind farbig ausgemalte Majuskeln, abwechselnd in blau oder rot; die kurzen Verse beginnen mit einfachen Majuskeln. Nach jedem Psalm erfolgt eine doppelte Stichenzählung, ferner nach jeder Antiphon (= Stasis) und nach jedem Kathisma.

5) Vaticanus gr. 1964 (11. Jh.)

Ort der Aufbewahrung: Vatikanische Bibliothek.

Der Kodex mit dem Umfang von fol. 227 und der Blattgröße von ca. mm 117 x 92 gehört zu den sog. basilianischen Handschriften, die 1786 von der Vatikanischen Bibliothek erworben wurden.[253] Auf fol. 1 unten findet sich der bibliothekarische Vermerk: Basil III. Der Kodex wurde am oberen Rand beschnitten.

Das Psalterium ist unvollständig, da es erst mit Ps 9, 9 beginnt. Insgesamt enthält es 151 Psalmen und eine Odenreihe. Fol. 14r - 25v (Ps 20, 14 b - 32, 15 a) dürften von einer anderen Hand stammen. Auf diesen Seiten sind die Initialen in hellroter Farbe ausgeführt, während sie ansonsten - wie auch die Psalmüberschriften - rot-golden sind.

Der Psalterjodex hat die Kathismeneinteilung und die Zählung der Kathismata am Blattrand. Das Ende eines Kathismas wird durch einen Querstrich in rot-goldener Farbe angezeigt; am Ende einer Doxa (Stasis) findet sich am Blattrand der Vermerk *Doxa*. Zugleich enthält der Kodex Angaben zur konstantinopolitanischen Antiphoneneinteilung.

6) Vaticanus gr. 1966 (11. Jh.)[254]

Ort der Aufbewahrung: Vatikanische Bibliothek.

Das Psalterium mit der Blattgröße mm 105 x 138 und dem Umfang von fol. 189, wobei fol. 187 - 189 nur noch als Fragmente erhalten sind, stammt aus Süditalien. Auf fol. 2r unten findet sich der bibliothekarische Eintrag Basil. V; der Kodex gehört zu den von der Vatikanischen Bibliothek erworbenen sog. basilianischen Handschriften.[255]

---

[252] DEVREESSE, „Fonds Vatican Grec," 304.

[253] DERS., „Fonds Vatican Grec," 305. Es handelte sich hierbei um die Handschriften Vaticanus gr. 1963 - 2123.

[254] Cf. SCHNEIDER, „Oden," 270.

[255] DEVREESSE, „Fonds Vatican Grec," 305.

Der Kodex in seiner vorliegenden Form ist falsch gebunden, weshalb die numerische Reihenfolge der Psalmen erheblich gestört ist.[256] Das Psalterium führt zusätzlich zu den 150 Psalmen den psalmos idiographos an und eine Odenreihe, die ihrer Abfolge nach bereits der Odenreihe des heutigen byzantinischen Ritus entspricht. Dem eigentlichen Psalterium ist ein Gebetsanhang angefügt, der die Komplet (Apodeipnon) und die Makarismen (Seligpreisungen) enthält. Letztere bezeugen monastisch-palästinischen Einfluß, denn unter der Kategorie einer Ode sind sie kennzeichnend für den syro-palästinischen Liturgieraum, wie im Abschnitt über das Psalterium Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) bereits ausgeführt wurde.

Das Psalterium vereinigt die Jerusalemer und konstantinopolitanische Psaltereinteilung. Es hat sowohl die Kathismeneinteilung mit deren fortlaufender Zählung am Ende eines jeden Kathismas - das Ende einer Stasis wird mit dem Hinweis *Doxa* am Blattrand vermerkt -, als auch die Antiphoneneinteilung Konstantinopels mit Nennung der Psalmnummern und mit Angabe des Kurzrufes. Die Antiphoneneinteilung weist allerdings erhebliche Lücken auf. Der Text der Psalmen ist in die kurzen Stichoi gemäß dem Jerusalemer Brauch gegliedert. Zusätzlich ist noch die Versbemessung Konstantinopels eingearbeitet. Bei den Initialen der kurzen Verse nach Jerusalemer Art handelt es sich häufig um hellrote Majuskeln; die Verse konstantinopolitanischer Einteilung – bestehend aus zwei oder mehr Versen des Jerusalemer Einteilungssystems-, sind dagegen durch kurze braune Querstriche gekennzeichnet.[257] Die Antiphonenangaben am oberen Blattrand und die Hypotyposis sind ebenfalls rot gehalten.

7) Chludovpsalter (Moskau, Historisches Museum gr. 129D, 9. Jh.; die Schrift wurde im 12. Jh. überarbeitet, die Miniaturen noch später)[258]

Es sei hier als Ergänzung noch auf den Chludovpsalter hingewiesen, der allerdings nur über eine nicht vollständige Faksimileausgabe einsehbar war. Der aus Konstantinopel stammende Psalterkodex wird im Historischen Museum, Moskau aufbewahrt. Das Psalterium (Blattgröße mm 195 x 150; fol. 169) enthält Marginalminiaturen, die der Zeit des ausgehenden Bilderstreites (9. Jh.) zuzurechnen sind und z.T. gegen die Ikonoklasten polemisieren.[259] Von der ursprünglichen Ausstattung sind 209 Miniaturen erhalten geblieben.

Soweit aus der Faksimileausgabe des Kodex ersichtlich, ist in diesem die Antiphoneneinteilung in beachtlichem Umfang erhalten. Daneben bietet der Kodex auch

---

256 Aus Platzgründen kann die von mir erstellte Übersicht zur richtigen Reihenfolge der Folia nicht in den Anhang übernommen werden.

257 Der Vergleich mit der Textgliederung des Kodex Barberini gr. 285 und der des Kodex Vaticanus gr. 1966 weist den braunen Querstrich als optisches Einteilungsprinzip für die Verseinteilung Konstantinopels aus.

258 Leider wurden nicht alle Folia des Kodex in die Faksimileausgabe von ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri*, Moskau 1977, aufgenommen. Beachtung verdient die englische Zusammenfassung (pp. 315 - 318) des wissenschaftlichen Teils des in russischer Sprache abgefaßten Werkes. Das Literaturverzeichnis führt weitere Arbeiten zu diesem Kodex an. Die Transskription des Verfassernamens SHCHEPKINA wird in der vorliegenden Arbeit aus der englischen Zusammenfassung in der Faksimileausgabe übernommen. Cf. auch ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 140 - 141.

259 Zur Datierung dieser Miniaturen cf. M. B. ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri*, 317 (engl. Zusammenfassung).

die Kathismeneinteilung und deren Untergliederung in Doxai. Im Kolophon auf fol. 147v wird nur die Gesamtzahl der Kathismen und Doxai angeführt. Was die Textgliederung der Psalmen betrifft, so dominiert optisch die lange Verseinteilung. Sie beginnen stets mit einer neuen Zeile und einer roten Initiale, während auf die kürzeren Verse der Jerusalemer Einteilung lediglich durch einen Doppelpunkt aufmerksam gemacht wird.

3.4.3.2 Die Lukianfassung des Psalters in Konstantinopel

Die gegen Ende des 3. Jh. durch den in Antiochien tätigen Presbyter Lukian (gest. 312) angefertigte Überarbeitung des griechischen Alten Testamentes - und damit auch des Psalters - war zunächst ein Spezifikum des antiochenisch-konstantinopolitanischen Liturgieraumes.[260] Doch wurde diese Psalterversion unter dem wachsenden Einfluß Konstantinopels allgemein rezipiert: der größte Teil der mehr als 900 griechischen Handschriften mit Psalter, die Rahlfs erfaßt hat, enthalten die Lukianversion.[261] Lukian überarbeitete und korrigierte die LXX nach dem Masoretentext, hielt sich aber mitunter nicht genau an die Textvorlage. Offensichtlich war seine Übersetzung für praktische, d.h. liturgische Zwecke bestimmt. In seiner Bibelübersetzung bezeugt Hieronymus (gest. 420), der im Vorwort zu den Büchern der Chronik auf die verschiedenen griechischen Bibelversionen hinweist, daß die Lukianversion im Gebiet zwischen Konstantinopel und Antiochia verbreitet war: *„Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat."*[262] Ein prominenter Benutzer des Lukiantextes war Johannes Chrysostomos (gest. 407).[263]

Es existierten freilich mehrere griechische Psalterübersetzungen. Einen ersten Schritt zur Vereinheitlichung des griechischen Psalters stellte bereits der hexaplarische Psaltertext des Origenes (gest. 253/254) dar, der die früheren Textversionen der Κοινή verdrängte. Doch folgten außer der Übersetzung Lukians noch weitere Versionen. So verursachte Lukians Text in Palästina eine Gegenbewegung, die zu Beginn des 4. Jh. zur Herausgabe der eigentlich für wissenschaftliche Zwecke bestimmten Übersetzung des Origenes führte; zur Zeit des Hieronymus war sie in Palästina noch in Gebrauch.[264] Die dem Origenestext verwandte Version des Hesychios von Jerusalem (gest. nach 451) war in Alexandria und Ägypten verbreitet.

3.4.3.3 Die lange Odenreihe Konstantinopels

Neben den Psalmen sind die Cantica oder Oden ein wichtiger Bestandteil des Asmatikos. Gegenüber der Neun-Oden-Reihe des heutigen byzantinischen Ritus enthalten die Psalterien in der Tradition der Liturgie der Hagia Sophia einen Anhang

---

260 Ebenso war er am Neuen Testament textkritisch tätig. Lukian gilt als Begründer der antiochenischen Richtung der Schriftauslegung. Seit 260 lehrte er in Antiochien. Er starb am 7. Januar 312 als Martyrer. RAHLFS, *Septuaginta X*, 60 - 70.

261 DERS., *Verzeichnis*, 338 - 372. Hier bes. die Hss unter den Sigeln 1001 - 1916. DERS., *Septuaginta* X, 60 - 70.

262 *Vulgata* I, 546. RAHLFS, *Septuaginta* X, 60 - 61.

263 DERS., *Septuaginta-Psalter*, 178 - 182.

264 Zu den verschiedenen Textversionen cf. RAHLFS, *Septuaginta-Psalter*, 234 u. 237. Zu den alten Texttypen des Psaltertextes in der Septuaginta – ober-, mittel- und unterägyptisch sowie abendländisch -, ferner zur hexaplarischen Fassung des Origenes, die die Grundlage für das von Hieronymus übersetzte sog. Psalterium Gallicanum bildete, und den Psalter der Vulgata cf. RAHLFS, *Septuaginta* X, 21 - 60. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß sich in England bis ins 10 Jh. gegen die Übersetzung des Hieronymus das sog. Psalterium Romanum hielt, eine wortgetreue Übertragung der LXX ins Lateinische. Dazu R. WEBER, *Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins* (Collectanea Biblica Latina 10), Città del Vaticano 1953.

mit einer langen Odenreihe von 14 oder auch 15 Oden. Die Anordnung der Oden variiert jedoch, so daß die Frage nach der ursprünglichen Abfolge der Odenreihe der Hagia Sophia in der vorliegenden Arbeit zu stellen ist.[265] Es sei schon im voraus vermerkt, daß ein Odenanhang mit mehr als neun Cantica zumindest noch als Reminiszenz an die Praxis der Hagia Sophia zu deuten ist.

Die lange Odenreihe im Kodex Alexandrinus (5. Jh.) als Vorläuferin

Nach wie vor unentbehrlich für die Erforschung der Oden ist die Studie Schneiders, in der dieser zu dem Ergebnis kommt, daß die im Psalterteil des Kodex Alexandrinus (5. Jh.) als Anhang überlieferte lange Reihe von 14 Oden im griechischsprachigen Raum einst weit verbreitet war; sogar in Jerusalem war sie bekannt, wie aus der Odenglosse des Hesychios von Jerusalem (gest. nach 451) zu schließen ist. Doch hatte die lange Odenreihe auf Dauer nur in Konstantinopel Bestand.[266] Gegenüber dem Kodex Alexandrinus ist allerdings sowohl für Jerusalem wie auch für Konstantinopel eine differierende Abfolge der Oden vorauszusetzen.

Die Vierzehnodenreihe im Kodex Alexandrinus mit dem jeweiligen Odenbeginn:

1) Ex 15, 1 ff.
2) Dt 32, 1 ff.
3) 1 Sam 2, 1 ff.
4) Jes 26, 9 ff.
5) Jon 2, 3 ff.
6) Hab 3, 2 ff.
7) Jes 38, 10 ff.
8) Gebet d. Manasse (apokryph)
9) Dan 3, 26 ff.
10) Dan 3, 52 ff.
11) Lk 1, 46 ff. (Magnificat)
12) Lk 2, 29 ff. (Gesang d. Symeon)
13) Lk 1, 68 ff. (Benedictus: Lobgesang d. Zacharias)
14) Gloria in excelsis.

Die Odenreihe Palästinas als reduzierte lange Odenreihe

Bald nach dem Tod des Hesychios (gest. nach 451) muß sich in Jerusalem und Palästina die Tendenz zur Reduzierung der langen Odenreihe auf eine Neunerreihe verstärkt haben. Dem Bericht der Mönche Sophronios (gest. 638) und Johannes Moschos (gest. 619 oder 634) über ihre Reise zu Abt Nilus am Sinai ist zu entnehmen, daß im palästinischen Raum bereits im 7. Jh. eine Neun-Oden-Reihe in Gebrauch war.[267] Diese trat dann in den Klöstern Konstantinopels mit der langen Odenreihe zunächst in Konkurrenz, um sie schließlich zu verdrängen, als der Einfluß des

---

[265] Cf. dazu HANKE, „Der Odenkanon – eine *Relecture*," *345-367, besonders* 366. Die Überarbeitung des Artikels liegt im Abschnitt vor: 7.5.2. REKONSTRUKTION DER ODENREIHE KONSTANTINOPELS.

[266] Zur langen Odenreihe im Kodex Alexandrinus und in Jerusalem cf. SCHNEIDER, „Oden," 52-53, 56, 58 - 65, 245-248, 260, 498. Zur Odenglosse des Hesychios besonders 63-65, 260.

[267] Lediglich die Neun-Zahl der Oden geht aus dem Kontext der Erzählung hervor. Die entsprechende Passage im Reisebericht ist zu finden bei LONGO, „Narrazione," 252-255. Cf. auch ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 48-49. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 199, 274. DERS., „Mount Athos," 199. Ferner LINGAS, *Sunday Matins*, 135-136.

palästinischen Mönchtums auf die Tagzeitenliturgie Konstantinopels in postikonoklastischer Zeit zunahm.

Psalterien, deren Odengut über das des Neun-Oden-Kanons Palästinas hinausgeht, lassen die Tradition der langen Odenreihe der Hagia Sophia zumindest noch erahnen. Die im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchten Psalterien stehen indes nicht mehr ungebrochen in der Tradition Konstantinopels, wie an der schon erwähnten parallelen Psaltereinteilung (sabaitisch und konstantinopolitanisch) sichtbar ist. Auf die Odenreihe trifft dies ebenfalls zu. Im Psalterium Barberini gr. 285 ist die Odenreihe durch Numerierung und Rubriken für die doppelte Verwendung eingerichtet. Auf die palästinische Ordnung beziehen sich Rubriken wie κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην auf die Tradition Konstantinopels solche wie κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν.[268]

Rahlfs ging in seiner Edition des Psalters der LXX mit dem Odenanhang methodisch von der Neun-Oden-Reihe des heutigen byzantinischen Ritus als Norm aus. Deshalb sah er in den über die Neun-Zahl hinausreichenden Odenreihen der Psalterhandschriften kein Indiz für eine andere liturgische Tradition, sondern faßte die überzähligen Oden getrennt in einem Appendix zusammen, so als ob es sich um Varianten der Neun-Oden-Reihe handle.[269]

Die Oden in der Ordnung der LXX-Ausgabe von Rahlfs

- Die Oden aus dem Alten Testament

  (I) Ex 15, 1 - 15 (Ode des Mose)
  (II) Dt 32, 1 - 43 (Lobgesang des Mose)
  (III) 1 Sam 2, 1 - 10 (Gebet der Hanna)
  (IV) Hab 3, 2 - 19 (Gebet des Habakuk)
  (V) Jes 26, 9 - 20 (Gebet des Jesaja)
  (VI) Jon 2, 3 - 10 (Gebet des Jona)
  (VII) Dan 3, 26 - 45 (Gebet der 3 Jünglinge); **(zu VII)** Dan 3, 52 - 56
  (VIII) Dan 3, 57 - 88 (Hymnus/Ode der 3 Jünglinge)

- Die Oden aus dem Neuen Testament
  (IX) Lk 1, 46 - 55 (Magnificat)
  (IX) Lk 1, 68 - 79 (Lobgesang des Zacharias)

- Anhang
  Jes 5, 1 - 9
  Jes 38, 10 - 20 (Gebet des Ezechias)
  Apokryphes Gebet des Manasse[270]

---

[268] Im Psalterium Barberini gr. 285 auf fol. 152v und fol. 153v, ferner auf fol. 156v. Im Kodex Vaticanus gr. 752 (um 1075) auf fol.480v und auf fol. 482r.

[269] Bei Rahlfs ist zu lesen: ... *ordo Odarum in mss. diuersus est; ego primo loco eas nouem Odas posui, quas ecclesia graeca Psalterio addit; sequuntur reliquiae, quae in antiquis mss. inueniuntur.* RAHLFS (Hg.), *Septuaginta II*, 164 A. Kritik an der Odenreihe in Rahlfs' Edition übt ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 140.

[270] Dieses Gebet dürfte zwischen dem 2. Jh. vor und dem 1. Jh. nach Chr. oder vielleicht noch später entstanden sein. Es wird in der Didaskalia und in den AK II, 22: METZGER I, 216-218 erwähnt. LATTKE, *Hymnus*, 117. Weitere Literatur bei W. BAARS u. H. SCHNEIDER (Hg.), *Prayer of Manasse*,

Lk 2, 29 - 32 (Canticum des Simeon: Nunc dimittis)
Gloria in excelsis

Bei den Oden I - IX handelt es sich um den palästinischen Neun-Oden-Kanon. Das Zwischenstück Dan 3, 52-56 gehörte im Kodex Alexandrinus zur zweiten Danielode.[271] Das von Rahlfs in den Anhang aufgenommene Textstück Jes 5, 1-9, das sog. Weinberglied, war jedoch der Odenreihe des Kodex Alexandrinus und der Vierzehn-Oden-Reihe Konstantinopels fremd.[272]

3.4.3.4 Die LXX-Fassung der Danielode 3, 57ff. als liturgisches Erkennungszeichen Konstantinopels

Im Kodex Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) wird im Odenanhang das Canticum Dan 3, 57ff. in zwei Textfassungen überliefert. Bei der im Barberinipsalter durch die Rubrik κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην der Jerusalemer Tradition zuzuordnenden Textfassung der Ode handelt es sich um die Theodotionversion. Sie ist die am weitesten verbreitete griechische Fassung des Danielbuches, die auch in die heutige Septuaginta-Ausgabe aufgenommen ist. Bei dem mit κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν gekennzeichneten und somit der liturgischen Praxis der Hagia Sophia von Konstantinopel zuzuweisenden Text haben wir, wie Schneider nachweisen konnte, keine andere als die in den Bibelhandschriften weithin verschwundene eigentliche Septuagintafassung des Danielbuches vor uns.[273] Die Unterschiede zwischen den beiden Textformen der Ode liegen vor allem in der Versanordnung und in den geringfügigen Kürzungen des Theodotiontextes gegenüber der Fassung der LXX.[274] Die Doppelüberlieferung der Danielode in der Version Jerusalems und der Konstantinopels findet sich auch im Psalterium Vaticanus gr. 752 (um 1075); dort sind beide Fassungen ebenfalls durch Rubriken gekennzeichnet.[275]

Ursprünglich wurde die Ode im christlichen Gottesdienst des griechischsprachigen Raumes in der Septuagintafassung gesungen. Jedenfalls findet sich die vorhexaplarische Septuagintafassung der Ode im Chester-Beatty-Papyrus X aus der ersten Hälfte des 3. Jh. Wie die dort gegebene Akzentuierung nahelegt, war dieser Text zum Vortrag in der

---

Leiden 1972. E. TIDNER (Hg), *Didascalia*, XXIII. Dieses Gebet wird heute noch in der großen Komplet der Fastenzeit und in der Vigil zu Theophanie verwendet.

271 SCHNEIDER, „Oden," 52-53.

272 Diese Ode ist in der Väterliteratur und im griechisch-lateinischen Kodex Veronensis des 6. Jh., dem sog. Psalter R, bezeugt. Sie ist auch im Odenverzeichnis des Origenes zu finden. Im Buch des Propheten Jesaja im Kodex Sinaiticus (4. Jh.), der selbst noch ohne Odenanhang ist, wurde der Abschnitt Jes 5, 1ff. (Weinberglied) im 6. Jh. nachträglich an einer freien Stelle des Blattes mit *Ode* überschrieben. SCHNEIDER, „Oden," 41, 50 - 51, 244.

273 DERS., „Oden," 433 - 441. Zur Theodotionübersetzung cf. J. ZIEGLER, *Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften*, Braunsberg 1943-1944. DERS., „Bibelübersetzungen - I. Griechische Bibelübersetzungen," LThK 2, 375-380, bes. 380.

274 SCHNEIDER, „Oden," 434 - 435. Schneider sieht in der Übertragung des LXX-Textes der Ode in die Vulgata ein Beispiel dafür, daß sich die ältere Septuagintaversion dennoch halten konnte. Zwar behauptet Hieronymus nachdrücklich, Theodotion zu folgen, doch hat er in Wirklichkeit Dan 3, 57 - 88 nach der LXX übertragen.

275 Die Angaben finden sich im Kodex Vaticanus gr. 752 auf fol. 480v: αἶνος τῶν ἁγίων τριῶν παίδων κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην und auf fol. 482r: κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν sowie im Kodex Barberini gr. 285 auf fol. 152v: κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν und auf fol. 153v: κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην. Der Unterschied zwischen den liturgischen Besonderheiten Jerusalems und Konstantinopels wird in diesem Psalter auf fol. 156v beim Zusatz zum Gloria in excelsis noch einmal deutlich. Dazu auch SCHNEIDER, „Oden," 434.

Liturgie bestimmt.[276] In der Liturgie hielt sich nach Schneider die Septuagintaversion der Ode noch länger gegen die neuen Übersetzungen des Danielbuches, was der Odenanhang des Psalters im Kodex Alexandrinus belegt, auch wenn der Odentext dort nicht in der Reinform der LXX überliefert ist. Hingegen ist das Danielbuch (geschrieben vom ersten Schreiber des Kodex) im Kodex Alexandrinus ab 3, 66ff. bereits in der Theodotionversion überliefert.[277] Es kann hier somit festgehalten werden, daß die Beibehaltung der Ode Dan 3, 57ff. in der Septuagintaversion ein Merkmal für die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia gewesen ist. Die syro-melkitische Übersetzung der Danielode im Horologion Berlin MS. Or. Oct. 1019 beweist, daß in der Tradition Syro-Palästinas der Theodotiontext dieser Ode rezipiert wurde, was schon Schneider annahm.[278]

Die Doppelüberlieferung der Ode in den Kodizes dürfte aus liturgiehistorischer Sicht ein Indiz für den zunehmenden Einfluß der palästinischen Tagzeitentradition sein, die in Konkurrenz mit der Tradition Konstantinopels trat und diese schließlich verdrängte. Allerdings findet sich in mehreren Handschriften oftmals eine Mischform der Ode aus verschiedenen Versionen.

3.4.3.5 Die lange Versbemessung im Psalter von Konstantinopel

Psalterien in der liturgischen Tradition der Hagia Sophia Konstantinopels sind auch an der Versbemessung (Vers = stichos) erkennbar, die sich von der kürzeren Jerusalemer Zeileneinteilung durch längere Verse unterschied. Der Psalter Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) bietet zu jedem Psalm sowohl die Angabe der Stichoi Konstantinopels als auch Jerusalems und faßt die Summe der Verse jedes der 150 Psalmen im Kolophon zusammen.[279] Das System, nach jedem Psalm die Stichen zu zählen - bei der palästinischen Einteilung nach jeder Stasis und nach jedem Kathisma -, ist in griechischen Psalterhandschriften öfter zu finden. Die Gesamtsumme von 2542 Stichoi im Kodex Barberini gr. 285 (10./11. Jh.)[280] bezieht sich auf die konstantinopolitanische Einteilung mit ihren längeren Versen, während sich die weitaus höhere Summe von 4782 Stichoi aus der Jerusalemer Sticheneinteilung mit ihren kürzeren Verseinheiten ergibt.[281] Der Prunkpsalter Barberini gr. 372 (11. Jh.) zählt dagegen die Gesamtzahl von 4837 Stichoi.[282]

---

[276] Es würde zu weit führen, im Rahmen dieser Arbeit von einem neueren wissenschaftlichen Stand aus die Frage der musikalischen Notierung biblischer Texte vom 3./4. Jh. an zu berücksichtigen. Es sei hier nur auf den Band 4 der Reihe *Studies in Eastern Chant* verwiesen, und darin auf einen Beitrag zum Papyrus Londinensis British Museum Inv. 230 aus dem 3./4. Jh. mit Pss 11, 7 - 14, 4b. Außer bei Ps 14 befindet sich über dem Text der anderen Psalmen eine von der Akzentuierung unabhängige Punktierung, die dem rhythmischen Vortrag dienen soll. Hinzu cf. D. JOURDAN-HEMMERDINGER, „Nouveaux fragments musicaux sur papyrus (une notation antique par points)," in E. WELLESZ u. M. VELIMIROVIC´ (Hgg.), *Studies in Eastern Chant* Bd. 4, E. Crestwood 1979, 81- 111. Dieser Artikel sowie andere Beiträge in diesem Sammelband bieten weiterführende Literatur.

[277] SCHNEIDER, „Oden," 56, 439.

[278] Cf. BLACK, *Palestinian Horologion*, 12 - 14. SCHNEIDER, „Oden," 431 - 441.

[279] Kodex Barberini gr. 285, fol. 139v. SCHNEIDER, „Oden," 442 - 447. STRUNK, „Byzantine Office," 192.

[280] Die Psalmeinteilung der Vulgata (Hieronymus) zählt 2527 Verse. Zu den verschiedenen Systemen der Verszählung cf. MATEOS, *Lelya - Sapra*, 29.

[281] SCHNEIDER, „Biblische Oden," 443 - 452. Die Zahl der Verse bei der kurzen Verseinteilung schwankt in den Kodizes zwischen 4782 - 4784.

[282] Kodex Barberini gr. 372 fol. 247v.

Zur Versbemessung des Psalters läßt sich allgemein Folgendes feststellen: Die kürzeren Verse der Jerusalemer Tradition und die sich daraus ergebende höhere Verszahl gehen nach Mercati wohl auf ein älteres Einteilungssystem zurück, während es sich bei den längeren Stichen der Praxis Konstantinopels um eine nachträgliche Gliederung des Lukiantextes handeln dürfte.[283] Das ergibt sich vor allem aus den Stichenangaben alter Kodizes, z.B. des Kodex Sinaiticus (4. Jh.), dessen Psalter 5059 Sinnzeilen zählt. Dieses Einteilungssystem könnte nach Schneider die Kolometrie[284], d.h. das System der Textgliederung der Schreibstuben Palästinas und Syriens, beeinflußt haben, denn die Verseinteilungen im syro-palästinischen Raum reichen zahlenmäßig an die Stichenzahlen des Kodex Sinaiticus heran: westsyrische Psalterien zählen 4832 Stichen, ostsyrische 4833 Stichen.[285] Auch aus georgischen Psalterien ist diese Versanzahl bekannt, so etwa aus einer alten Unzialhandschrift aus dem Jahre 904.[286] Zum Vergleich sei auf die 2540 Verse des Psalters der kritischen LXX-Ausgabe von Rahlfs hingewiesen, deren moderne Zeilenbemessung derjenigen von Konstantinopel nahekommt.

Der Grund für die längere Verseinteilung im Psalter der Hagia Sophia dürfte praktischer Natur gewesen sein. Bei der antiphonischen Singweise im Tagzeitengebet der Hagia Sophia, bei der das Volk auf den Gesang der Psalmverse durch die Vorsänger mit Kurzrufen antwortete, verhalfen längere Verse zu einem flüssigerem Psalmgesang. So findet sich in einem Plenarformular des Euchologions Gb 10 (10./11. Jh.), das den Asmatikos nicht mehr ungebrochen enthält, bei dem Kurzruf, mit dem das Volk beim Psalmgesang auf jeden Psalmvers der Vorsänger antwortete, die Rubrik: Καὶ λέγει ὁ λαὸς τὸν ψαλμὸν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικόν.[287]

3.4.3.6 Exkurs - Das Zeilenwesen

An Druckausgaben gewöhnt, halten wir heute die Gliederung der Psalmen in Verse und die allgemeine Verbreitung dieses Gliederungsprinzips für eine Selbstverständlichkeit. Ohne die Unterteilung des Psalmtextes wäre ein gemeinsamer Gesang in der Liturgie unvorstellbar. Die heutige Verseinteilung des Psalters geht auf eine im 15. Jh. vorgenommene Einteilung des hebräischen Textes zurück, die auch für die Druckausgaben der Vulgata und LXX beispielgebend wurde.[288] Im Gegensatz zu anderen alttestamentlichen Büchern mit kurrenter Schreibweise gehört der Psalter zu jenen Büchern der griechischen Bibel, deren Text oftmals schon in den Handschriften gegliedert ist. Ein prominentes Beispiel, das bereits mehrmals erwähnt wurde, ist der

---

283 MERCATI, *Osservazioni*, 23 - 28, bes. 27. SCHNEIDER, „Biblische Oden," 444 - 445. Vor Schneider wies bereits Mercati auf das höhere Alter des Jerusalemer Einteilungssystems hin.

284 Auf die Textgliederung nach Sinneinheiten, Kolometrie genannt, geht der nächste Abschnitt ein.

285 MATEOS, *Lelya - Sapra*, 28. SCHNEIDER, „Biblische Oden," 444.

286 TRACHNISCHVILI, *Georgische Literatur*, 320.

287 Diese Angabe findet sich in der Prim zum Karfreitag, die zwar nicht ursprünglich zum Cursus des Asmatikos gehört, hier aber asmatisch gestaltet ist, bei der ersten Antiphon der Hore (Ps 2). Gb 10, fol. 34r. Cf. PARENTI, „Ore," 86. Ausführlicher handelt von der antiphonischen Singweise 6.1.3. DIE ANTIPHONIE ALS KATHEDRALES FORMPRINZIP DES PSALMGESANGS IM ASMATIKOS. Speziell zu den Kurzrufen cf. 7.3. DIE KURZRUFE ZU DEN PSALMANTIPHONEN. Zum Cursus des Asmatikos am Karfreitag 4.2.4. DIE KARWOCHE UND DAS ÖSTERLICHE TRIDUUM.

288 Die Einteilung findet sich erstmals in der hebräischen Konkordanz des Rabbi I. Nathan (15. Jh.); sie war beispielgebend für die gedruckten Ausgaben der Vulgata und später der LXX (16. Jh.). Zu der zu Beginn des 13. Jh. vorgenommenen Kapiteleinteilung der lateinischen Bibel und zur Entstehung der Verseinteilung und deren Übernahme in lateinische und griechische Druckausgaben der Bibel cf. METZGER, *Greek Bible*, 40 - 42. SWETE, *OT in Greek*, 343 - 344.

Psalter im Kodex Alexandrinus (5. Jh.). Die Gliederung der Psalmen in Verse hängt mit der Verwendung des Psalters in der Liturgie zusammen.[289]

Die Texteinteilung konnte entweder nach dem Prinzip der Raumbemessung, d.h. der stichischen oder stichometrischen Schreibweise, erfolgen, oder durch die Sinngliederung des Textes, d.h. in kolometrischer Schreibweise.[290]

Die stichometrische Texteinteilung

Stichos (στίχος) bedeutet Reihe, Linie, Zeile, Vers.[291] In der bereits in der griechischen Antike üblichen stichometrischen Texteinteilung diente der Stichos als Grundeinheit zur Bemessung des Textes. Dabei handelte es sich um das Buchstabenquantum einer Hexameterzeile mit 36 bis 38 Buchstaben oder ca. 16 Silben.[292] Der Umfang eines Textes oder eines ganzen Buches wurde rein quantitativ nach der Zahl der Stichen (*stichoi*) bemessen und in der sog. Subskription angegeben. So hat z.B. das Werk Gregors von Nazianz nach Angaben Hieronymus' einen Umfang von 30 000 Stichen.[293]

Diese Bemessung hatte mehrere Vorteile:

- Der Wert einer Schrift oder eines Kodex bemaß sich nach der Zahl der Stichen; der Schreiber einer Handschrift wurde nach der Zahl der Stichen entlohnt.[294]
- Die Angabe der Stichenanzahl - Subskription (ὑπογράφος) genannt, wenn sie am Blattrand oder am Ende des Kodex vermerkt war - wies eine Schrift als vollständig aus.
- Durch die am Blattrand vermerkte Stichenzählung in Einheiten von je 50 oder 100 Stichen erhielt der Text in einem Kodex eine Gliederung, die dem Leser als Orientierungssystem diente, um Textstellen auffinden oder zitieren zu können.[295]

---

[289] So finden sich z.B. bei Hieronymus Hinweise auf die Textgliederung der Psalmen. HIERONYMUS, *Ep. ad Sunniam et Fretelam*: CSEL 55, 247 - 289. Ferner DERS., *Praefatio in librum Isaiae*: PL 28, 825. Wenn Hieronymus in den Anmerkungen zu verschiedenen Psalmen von *versus* und *versiculi* spricht, ist damit implizit die Sticheneinteilung der Psalmen vorausgesetzt. Cf. RAHLFS, *Septuaginta* X, 75.

[290] Cf. dazu HARRIS, „Stichometry," 133 - 157, 309 - 331, hier besonders 150. Fragen zur Stichometrie von der griechischen Antike bis in die byzantinischen Zeit werden eingehend behandelt bei OHLY, *Stichometrische Untersuchungen*, Leipzig 1928.

[291] LIDDELL-SCOTT, 1646.

[292] Die Zeilenbemessung diente ursprünglich dazu, die Breite einer Kolumne zu bemessen. Frühe Kodizes wie z.B. der Kodex Alexandrinus wurden in Kolumnen geschrieben. OHLY, *Stichometrische Untersuchungen*, 9-10. Ohly stützt sich bei der Angabe der Maße für das Zeilenwesen vor allem auf Graux, der Kodizes mit den Schriften antiker Dichter und griechischer Kirchenväter wie auch Handschriften des Alten und Neuen Testamentes untersucht hat. Cf. CH. GRAUX, „Nouvelles recherches sur la stichométrie," Revue de Philologie 2 (1878), 97-143.

[293] In Kap. 117 des Werkes HIERONYMUS, *De viris illustribus*: A. CERESA-GASTALDO (Hg.), *GIROLAMO, Gli huomini illustri* (Biblioteca patristica 12) Florenz 1988, 218. Allerdings verweist GREGORY II, 897 auf diese Angabe des Hieronymus unter dem Titel HIERONYMUS, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*.

[294] OHLY, *Stichometrische Untersuchungen*, 94-101.

[295] DERS., *Stichometrische Untersuchungen*, 116-120. Ohly nennt Beispiele für die Stichenzitierung in der Alten Kirche, etwa in theologischen Werken. Ein bezeichnendes Beispiel ist die Ekphrasis des Paulus Silentiarius für die Hagia Sophia, ein nach der Wiedereinweihung des Gotteshauses im Jahre

Die kolometrische Schreibweise

Die kolometrische Ordnung basiert auf der Sinneinteilung eines Textes, unabhängig vom Maß einer Zeile. Erstmals soll Origenes (gest. 253/254) in seiner Hexapla das Prinzip der Einteilung nach Sinneinheiten für den Bibeltext verwendet haben.[296] Die kürzeren Einheiten dieses Gliederungssystems heißen *Komma* bzw. *Kommata* (κόμματα) und sind Teile einer längeren Einheit, des Kolon (κῶλον). Bei der Einteilung des biblischen Textes in Sinneinheiten spielten nicht nur das Sprachempfinden und die rhetorische Schulung eine Rolle, sondern auch die Parallelstruktur der hebräischen Prosa.[297]

Der Wandel im Begriff Stichos: von der Raumbemessung zur Sinneinheit

Das Bestreben, biblische Texte nicht nur kurrent zu schreiben oder auch nur durch das Raummaß zu gliedern, was einen geübten Leser voraussetzte, wird an der Sinngliederung der poetischen Bücher des Alten Testamentes, d.h. auch des Psalters, in den Kodizes Vaticanus gr. 1209 und Sinaiticus (beide 4. Jh.), aber auch an der Sinngliederung des Psalters des Kodex Alexandrinus (5. Jh.) deutlich.[298] Die Sinngliederung bedeutete nicht nur eine Erleichterung beim Vortrag der Psalmen, zumal beim liturgischen Vortrag des Psalters, sondern auch bei der Privatlektüre. Im Kontext der Gliederung der Texte in Sinneinheiten machte der Begriff *Stichos*, der einst ein Raummaß bezeichnete, einen Bedeutungswandel durch. Schließlich stand er für *Sinneinheit* oder *Vers*.

In den in der vorliegenden Arbeit verwendeten griechischen Psalterhandschriften mit ihren Stichenangaben hat die veränderte Bedeutung des Begriffs *Stichos* bereits ihren Niederschlag gefunden: Wenn das Kolophon eines Psalteriums die Stichen zählt, sind Verse als Sinneinheiten gemeint. Allerdings werden die Stichometrie und die Versabsätze in den Psalterien ab dem 13. Jh. mehr und mehr wieder von der fortlaufenden Schreibweise abgelöst, da sich im monastischen Offizium mit dem Solovortrag der kurrent gebeteten Psalterabschnitte die Verseinteilung der Psalmodie offensichtlich erübrigte. Hingegen sah die kathedrale Tagzeitenpraxis der Hagia Sophia zu Konstantinopel für die gesamte Psalmodie eine liturgisch-musikalische Einrichtung und verteilte Rollen beim Vortrag vor.[299] Das setzte eine Textgliederung der Psalmen voraus.

---

563 verfaßtes Werk. Der Kodex der Anthologia Palatina, der dieses Opus überliefert, bietet eine stichometrische Gliederung durch Randzahlen.

296 VOGELS, *Textkritik*, 24. GREGORY II, 897 - 898. METZGER, *Greek Bible*, 38 - 40. Im Vorwort zu seiner Jesajaübersetzung bemerkt Hieronymus, daß er beabsichtige, nun auch diesen Text nach Art der Rhetoriker in Kola und Kommata zu schreiben. Hieronymus bezeugt diese Einteilung auch für die Psalmen. HIERONYMUS, *Praefatio in librum Isaiae*: PL 28, 825. Cf. HARRIS, „Stichometry," 151.

297 KLEIST, „Colometry," 26.

298 Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich besonders auf HARRIS, „Stichometry," 151, 311, ferner auf KLEIST, „Colometry," 19. Zur Überlieferung stichometrischer Verzeichnisse cf. SWETE, *OT in Greek*, 345.

299 Zum antiphonischen Vortrag als dem Gestaltungsprinzip der Psalmodie im Tagzeitenritus der Hagia Sophia cf. 6.1.3. DIE ANTIPHONIE ALS KATHEDRALES FORMPRINZIP DES PSALMGESANGS IM ASMATIKOS.

3.4.3.7 Der Ps 85 als Beispiel für die Stichometrie in der kathedralen Praxis der Hagia Sophia

Als anschauliches Beispiel für die in griechischen Psalterien festzustellenden Unterschiede zwischen der Versbemessung in der liturgischen Praxis der Hagia Sophia und der Palästinas soll Ps 85 dienen, der Invitatoriumspsalm der Vesper der Hagia Sophia. Es sei daran erinnert, daß die beiden Versbemessungen insofern eine gewisse Übereinstimmung zeigen, als ein Vers der konstantinopolitanischen Einteilung aus zwei Versen der Jerusalmer Einteilung besteht. Der im folgenden gebotenen Darstellung liegen diese Psalterien zugrunde:

- Das Psalterium Barberini gr. 285 (10./11. Jh.).
- Dieses Psalterium gibt am Ende des Psalms 85 die Zahl der Stichen an: 20 und 33 Stichoi. Die längeren Stichen mit der niedrigeren Gesamtsumme (20) stellen die Versbemessung Konstantinopels dar, die kürzeren Stichen mit der höheren Gesamtsumme (33) dagegen die Versbemessung Palästinas. Im Psalmtext des Kodex Barberini gr. 285 sind die Verse durch Zeilenwechsel und farbige Initialen - alternierend in rot oder braun - voneinander abgesetzt. Auch bei den anderen Psalmen in diesem Kodex werden die Stichen doppelt gezählt.
- Das ebenfalls eingesehene Psalterium Vaticanus gr. 1964 stimmt mit der langen Versbemessung des Kodex Barberini gr. 285 übereinstimmt.
- Die Psalterien Barberini gr. 342 (11. Jh.), Vaticanus gr. 1542 (10. Jh.) und Palatinus gr. 44 (14./15. Jh.) überliefern hingegen nur die kurze Jerusalemer Versgliederung, wie in der nachfolgenden Übersicht gezeigt wird.

Der Ps 85 in den Versgliederungen Konstantinopels und Jerusalems

Erklärungen:

1) Der Text des Psalms in extenso - in der Übersicht links - folgt der Verseinteilung des Barberini gr. 285:

: = Ein Doppelpunkt und ein nachfolgender Doppelstrich bilden den Abschluß der langen Verse (Hagia Sophia).

: allein ein Doppelpunkt zeigt im Kodex das Ende eines kurzen Verses (Jerusalem) an.

Über dem Psalm steht die Rubrik, die ihn der Vesper zuweist. Der dazugehörige Kurzruf *Ehre sei dir, o Gott* ist ebenfalls angegeben.

2) Zum Vergleich werden rechts in der Übersicht die Initia der Verse des Ps 85 aus den drei Kodizes mit kurzer Verseinteilung angeführt. Die Textgliederung stützt sich auf das Psalterium Barberini gr. 342 (11. Jh.). Die Verseinteilung der beiden anderen Psalterien wird durch Zeichen vermerkt:

* steht für die Textgliederung im Kodex Vaticanus gr. 1542 (10. Jh.),

\+ steht für die Texteinteilung im Kodex Palatinus gr. 44 (14./15. Jh.).

Befinden sich beide Zeichen vor dem Versbeginn, so kongruieren die Kodizes Vaticanus gr. 1542 und Palatinus gr. 44 mit der Verseinteilung im Kodex Barberini gr. 342; das Fehlen eines der beiden Zeichen oder gar beider Zeichen verweist dagegen auf Differenzen in der Texteinteilung.

3) Am linken Rand der Übersicht ist in arabischen Ziffern die Verszählung des Ps 85 der LXX-Ausgabe von Rahlfs vermerkt, die weithin mit der Versgliederung der Hagia Sophia übereinstimmt. Nur die Verse 9 und 10 differieren

Verszählung nach der LXX-Edition Rahlfs	Barberini gr. 285	Barberini gr. 342 Vaticanus gr. 1542 Palatinus gr. 44
	Am Beginn des Psalms steht der Vermerk: *Zum Lychnikon* *Ehre sei dir o Gott* (= Kurzruf) (Ψαλμὸς 85 εἰς τὸ λυχνικὸν ὑπ΄ δόξα σοὶ ὁ θεός)	
1	Προσευχὴ τῷ Δαυίδ Κλῖνον, κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσόν μου : ὅτι πτωχὸς καὶ πένης εἰμὶ ἐγώ : =	* + κλῖνον... * + ὅτι πτωχὸς...
2	φύλαξον τὴν ψυχήν μου, ὅτι ὅσιός εἰμι : σῶσον τὸν δοῦλόν σου, ὁ θεός μου, τὸν ἐλπίζοντα ἐπὶ σέ : =	* + φύλαξον... * + σῶσον...
3	ἐλέησόν με κύριε, ὅτι πρὸς σὲ κεκράξομαι ὅλην τὴν ἡμέραν : =	* + ἐλέησόν...
4	Εὔφρανον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου ὅτι πρὸς σέ, κύριε, ἦρα τὴν ψυχήν μου : =	* + εὔφρανον... + ὅτι πρὸς σε
5	ὅτι σύ, κύριε, χρηστὸς καὶ ἐπιεικής : καὶ πολυέλεος πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις σε : =	* + ὅτι συ... * + καὶ πολυέλεος...
6	ἐνώτισαι, κύριε, τὴν προσευχήν μου : καὶ πρόσχες τῇ φωνῇ τῆς δεήσεώς μου : =	* + ἐνώτισαι... * + καὶ πρόσχες...
7	ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς μου ἐκέκραξα πρὸς σέ, ὅτι εἰσήκουσάς μου : =	* + ἐν ἡμέρα... ἐκέκραξα...
8	οὐκ ἔστιν ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε, (καὶ οὐκ ἔστιν) κατὰ τὰ ἔργα σου : =	* + οὐκ ἔστιν... καὶ οὐκ ἔστιν...
9	πάντα τὰ ἔθνη, ὅσα ἐποίησας, ἥξουσιν : καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, κύριε, : =	* + πάντα τα ... * +καὶ προσκυνήσουσιν
10	καὶ δοξάσουσιν τὸ ὄνομά σου : (ὅτι μέγας εἶ σὺ καὶ ποιῶν θαυμάσια,) καὶ ποιῶν : =	* + καὶ δοξάσουσιν... ὅτι μέγας... * + καὶ ποιῶν...
11	ὁδήγησόν με, κύριε, τῇ ὁδῷ σου : καὶ πορεύσομαι ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου : = εὐφρανθήτω ἡ καρδία μου τοῦ φοβεῖσθαι τὸ ὄνομά σου : =	* + ὁδήγησόν... + καὶ πορεύσομαι... * + εὐφρανθήτω...
12	ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε ὁ θεός μου, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου : καὶ δοξάσω τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα : =	* + ἐξομολογήσομαι... * + καὶ δοξάσω...
13	ὅτι τὸ ἔλεός σου μέγα ἐπ΄ ἐμὲ : καὶ ἐρρύσω τὴν ψυχήν μου ἐξ ᾅδου κατωτάτου : =	* + ὅτι τὸ ἔλεός... * + καὶ ἐρρύσω...

14	ὁ θεός, παράνομοι ἐπανέστησαν ἐπ' ἐμέ :	* + ὁ θεός,...
	καὶ συναγωγὴ κραταιῶν ἐζήτησαν τὴν ψυχήν μου :	* + καὶ συναγωγὴ...
	καὶ οὐ προέθεντό σε ἐνώπιον αὐτῶν : =	* + καὶ οὐ...
15	καὶ σύ, κύριε ὁ θεός, οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων :	* + καὶ σύ, κύριε...
	μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός :	* + μακρόθυμος...
16	ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλέησόν με :	* + ἐπίβλεψον ...
	δὸς τὸ κράτος σου τῷ παιδί σου	* + δὸς τὸ κράτος...
	καὶ σῶσον τὸν υἱὸν τῆς παιδίσκης σου : =	+ καὶ σῶσον...
17	ποίησον μετ' ἐμοῦ σημεῖον εἰς ἀγαθόν :	* + ποίησον...
	καὶ ἰδέτωσαν οἱ μισοῦντές με καὶ αἰσχυνθήτωσαν : =	* + καὶ ἰδέτωσαν...
8)	ὅτι σύ, κύριε, ἐβοήθησάς μοι καὶ παρεκάλεσάς με : =	* + ὅτι σύ...

Fazit

Aus diesem Beispiel ergibt sich Folgendes: Die Versbemessung Konstantinopels beruht darauf, gewöhnlich zwei oder gar mehrere Jerusalemer Verse zu einer größeren Einheit zusammenzufassen. Da also die konstantinopolitanische Versbemessung entlang der Stichometrie Jerusalems verläuft, fällt in der Regel der Versbeginn im Einteilungssystem der Hagia Sophia mit dem Anfang eines Verses der Jerusalemer Textgliederung zusammen. Ebenso trifft der Abschluß eines langen Verses der Hagia Sophia stets auf den Abschluß eines kürzeren Verses des Jerusalemer Systems.

3.5. Spätzeugnisse zu Vesper und Orthros des Asmatikos

Handschriften mit dem Asmatikos, die aus dem 14. und 15. Jh. stammen, also aus einer Zeit, in der das Tagzeitengebet der Hagia Sophia zu Konstantinopel weithin erloschen war und nur noch da und dort als Relikt existierte, dürfen nicht a priori als authentische Zeugen der Tagzeitenliturgie Konstantinopels gelten. Vielmehr muß die Gestalt der von ihnen überlieferten Tagzeiten erst in den Kontext der Entwicklungsgeschichte des Tagzeitengebetes der Hagia Sophia gestellt werden, um ihren asmatischen Überlieferungsgehalt erschließen zu können. Zwei Musikhandschriften und die Liturgiegeschreibung des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) werden in diesem Sinn in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt. Auf die Fragen, welche die musikalischen Handschriften, die seit dem 11. Jh. oder vielleicht schon früher entstandenen Asmatika und die etwas später erschienenen Psaltika aufwerfen, kann hier nicht weiter eingegangen werden.[300]

3.5.1. Die Antiphonare Athen 2061 und Athen 2062

Die beiden Musikhandschriften Athen 2061 und Athen 2062 werden in der Liturgiewissenschaft Antiphonare genannt. Sie geben Aufschluß zur antiphonischen Psalmodie in Vesper und Orthros.

---

[300] Einen Überblick zu diesen Quellen und zur Literatur dazu bietet Lingas, *Sunday Matins,* 57-61. Zu diesen Musikhandschriften finden sich Detailinformationen bei K. Levy, „A Hymn for Thursday in Holy Week," Journal of the American Musicological Society 16 (1963) 131 - 151. Ders.," Liturgy and liturgical books. III. Greek rite," in S. Sadie (Hg.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* Bd. 11, 86-88, hier 87. D. E. Conomos, *The late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music,* Washington D. C. 1985. Conomos, „Asmatikon," 209.

3.5.1.1 Alter und Herkunft

Beide Antiphonare, die sich heute in der Athener Nationalbibliothek befinden, gehörten einst zur Bibliothek des Gymnasiums in Thessaloniki.[301] Sie sind um die Wende vom 14. zum 15 Jh. entstanden.

1) Das Antiphonar Athen 2061 (Sigel A 61) aus dem frühen 15. Jh.[302]
Dieses Antiphonar ist nach Strunk wegen der Akklamationen, die nach der Vesper von Kreuzerhöhung für Kaiser Manuel II. Palaiologos (1391/1425), seine Gemahlin Helena und einen namentlich nicht genannten Erzbischof vorgesehen sind, in die Zeit Manuels II. zu datieren. Strunk nimmt Thessaloniki als Entstehungsort der Handschrift an, da nach Angaben Symeons von Thessaloniki, der von 1410 oder 1418 bis 1429 Erzbischof dieser Stadt war, also zur ausgehenden Regierungszeit Manuels II. Paläologus, die Asmatikê Akolouthia nur noch in der Hagia Sophia seiner Bischofsstadt gefeiert wurde. Dem entspricht, daß die liturgischen Hinweise zum Gesang der Akklamationen eine große Kirche voraussetzen, was für Thessaloniki spräche. Eine weitere Bestätigung findet Strunk zufolge diese Vermutung durch die Handschrift E. 148[303] der Großen Lavra des Berges Athos, die in manchen Teilen, so z.B. in den liturgischen Gesängen für das Fest Kreuzerhöhung, vom Antiphonar A 61 abhängig ist. A 61 könnte zu Beginn des Episkopats Symeons abgefaßt sein, dessen Amtszeit doch noch in die Regierungszeit Kaiser Manuels fällt. Dieser Datierung schließt sich auch Georgiou an.[304] Nach Lingas käme entweder die Zeit unmittelbar nach Symeons Amtsantritt in Frage, da bestimmte liturgische Reformen im Kodex noch keinen Niederschlag gefunden haben, oder die Amtszeit von Symeons Vorgänger Gabriel (1397/1416/17).[305] Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich darauf, das frühe 15. Jh. als Entstehungszeit der Handschrift zu nennen.

2) Das Antiphonar Athen 2062 (Sigel A 62) vom Ende des 14. Jh.[306]
Dieses Antiphonar entstand in der langen Regierungszeit von Kaiser Johannes V. Palaiologos. (1341 - 1391), die von Thronwirren und dynastischen Streitigkeiten, darunter von der Gegenregierung seines Sohnes, des Kaisers Andronikos IV. (1376/1379) überschattet war. Da die Polychronia die Kaiserpaare Johannes - Helena und Andronikos - Maria erwähnen, liegt es nach Strunk und Georgiou nahe, den Zeitraum der Entstehung dieser Handschrift auf die Jahre der Aussöhnung zwischen Vater und Sohn, 1382 - 1385, einzugrenzen.[307] Barker datiert die Handschrift auf den Zeitraum 1355-1373[308], Arranz auf 1376-1379[309]. Hier soll es genügen, das ausgehende 14. Jh. als Entstehungszeit des Kodex zu benennen.

---

301 SERRUYS, „Catalogue de manuscrits conservés au gymnase grec de Salonique," 11 - 89. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, XV - XL.

302 STRUNK, „Byzantine Office," 180 - 181. Dazu weiter ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 26. BARKER, *Manuel Paleologus*, 453-455. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, XVII - XIX. LINGAS, *Sunday Matins*, 215-216.

303 Strunk gibt keine Datierung der Hs vom Athos an.

304 GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, XVII - XXI.

305 LINGAS, *Sunday Matins*, 215.

306 Cf. die kodikologische Beschreibung bei GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, XXVII-XXIX. Cf. die Angaben zur Handschrift bei LINGAS, *Sunday Matins*, 211-215.

307 STRUNK, „Byzantine Office," 199. Cf. auch GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, XXIX - XXXIII. Zu den dynastischen Streitigkeiten cf. BARKER, *Manuel Paleologus*, 455-456. KRUMBACHER, *Byz. Litteratur* 2, 1056 - 1061. A. M. TALBOT, „Andronikos IV Palaiologos," ODB 1, 95 – 96.

308 BARKER, *Manuel Paleologus*, 455-456.

3.5.1.2 Der Beitrag beider Antiphonare zum Tagzeitengebet der Hagia Sophia

Die kurrente Psalmodie von Vesper und Orthros

Für das Thema der vorliegenden Arbeit sind diese beiden Antiphonare von großer Bedeutung, da sie aus dem liturgischen Psalter des Asmatikos das Wochenschema der kurrenten Psalmodie in Orthros und Vesper enthalten, dazu auch noch Angaben zur festen Psalmodie beider Tagzeiten. Schwerpunktmäßig geben sie Einblick in den Horenbeginn im Narthex, wo man die kurrente und damit täglich variierende Psalmodie singt. Im Antiphonar A 61 ist die Psalmverteilung für zwei Wochen angelegt, im Antiphonar A 62 für eine Woche. In A 61 beschreiben fol. 1 - 25v die erste Woche, fol. 25v - 47v die zweite Woche. Die Antiphonenverteilung nach A 61 hatte bereits Trempelas als Tabelle veröffentlicht.[310] Georgiou edierte zwar in seiner Arbeit den Wochenpsalter beider Kodizes, gab aber die musikalische Notation nicht heraus.[311]

Die musikalische Einrichtung der antiphonischen Psalmodie

Die Antiphonare A 61 und A 62 geben über die musikalische Einrichtung der Psalmodie Aufschluß: über die Tonart der Psalmantiphon, die für den Vorsänger bestimmte Intonationsformel und die musikalische Gestaltung des Kurzrufes. Strunk hat eine Reihe von Musikstücken transkribiert und als Anschauungsbeispiele in seinem Beitrag über das Offizium der Hagia Sophia verwendet; weitere können in seinem Nachlaß in Grottaferrata eingesehen werden.[312] Die Antiphonare enthalten auch die wenigen ferialen Troparia, die im Orthros und in der Vesper des Asmatikos treffen. Die beiden Antiphonare geben somit einen Einblick in den antiphonischen Psalmgesang bzw. in die Gestalt der Antiphonie. Dabei handelt es sich um das musikalisch-liturgische Gestaltungsprinzip der Psalmodie im Ritus der Hagia Sophia Konstantinopels.[313]

3.5.2. Das Zeugnis des Symeon von Thessaloniki

Symeon, Erzbischof von Thessaloniki (1410 oder 1418/1429)[314], hinterließ ein umfangreiches liturgisches Schrifttum, das bislang nur zum Teil veröffentlicht worden ist. Die im 155. Band der *Patrologia Graeca* dargebotene Auswahl der Werke Symeons, darunter auch eine Beschreibung des Asmatikos, stellt den Abdruck der von J. Molivdos unter dem Patronat des Jerusalemer Patriarchen Dositheos besorgten Edition dar, die 1683 in Jassy (Moldavien) erschienen war. Ihr wurde in der *Patrologia Graeca* (PG) eine Übersetzung ins Lateinische beigegeben.[315] In der byzantinischen

---

309 ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 391.

310 TREMPELAS, „Εὐχαὶ I," 362 - 363.

311 GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 1 - 75 (1. Woche), 76 - 134 (2. Woche). Tabellarische Übersicht: 1. Woche: 139 - 152; 2. Woche: 152 - 166. ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 137 - 144. ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos, „ 393 - 399. STRUNK, „Byzantine Office," TREMPELAS, „Εὐχαὶ I," 362 - 363. Auf den Wochenpsalter in den beiden Antiphonaren geht ausführlich ein 8. DAS WOCHENPENSUM DER PSALMODIE IN DEN ANTIPHONAREN.

312 STRUNK, „Byzantine Office," 200 - 201. Der Abtei Grottaferrata danke ich an dieser Stelle für die mir gewährte Möglichkeit, in Strunks Nachlaß Einsicht zu nehmen.

313 Darauf geht ein 6.1.3. DIE ANTIPHONIE ALS KATHEDRALES FORMPRINZIP DES PSALMGESANGS IM ASMATIKOS.

314 Zur Dauer seines Episkopates cf. FONTOULÊS, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον*, 23 - 25.

315 BORNERT, *Commentaires byzantines*, 246 A. 4.

Liturgiewissenschaft wird das Werk Symeons nach den lateinischen Überschriften zitiert, einer Praxis, der auch diese Arbeit folgt.[316]

Symeons Abhandlung über das Stundengebet ist Teil eines größeren, als Dialog zwischen ihm und einem Kleriker verfaßten Werkes *Dialogus in Christo adversus omnes haereses* - über Häresien, über die Feier der 7 Sakramente, über die Sakramentalien und andere Riten.[317] In die PG sind noch weitere Schriften des Erzbischofs aufgenommen: so die *Expositio de divino templo*[318] und eine Reihe von Antworten Symeons - *Responsiones*[319] - auf Fragen, die ihm vorgelegt wurden. Die in dieser Werkauswahl unter *De sacra precatione*[320] enthaltene Beschreibung der Feier des Asmatikos zur Zeit Symeons ist nicht nur für die Geschichte der kathedralen Tagzeiten Konstantinopels von Bedeutung, sondern sie ist darüber hinaus auch ein Zeugnis für den Paradigmenwechsel im Stundengebet der Liturgie Konstantinopels; denn Symeon stellt die kathedrale Tagzeitenfeier dem nunmehr allgemein verbreiteten sabaitischen Offizium gegenüber.[321] Zunächst geht er auf die monastische, d.h. auf die palästinisch geprägte Form des Stundengebets ein und dann auf die alte, bis auf in Thessaloniki, außer Gebrauch gekommene kathedrale Tagzeitenfeier Konstantinopels.

Zu den bedeutendsten Zeugnissen der Liturgie Thessalonikis zählt die noch unveröffentlichte Handschrift Athen 2047, das sog. Typikon des hl. Symeon von Thessaloniki, eine aus mehreren Einzelwerken bestehende Schrift, die ebenfalls Ausführungen zum Asmatikos enthält.[322]

Die Symboldeutung als Ansatz der Liturgieerklärung Symeons

Symeons Liturgiedeutungen haftet in gewisser Weise ein enzyklopädischer Ansatz an, da er die Vielzahl der Deutungsmotive aus der Tradition aufgreift und miteinander

---

316 Hierzu sei auf folgende Liturgiewissenschaftler hingewiesen, deren Beiträge in dieser Arbeit verwendet werden und die diese Praxis pflegen: Mateos, Taft, Arranz und Lingas. Ebenso zitiert Bornert Symeons Werk nach den lateinischen Titeln.

317 Der Titel des Werkes, in dem die Abhandlung über das asmatische und sabaitische Stundengebet eingebettet ist, beginnt mit den Worten: Διάλογος ἐν Χριστῷ ... PG 155, 33 - 696. Einen Überblick über die in PG 155 veröffentlichten Werke Symeons gibt LINGAS, *Sunday Matins*, 193-195. Zur Bedeutung Symeons von Thessaloniki cf. PETIT, „Le Synodikon de Thessalonique," 236 - 254. BORNERT, *Commentaires byzantines*, 246. Zur eucharistischen Liturgie bei Symeon cf. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 186 – 202. DERS., *Byzantinische Liturgie* 3, 216-231. BECK, *Literatur*, 752.

318 PG 155, 697-750.

319 PG 155, 829-952.

320 PG 155, 535 - 670.

321 Zum Cursus des Asmatikos innerhalb *De sacra precatione*: PG 155, 554 - 556; 624 - 670.

322 Einen Überblick über den Inhalt sowie weiterführende Literaturangaben gibt LINGAS, *Sunday Matins*, 196-210. Die nachfolgenden Literaturangaben sind z.T. diesem entnommen. Eine kodikologische Beschreibung der Handschrift findet sich bei: B. LAOURDAS, „Συμεὼν Θεσσαλονίκης, < Ἀκριβὴς διάταξις τῆς ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου >," *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 19 (1956) 327-328. Symeons Typikon für Thessaloniki ist in der Hs. Athen 2047 enthalten. Einen Einblick in diese Hs. aus dem 15. Jh. gibt DARROUZÈS, „Sainte-Sophie," 47 - 58. Ausführlicher geht darauf ein FOUNTOULÊS, *Symeon*, Thessaloniki 1966. DERS., „Ὁ ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ," *Πρακτικὰ λειτουργικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶνος Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Θαυματουργοῦ*, Thessaloniki 1981. FOUNTOULÊS, *Symeon*, 37-48. POLITES, Κατάλογος Χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος ἀρ. 1857-2500. Πραγματεῖα τῆς Ἀκαδεμίας Ἀθηνῶν, Athen 1991, 94-95. Cf. die Angaben zum Inhalt der Hs. bei J. DARROUZES, „Notes d'histoire des textes," REB 21 (1963) 235-242. Ein Teil der Hs. wurde von Darrouzes veröffentlicht und kommentiert: DERS., „Sainte-Sophie," 45-78.

zu verbinden sucht. Mit seiner Erklärung der Liturgie, zumal der eucharistischen Liturgie,[323] steht er in der symbolistischen Deutungstradition. Dabei folgt er im besonderen Pseudo-Dionysios Areopagita (6. Jh.) und Maximos der Bekenner (gest. 662). Diese wollen in ihren Deutungen von den sichtbaren liturgischen Symbolen zur unsichtbaren Wirklichkeit (*Theoria*) hinführen, folgen also der anagogischen Methode.

Mit dieser spirituellen Interpretation verbindet sich bei Symeon zugleich eine Deutungstradition, die auf einen Ansatz zurückgeht, der *Historia* bezeichnet wird und ebenfalls in Byzanz beheimatet war.[324] Ohne den anagogischen Weg der Interpretation aufzugeben, mißt dieser Weg doch größere Bedeutung den liturgischen Vollzügen und der Kirchenarchitektur als *Typoi* zu, um sie in eine Parallele zur Heilsökonomie und zum geschichtlichen Erlösungswirken Christi zu stellen.[325] Da das Mysterium in den heiligen Zeichen gegenwärtig ist, wird von der liturgischen Handlung und den beteiligten Personen nicht abstrahiert, vielmehr können sie z.B. auf die trinitarischen oder christologischen Glaubenswahrheiten bezogen werden. Das läßt sich an Symeons Sichtweise des Asmatikos exemplifizieren. Symeon sieht in der liturgischen Feier und ihrer sichtbaren Gestalt die verborgene Wirklichkeit und die Zeichen der Heilsgeschichte aufscheinen:

> Wir sehen die Bilder und Zeichen (typumena) des Heilswirkens Christi ausdrucksvoller in der gesungenen Akoluthie (Asmatikê Akoluthia) dargestellt, die treffend so genannt wird. Wie wir bereits sagten, ist sie von unseren heiligen Vätern auf uns gekommen. Diese (erg.: gesungene Akoluthie) wurde einstmals in allen Kirchen der Ökumene gefeiert.[326]

Einschränkungen bei der Darstellung des Asmatikos durch Symeon:

Im Vergleich zum Cursus, wie er sich aus dem Synaxar-Typikon und den Euchologien ergibt, bietet Symeon v. Thessaloniki keine vollständige Darstellung des asmatischen Tagzeitencursus. Er beschreibt lediglich die Vesper und den Orthros des Sonntags, die Tritektê und die Präsanktifikatenliturgie,[327] sowie die Pannychis,[328] diese jedoch als liturgischen Anhang zur Präsanktifikatenfeier wie im Jerualemer Anastasis-Typikon (HS 43) aus dem Jahre 1122.[329]

---

323 BORNERT, *Commentaires byzantines*, 248 - 251. Speziell zur eucharistischen Liturgie cf. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 51. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* 3, 231. Cf. die Ausführungen zur alexandrinischen Deutungstradition bei BORNERT, *Commentaires byzantines*, 52-72. Die Schrift des PS.-DIONYSIOS, *Über die Kirchliche Hierarchie*: PG 3, 369-485. Cf. die Bezugnahme Symeons auf Dionysios Areopagita in der Vorrede zu *De Sacra Liturgia*: PG 155, 253. Eine allgemeine und knappe Zusammenfassung der Grundlagen der Mystagogie für die byzantinische Tradition bietet TAFT, *BEW*, 39 - 41.

324 Zum Einfluß dieser aus Antiochien kommenden Deutungstradition auf die byzantinischen Liturgieerklärungen cf. BORNERT, *Commentaires byzantines*, 82.

325 Zur *Historia* ist ganz allgemein und unabhängig von Symeon anzumerken, daß bei denjenigen, die diesem Deutungsansatz der Liturgie folgen, die Interpretation des Kircheninneren zu einer Darstellung als *miniature Holy Land* werden kann. C. MANGO, J. PARKER, „A Twelfth-Century Description of St. Sophia," 241.

326 PG 155, 624.

327 Cf. den Überblick über die Präsanktifikatenvesper Symeons bei ARRANZ, „Présanctifiés," 333.

328 PG 155, 660 - 661.

329 ARRANZ, „Pannychis," 57 - 58. Das Anastasis-Typikon behandelt in diesem Kapitel 3.2.3. DIE VERSIONEN DES SYNAXAR-TYPIKONS.

Bei der Beschreibung des Cursus ist nicht nur dessen eingeschränkter Umfang zu berücksichtigen, sondern auch die - von Symeon selbst angesprochene - zeitliche Distanz zur lebendigen Tradition des Tagzeitenritus der Hagia Sophia Konstantinopels, für dessen Erlöschen Symeon die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer verantwortlich macht.[330] Symeon selbst erklärt, daß zwischenzeitlich in die Relikte des Asmatikos in Thessaloniki Elemente des monastischen Offiziums integriert wurden:

> Ich bitte Dich in Christus, daß diese Offiziumsordnung (erg.: der Großen Kirche) auf immer erhalten bleiben möge und daß die Tradition der Väter unter euch bleiben möge ... So wurden ihr diese (Kanones) hinzugefügt und den Gewissenhaften und Eifrigen ist sie nun süßer geworden als die in den Klöstern gefeierten Akoluthien.[331]

Deshalb können seine Ausführungen zum Asmatikos nicht a priori als repräsentativ gelten, sondern erschließen sich erst auf dem Horizont der Gesamtgeschichte des kathedralen Tagzeitengebetes der Hagia Sophia. Wenn Symeon außerdem im Rahmen seiner Ausführungen über den Asmatikos im Typikon Athen 2047 erwähnt, daß er eine Reform des Asmatikos durchgeführt habe,[332] ist das ein weiterer Grund dafür, seiner Darstellung des Asmatikos nicht ohne Vorbehalte zu folgen.

3.5.3. Elemente der Vesper Konstantinopels im armenischen Abendlob

Als eine weitere, jedoch indirekte Quelle darf die armenische Vesper angesehen werden, da diese vom konstantinopolitanischen Abendlob beeinflußt worden ist.[333] Die im 6. Jh. vor den Sassaniden nach Konstantinopel geflohenen Armenier waren der Hoffnung, daß Byzanz einen Teil ihrer Heimat zurückerobern werde. Diese Erwartungshaltung wie überhaupt die starken Sympathien armenischer Kreise für Byzanz, besonders im 10. Jh., sind wohl die Ursachen für den liturgischen Einfluß durch Konstantinopel. Bereits an der Wende vom 7. zum 8. Jh. zeigten sich in der armenischen Vesper sowie im nächtlichen und morgendlichen Offizium Elemente, deren Spur nach Konstantinopel führt, so etwa der Anfang der Vesper mit dem für das Abendlob der Hagia Sophia von Konstantinopel typischen Eröffnungspsalm 85. Dieser Psalm wurde im Jahre 719 von der Synode von Dvin[334] für den armenischen Ritus verbindlich vorgeschrieben und muß daher schon früher im Gebrauch gewesen sein.

3.6. RESÜMEE ZUM QUELLENMATERIAL

Im diesem Abschnitt soll zusammengefaßt werden, was sich den jeweiligen Quellenschichten zur Gesamtdarstellung des asmatischen Orthros und Hesperinos entnehmen läßt.

---

[330] PG 155, 556. Dazu ausführlicher in 1.3.3. VOM IKONOKLASMUS ZUM PARADIGMENWECHSEL IN DER TAGZEITENFEIER.

[331] PG 155, 556.

[332] Dazu ausführlicher bei LINGAS, *Sunday Matins*, 197-198.

[333] WINKLER, „Geschichte," 161 - 170.

[334] *Yovhannu Inastasiri Awjnec' woy Matenagrut' iwnk'*, Venedig St. Lazarus ^{2}1953, 40. Zum Ps 85 ausführlicher im fünften Kapitel der vorliegenden Arbeit. Für die Hinweise danke ich Prof. Dr. Michael Findikyan, New York.

Euchologien

Unter den Quellen zum Asmatikos nehmen die Euchologien in der Tradition der Hagia Sophia mit ihren Amtsgebeten und Rubriken eine herausragende Stellung ein. Sie enthalten:

1) Die Orationstexte des Offiziators: In den Orationen, d.h. den Amtsgebeten des Offiziators, spiegelt sich die theologisch-spirituelle Grundfärbung der jeweiligen Tagzeit wider.

2) Das Strukturgerüst der Tagzeiten: Die Abfolge der - zumeist numerierten - Amtsgebete im jeweiligen Formular, sowie die Rubriken eines Euchologions in der Tradition der Hagia Sophia legen das Strukturgerüst einer Tagzeit frei: die durchnumerierten Orationen für die Psalmantiphonen verweisen auf den psalmodischen Teil zu Beginn von Vesper und Orthros, dem folgen die Amtsgebete für die Fürbittlitaneien; an diese schließt sich der Entlassungsritus an. Die Rubriken geben Auskunft über liturgische Bewegungsabläufe, so etwa über den Einzug vom Narthex in die Kirche.

   Die Euchologien vermitteln als Einzelquellen jedoch nur ein statisches Bild der beiden Tagzeiten; aus ihnen geht lediglich die reguläre Struktur der Vesper und des Orthros hervor, während die vom Kirchenjahr abhängige Variabilität der Vesper in ihren Sonderformen und die Veränderungen im Orthros in den Euchologien keine Berücksichtigung finden.

3) Die strukturellen Veränderungen einer Tagzeit im Laufe der Geschichte: Eine Synopse von Euchologienformularen, in der viele repräsentative Einzelzeugnisse zum Asmatikos enthalten sind, macht den geschichtlichen Wachstums- und Veränderungsprozeß in der Struktur einer Hore erkennbar, und zwar im Zeitraum vom ältesten vorhandenen Euchologion, dem im 8. Jh. entstandenen Kodex Barberini gr. 336, bis zu den Euchologien des 12./13. Jh. Danach bricht bekanntlich die asmatische Tradition in den Euchologien ab. Durch die Methode, die Vesper- und Orthrosformulare einzelner Euchologien miteinander zu vergleichen, werden die soft points der Horenstruktur freigelegt, an denen sich Veränderungen und Weiterentwicklungen ablesen lassen.

4) Die liturgischen Details in den Plenarformularen: Späte Euchologien, die bereits der monastischen Tradition angehören, enthalten in Plenarformularen der Sonderfeiern (Pfingstvesper, Präsanktifikatenvesper) oftmals eine Fülle von liturgischen Details aus der kathedralen Praxis. In den Klöstern war diese nicht mehr geläufig und bedurfte daher der Erklärung.

Das Synaxar-Typikon

Im Unterschied zu den Euchologien besteht die Funktion des Synaxar-Typikons darin, alles Bewegliche und Variable in der Struktur von Vesper und Orthros zu ordnen.

1) Die Variabilität der Tagzeitenstruktur im Kirchenjahr:

Das Synaxar-Typikon regelt die Veränderungen, denen die Gestalt der beiden Großen Horen im Laufe des Kirchenjahres unterworfen ist, so etwa die Veränderungen der Vesper bei ihrer Kombination mit einer Vigil oder einer Präsanktifikatenfeier.

2) Die Ordnung der Wechseltexte:

Das Synaxar-Typikon regelt für die beiden Horen Vesper und Orthros auch den Wechsel variabler Texte wie Troparia und Prokimena; außerdem enthält es die Angaben zu den Lesungen der Vigilien.

3) Die Angaben zur kurrenten und zur festen Psalmodie:

Das Synaxar-Typikon enthält Angaben zur festen und zur kurrenten Psalmodie im Anfangsteil von Vesper und Orthros; dabei weicht das Pensum der kurrenten Psalmodie im Verteilungssystem des Synaxar-Typikons von dem der Antiphonare ab.

4) Die Liturgischen Ortsangaben und der Ortswechsel:

Aus dem Synaxar-Typikon läßt sich das Prinzip des Ortswechsels in beiden Horen entnehmen. Die liturgische Handlung in Vesper und Orthros wird an verschiedenen Stellen des Kirchenraums vollzogen, der Ortswechsel beim Vollzug der Gebetszeiten kommt einem auf den Kirchenraum beschränkten mikro-stationalen System gleich: die Eröffnung im Narthex, danach Einzug und Fortsetzung der Tagzeit in der Kirche, schließlich der Einzug des liturgischen Dienstes in das Sanktuarium. Wenn das stationale System eine andere Kirche als die Hagia Sophia für die Tagzeitenfeier vorsieht, wird das ebenfalls im Synaxar-Typikon vermerkt.

Psalterien

1) Die Einteilung der 150 Psalmen in Antiphonen: Die im Rahmen der Studien zum Asmatikos bisher nur wenig beachteten Psalterien enthalten das Rohmaterial für den liturgischen Psalter von Vesper und Orthros.

a) Sie überliefern die Antiphoneneinteilung, d.h. die für das Tagzeitengebet der Hagia Sophia typischen Untereinheiten, in die der biblische Psalter gegliedert ist.

b) Überdies geben die Psalterien die zu einer Antiphon gehörenden Kurzrufe an, die vom Volk zu akklamieren sind.

2) Die Auswahlpsalmen: Den Psalterien läßt sich der Auswahlpsalter beider Tagzeiten entnehmen. Die festen Psalmen der Vesper und des Orthros werden in den Psalterien durch eine Rubrik gekennzeichnet. Diese Psalmen sind von der Einteilung der Psalmen in Antiphonen ausgespart.

3) Der Psalter der Hagia Sophia folgt der Textfassung des antiochenischen Presbyters Lukian (gest. 312). Die Verseinteilung der Psalmen im Asmatikos unterscheidet sich von jener des sabaitisch-palästinischen Offiziums. Einige Psalterien enthalten die doppelte Versgliederung.

4) Im Unterschied zur 9-Oden-Reihe des palästinischen Offiziums hat der Asmatikos eine 14-Oden-Reihe, die in einer Reihe von Psalterien als Anhang zum Psalter überliefert wird.

5) Das Danielcanticum (Dan 3, 57 ff) wird im Tagzeitenritus der Hagia Sophia (Festtagsorthros) nicht in der Jerusalemer Fassung, sondern in der ursprünglichen Fassung der LXX verwendet. Einige Psalterien führen beide

Textversionen: eine Rubrik vor jeder Textversion gibt Aufschluß darüber, welcher der beiden Traditionen der Odentext angehört.

Antiphonare

1) Die Psalmverteilung oder der liturgische Wochenpsalter: Diese späte Quellenschicht enthält das Verteilungsschema der kurrenten Psalmodie über eine Woche, ebenso Angaben zur festen Psalmodie von Orthros und Vesper.
2) Die Gestaltung des Psalmgesangs: Den Antiphonaren läßt sich auch die Rollenverteilung (Offiziator, Vorsänger, Volk) beim Gesang der Psalmantiphonen entnehmen.

Prophetologien

Die Prophetologien enthalten die meist alttestamentlichen Lesungen der mit einer Vesper verbundenen Sonderfeier. Die Rubriken der Lektionare zum Vesperteil ergänzen das Synaxar-Typikon.

Symeon von Thessaloniki (gest. 1429)

1) Das Gesamtbild von Vesper und Orthros des Asmatikos: Symeons Beschreibungen bieten ein Gesamtbild der beiden Tagzeiten, während die anderen Quellenschichten meist nur rollenspezifische Elemente der Feier des asmatischen Orthros und der Vesper enthalten. Auch wenn der Asmatikos in seiner Zeit nicht mehr ungebrochen in der Tradition des Asmatikos steht, ist seine Überlieferung doch eine wertvolle Hilfe bei der Rekonstruktion der beiden Tagzeiten.
2) Die liturgiegeschichtliche Einordnung des Asmatikos: In der Darstellung Symeons erscheint die Ablösung des Asmatikos als Paradigmenwechsel. Symeon gibt damit eine wichtige Koordinate für die Einordnung der Tagzeiten der Hagia Sophia in die Liturgiegeschichte Konstantinopels an.

KAPITEL 4

4. VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS IM KONTEXT DES TAGZEITENCURSUS

Das Gemeindeoffizium in seiner frühesten Gestalt im 4. Jh. bestand aus je einer Gebetszeit zu Tagesbeginn und am Tagesende. Beide Tagzeiten waren geprägt von den stets gleichbleibenden Themen des Lobpreises, des Dankes und der Bitte. Das im 4. Jh. sich entfaltende Kirchenjahr mit seinen heilsgeschichtlichen Themen wurde zunächst nur langsam in die Tagzeitenfeier integriert.[1] Für den Asmatikos liegt im Euchologion Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. und im Synaxar-Typikon (9./10. Jh.), seinen frühesten Zeugnissen, ein ausgefalteter Tagzeitencursus vor. Dieser ist bereits von den Festen und vom Lauf des Kirchenjahres geprägt.

Die Ziele des Kapitels

Dieses Kapitel will ein Gesamtbild der Vesper und des Orthros skizzieren, von dem her ein leichteres Verständnis der in den folgenden Kapiteln zu beantwortenden Detailfragen ermöglicht werden soll.

1) Zunächst bietet das Kapitel einen knappen Überblick zum Cursus des Asmatikos.

2) Die in der vorliegenden Arbeit von verschiedenen Seiten her anzugehende Fragestellung nach der Bedeutung der strukturellen Variabilität in Vesper und Orthros des Asmatikos wird in diesem Kapitel unter dem Aspekt des Kirchenjahres und seines Einflusses auf die Struktur der beiden Gebetszeiten vorbereitet. So beschreiben die folgenden Abschnitte die Vesper und ihre Variabilität, wie sie im Laufe des Kirchenjahres festzustellen ist. Gerade mit dem Abendlob verbanden sich die Sonderfeiern des Kirchenjahres zu einer Synthese. Der Orthros zeigt sich zwar stabiler, doch ist auch in seiner Struktur Bewegung festzustellen.

   Die Beweglichkeit in den Strukturen beider asmatischer Gebetszeiten, die sich phänomenologisch als Ausdruck des Kirchenjahres zeigt, gilt es in den weiteren Kapiteln strukturanalytisch zu beleuchten.

4.1. DER CURSUS DES ASMATIKOS

4.1.1. Der Tagzeitencursus Konstantinopels in den frühen Zeugnissen

Aus der Frühzeit der Hauptstadt Konstantinopel ist nur wenig über die Stundengebetsfeier bekannt. Der Kirchenhistoriker Sozomenos nimmt in seiner den Zeitraum von 324 bis 425 behandelnden Kirchengeschichte Bezug auf die Ära des Chrysostomos in Konstantinopel. In diesem Zusammenhang spricht er davon, daß die

---

[1] Die Leitmotive des Jerusalemer Tagzeitengebetes in Egerias Überlieferung, aber auch die allgemeinen Leitmotive des frühen Stundengebetes wurden beispielhaft herausgearbeitet von ZERFASS, *Schriftlesung*, 32, 36 – 37, 40 – 43, 54 - 55.

Gläubigen Morgen- und Nachthymnen sangen,[2] was auf die Feier des kathedralen Morgen- und Abendlobs hinweisen dürfte. Im *Codex Iustinianus*, der Sammlung der Kaisererlasse Justinians I. (gest. 565) und früher Kaiser, findet sich eine gesetzliche Regelung, in der die Kleriker zur Teilnahme an drei Gebetszeiten verpflichtet werden:

1) τὰ νυκτερινά
2) τὰ ὀρθρινά
3) τὰ ἑσπερινά[3]

Der Gesetzestext mahnt die Kleriker zur Erfüllung des übertragenen Gebetsdienstes und schließt den Vollzug durch Stellvertreter aus. Zur Begründung wird im Gesetz angeführt, daß es unverständlich wäre, wenn die Kleriker sich vom Gebet suspendierten, während die Laien eifrig zum Psalmodieren kämen. Aus den gesetzlichen Bestimmungen läßt sich also die Präsenz der Gemeinde bei den Gebeten erschließen.

Leicht zu identifizieren sind in der Aufzählung der Gebete τὰ ὀρθρινά als Morgenlob und τὰ ἑσπερινά als Abendlob. Anders steht es mit τὰ νυκτερινά, einer Bezeichnung, deren Bedeutung unklar bleibt. So konnte eine νυκτερινὴ σύναξις im griechischen Sprachgebrauch das im letzten Teil der Nacht beginnende Morgenoffizium oder auch eine typisch nächtliche Gebetszeit wie das mitternächtliche Gebet bezeichnen.[4] Man darf jedoch nicht voraussetzen, daß Laien mit einem normalen Arbeitstag regelmäßig an einem nächtlichen Gemeinschaftsgebet teilnahmen. Ein mitternächtliches Gebet innerhalb eines kathedralen Tagzeitencursus verweist eher auf einen urban-monastischen Kontext, wie er etwa in Kappadozien im 4. Jh. vorliegt; dort kam es zur Verbindung kathedraler und monastischer Gepflogenheiten.[5] Die Mönche waren die Träger des nächtlichen Gebetes, während das Morgen- und Abendlob zusammen mit der Gemeinde gefeiert wurde. Vieles spricht daher für den Interpretationsvorschlag von Taft, unter τὰ νυκτερινά eine Art Nokturn zu verstehen, deren Feier den Klerikern auferlegt war.[6]

4.1.2. Die Vesper und ihre Sonderformen im Überblick

Schematische Übersicht zur Vesper und ihren Sonderformen

Aus der Zusammenschau der Quellen zum Asmatikos erschließt sich die Vesper als ein im Lauf des Kirchenjahres variabler Gottesdienst. Neben der regulären Form wird sie in Sonderformen begangen.

---

[2] SOZOMENOS, Hist. eccl. VIII, 7: GCS NF 4, 360.

[3] P. KRÜGER (Hg.), *Corpus Iuris Civilis*, Bd. 2: *Codex Justinianus*, I, 3, 41 u. 42, 28. Der *Codex Iustinianus* ist Teil des unter Justinian I. gesammelten und redigierten umfassenderen Rechtswerkes früherer und aktueller Gesetze. Seit dem 16. Jh. werden die unter Justinian I. kodifizierten Rechtsbücher als *Corpus Iuris* zusammengefaßt. Zu diesem für die Rechtsgeschichte bedeutenden Werk seien nur einige einführende Werke genannt: J.W. BARKER, *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison (Wis.) 1966. P. KRÜGER, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts*, München ²1912. W. KUNKEL, *Römische Rechtsgeschichte – Eine Einführung*, Köln-Graz ⁹1980. D. LIEBS, *Römisches Recht-Ein Studienbuch*, Göttingen ²1982.

[4] VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 303 - 305. QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 157.

[5] Dazu 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[6] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 187, weiter 171-174. Cf. das Zeugnis des CHRYSOSTOMOS, *In acta apost.* (Homilie 26): PG 60, 201-204, wonach Frauen den Vigilien fernzubleiben hatten und stattdessen die Wache zu Hause begehen sollten. Dazu TAFT, „Women at Church," 73 mit weiterer Literatur.

Normalvesper	Verlauf u. Gliederungsprinzip	**Paramonê** vor Festtagen	**Präsanktifikaten** der Fastenzeit
	IM NARTHEX		
Invitatoriumspsalm Ps 85	1. Antiphon	Invitatoriumspsalm Ps 85	Invitatoriumspsalm Ps 85
kurrente Psalmantiphonen:	Variable Psalmodie	1 Psalmantiphon	
Ps 140 (Ekékraxa)	Luzernarpsalm	Ps 140	Ps 140
Prokimenon Ektenê 3 Kleine Antiphonen (+ 3 Kniebeugungs-gebete in der Pfingstvesper)	EINZUG IN DIE KIRCHE	3 Kleine Antiphonen	--- --- ---
----	PARAMONÊ: EINZUG D. LITURGISCHEN DIENSTES IN DAS SANKTUARIUM UND ZUM SYNTHRONON	Einzug	Einzug
----	LESEGOTTESDIENST:	3 Lesungen in der Paramonê 8 Lesungen in der Großen Vigil	1. Prokimenon Lesung: Pentateuch 2. Prokimenon Lesung: Weisheit Luzernar (Licht Christi)
Bittreihen (für die Katechumenen und die Gläubigen)			Ps 140, 2
Entlassung		Entlassung	Vorgeweihte Gaben

Die Normalvesper

Als *Normalvesper* wird in dieser Arbeit das gewöhnliche Abendlob bezeichnet, das der in den Euchologienformularen vorgegebenen Struktur entspricht und in der Ferialzeit traf. Der Terminus dient vor allem als Kontrastbegriff zu den Sonderformen der Vesper, die eine von den Euchologienformularen etwas abweichende Struktur aufweisen. In den Euchologien selbst trägt die Vesper die Bezeichnung *Lychnikon* oder *Hesperinos*, ohne daß die Verschiedenheit der Begriffe eine differenzierende Bedeutung hätte.[7] Das Synaxar-Typikon verwendet in den wenigen Fällen, in denen es die Normalvesper erwähnt, den Begriff *Lychnikon*: τὸ λυχνικόν.[8]

---

[7] ARRANZ, „Prières sacerdotales," 106.

[8] MATEOS II, 96 - 108. Mitunter gebraucht es auch nur die Zeitbestimmung *abends*, jedoch nur bei der mit der Osternachtsvigil verbundenen Sonderform der Vesper. MATEOS II, 84. DMIT I, 132.

Eröffnet wird die Normalvesper im Narthex mit Ps 85 und mit einer längeren kurrenten Psalmodie. Zum Vesperpsalm 140 erfolgt der Einzug die Kirche an den Ambo, wo die drei Kleinen Antiphonen gesungen werden; dem schließen sich die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen und die kathedrale Entlassung an. Eine Lesung war in der Normalvesper des Asmatikos nicht vorgesehen. Der Ritus des rituellen Lichtanzündens, Bestandteil auch der heutigen byzantinischen Vesper, ist zwar bereits in Jerusalem im 4. Jh. bezeugt.[9] Doch kannte das Abendlob der Hagia Sophia diesen nicht, auch dem antiochenischen Vesperritus des 4. Jh. war er fremd.[10] Sokrates nennt in seiner zwischen 439 und 450 verfassten Kirchengeschichte in der Aufzählung der Gebiete und Orte, an denen der Brauch des abendlichen Lichtanzündens gepflegt wurde, unter Konstantinopel lediglich die Gemeinde der Novatianer, hingegen nicht die Stadtkirche von Konstantinopel.[11] Damit bezeugt er indirekt das Fehlen des Lichtritus im Abendlob der Hagia Sophia.

Die Paramonê und die Große Vigil

Am Vorabend hoher Feiertage beging man die Vesper in veränderter Form, und zwar in Verbindung mit einem Leseteil. In Anlehnung an die von Mateos[12] vorgenommene Kategorisierung der Vigilien bezeichnet Taft diese Art der Vigilien in der ersten Nachthälfte vor Sonn- und Festtagen und vor liturgisch besonders herausragenden Tagen als *„vesperal vigils"*[13]. Im Synaxar-Typikon, das die beweglichen Strukturen in der Liturgie regelt, wird diese Vesper-Vigil vor Festtagen *Paramonê* (παραμονή) genannt, und so auch die Großen Vigilien vor Weihnachten und Theophanie.[14] Mitunter findet sich selbst für die Paramonê nur die Bezeichnung *Lychnikon*, so in der Version P des Synaxar-Typikons: *„Beim Lychnikon treffen drei Lesungen."*[15]

Der kurze Vesperteil innerhalb der Vigil: Alle vorabendlichen Vigilfeiern mit Vesper bestanden aus einem gegenüber der Normalvesper verkürztem Abendlob. Der Vesperteil setzte sich zusammen aus Ps 85, einer variablen Psalmantiphon, Ps 140 und meist noch aus den drei Kleinen Antiphonen. Von der Psalmodie her traten in der Paramonê gegenüber der Normalvesper die kathedralen Auswahlpsalmen stärker in Erscheinung, während die aus der monastischen Tradition stammende *psalmodia currens* weitgehend entfiel. Aber auch die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen trafen nicht, da die Gottesdienstgemeinde nicht entlassen wurde; denn es folgte der Leseteil. Dennoch läßt die Terminologie des Synaxar-Typikons keineswegs den Schluß zu, die gekürzte Vesper lediglich als eine Schrumpfform des Abendlobs zu verstehen. Vielmehr gilt sie als Lychnikon, wie den Hinweisen zur Paramonê vor dem

---

[9] EGERIA, 24, 4: FChr 20, 228.

[10] MATEOS, „Anciens documents," 351 - 359. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 42 - 48. PLANK, *Lichtdanksagung*, 43. Erst im 5. Jh. kam in Antiochien das Luzernar zur Vesper hinzu. Dazu ausführlicher 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHE VESPER.

[11] Hist. Eccl. V, 22: GCS NF. 1, 302: PG 67, 640.

[12] MATEOS, "Les matines," 51 – 54, 72 - 73. DERS., „Espèces de vigiles," 46 - 63. DERS., „Les Chaldéens," 261 - 262. Dazu auch WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 307. Einen liturgiegeschichtlichen Überblick zu den verschiedenen Formen der Vigilfeiern bietet TAFT, *Liturgy of the Hours*, 173.

[13] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 189.

[14] MATEOS I, 148, 174.

[15] DMIT I, 92: Εἰς τὸ λυχνικὸν γίνονται ἀναγνώσματα γ΄.

Jahrestag einer Kirchweihe zu entnehmen ist: *„Abends bei der Paramonê, nach dem Lychnikon, folgen die drei Lesungen."*[16] Der Lesungsanhang der Paramonê mit drei Perikopen: Der Leseteil der Paramonê vor Festtagen bestand aus drei Lektionen, die zumeist dem Alten Testament entnommen waren. In der Dreizahl der Lesungen liegt nach Baumstark bereits eine *„Schrumpfform"*[17] der Vigil vor. Die liturgische Funktion der meist alttestamentlichen Lesungen liegt in der Ankündigung des Festgeheimnisses.[18]

Der Leseteil der Großen Vigil mit einer bzw. zwei alttestamentlichen Lesungsreihen: Vor besonders hohen Festtagen zählte die Vigil acht Lesungen, die sich aus einer Siebenerreihe und der Abschlußlesung zusammensetzten. Für die Osternacht stand sogar eine Doppelreihe mit je sieben Lesungen zur Verfügung, hinzu kam die Abschlußlesung als achte bei nur einer Perikopenreihe bzw. als 15. Lesung, sofern beide Reihen trafen.[19] Dieser Fall trat nur ein, wenn der Taufvorgang sich in die Länge zog. Die Taufe wurde nämlich während der Lesungen gespendet. Somit liegt bereits in der Osternacht der Hagia Sophia die von Baumstark in verschiedenen Riten beobachtete Tendenz zur Reduzierung der ursprünglich 12 Perikopen der Osternacht auf acht vor.[20]

Die Präsanktifikatenvesper

Die Präsanktifikatenvesper war in der Hagia Sophia die typische Form des täglichen Abendlobs an den Fasttagen der Fastenzeit vor Ostern. In der Woche des Milchverzichts, also noch vor Beginn der eigentlichen Fastenzeit, sieht das Synaxar-Typikon die Präsanktifikatenvesper nur am Mittwoch und Freitag vor,[21] in der Fastenzeit dagegen, gemäß der Weisung des Konzils von Trullo (691/692), an den Fasttagen der Woche von Montag bis Freitag,[22] selbst am Karfreitag.[23] Selten verwendet das Synaxar-Typikon für die Vesper mit der Liturgie der Vorgeweihten Gaben den Ausdruck προηγιασμένα, so einmal zu Beginn der Fastenzeit in einer Rubrik im Kontext einer Angabe zur kurrenten Vesperpsalmodie für die Wochentage der Fastenzeit;[24] ein anderesmal wird die Präsanktifikatenvesper *Lychnikon* genannt.[25] Gewöhnlich setzt das Synaxar-Typikon nur die Zeitangabe *abends* - ἑσπέρας vor die liturgischen Hinweise zur Präsanktifikatenvesper. In den repräsentativen Euchologien zum Asmatikos nimmt die Präsanktifikatenliturgie in der Abfolge der eucharistischen Formulare (Basileios- und Chrysostomosliturgie) die dritte Stelle ein. Doch finden sich in den Rubriken der

---

[16] MATEOS II, 186.

[17] BAUMSTARK, *Laus*, 76.

[18] Als ein Beispiel von vielen: MATEOS I, 4 (Neujahr). Zum Verkündigungscharakter der Lesungen in der zur Vigil erweiterten Vesper cf. ZERFASS, *Schriftlesung*, 141 - 142.

[19] Als Beispiele: MATEOS I ,148-152 (Weihnachten). MATEOS II, 84 - 86 (Osternacht).

[20] BAUMSTARK, *Laus*, 45-54, 128.

[21] MATEOS II, 4 - 7.

[22] Kanon 52 des Konzils. Dazu MANSI XI, 908. G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo revisited*, 133. Cf. JANERAS, „La partie vespérale," 210.

[23] MATEOS II, 80. Die Präsanktifikatenvesper wird im heutigen byzantinischen Ritus nur noch am Mittwoch und Freitag der Fastenzeit gefeiert, am Donnerstag des Großen Kanons in der 5. Fastenwoche, ferner an den ersten drei Wochentagen der Karwoche oder auch an sonstigen kirchlich bedeutenden Tagen (Patrozinien), die „aliturgisch", d.h. ohne eucharistische Liturgiefeier sind. Cf. HEITZ, *Mysterium der Anbetung*, 477.

[24] MATEOS II, 10.

[25] MATEOS II, 4.

Präsanktifikatenformulare kaum Details zum asmatischen Vesperteil.[26] Geschichte und Struktur der Präsanktifikatenvesper erweisen sich als kompliziert, da sich mehrere ursprünglich selbständige Feiern im Laufe der Zeit zur Präsanktifikatenvesper verbanden.[27]

1) Die quadragesimale Präsanktifikatenliturgie wurde wie die Paramonê mit dem kurzen asmatischen Vesperteil (Ps 85; variabler Psalm; Ps 140) eröffnet. Anders als bei der Paramonê entfielen jedoch nach Ps 140 und dem Einzug in die Kirche die drei Kleinen Antiphonen.

2) Der auf den Vesperpsalm folgende Teil läßt sich in zwei Einheiten gliedern, bei denen es sich um einst selbständige Feiern handelte. Diese hatten sich bereits in Antiochien zu einem fastenzeitlichen Sondergottesdienst verbunden und wurden bereits so verschmolzen in Konstantinopel übernommen.[28]

a) Der Leseteil: Bei den beiden auf den Einzug der asmatischen Vesper folgenden Lesungen handelt es sich um das Erbe des früher eigenständigen und bereits bei Egeria für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jh. bezeugten selbständigen Lesegottesdienstes an den Nachmittagen der Fastenzeit. Der Gottesdienst diente der Vorbereitung auf Ostern.[29]

b) Das rudimentär erhaltene Lychnikon und das Luzernar: Dem Leseteil folgte in der asmatischen Präsanktifikatenvesper ein Vesperrudiment (Ps 140, 2), zu dem ein Luzernar gehörte. Hierbei handelt es sich um Relikte der Vesper Antiochiens, die einst auf den Lesegottesdienst folgten. Auf den einst einzigen Vesperpsalm Antiochiens Ps 140 weist noch dessen Vers 2 hin: *Aufsteige* ... (Κατευθυνθήτω). Hier sei schon im voraus angemerkt, daß Antiochien im 4. Jh. noch keinen Lichtritus in der Vesper hatte, weshalb das Luzernar einen späteren Einfluß spiegeln muß.

3) Der Kommunionritus: Die Tradition des Kommunionritus dürfte wohl aus Syro-Palästina stammen und monastischen Ursprungs sein. Der Brauch wurde in Antiochien dem fastenzeitlichen Sondergottesdienst angefügt.[30]

Die Euchologien im Ritus der Hagia Sophia sehen übrigens eine Kommunionfeier außerhalb des Stundengebets für den Trauungsritus (Krönung), für die Kaiserkrönung und die Adelphopoisis vor.[31] Das Synaxar-Typikon der Großen Kirche enthält in H zudem einen Anhang mit Perikopen aus den Apostelbriefen und dem Evangelium, die

---

[26] Cf. beispielsweise die knappen Angaben der Rubrik im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.), wo der Präsanktifikatenteil eingeleitet wird mit: *Nach dem Lychnikon, nach den Lesungen* ... . Fol. 38v – 43v: PAR.BAR, 42 - 48.

[27] Der Ablauf der asmatischen Präsanktifikatenvesper findet sich bei MATEOS I, 246. MATEOS II, 4. Eine Zusammenfassung bietet ARRANZ, „Présanctifiés," 332 - 388. Die folgenden Ausführungen zur Präsanktifikatenvesper finden sich ausführlicher unter: 9.2.4. DIE FRÜHE ASMATISCHE VESPER IN DER PRÄSANKTIFIKATENLITURGIE.

[28] 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER.

[29] EGERIA, 27, 5-6: FChr 20, 246-248.

[30] WINKLER, „Bußcharakter," 119. DIES., „Präsanktifikatenvesper," 203. Dazu ausführlicher unter 9. DIE FRÜHE ASMATISCHE VESPER IN DER PRÄSANKTIFIKATENLITURGIE.

[31] ARRANZ, „Présanctifiés," 376 - 382.

für die Feier der Prohagiasmenoi oder auch für die Liturgie am Mittwoch und Freitag ad libidum vorgesehen sind:

> ...Apostel und Evangelium für den, der am Mittwoch und Freitag die Liturgie feiern will, sei es die der Vorgeweihten Gaben oder die vollständige Liturgie.[32]

Die tägliche Eucharistiefeier in der Hagia Sophia wurde nach Kedrenos dagegen erst durch Kaiser Konstantin IX. um 1044 ermöglicht.[33]

Die Gonyklisia

Die feierliche Vesper am Pfingstsonntag enthielt und enthält auch heute noch im byzantinischen Ritus den Sonderritus der Kniebeugungsgebete, *Gonyklisia* genannt.[34] Der Ursprung dieser Sonderfeier liegt in Palästina. Durch das Zeugnis Egerias ist sie dort bereits für das 4. Jh. belegt, war aber noch nicht in das Tagzeitengebet integriert.[35] In Konstantinopel wurden die mit der Kniebeugung verbundenen Gebete mit den drei Orationen der drei Kleinen Antiphonen verknüpft. Wie der Vergleich des Formulars der Gonyklisia im Euchologion Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. mit dem im Euchologion Coislin gr. 213 aus dem 11. Jh. zeigt,[36] fand dieser Sonderritus in der Hagia Sophia nur langsam Eingang. Im Euchologion Barberini gr. 336 liegt offensichtlich noch ein Frühstadium der asmatischen Gonyklisia vor, im Kodex Coislin 213 ihre ausgefaltete Form. Eine beigefügte Rubrik im Kodex Coislin 213, die verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten zuläßt, belegt den Prozeß der Entwicklung sowie auch die Tatsache der späten Integration der Gonyklisia in das Tagzeitengebet der Hagia Sophia.[37]

Resümee

Die Variabilität der Vesperstruktur wird vom Lauf des Kirchenjahres mit seinen Festtagen und der geprägten Zeit vor Ostern verursacht. Was Zerfaß exemplarisch für die Jerusalemer Tagzeitenliturgie des 4. Jh. herausarbeitete, besitzt Allgemeingültigkeit.[38] Die einstmals unveränderlichen, aus Gebet und Psalmodie bestehenden kathedralen Tagzeiten verbanden sich mit der Kirchenjahresfeier und entfalteten dadurch eine strukturelle Beweglichkeit. Umgekehrt ist von der Beweglichkeit in der liturgischen Struktur der Vesper her auf einen Entwicklungsprozeß im Abendlob zu schließen. Es fällt auf, daß gerade die kathedrale Auswahlpsalmodie in allen Sonderformen der asmatischen Vesper Konstanz zeigt. Ihre Stabilität inmitten der strukturellen Beweglichkeit deutet darauf hin, daß es sich um eine archaische Schicht innerhalb des asmatischen Abendlobs handelt. Betrachtet man diesen Tatbestand mit den Kriterien der strukturellen Analyse, legt sich die Vermutung nahe, daß die variablen

---

[32] MATEOS II, 188.

[33] PG 122, 340. Cf. dazu TAFT, „Häufigkeit der Eucharistie," 88.

[34] Eine Übersicht dazu bietet ARRANZ, „Gonyklisia," 92 - 123.

[35] EGERIA, 43, 5 – 9 : FChr 20, 288-292. RENOUX, „Génuflexion," 149 - 151. Weitere Literatur zu diesem Komplex: ARRANZ, *Messina*, XLVI, 390.

[36] Cf. die beiden Kiebeugungsgebete im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.), gefolgt von einer dritten Oration, bei der es sich in Wirklichkeit um die erste Oration zu den drei kleinen Antiphonen handelt: fol. 215r –220v: PAR.BAR, 226 – 227, 57 und den ganzen Ritus der Kniebeugung im Euchologion Coislin gr. 213 (1027) fol. 45v-54v: DUN, 67 – 80, ARR.EUC, 114-129.

[37] ARRANZ, „Gonyklisia," 94 - 98.

[38] ZERFASS, *Schriftlesung*, 31 – 38, 40 - 43.

Elemente, so die *psalmodia currens* zu Beginn der Vesper und die drei Kleinen Antiphonen, später in das Abendlob integriert worden sind.

4.1.3. Die Beschreibung des Vesperablaufs

Abschließend soll eine Art virtuelles Bild von der Feier der Normalvesper und ihrer Sonderformen gezeichnet werden.[39]

Die Eröffnung des Abendlobs im Narthex

Das Synaxar-Typikon beginnt seine Ausführungen zur Paramonê von Kreuzerhöhung und die Erläuterungen zum Abendlob mancher Tage mit dem Hinweis auf die Öffnung der Kirche (μετὰ τὴν ἄνοιξιν τῆς ἐκκλησίας).[40] Damit dürfte wohl die Öffnung der zahlreichen Eingangstüren vom Narthex, dem Ort der Eröffnung der Gebetszeit, in das Kirchenschiff gemeint sein, die den Blick und den Zutritt in das Kircheninnere freigaben. Als Zeitangabe für den Beginn der gewöhnlichen Vesper vermerkt das Synaxar-Typikon nur *abends*.[41] Im Falle der in der Fastenzeit stattfindenden Präsanktifikatenvesper wird der Gottesdienstbeginn mit der neunten Stunde nach einer vorausgegangenen Lesung angegeben.[42] Da es dem Synaxar-Typikon vor allem obliegt, Ausnahmen und Veränderungen zu regeln, wird man die Zeitangabe bei der Präsanktifikatenvesper im Sinne einer Vorverlegung des Vesperbeginns zu deuten haben. In Jerusalem beging man wenigstens zur Zeit Egerias (ausgehendes 4. Jh.) die reguläre Vesper zur 10. Stunde.[43] Möglicherweise war dies auch der Zeitansatz des Abendlobs in Konstantinopel.

Ob und womit der Zeitpunkt des Gottesdienstbeginns der Öffentlichkeit angezeigt wurde, läßt sich dem Synaxar-Typikon nicht entnehmen. Nach Clugnet war das *Simantron* - ein Holzbalken oder ein Metallstück, das man vor Gottesdienstbeginn schlug -, auch außerhalb der Klöster vor Einführung der Glocken allgemein verbreitet.[44] Das Simantron findet im Liturgiekommentar des Germanos (gest. 730) Erwähnung und wird als Bild für die Trompeten der Engel gedeutet.[45] Die späte, vielleicht auf einer älteren Vorlage beruhenden Version Ox (1329) des Synaxar-Typikons spricht am Sonntag der hl. Väter vor Weihnachten beim Orthros ausdrücklich vom Schlagen des Simantron und dem sich anschließenden Kommen des Patriarchen.[46]

Die Gebetszeit wird im Narthex im Beisein der Gottesdienstgemeinde und der liturgischen Dienste eröffnet. Nach dem Ruf des Offiziators: *„Gepriesen sei das Reich des Vaters..."*[47] folgt der für das Abendlob der Hagia Sophia typische Eröffnungspsalm 85: *„Neige dein Ohr, o Herr, ..."* , als Invitatoriumsantiphon. Entsprechend der

---

[39] Cf. das Vesperschema bei ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 117-130, das jedoch nur von der Normalvesper ausgeht. Zur Paramonê und Präsanktifikatenvesper DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 402-404.

[40] MATEOS I, 26. MATEOS II, 4. MATEOS II, 10, 80.

[41] MATEOS I, 4, 176.

[42] MATEOS II, 4, 10, 80.

[43] EGERIA 24, 4: FChr 20, 228. ZERFASS, *Schriftlesung*, 8 - 10.

[44] CLUGNET, 136 - 137.

[45] GERMANOS, HE, 2: MEYENDORFF, 56 – 58.

[46] MATEOS I, 134 - 135.

[47] Dazu ausführlicher in 5.1.1. DIE ERÖFFNUNGSBENEDIKTION.

antiphonischen Vortragsweise antwortet das Volk auf die von den Vorsängern gesungenen Psalmenverse mit dem Kurztroparion: *Ehre sei Dir, o Herr* [48].

An das Invitatorium schließen sich bei der gewöhnlichen Vesper weitere Psalmantiphonen an. Diese Psalmantiphonen werden nach der Ordnung des Psalteriums (*psalmodia currens*) gesungen. Doch differieren die Quellen hinsichtlich des Umfangs der kurrenten Psalmodie.[49] Gegenüber der Normalvesper hatte die Psalmodie in der Paramonê und in der Präsanktifikatenvesper eine andere Gestalt. Im Synaxar-Typikon zeigt sie sich für alle vesperalen Sonderfeiern dreigliedrig: Auf den Eröffnungspsalm Ps 85 folgen eine variable Antiphon und auf diese sogleich der mit einem Troparion gesungene Vesperpsalm *„Herr, ich rufe zu dir"* (Ps 140). Nach Ps 140 schließt sich der Einzug in die Kirche an.[50]

Daß mit Ps 140 der Einzug verbunden ist, läßt sich nicht nur dem Synaxar-Typikon entnehmen,[51] sondern auch den Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.),[52] in denen die letzte Psalmantiphon im Narthex in Verbindung mit dem Ps 140 als *Eisodikon* bezeichnet wird, was den Vesperpsalm in Zusammenhang mit dem Einzug bringt. Bei Vers 8 dieses Psalmes zieht man ein, wie sich einer Reihe von Zeugnissen entnehmen läßt.[53] In den Vesperformularen der Euchologien findet sich hingegen kein rubrikaler Hinweis zum Einzug an dieser Stelle, wohl aber im Kontext der Formulare zur Präsanktifikatenvesper.[54] Wie die vorausgehende Psalmodie, so wird auch Ps 140 antiphonisch gesungen. Darauf deutet die Verbindung von Psalm und Troparion hin.[55] Strunk veröffentlichte einen Zweiwochenzyklus der Troparia zu Ps 140, wie sie das Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.), eine Musikhandschrift, enthält. Da sich bereits in der Präsanktifikatenvesper des Euchologions Vaticanus gr. 1554 aus dem 12. Jh. eine Reihe Troparia findet, die mit jenen der zweiten Woche bei Strunk kongruiert, ist zu vermuten, daß dem Zweiwochenschema der Handschrift A 61 eine ältere Tradition zugrundeliegt.[56] Allerdings beschränkt sich die Reihe im Kodex Vaticanus gr. 1554 nur

---

[48] Die Antiphonare A 61 und A 62 bieten diese Angabe jeweils beim Ps 85 der Vesper. Cf. einige Beispiele bei GEORGIOU, Ἀντιφωνικὴ κατανομή, 1, 10, 19.

[49] 8.4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[50] Die Struktur der drei Antiphonen im Narthex bei der Paramonê findet sich neben zahlreichen weiteren Angaben im Synaxar-Typikon beispielweise bei MATEOS I, 2, 18. Cf. auch im Index bei MATEOS II, 311. Die psalmodische Dreierstruktur gehört ebenso zum Vespervorspann der Osternachtsvigil: cf. MATEOS II, 84. Ebenso bei der Präsanktifikatenvesper. MATEOS II, 10. Die reduzierte Psalmodie enthält auch das Formular der Präsanktifikatenvesper des Kodex Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.) fol. 39r - 40r. Die Bedeutung der Sonderformen für die Geschichte der asmatischen Vesper wird diskutiert in 9.2. EINE URSPRÜNGLICHERE GESTALT DER VESPER KONSTANTINOPELS IN DEN SONDERFORMEN.

[51] So z. B. bei der Paramonê des 1. und 8. September. MATEOS I, 2, 18.

[52] Nur auf einige Vespern im Wochenverlauf des Antiphonars A 62 sei hier hingewiesen: GEORGIOU, Ἀντιφωνικὴ κατανομή, 13, 32, 42, 51, 66, 101.

[53] So das monastische Typikon des Salvator-Klosters von Messina bei der Gonyklisia, in der sich asmatische Relikte erhalten haben. Cf. ARRANZ, *Messina*, XLVI, 280. Ferner auch zwei von Touliatos-Banker bearbeitete Hss der Athener Nationalbibliothek: Ms 899 und Ms 2041. Cf. TOULIATAOS-BANKER, „The <chanted> Vespers Service," 111.

[54] So fol. 260v – 261r im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.): PAR. BAR, 286.

[55] Leeb spricht vom responsorischen Vortrag des Ps 140 in Konstantinopel, was nicht korrekt ist. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 149.

[56] Cf. die Vesperakolouthie im Euchologion fol. 54v -56r. Ausführlicher dazu handelt im Kapitel zur Psalmodie der Abschnitt 7.3. DIE KURZRUFE ZU DEN PSALMANTIPHONEN.

auf die Wochentage, an denen die quadragesimale Sonderform der Vesper gefeiert wurde, also auf die Tage Montag bis Freitag.

Obwohl das Synaxar-Typikon den Narthex als Ort des Vesperbeginns nicht eigens erwähnt, lassen auch in dieser Quelle die Angaben zum Einzug bei Ps 140 auf einen Ortswechsel vom Narthex in die Kirche schließen. Der Patriarch betritt die Kirche durch die Zentraltür, die kaiserliche (königliche) Pforte. Die Gottesdienstgemeinde gelangt durch die vielen anderen Türen vom Narthex aus rasch in die Kirche. Zum Einzug der Vesper in der Osternachtsvigil erwähnt das Synaxar-Typikon - wohl wegen der auf die Vigil folgenden Eucharistiefeier - das Mittragen des *Großen Evangeliars*, das besonders prächtig ausgestaltet war, ferner der Kerzen und des großen Weihrauchfasses.[57] Dagegen wird am Karfreitag das Weglassen der Kerzen und des Weihrauchs für die Vesper mit Präsanktifikaten angeordnet. Also darf man entgegen den Bedenken, die Arranz geäußert hat, für Vesper und Orthros Inzens voraussetzen.[58]

In der Kirche

Nachdem die Sänger am Ambo angelangt sind, trägt der Vorsänger das Prokimenon des Tages[59] bzw. des Festtages[60] vor. Hieran schließt sich eine diakonale Bittlitanei, die *Ektenê*, an. Sie wird in einigen Quellen als das (*Große*) *Kyrie eleison*[61] bezeichnet, dann folgen die drei Kleinen Antiphonen. Für die Paramonê zu Weihnachten beschreibt die Version P des Synaxar-Typikons den Einzug nach dem Gesang des Ps 140 und die folgenden liturgischen Elemente so:

> Nach dem Einzug des Patriarchen singt der Kantor das Prokimenon ... . Und die Diakone bleiben auf der Solea bis die Antiphonen der (erg.: auf die Paramonê folgenden) Liturgie beginnen. Nach dem Prokimenon und dem Kyrie eleison (erg. = *Ektenê*) folgen die drei Kleinen Antiphonen am Ambo ... und danach das Gebet der Synaptê mit den Bitten (erg.: *Apolysis*), darauf der Ruf *Weisheit* und dann die Kathedra (γίνεται καθέδρα), darauf folgen die 7 Lesungen ... .[62]

Die Tatsache, daß die drei Kleinen Antiphonen der Vesper im Synaxar-Typikon so selbstverständlich und ohne nähere Erklärung erwähnt werden, erlaubt den Schluß, daß ihre Psalmen und die dazugehörigen Troparia als bekannt vorauszusetzen sind. Erst Zeugnisse der Disintegration, wie das schon erwähnte Typikon von Messina, benennen, da in diesem die Praxis des Asmatikos als nicht mehr geläufig vorausgesetzt ist, die Psalmen: Pss 114, 115, 116, so etwa im Kontext der asmatisch verbliebenen

---

[57] MATEOS II, 84, 82. Das aus dem Jahre 1027 stammende Euchologion Coislin gr. 213 fol. 79v: DUN, 120; DMIT II, 1009 erwähnt bei der Litê das Mittragen des Kreuzes. Ob es bei den Einzügen im Rahmen des Stundengebetes ebenfalls mitgetragen wurde, geht aus dem Synaxar-Typikon nicht hervor.

[58] ARRANZ, „Matines Byzantines I," 420. Außerdem bieten zwei süditalienische Euchologien aus dem 12. Jh. innerhalb der asmatischen Orthrosakolouthie ein *Gebet zum Weihrauch* als Segen über die Inzens: Bodleian, Auctor E. 5. 13 fol. 53v: JAC. MES, 5, 12 und Gb 2 fol. 57v. Cf. dazu 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

[59] Προκείμενον τῆς ἡμέρας, so die Rubrik im Antiphonar A 62: GEORGIOU, *Ἀντιφωνική κατανομή*, 43. Im Synaxar-Typikon heißt es: τὸ προκείμενον ἐνόρδινον cf. MATEOS I, 2.

[60] Als Beispiel für das Festtagsprokimenon sei der 8. September erwähnt. Man singt Lk 1, 46: cf. MATEOS I, 18.

[61] Cf. dazu die Ausführungen 5.4.1. DIE GRUNDGESTALT DER EKTENÊ.

[62] DMIT I, 35.

Gonyklisia.[63] In den Vesperformularen der Euchologien werden dagegen in den Rubriken zu den Gebeten der Kleinen Antiphonen die Troparia erwähnt:

1) Gebet der 1. Antiphon ... Auf die Fürbitten der Gottesgebärerin (εὐχὴ ἀντιφώνου α' .... Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου ...)
2) Gebet der 2. Antiphon ... Einziggeborener Sohn ... (εὐχὴ ἀντιφώνου β' ...Ὁ μονογενὴς Υἱός.)
3) Gebet der 3. Antiphon des Trishagion (εὐχὴ ἀντιφώνου γ' τοῦ Τρισαγίου) [64]

Vor allem die drei Antiphonengebeten sind es, die es ermöglichen, die der asmatischen Vesper zugrundeliegende Theologie zu erschließen. Die Texte gehen vom irdischen Licht aus und deuten es geistlich.

Die Sonderformen der Vesper

Bei einigen vesperalen Sonderformen, so bei der Präsanktifikatenvesper oder auch in der Großen Vigil vor Ostern, fehlen die drei Antiphonen. Bei diesen Feiern zieht der liturgische Dienst sogleich in den Altarraum ein. Während der Lesungen nimmt der Offiziator (Patriarch) gewöhnlich auf dem Synthronon in der Apsis Platz, wie der Angabe des Synaxar-Typikons zur Feier der Präsanktifikatenliturgie zu entnehmen ist:

> ... Man singt den Ps 85, das *Teleutaion* (d.h. die letzte der kurrenten Antiphonen) und den Ps 140, dann der Einzug, der Patriarch nimmt auf dem Synthronon Platz.[65]

Vor Beginn des Leseteils segnet der Patriarch das Volk und entbietet den Friedensgruß. Auf das Prokimenon und den Ruf des Diakons „*Weisheit*" folgt der Leseteil.[66] Die gewöhnliche Paramonê mit nur drei Lesungen endet mit dem Gesang eines Troparions.[67] Im Falle der Paramonê vor einer Kirchweihe oder vor dem Jahrestag der Weihe[68] wird im Synaxar-Typikon der dreimalige Gesang des Troparions vermerkt mit dem nachfolgenden Abschluß (Apolysis). Wird anschließend noch eine *Pannychis* gefeiert, so füllt man die Zeit bis zu deren Beginn mit Lesungen aus.[69] In der Präsanktifikatenvesper folgt auf den Leseteil der Kommunionritus.

Der Abschluß der Normalvesper

Da das Stundengebet der Heiligung des Alltags und der Arbeit dient, gehören zum Abschlußteil der Normalvesper die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen.[70] Bestandteil des Entlaßritus ist ferner die Fürbittreihe *um einen Engel des Friedens*. Bei dieser Bittreihe wurde die Vorsteheroration wohl am westlichen Teil des

---

[63] Das monastische Typikon von Messina gibt die noch asmatisch geprägte Gonyklisia detailliert an. Cf. ARRANZ, *Messina*, 280 - 281. Weitere Spätzeugnisse bei: TOULIATAOS-BANKER, „The <chanted> Vespers Service," 111-112. HANNICK, „Étude," 250-256.

[64] Cf. dazu in 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER. In der Synopse finden sich die Angaben unter den Nummern 9 - 11.

[65] Zur Präsanktifikatenvesper: MATEOS II, 4 - 6. Zur Osternachtsfeier: MATEOS II, 84.

[66] Ausführlich wird die Überleitung zum Leseteil im Kontext der Präsanktifikatenliturgie in der Diakonkia im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) fol. 261r: PAR.BAR, 286 beschrieben.

[67] MATEOS I, 286.

[68] MATEOS II, 186.

[69] MATEOS I, 4. Cf. zur Pannychis weiter unten: 4.1.6. DIE ÜBRIGEN HOREN DES ASMATIKOS IM ÜBERBLICK.

[70] 5.5.3. DIE BITTEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN IM STUNDENGEBET ALS ELEMENTE ZUR ENTLASSUNG.

Ambo gesprochen.[71] Nach dem Friedensgruß des Offiziators und der Aufforderung des Diakons, die Häupter zu neigen, folgt das Hauptneigungsgebet als abschließendes Segensgebet. Um die Jahrtausendwende wird in den Quellen ein Gang ins Skeuophylakion und in das Baptisterium als Anhang an die Vesper greifbar.[72]

4.1.4. Der Orthros

Mit *Heothinon* oder einfach mit *Morgengebete*[73] bzw. *Akoluthie der Morgengebete* (ἀκολουθία τῶν ἑωθινῶν)[74] bezeichnen liturgische Bücher das Morgenlob der Hagia Sophia. Der Begriff *Orthros* bedeutet in seiner griechischen Wortbedeutung *früher Morgen* und bezeichnet den Übergang von der ausgehenden Nacht zur Morgenröte (ἕως). Diese Gebetszeit wurde zur Zeit der Morgendämmerung gehalten, der abschließende Laudesteil könnte zeitlich etwa mit der Morgenröte (Heothinon) zusammengefallen sein.[75]

Die euchologische Struktur des Morgenlobs der Hagia Sophia erweist sich im Verlauf des Kirchenjahres als weniger veränderlich als die Vesper. Die Variabiliät des Orthros besteht lediglich im Wechsel zwischen Normalorthros und Sonntagsorthros. Dieser Wechsel hält sich im Synaxar-Typikon während des ganzen Jahreslaufes konsequent durch. Selbst der Orthros an den Sonntagen der Fastenzeit und am Ostersonntag unterscheidet sich strukturell nicht von dem der übrigen Sonntage des Jahres. In der Fastenzeit entfällt lediglich das sonn- und festtägliche Canticum Dan 3, 57ff.

Schematische Übersicht zur Variabilität im Orthros[76]

Verlauf und Gliederungsprinzip	**Normalorthros**	**Sonntagsorthros**
IM NARTHEX		
1. Antiphon	Invitatorium Pss 3 - 62 – 133	Invitatorium Pss 3 - 62 - 133
Variable Psalmodie	Kurrente Psalmodie	Ps 118 (in drei Abschnitte gegliedert)
EINZUG IN DIE KIRCHE	(Canticum an Festtagen: Dan 3, 57ff.)	Dan 3, 57ff. *Alles weitere verläuft regulär.*
Laudes	Ps 50 mit wechselnden Troparia	

---

[71] Dazu ausführlicher JACOB, „Où était récitée la prière de l'ambon?," 313.

[72] Dazu handelt ausführlicher 10.2.2. DIE POSTIKONOKLASTISCHE REFORM IM VESPERTYPUS KP 2.

[73] KOS.SEV, 90.

[74] So im Euchologion Ottoboni gr. 434 (12. Jh.) fol. 82v: THI.OTT, 140. Cf. ferner die Rubriken in 12. 1.2. DIE SYNOPSE DER *EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN* ORTHROS.

[75] Zur Wortbedeutung von *Orthros* cf. MATEOS, „Athanase," 179. ARRANZ - PARENTI, „Liturgia Patristica," 621 - 622. Zur Einteilung der ausgehenden Nacht handelt am Rande 7.1.1. DIE AUSWAHLPSALMEN UND DIE KURRENTE PSALMODIE ALS ARCHETYPEN DES PSALMGEBETS IM FRÜHEN GEMEINSCHAFTLICHEN STUNDENGEBET.

[76] Cf. das Orthros-Schema bei ARRANZ, „Matines byzantines I," 409-410. Allerdings fehlt in seinem Schema die Ektenê. Cf. auch den Ablauf des Orthros nach Symeon v. Thessaloniki bei ARRANZ, „Matines byzantines II," 102-105.

Normalorthros

Pss 148 – 150
Gloria in excelsis
Trishagion

Ektenê
Bittreihen (wie in der Vesper)
Entlassung

Der Normalorthros

In seiner Struktur war der asmatische Orthros wie die Vesper mehrgliedrig: Eröffnet wurde er mit einer längeren kurrenten Psalmodie, die im Narthex traf. Darauf folgte der Einzug in die Kirche und der eigentliche Laudesteil (Ps 50; Laudespsalmen 148 – 150, *Gloria in excelsis*), den die Sänger vom Ambo aus sangen. Auf den Psalmengesang folgte die Litanei für die Katechumenen und für die Gläubigen; der kathedrale Entlaßritus beschloß die Gebetszeit.

Der Sonntagsorthros

Am Sonntag – und nur am Sonntag – änderte sich die Psalmodie im Narthex, da der Ps 118 die lange *psalmodia currens* der übrigen Tage ersetzte. Der Ps 118 war in drei Abschnitte unterteilt. Überdies traf an Sonntagen gegenüber den Wochentagen die Ode Dan 3, 57 ff., die man nach dem Einzug vom Narthex in die Kirche noch vor dem Laudesteil (Beginn mit Ps 50) sang.[77] Auch im Festtagsorthros traf in den meisten Fällen diese Ode, ebenso an den Tagen der Osterzeit; in der Fastenzeit entfiel sie.

Der Orthros an Festtagen mit Vigil am Vorabend

Ein verändertes Gliederungsprinzip des Ortes wies das Morgenlob an solchen Festtagen auf, an deren Vorabend Paramonê und Pannychis begangen wurden. Den Orthros eröffnete man dann am Ambo und nicht im Narthex, ohne daß sich allerdings, was die liturgischen Elemente anbelangt, gegenüber dem Normalorthros eine Veränderung ergeben hätte. Die Feier wurde auch an Festtagen mit der langen kurrenten Psalmodie begonnen, nicht etwa mit Ps 118 wie am Sonntag.

4.1.5. Die Beschreibung der Feier des Orthros

Nach dieser schematischen Übersicht sei auch vom Orthros die Erstellung eines virtuellen Bildes vesucht, die aber - um Wiederholungen aus der Beschreibung der Vesper zu vermeiden - knapper bemessen ist.

Die Eröffnung der Morgenfeier im Narthex

Bedenkt man den Umfang von acht Antiphonen an gesungener Psalmodie im Narthex, darf man annehmen, daß der Beginn des Orthros noch in die Zeit der Dunkelheit fiel. Dabei ist zu berücksichtigen, daß das Leben im mediterranen Bereich

---

[77] Der tägliche Gesang der Danielode in den Antiphonaren A 61 und A 62 ist eine spätere Entwicklung. Dazu ausführlicher in 7.5.1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM.

bereits vor dem ersten Sonnenstrahl pulsierte.[78] Von *nyktos*, nachts, spricht die Version Ox des Synaxar-Typikons als Zeitpunkt des Beginns am zweiten Sonntag vor Weihnachten.[79] Wenn in der Version H des Synaxar-Typikons am 25. Juni, dem Gedenktag der Errettung der Stadt vor den Sarazenen, der Beginn einer Prozession unter Teilnahme des Patriarchen nach dem Orthros folgendermaßen zeitlich festgelegt wird: *„In der Frühe bei Tagesanbruch* (ἑωθεν) *... nach der Apolysis des Orthros...“*[80], ist davon auszugehen, daß der Orthrosbeginn in der Nacht gelegen hat.

Nach *De sacra precatione* des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) versammeln sich die Gläubigen im Narthex vor der verschlossenen Königstüre; der Offiziator steht zum Kirchenraum hin gewandt.[81] Nach der liturgischen Bitte des Diakons: *„Segne, Gebieter!“* eröffnet der Vorsteher den Gottesdienst. Wie die Vesper beginnt auch der Orthros werktags mit einem Invitatorium und einer längeren kurrenten Psalmodie im Narthex.[82]

Der Einzug in die Kirche

Klerus und Volk ziehen gemeinsam beim Gesang der letzten Psalmantiphon in die Kirche ein.[83] Symeon von Thessaloniki zufolge ist zuvor der Narthex zu inzensieren, ferner wird zum Einzug das Prozessionskreuz mitgetragen.[84] Der Einzug des Orthros ist wohl ähnlich gestaltet wie bei der Vesper: man zieht mit Kerzen und Weihrauch ein; trifft das sonn- oder festtägliche Evangelium im Orthros, wird auch das Evangeliar mitgetragen.[85] Der Laudesteil (Ps 50, die Laudespsalmodie 148 - 150 und das *Gloria in excelsis*) treffen am Ambo. An Festtagen, die mit einer Paramonê und einer Pannychis in der Nacht eröffnet werden, beginnt der Orthros sogleich am Ambo oder auch vor dem Ambo auf der Solea, jedenfalls nicht im Narthex.[86]

Der Einzug in das Sanktuarium

Nach dem Laudesteil mit dem *Gloria in excelsis* ziehen die Zelebranten in das Sanktuarium ein. Dazu wird das Trishagion als Begleitgesang gesungen.[87] Spätere

---

[78] Dies behandeln beispielsweise HAMMAN, *Christen*, 182 - 184. CARCOPINO, *Rom*, 217 - 218. Was Carcopino für die Tages- und Zeiteinteilung im antiken Rom feststellt, darf wohl überhaupt für den mediterranen Bereich auch in späterer Zeit angenommen werden.

[79] MATEOS I, 135. Die Version H des Synaxar-Typikons hat gegenüber den anderen Quellen noch keine Bezeichnung für den 2. Sonntag vor Weihnachten und repräsentiert nach Mateos in diesem Punkt einen älteren Stand.

[80] MATEOS I, 320.

[81] PG 155, 637. Dazu auch RAES, „Les anciennes Matines byzantines,“ 206 – 207.

[82] Die Übersicht zur Antiphoneneinteilung des Synaxar-Typikons bietet MATEOS II, 220 - 221. Ausführlicher geht darauf ein 8.4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS. Das Synaxar-Typikon erwähnt den Narthex als Ort des Beginns beispielsweise am Lazarus-Samstag und am Ostersonntag: MATEOS II, 62, 92.

[83] Cf. MATEOS II, 100, 102, 104, 108. Die späte Quelle A 62 (Ende des 14. Jh.) erwähnt nach der langen Psalmodie zu Beginn des Orthros den Einzug: γίνεται εἴσοδος. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 3.

[84] PG 155, 641 - 644.

[85] Die Evangelienlesung stellt allerdings ein Problem dar, das im Kapitel über die Stuktur des Orthros eigens behandelt wird. 12.4.1. DIE EVANGELIENLESUNG IM SONN- UND FESTTAGSORTHROS ALS NEUERUNG AUS PALÄSTINA.

[86] Cf. MATEOS I, 4, 20. Die Eröffnung des Orthros auf der Solea ist vermerkt bei der Feier in der Chalkoprateiakirche am Montag der 2. Osterwoche: MATEOS II, 110.

[87] Zum Trishagion als Prozessionsgesang cf. MATEOS, *Célébration*, 112 - 115.

Euchologien, etwa solche aus dem 12. Jh., akzentuieren diese Prozession durch die Hinzufügung eines eigenen Einzugsgebetes.[88]

Einigen Quellen zufolge trifft am Sonntag nach der Laudespsalmodie eine Evangelienlesung, deren Vortrag vom Ambo aus erfolgt. Wegen der Prozession in das Sanktuarium ist es jedoch, so Arranz, nicht auszuschließen, daß das Evangelium vom Altarraum aus verlesen wurde. In bestimmten Fällen sieht das Synaxar-Typikon das Sanktuarium ausdrücklich als Ort der Evangelienverkündigung vor, so in der Ostermesse, in der aber ein Diakon am Ambo die Perikope wiederholt.[89] Derselbe Brauch trifft nach dem Synaxar-Tapikon übrigens in der Ostervesper zu.

Im weiteren Ablauf folgt die Ektenê oder auch *Großes Kyrie eleison* genannt. Sie geht im asmatischen Orthros der Bittlitanei für die Katechumenen und für die Gläubigen voraus.[90] Der Abschluß der Hore ist wie die Normalvesper gestaltet, mit der Litanei um einen Engel des Friedens und dem Hauptneigungsgebet.

4.1.6. Die übrigen Horen des Asmatikos im Überblick

In einem kurzen Überblick sollen die übrigen Tagzeiten des asmatischen Gebetscursus vorgestellt werden: die Kleinen Tagzeiten, die *Pannychis* und die *Tritektê*. Allerdings stellen die Kleinen Tagzeiten des Asmatikos,[91] darunter auch das Mesonyktikon, im Cursus des Asmatikos ein Problem dar, da sie nur in den Euchologien bezeugt sind, sonst aber in keiner anderen Quelle. In den Euchologien besteht ihr Formular, ausgenommen die Prim, stereotyp aus fünf Orationen. Nirgendwo findet sich jedoch ein Hinweis auf die tägliche Feier von Terz, Sext, Non und Mesonyktikon als Gebetszeiten der Gemeinde.

Die Pannychis: Auf die *Paramonê* genannte Vesper mit Vigil am Vorabend hoher Festtage folgte nach einer Zwischenlesung die *Pannychis* als nächtliche Gebetszeit,[92] die aber, entgegen ihrem Namen, keineswegs die ganze Nacht hindurch dauerte. In der Fastenzeit feierte man an bestimmten Tagen die sogenannte Fastenpannychis.[93]

Das Mesonyktikon: Das mitternächtliche Gebet gehörte bereits dem privaten frühchristlichen Gebetscursus an.[94] Angesichts der numinosen Kraft, die man in der heidnischen Antike der Mitternachtsstunde als dem Zeitpunkt zusprach, an dem sich die Unterwelt öffnen konnte,[95] und in Anbetracht der Übertragung dieses Deutungsmusters

---

[88] Kodex Vaticanus gr. 1970 fol. 122v.

[89] ARRANZ, „Matines byzantines II," 90 A. 1, 105 A. 1. Zur Verlesung des Osterevangeliums am Ostertag in Messe und Vesper MATEOS II, 94-96.

[90] Zur Ektenê im Orthros, die Arranz in seinem Orthros-Schema nicht anführt cf. 5.4. DIE EKTENE IN VESPER UND ORTHROS.

[91] ARRANZ, „L'ancien Euchologe," 13 - 15. DERS., „Petites Heures," 38 - 53.

[92] Cf. ARRANZ, „Pannychis," 31 - 82. Cf. auch die Pannychis bei SYMEON VON THESSALONIKI, *De Sacra Precatione*: PG 155, 660-661. Als Beispiele für die Lesung zwischen Paramonê und Pannychis lassen sich anführen MATEOS I, 4, 20, cf. ferner die Übersicht bei MATEOS II, 315.

[93] Eine Rubrik ordnet für die erste Fastenwoche die tägliche Pannychis an: cf. MATEOS II, 14.

[94] Zum asmatischen Mesonyktikon ARRANZ, „L'ancien Euchologe," 10 - 13. DERS., „Petites Heures," 31 - 35.

[95] SPEYER, „Mittag und Mitternacht," 343. Zu den in der Antike bezeugten Nachtfeiern zu Ehren der Götter vgl. BAUMSTARK, *Laus*, 21 - 26. Das von der hellenistischen Umwelt beeinflußte Buch der

auf das nächtliche Exodusgeschehen in dem von der hellenistischen Welt beeinflußten biblischen Buch der Weisheit (Weisheit 18,14-15), überrascht diese Gebetszeit im privaten frühchristlichen Gebetscursus nicht. Allerdings mußte das Mesonyktikon als Gebetszeit nicht notwendig zum Zeitpunkt der Mitternacht stattfinden. Vielmehr liegt nach Quecke einer als Mesonyktikon bezeichneten Gebetszeit ein Zeitansatz zugrunde, der sich von 21.00 Uhr bis zum Hahnenschrei um 3.00 Uhr bewegen kann.[96]

(Prim) - Terz - Sext - Non

Eine Reihe von Euchologienkodizes überliefert die Formulare von Terz, Sext und Non. Über den liturgischen Ablauf dieser Kleinen Horen ist nichts überliefert. Die dem Formular der Terz vorangestellte Prim zeigt sich in den Euchologien zwischen dem 8. und 11. Jh. noch im Prozeß der Entwicklung. Erst in den Zeugnissen des 10./11. Jh. hat auch die Prim die fünfgliedrige Gebetsstruktur endgültig erreicht. Sie muß als spätes und wohl monastisches Liturgiegut von den weiteren Überlegungen zu den Kleinen Horen ausgenommen werden.[97]

Tritektê:

Die *Tritoektê* oder *Tritektê*[98] feierte man in der Fastenzeit von Montag bis Freitag. Sie fand nach dem Orthros zwischen der 3. und 6. Stunde statt.[99] Bei der Tritektê der Hagia Sophia handelte es sich nicht um eine quadragesimale Substituierung von Terz und Sext, wie die Bezeichnung nahelegen könnte, sondern um einen fastenzeitlichen Sondergottesdienst zur Vorbereitung der Katechumenen auf das Osterfest und die Taufe. Wegen der Elemente der Verkündigung und der Katechese – auch die eigene Perikopenordnung darf hier hinzugezählt werden – fällt die Tritektê unter die Gattung, die Zerfaß „*Verkündigungsgottesdienst*"[100] nennt. Diese gottesdienstliche Gattung hatte im ursprünglichen Tagzeitencursus der Gemeinde keinen Platz.

4.1.7. Das Problem der Zugehörigkeit der Kleinen Horen zum kathedralen Zyklus

Obwohl die Formulare von (Prim-) Terz - Sext - Non und Mesonyktikon in einer Reihe von Euchologien enthalten sind, ist doch die Frage berechtigt, ob überhaupt ein solch umfangreicher Cursus, der zudem eine die Nachtruhe unterbrechende Gebetszeit einschloß, in der Hagia Sophia praktiziert wurde. Die Feier der Kleinen Horen durch die Gemeinde, einschließlich des Mesonyktikons, muß in Konstantinopel mehr als zweifelhaft gelten. Bereits Mateos schloß die Möglichkeit aus, daß die Kleinen Horen

---

Weisheit 18, 14. 15 deutet das Wunder des mit der Mitternacht verknüpften Exodusgeschehens (Ex 12, 29) in poetischer Sprache als Öffnung des Himmels um Mitternacht.

96 QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 148. Anders HANSSENS, *Genèse*, 34 A. 25, der ein so benanntes Gebet in der zweiten Nachtwache, also in der Zeit vor Mitternacht ansetzt.

97 Der Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) enthält zwei Gebete für die Prim: Fol. 69v-70v: PAR. BAR, 85 u. 86; das Euchologion Gb 7 (10./11. Jh.) dagegen vier Orationen, von denen keine mit den Gebeten im Kodex Barberini gr. 336 übereinstimmt. Zur Prim im monastischen Cursus des byzanitinischen Mönchtums LEROY, „Le cursus canonique chez S. Théodore Studite," 6 - 10. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 206 - 208.

98 ARRANZ, „Petites Heures," 53. Ausführlicher DERS., „Tritoektî," 70 – 93, 335 - 354.

99 Diese zeitliche Position läßt sich aus Angaben des Synaxar-Typikons folgern, da beispielsweise am 25. März (Mariä Verkündigung) der Beginn der an diesem Festtag stattfindenden Prozession so festgelegt wird: *Nach dem Orthros und der Tritektê.* MATEOS I, 254.

100 ZERFASS, *Schriftlesung*, 37

im Tagzeitenritus der Hagia Sophia Gebetszeiten der Gemeinde gewesen sein konnten. Zwar waren sie nach Art der Hagia Sophia eingerichtet, doch wurden sie nur in den Klöstern berücksichtigt.[101]

Mateos und Taft zufolge integrierte das urbane Mönchtum Kappadoziens, das in seiner Gebetsordnung vom kathedralen Gebetszyklus ausging, im 4. Jh. die aus der frühchristlichen Privatfrömmigkeit stammenden Kleinen Gebetszeiten als gemeinschaftliche Horen.[102] So war in Kappadozien auch das Mesonyktikon eine von den Mönchen begangene Gebetszeit.[103] Selbst dem ägyptischen und dem syro-palästinischen Mönchtum waren die Kleinen Horen in diesem Zeitraum zunächst noch fremd.[104] Das im 4. Jh. greifbar werdende kathedrale Tagzeitengebet kannte die Praxis der Kleinen Gebetszeiten gleichfalls nicht. Historisch betrachtet entstammen also die Kleinen Horen als gemeinschaftliche Gebetszeiten in der Tat einem monastischen Kontext.

Was den asmatischen Tagzeitencursus anbelangt, sprechen folgende Argumente gegen die Annahme der Kleinen Horen als Gebetszeiten der Gemeinde:

1) In den Zeugnissen zum Tagzeitenritus der Hagia Sophia (Synaxar-Typikon des 10. Jh., die Antiphonare A 61 aus dem frühen 15. Jh. und A 62 aus dem ausgehend 14. Jh.) finden sich keinerlei Andeutungen auf die Feier der Kleinen Tagzeiten. Als regelmäßig gefeierte Gebetszeiten hätten Terz, Sext und Non zumindest in irgendeiner Form bei der Psalmaufteilung des Asmatikos berücksichtigt sein müssen. Dies ist jedoch in keiner der Quellen zum liturgischen Psalter der Fall.

2) Die regelmäßige Feier von Prim, Terz, Sext und Non hätte vom Zeitansatz her zu mannigfachen Kollisionen mit den Prozessionen und Sonderfeiern der Stationsliturgie Konstantinopels geführt. Prim und Terz wären beispielsweise in der Fastenzeit zur Feier der Tritektê in zeitliche Konkurrenz geraten, ja, eine gemeindlich gefeierte Prim und Terz wäre zusätzlich zur Tritektê im Cursus gar nicht unterzubringen gewesen.[105] Zudem hätte sich die Non vom Zeitansatz her mit der gegenüber der Normalvesper auf die 9. Stunde vorverlegte Präsanktifikatenvesper der Fastenzeit überschnitten.[106] Wie schwierig es gewesen wäre, die Kleinen Horen in die liturgische Tagesordnung zu integrieren, läßt sich an einer Bestimmung des Synaxar-Typikons für die Osterzeit erschließen. Zwischen Orthros und eucharistischer

---

101 MATEOS, „L´orthros byzantine," 210 A. 44.

102 TAFT, *Liturgy of the Hours*, 77 – 78, 90. MATEOS, „L'office monastique," 77-78, besonders 87-88. WINKLER „Strukturelle Zusammenhänge," 298-299. GRISBROOKE, „Public Worship," 143-144. Zu den Kleinen Tagzeiten als private Frömmigkeitsübung cf. die Zeugnisse bei J. STADLHUBER, „Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum," 131 - 138, 141 - 145, 156.

103 Über das Mesonyktikon gibt Basileios Aufschluß *in ep.* 207: COURTONNE II, 186-188, weiter in den Längeren Regeln: *Interrog.* 37,5: PG 31, 1016, *Sermo Ascet.* 4: PG 31, 877. Cf. weiter die ebenfalls nach Kappadozien weisende Schrift *De virginitate*. E. F. VON DER GOLTZ (Hg.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a) Leipzig 1905. Cf. die Zusammenfassung dieser Stellenangaben bei WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 294-295. Zu *De virginitate* 8.3.1. MÖGLICHE GENEALOGISCHE SPUREN.

104 Einen guten Überblick bietet WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 293, 297-299.

105 MATEOS II, 5, 12.

106 MATEOS II, 10.

Liturgie traf eine Lesung aus dem *Apostel* als Übergang.[107] Für Prim oder Terz wäre demnach keine Zeit geblieben. Dies war auch außerhalb der Osterzeit der Fall, wenn auf den Orthros eine Prozession mit einer stationalen Eucharistiefeier folgte. Die Regelung solcher Ausnahmefälle oder Überschneidungen war gerade die Aufgabe des Synaxar-Typikons, das aber nie einen solchen Fall erwähnt. Demnach läßt sich das Schweigen des Synaxar-Typikons – sozusagen im Sinne eines *argumentum ex silentio* – dahingehend deuten, daß die Kleinen Tagzeiten nicht als gemeindliche Horen begangen wurden.

3) Zwar wurden im Jerusalemer Tagzeitencursus bereits im ausgehenden 4. Jh. Sext und Non gefeiert.[108] Doch zeigen sich gerade in Jerusalem Tendenzen einer starken Beteiligung der Mönche am Offizium.[109] Selbst hier war der Zyklus der Kleinen Horen am Ende des 4. Jh. noch nicht vollständig, was die Kleinen Tagzeiten im Curusus als Ergebnis einer Entwicklung erscheinen läßt. Da Jerusalem in diesem Zeitraum als Wallfahrtsort für die ganze Christenheit mit den Heiligen Stätten und zahllosen Pilgern nach Winkler liturgisch nicht den Normalfall, sondern eher einen Sonderfall darstellte, können die Kleinen Horen nicht unter Berufung auf den Jerusalemer Tagzeitencurus des ausgehenden 4. Jh. als kathedrale Gebetszeiten deklariert werden.[110] Zu berücksichtigen ist ferner, daß Konstantinopel liturgisch stärker von der antiochenischen Tradition beeinflußt war, die sich von der Jerusalems unterschied. Selbst dem monastischen Evergetis-Typikon Konstantinopels zufolge (12. Jh.) sollten Terz und Sext außerhalb der Fastenzeiten nicht als gemeinschaftliche Gebeteszeiten begangen, sondern privat rezitiert werden.[111]

4) Keine der bislang bekannten Quellenschichten zum Kathedraloffizium der Hagia Sophia, ausgenommen die Euchologien, enthält einen Hinweis auf die regelmäßige Feier des Mesonyktikons. Das Synaxar-Typikon in der Version P erwähnt zwar Mesonyktika, die in der Woche vor dem 5. Fastensonntag an einem frei zu wählenden Tag des Dankes für die Errettung vor den Persern und Barbaren gehalten werden sollen. Die Abfolge der Gebetszeiten trägt hier jedoch deutlich monastische Züge: Hesperina - Kontakion (wohl Hymnus Akathistos) - Triadikon – Mesonyktika, während die Version H zu demselben Anlaß an der für den kathedralen Tagzeitenritus Konstantinopels typischen Folge von Paramonê – Pannychis für hervorgehobene Tage festhält.[112]

Die Kleinen Horen sind demnach nicht als Bestandteil des kathedralen Cursus der Hagia Sophia zu betrachten. Es dürfte der Auffassung von Mateos zuzustimmen sein, daß die Kleinen Tagzeiten in asmatischer Gestaltung eher auf einen klösterlichen Kontext hindeuten.

---

[107] Gemeint ist ein Apostelbrief. MATEOS II, 94.

[108] EGERIA, 24, 3: FChr 20, 226.

[109] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 90-91.

[110] So argumentiert WINKLER, „Early Development," 30 – 31.

[111] GAUTIER, „Théotokos Évergétis," 22 - 23. Zum Ausfall der Kleinen Horen in den monastischen Typika, cf. MINISCI, „La ἀργία τῶν ὡρῶν," 392 - 395.

[112] Zu P: DMIT I, 124. Zu H: MATEOS, II, 52 - 54.

4.2. DER CURSUS IM RHYTHMUS DER ZEIT

Der Lauf des Kirchenjahres

Das Synaxar-Typikon der Großen Kirche regelt den Lauf des Kirchenjahres in der Verbindung von Sonnenkalender (Menologion oder die 12 Monate des Sanctorale) und Mondkalender (beweglicher Zyklus um Ostern).[113] Nach Gy dürfte zu Beginn des 9. Jh. in Konstantinopel der liturgische Jahreszyklus bzw. das *Kirchenjahr*[114] voll entfaltet gewesen sein.[115] Das Sanctorale der Hagia Sophia beginnt mit dem Neujahrstag am 1. September und endet mit dem 31. August. Bei dieser Festlegung des Jahreslaufs handelt es sich um ein römisches Erbe in Byzanz.[116]

Die Wocheneinteilung

Die liturgische Wocheneinteilung erstreckte sich im Synaxar Typikon jeweils vom Montag bis zum darauffolgenden Sonntag. Nur in der Osterzeit erfolgte dagegen, wie auch im heutigen byzantinischen Ritus, die Einteilung von Sonntag bis Samstag.[117] So beginnt die Einteilung der Wochen in der Fastenzeit im Synaxar-Typikon mit dem Montag vor dem ersten Fastensonntag. Die Fastensonntage bilden stets den Wochenabschluß. Die dem Sonntag vorausliegende Woche wird vom Sonntag her benannt. So trägt beispielsweise die Woche vor Palmsonntag die Bezeichnung: *Woche der Palmen* - ἑβδομὰς τῶν βαΐων, der Montag vor Palmsonntag wird entsprechend: τῇ β.′ τῶν βαΐων benannt.[118] Da aber der Ostersonntag wie die folgenden Sonntage der Osterzeit den liturgischen Wochenlauf eröffnen, fehlt folglich im Wochenlauf der Karwoche der Sonntag. Auf das hohe Alter der Praxis, den Wochenlauf vom Montag bis zum nachfolgenden Sonntag zu gliedern, dürften die Festbriefe des Athanasios, die *Apostolischen Konstitutionen* und das syro-palästinische Lektionar hinweisen, wenn sie etwa mit dem Begriff *Osterwoche* nicht die Zeit von Ostern bis zum Weißen Sonntag (Antipascha) umschreiben, sondern die dem Ostersonntag vorausliegende Karwoche.[119] In den *Apostolischen Konstitutionen* (V, 13) heißt es im Kontext der Bestimmung zum Fasten in der Karwoche: μεθ ′ ἃς ἀπονηστεύσαντές ἄρξασθε τῆς ἁγίας τοῦ πάσχα ἑβδομάδος, νηστεύσαντές αὐτὴν πάντές... .[120]

4.2.1. Der tägliche Cursus in der ferialen Zeit

Orthros und Vesper als die beiden täglichen Gebetszeiten

Da weder das Synaxar-Typikon, noch die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.), noch irgendeine andere Quelle weitere Gebetszeiten im

---

113 3. 2. DAS SYNAXAR-TYPIKON DER HAGIA SOPHIA ALS SCHLÜSSEL ZUR STRUKTURELLEN VARIABILITÄT UND ZU ARCHAISCHEN SCHICHTEN IN VESPER UND ORTHROS.

114 Zu dem aus der lutherischen Liturgik stammenden Begriff *Kirchenjahr* cf. AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit* I, 211 - 212.

115 GY, „Système des lectures," 251-261. TAFT, *BEW*, 94.

116 ENGBERDING, „Neujahrsfest," 13. Nach Baumstark war nach altkirchlicher Regelung der Ostersonntag der Anfang des kirchlichen Jahres. In Antiochien und auch in dem davon beeinflußten Konstantinopel traf in der Meßfeier die Perikope des Johannesprologs. BAUMSTARK, „Kirchenjahr," 310.

117 Als ein Beispiel sei der vierte Sonntag in der Osterzeit als Wochenbeginn erwähnt: MATEOS II, 118. Zur Wocheneinteilung in der Osterzeit im aktuellen byzantinischen Ritus HEITZ, *Mysterium der Anbetung*, 727 - 750.

118 Als Zusatz zum Text in H cf. MATEOS II, 56. DMIT I, 124 - 127.

119 Zu den genannten Zeugnissen RAHLFS, *Lektionen*, 34 A.1.

120 METZGER II, 246.

ferialen Tageslauf erwähnen,[121] dürfte der tägliche asmatische Tagzeitencursus der Gemeinde außerhalb geprägter Zeiten nur aus Vesper und Orthros bestanden haben. Daß aber selbst der Normalorthros und die Normalvesper im Synaxar-Typikon selten Berücksichtigung finden - lediglich die Angabe des variablen Troparions zum Ps 50 deutet auf die Feier des Orthros hin -,[122] findet eine Erklärung in der Funktion des Synaxar-Typikons, die Gebetszeiten nur dann zu erwähnen, wenn es Veränderungen und variable Elemente der Liturgie zu regeln gilt.

4.2.2. Der festtägliche Cursus

Paramonê - Pannychis - Orthros

Die liturgische Ordnung hoher Festtage, unabhängig ob der Feiertag auf einen Wochentag oder auf einen Sonntag fällt,[123] sieht folgende Gebetszeiten vor:

Mit der Paramonê, der Vesper mit Vigil, wurde am Vorabend das Fest eröffnet. Gegenüber dem ferialen Abendlob war der Vesperteil in der Paramonê kürzer. Vor Ostern, Theophanie und Weihnachten enthielt die Vigil eine umfangreichere Perikopenreihe als bei der Paramonê, die nur drei Lesungen zählte. Der Vigil schloß sich in der Regel die Pannychis als nächtlicher Gottesdienst an.[124] Am folgenden Morgen begann die Feier des Orthros in der Kirche am Ambo, nicht im Narthex, wie es sonst üblich war. In dem veränderten Gliederungsprinzip des Ortes dürfte sich die Zusammengehörigkeit der um die Nacht gelagerten Gebetszeiten des Festtages spiegeln.

Die Vesper am Festtag

Außer den drei Gebetszeiten von Vesper, Pannychis, Orthros erwähnt das Synaxar-Typikon keine weiteren Horen an Festtagen. Nur in einigen Fällen wie am Weihnachts- und Ostertag sowie an den Tagen der Osterwoche verweisen die Versionen H und P des Synaxar-Typikons auf die Vesper am Tag.[125] Die Version H erwähnt noch an Theophanie und am Pfingstfest die Vesper vom Tag.[126] Das sonstige Schweigen des Synaxar-Typikons zur Vesper am Festtag darf nicht in dem Sinn mißverstanden werden, als ob am Festtag selbst keine Vesper stattgefunden hätte. Die wenigen Hinweise im Synaxar-Typikon zur Vesper am Festtag machen allenfalls deutlich, daß in dieser Quelle das Tagzeitengebet nur dann Erwähnung findet, wenn strukturelle Veränderungen, Abweichungen und die Regelung von Eigentexten anstehen, nicht aber bei einem regulären Gottesdienstverlauf. Was die Vesper am gewöhnlichen Sonntag betrifft, die im Synaxar-Typikon überhaupt nicht berücksichtigt wird, so sei nur darauf hingewiesen, daß beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) die Sonntagsvesper anführen und sogar den liturgischen Wochenlauf für das Tagzeitengebet mit dem Abendlob beginnen.[127]

---

121 Symeon von Thessaloniki (gest.1429) beschreibt ebenfalls nur die Vesper und den Orthros. PG 155, 624 - 649.

122 6.1.2.2. DIE TROPARIA IN VESPER UND ORTHROS und weiter 6.1.1. DAS PROKIMENON.

123 MATEOS II, 64, 136.

124 ARRANZ, „Pannychis," 31 - 82. Cf. ferner 4.1.6 DIE ÜBRIGEN HOREN DES ASMATIKOS IM ÜBERBLICK.

125 MATEOS I, 158 (Weihnachten), 186 (Theophanie); MATEOS II, 96 - 108 (Ostern), 138 (Pfingsten). DMIT I, 37 (Weihnachten), 136 - 141 (Ostern und Osterwoche).

126 MATEOS II, 138.

127 Der Wochenlauf der beiden Antiphonare findet sich in 8.4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS. Die Vita des Patriarchen Eutychius (552 - 565; 577 - 582) spricht von dessen Teilnahme an der Vesper in der Hagia Sophia am Sonntag vor seinem Tode. EUSTRATIOS, *Vita Eutychii*, 94: PG 86, 2, 2380. Dazu MATHEWS, *Architecture*,139.

4.2.3. Die Tagzeiten in der Fastenzeit von Montag bis Freitag

Die Dauer der Fastenzeit

In Ost und West zählt die Vorbereitungszeit auf Ostern im eigentlichen Sinn 40 Tage. Unterschiedlich fällt indes die Bestimmung des Zeitraums aus, in dem die 40 Tage der Vorbereitung zu liegen kommen. Die Absteckung des Zeitraums hängt nicht zuletzt mit der thematischen Ausrichtung der Vorbereitungszeit zusammen, bei der sich im Laufe der Geschichte ein Wandel vollzog. Im römischen Ritus wurden seit dem 4. Jh. die 40 Tage der Vorbereitung auf Ostern als Bußzeit begangen.[128] Der 6. Sonntag vor Ostern, das *Initium Quadragesimae* (= 1. Fastensonntag) eröffnete die Vorbereitungzeit. Fünf vollständige Wochenläufe mit je sieben Tagen und die Tage der Karwoche bis zum Gründonnerstag ergaben die Gesamtzahl von 40 Tagen. Da sich der Inhalt der Quadragesima stärker auf ein 40 Tage währendes Fasten verlagerte, war wohl Anfang des 6. Jh. der Beginn wegen der fastenfrei zu haltenden Sonntage vorverlegt worden.

Im Synaxar-Typikon der Großen Kirche zählt die Vorbereitungszeit auf Ostern insgesamt sieben Wochen: sechs Wochenläufe bis Palmsonntag und die Karwoche als siebte Woche. Die Fastenzeit beginnt am Montag der siebten Woche vor Ostern.[129] Da die Samstage und die Sonntage von der Fastenordnung ausgenommen sind und nur die Wochentage von Montag bis Freitag als Fasttage zählen, kommt der Beginn der Fastenzeit in einem so großen zeitlichen Abstand vom Osterfest zu liegen. Am Samstag und Sonntag feierte man die eucharistische Liturgie, wie schon vom Konzil von Laodizea in Kanon 49 bestimmt.[130] Die im Synaxar-Typikon H der Fastenzeit vorausgehende einwöchige Vorfastenzeit, die sog. Käse- bzw. Butterwoche, wurde wohl erst unter Kaiser Herakleios (610/641) eingeführt, möglicherweise, so Rahlfs, in Anlehnung an den von syrischen und ägyptischen Monophysiten geübten Brauch eines achtwöchigen Fastens.[131] Der Kaiser wollte mit dieser Neuerung zum religiösen Ausgleich beitragen. In der Version P des Synaxar-Typikons (9./10. Jh.) ist hingegen der Fastenzeit eine zweite Woche der Vorbereitung vorgelagert, die Woche des Fleischverzichts. Eine Rubrik im Orthrosformular des Euchologions Coislin 213 aus dem Jahre 1027, spricht dann von vier Wochen vor der Fastenzeit gleich einem in sich zusammengehörigen Zeitraum, ohne freilich diesen Zeitabschnitt als Vorfastenzeit und Einstimmung auf die Fastenzeit zu qualifizieren.[132] In der Rubrik geht es um die Aufteilung einer Reihe von 12 Prokimena, die den vier Wochen vor Beginn der Fastenzeit vorbehalten waren.

Die Gebetszeiten an den Fasttagen: (Pannychis) - Orthros - Tritektê - Präsanktifikatenvesper

Obwohl das Synaxar-Typikon der Großen Kirche in der der Fastenzeit vorgelagerten Käsewoche bereits mittwochs und freitags die Tritektê und die Präsanktifikatenliturgie

---

128 AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit*, I, 143 - 146. R. ARBESMANN, „Fasten," RAC 7, 473-474. DERS., „Fasttage," RAC 7, 500-524.

129 MATEOS, II, 10. Zur Fastenzeit ohne die Woche der Vorfasten im Synaxar-Typikon MATEOS, II, 10-82.

130 MANSI II, 571.

131 RAHLFS, *Lektionen*, 202 - 205.

132 Fol. 69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS, dort unter der Nr. 11 in der Synopse der Euchologienformulare befindet sich die Rubrik.

vorsah,[133] begannen die liturgische Ordnung und der veränderte Tagzeitencursus der Fastenzeit doch erst am darauffolgenden Montag, *dem Montag der 1. Woche der Fastenzeit*[134]. Der Tagzeitencursus an den Fasttagen bestand aus Orthros - Tritektê - Präsanktifikatenvesper. Sowohl die Tritektê wie auch die Vesper waren von einem für die Fastenzeit charakteristischen alttestamentlichen Lesestoff geprägt sowie von einer eigenen Ordnung der Prokimena.[135] In der ersten Woche der Fastenzeit beging man abends noch die Fastenpannychis.[136] Der Orthros in der Fastenzeit unterschied sich kaum vom Morgenlob der übrigen Tage des Jahres. Am Montag der 1. Fastenwoche begann man gemäß dem Synaxar-Typikon lediglich im Morgenlob die kurrente Antiphonie mit Ps 1 im Psalterium.[137] Ferner wurde das Canticum Dan 3, 57 ff., das sonst das sonn- und festtägliche Morgenlob auszeichnete, in der Fastenzeit ausgelassen.

4.2.4. Die Karwoche und das Österliche Triduum

Die Einfachheit und Konstanz der Horen

Bereits Baumstark hatte darauf hingewiesen, daß sich die Karliturgie Konstantinopels von der in Jerusalem gefeierten unterschied; letztere ist es nämlich, welche die liturgische Gestalt der Kartage im heutigen byzantinischen Ritus prägt. Die Einfachheit der liturgischen Feiern Konstantinopels an den Kartagen hoben insbesondere Janeras[138] und Bertonière[139] in ihren Untersuchungen zum Karfreitag und zur Geschichte Osternachtsvigil hervor. Die Tagzeiten wurden an den Kartagen nicht überformt; es fehlten eine Reihe der im heutigen byzantinischen Ritus enthaltenen Sonderfeiern.[140] Am Gründonnerstag und am Karfreitag setzte sich in der Hagia Sophia der quadragesimale Cursus fort.[141] Pallas war in seiner Studie über diesen Sachverhalt deshalb so erstaunt, weil er die Liturgien der beiden Zentren nicht als voneinander unabhängige Traditionen differenzierte. Seiner Sichtweise lag vielmehr die Vorstellung vom byzantinischen Ritus zugrunde, der Jerusalem und Konstantinopel gleichermaßen umspannt, sich aber dann unterschiedlich weiterentwickelt habe. Die Karliturgie der Hagia Sophia deutete Pallas als zurückgebliebene *Urstufe*, die später von der weiter entfalteten und *historisch-topographisch* geprägten Jerusalemer Leidensfeier überdeckt worden sei.[142]

Am Gründonnerstag war in der Hagia Sophia die Fußwaschung nach der Vesper im Narthex vorgesehen mit der anschließenden Eucharistiefeier und einer nachfolgenden Sonderform der *Pannychis vom Leiden unseres Herrn* mit den 12 Evangelien. Heute werden diese Perikopen im Orthros am Karfreitag verlesen. Am Karfreitag fand gemäß dem Synaxar-Typikon ein ganz regulärer Orthros statt, dem sich die Tritektê

---

133 MATEOS II, 4.

134 MATEOS, II, 10.

135 Dazu 6.3. DIE SCHRIFTLESUNG IM OFFIZIUM DER HAGIA SOPHIA

136 ARRANZ, „Pannychis," 53.

137 MATEOS, II, 10.

138 Zum Karfreitag: JANERAS, *Vendredi-Saint*, 109 - 110, 228. MATEOS II, 73 - 79. STRUNK, „Byzantine Office," 198.

139 BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 151.

140 BAUMSTARK, „Patmos-Handschrift 266," 102.

141 Die Kar- und Osterliturgie (ab Gründonnerstag) im Synaxar-Typikon der Großen Kirche bei MATEOS II, 72 - 94. DMIT I, 129 - 136.

142 PALLAS, *Passion und Bestattung*, 26.

anschloß.[143] Was den Ort anbelangt, an dem die Tritektê gefeiert wurde, sind die Angaben in den Zeugnissen nicht einheitlich. Die der Tritektê des Karfreitags folgende Katechese des Patriarchen für die Taufbewerber fand jedenfalls in der Irenenkirche statt.[144] In der Präsanktifikatenvesper des Karfreitags trafen vier Lesungen gegenüber zwei Lesungen an den übrigen Fastentagen. Die Osternachtsfeier der Hagia Sophia folgte dem Schema einer Großen Vigil beziehungweise einer Paramonê aus Vesper- und Leseteil. Selbst der Osterorthros glich dem gewöhnlichen Sonntagsorthros. Die wenigen Besonderheiten bestanden lediglich in einigen Wechseltexten mit österlichem Charakter, so etwa dem Troparion vor dem Einzug vom Narthex in die Kirche.[145]

Das Fehlen der Kirchendichtung und von Elementen der Volksfrömmigkeit

In der Tagzeitenstruktur der Kartage hatte die Kirchendichtung, von der das heutige byzantinische Offizium in hohem Maße geprägt ist, kaum einen Platz.[146] Elemente der Volksfrömmigkeit hielten auch in Konstantinopel Einzug, so die Verehrung der hl. Lanze und andere Sonderriten – ein Troparion bei der Tritektê des Gründonnerstags nimmt z.B. Bezug auf die hl. Lanze:[147] *„Wir verehren die Lanze ...“*; die Verehrung selbst war jedoch in keine Tagzeit eingebunden.[148] Die hl. Lanze war gemäß dem Synaxar-Typikon[149] am Gründonnerstag und am Karfreitag zur Verehrung in der Hagia Sophia ausgesetzt und wurde zur 6. Stunde des Freitags in den kaiserlichen Palast zurückgebracht. Sie befand sich wohl im Besitz des Palastes, da man sie bis 1204 in der im Palastbezirk gelegenen Kirche der Gottesmutter in Pharos aufbewahrte; die Verehrung könnte sogar vom kaiserlichen Hof ausgegangen sein.[150]

Der sich abzeichnende Wandel in der Karliturgie

Abschließend sei ein kurzer Ausblick auf einige Phänomene des Wandels und der Veränderung gegeben. Das Euchologion Gb 10 des 10./11. Jh., ein Zeugnis der Disintegration des Asmatikos, enthält bereits die Kleinen Horen Prim, Terz, Sext und Non für den Karfreitag als Plenarformulare. Die neuen Einflüsse werden hier allerdings noch im kathedralen Stil gestaltet.[151] Im zeitlich früheren Euchologion Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) des 10. Jh. finden sich fragmenthafte Hinweise auf die spezielle Einrichtung der Kleinen Horen für den Karfreitag.[152] In veränderter Form stellt sich dann der Karwochencursus in dem im Jahr 1122 von einer älteren Vorlage kopierten Mischtypikon der Anastasiskirche zu Jerusalem dar; hier wird ein Ausgleich zwischen

---

143 JANERAS, *Vendredi-Saint*, 110, 228 - 229, 308 - 311.

144 ARRANZ, „Les sacraments,“ 373 - 388. JANERAS, *Vendredi-Saint*, 311 - 315. Der Text dazu auf fol. 132r – 135r im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.): PAR BAR, 143. Zur patriarchalen Katechese und ihrer Überlieferung in verschiedenen Kodizes bei VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175*, 96 – 100.

145 MATEOS II, 92.

146 Dazu zusammenfassend PALLAS, *Passion und Bestattung*, 26 - 27.

147 MATEOS II, 72.

148 Cf. die Angaben zur Verehrung der Lanze nach dem Orthros im Synaxar-Typikon (H) bei MATEOS II, 72, die in der Version P des Synaxar-Typikons jedoch nicht enthalten sind: DMIT I, 129. PALLAS, *Passion und Bestattung*, 27 hätte in seiner Untersuchung seine durchaus richtige Folgerung zur Verehrung der Lanze aus dem Text des Troparions überdies durch die Anweisungen in der Version H belegen können.

149 MATEOS II, 72 u. 78.

150 PALLAS, *Passion und Bestattung*, 28.

151 Gb 10 fol.33r - 39v. Cf. die Edition bei PARENTI, „Ore,“ 85 - 95.

152 So in dem noch verbliebenen Teil des Index auf fol. 3r: KOS.SEV, 1. Cf. dazu PARENTI, „Ore,“ 100.

der Praxis Konstantinopels und der Jerusalems versucht.[153] Keinesfalls dürfen die Kleinen Horen des Karfreitags im Kodex Gb 10 und in anderen Zeugnissen als Beleg für deren Zugehörigkeit zum asmatischen Tagzeitencursus gedeutet werden. Vielmehr sind sie ein Zeichen der Disintegration der ursprünglichen kathedralen Karfreitagsordnung Konstantinopels, zu der die Tritektê und die anschließende Katechese für die Taufbewerber gehörten.[154]

Fazit:

1) Innerhalb des Cursus des Asmatikos sind Vesper und Orthros besonders gewichtet. Es handelt es sich hierbei wohl um ein Erbe aus der Frühzeit des Kathedraloffiziums. So waren im 4. Jh. zunächst nur das Morgen- und das Abendlob als Gebetszeiten der Gemeinde greifbar. Entsprechend altem kathedralem Brauch sind die beiden Gebetszeiten im Asmatikos lesungsfrei.

2) Vesper und Orthros zeigen sich als strukturell bewegliche Gebetszeiten. An Festtagen und in der Vorbereitungszeit auf Ostern liegt bei der Vesper gegenüber dem gewöhnlichen Abendlob eine veränderte Struktur vor. Ebenso unterscheidet sich der Sonntagsorthros vom Normalorthros. Phänomenologisch ist dies als Folge der Verschmelzung zwischen der Tagzeitenfeier und dem Kirchenjahr mit seinen Sonderfeiern zu erklären. Der thematische Einfluß des Kirchenjahres über Kirchendichtung und Eigentexte ist in beiden Horen allerdings sehr gering.

3) In der strukturellen Analyse gelten Variabilität und Bewegung in liturgischen Strukturen als Indizien, die auf eine Entwicklung hinweisen. Demzufolge ist dem Phänomen der strukturellen Beweglichkeit in beiden Tagzeiten besondere Aufmerksamkeit zu widmen, um Werden und Wandel des Asmatikos zu klären.

Besondere Bedeutung kommt der liturgischen Ordnung der Fastenzeit und der Kartage in der Hagia Sophia zu. Ihre Einfachheit darf als archaischer Zug des Tagzeitengebetes gelten

---

153 PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta*, 95 ff., 147.

154 Cf. die kathedrale Ordnung des Karfreitags im Synaxar-Typikon. MATEOS II, 78.

KAPITEL 5

5. DIE EUCHOLOGISCHEN ELEMENTE DES KATHEDRAL-OFFIZIUMS DER HAGIA SOPHIA

Während das Gliederungsprinzip des Ortes, also die Entsprechung von liturgischem Ablauf und Kirchenraum dem Asmatikos Glanz und Würde verlieh, waren die liturgischen Grundelemente der Tagzeiten denkbar einfach. Was die liturgischen Bestandteile anbelangt, sind Vesper und Orthros des Asmatikos noch ganz vom Erbe des frühen Kathedraloffiziums geprägt, das materialiter aus Psalmodie, Fürbitten und Orationen bestand.[1] Abgesehen von einigen Troparia finden sich im Morgen- und Abendlob des Asmatikos noch kaum der Kirchendichtung zuzuordnende Elemente. Diese einfachen euchologischen Elemente waren miteinander verknüpft und bildeten so komplexere liturgische Struktureinheiten wie die antiphonische Psalmodie und die Fürbittlitaneien, aus denen sich wiederum die Gebetszeiten zusammensetzten.

Die Ziele des Kapitels

1) Entsprechend der von Taft entfalteten Strukturanalyse[2] stellt dieses Kapitel zunächst die euchologischen Grundelemente vor bzw. die einfachsten liturgischen Einheiten, ferner auch deren komplexere Verbindungen wie sie in Vesper und Orthros vorkommen. Diese werden hier liturgische *Struktureinheiten* genannt.

a) Die euchologischen Grundelemente des Asmatikos wie Orationen, einleitende Rufe oder Bittrufe des Diakons können mit Mosaiksteinen verglichen werden: mehrere ergeben ein Bilddetail, viele schließlich das vollständige Bild. Um die Darstellung dieser Interdependenz geht es im vorliegenden Kapitel.

b) Komplexere Struktureinheiten wie eine Psalmantiphon oder eine Fürbittreihe sind nichts anderes als die Verbindung verschiedener Grundelemente. Im Falle der Psalmantiphonen handelt es sich um die Verknüpfung von Psalm und Oration. Eröffnet wird die Antiphon durch eine Gebetseinladung. Die Analyse der komplexeren liturgischen Struktureinheiten ist ein weiteres Ziel dieses Kapitels.

2) Einem Grundsatz der von Taft entwickelten Strukturanalyse zufolge wächst und entwickelt sich eine Akoluthie nicht als ganze, in der Weise etwa wie ein menschlicher Körper wächst. Es sind vielmehr die liturgischen Elemente eines Formulars, die lebendig sind und dem Wandel unterliegen.[3] Um die Entwicklungsgeschichte eines Liturgieformulars verstehen zu können, ist es daher notwendig, die Weiterentwicklung der einzelnen liturgischen Struktureinheiten aufzuzeigen.

---

[1] Zur Charakterisierung der frühen Kathedralvesper cf. Vesper MATEOS, „Anciens documents," 354, 362.

[2] Dazu 2.5. DIE STRUKTURELLE ANALYSE NACH TAFT ALS INSTRUMENT ZUM NACHWEIS LITURGISCHEN WACHSTUMS.

[3] TAFT, *BEW*, 193.

3) Da es in diesem Kapitel lediglich um eine Analyse sowie um eine exemplarische Dokumentation der euchologischen Formgesetze und Strukturzusammenhänge im Rahmen des Asmatikos geht, wurde auf eine umfassende Auswertung der liturgischen Kodizes verzichtet. Auch erhebt die Auswahl der Beispiele und der Kodizes keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Methodisch wie inhaltlich ist für die Detailbetrachtung der Grundelemente und Struktureinheiten der beiden asmatischen Horen nach wie vor die Studie von Mateos über die Wortliturgie innerhalb der Eucharistiefeier unersetzlich,[4] ebenso sind die Untersuchungen von Arranz zum Orationale in den beiden Horen des Asmatikos von großem Nutzen.[5]

Die Grundelemente und komplexen Struktureinheiten des Asmatikos im Überblick

Die Einfachheit der asmatischen Tagzeitenfeier wird an den wenigen Grundelementen ersichtlich, aus denen die komplexen liturgischen Struktureinheiten wie antiphonische Psalmodie und Fürbittreihen gebildet wurden. Nachfolgend seien die Grundelemente angeführt:

- Diakonale Gebetseinleitungen und Aufforderungen
- Diakonale Fürbittrufe
- Priesterliche Amtsgebete
- Psalmodie der Vorsänger
- Kurzrufe des Volkes (Akklamationen)
- Biblische und nichtbiblische Wechseltexte im gesungenen Vortrag
- (Prokimena und Troparia in bescheidenem Ausmaß)
- Lesungen, die jedoch nur in der Vigilienfeier (Paramonê) vorkommen und in Sondergottesdiensten in geprägter Zeit (Fastenzeit: Tritektê und Präsanktifikatenvesper), die Evangelienlesung im Sonntagsorthros.

Die den Asmatikos prägenden komplexen Struktureinheiten stellen eine Verknüpfung dieser Grundelemente dar. Hinzu kommt die Vielfalt liturgischer Rollen und die Synergie der liturgischen Dienste bei der gottesdienstlichen Ausführung dieser Struktureinheiten, die den asmatischen Gebetszeiten einen eigenen Glanz verlieh. Gerade am antiphonischen Psalmgesang läßt sich ablesen, wie einfache euchologische Elemente zu komplexen und für den Asmatikos charakteristischen Struktureinheiten verknüpft wurden. Im kathedralen Offizium der Hagia Sophia gab es keine bloße Psalmodie, vielmehr war der Psalmvortrag mit verschiedenen euchologischen Grundelementen (diakonaler Einleitung, Gebet des Vorstehers, Psalmgesang der Vorsänger, interpolierte Akklamationen des Volkes) verwoben. Nicht anders verhält es sich bei den Fürbittlitaneien, die eine Verbindung von Einleitung, diakonalen Bitten, Bittrufen des Volkes und dem Amtsgebet des Offiziators sind. Gegenstand dieses Kapitels werden jedoch nur die euchologischen Grundelemente und die komplexeren Struktureinheiten in Vesper und Orthros sein, da die biblischen Grundelemente wie Psalmodie und Lesungen im folgenden Kapitel eigens abgehandelt werden.

Die Deutung der Euchologie des Asmatikos in Analogie zu einem Mosaik, dessen Details aus einzelnen Mosaiksteinen erwachsen, führt implizit auch zur Betrachtung der Nahtstellen, an denen unterschiedliche Struktureinheiten aufeinandertreffen. Am Übergang zwischen Oration und Psalmodie etwa oder zwischen den komplexen

---

[4] MATEOS, *Célébration*, Rom 1971.

[5] ARRANZ, „Sacerdoce ministériel," 194 – 199.

Struktureinheiten der Psalmodie und den Fürbitten liegen die sog. *soft points* vor, an denen sich, jedenfalls nach dem Ansatz der strukturellen Analyse, entwicklungsgeschichtliche Veränderungen und neue Elemente festmachen lassen, wie in diesem Kapitel an der Ektenê, einer speziellen Bittlitanei mit Bußcharakter, und im weiteren Verlauf dieser Arbeit an der Einheit der drei Kleinen Antiphonen der Vesper gezeigt werden wird.[6]

5.1. Der patternhafte Beginn und Schluß der asmatischen Tagzeiten

5.1.1. Die Eröffnungsbenediktion

Ein allen Tagzeiten des Asmatikos gemeinsames Element[7] ist die Eröffnungsbenediktion (Eröffnungsekphonese, Einleitungsdoxologie) .[8]

Die Eröffnungsbenediktion

Bitte des Diakons: *Segne* ...

Eröffnungsruf des Offiziators:
Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen. (Εὐλογημένη ἡ βασιλεία ...)

Antiphonie

In allen Horen des Asmatikos traf zur Eröffnung nur dieses doxologische Element, dem sogleich die Psalmodie folgte. In der heutigen Stundengebetstradition des byzantinischen Ritus trifft zu Beginn die Benediktion des Offiziators: *„Gepriesen sei unser Gott jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit"*. Zumeist ist die Eröffnung der Horen weiter ausgestaltet, besonders das Initium des Orthros und zwar mit Trishagion, Vater unser und mit dem in den syro-palästinischen Raum weisenden Eröffnungsvers Ps 50, 17 (*„Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde"*) vor dem Hexapsalmos und der nächtlichen Psalmodie.[9]

---

[6] Zu den drei Kleinen Antiphonen und der Ektenê in der Meßliturgie Mateos, *Célébration*, 34 – 45, 148 – 156. Ferner auch Taft, *BEW*, 210 – 217. Ausführlicher zur Ektenê weiter unten in diesem Kapitel. Zu den drei Kleinen Antiphonen der Vesper: 6.2.1. Ist die Struktureinheit der drei Antiphonen ein Charakteristikum des Asmatikos? Zur terminologischen Konfusion zwischen *Synaptê* und *Ektenê* in deutschen Ausgaben liturgischer Texte des byzantinischen Ritus, siehe weiter unten im Abschnitt 5.3.1. Die terminologische Differenzierung zwischen Synaptê und Ektenê.

[7] Zur parallelen Gestaltung verschiedener Tagzeiten des Asmatikos 1.2.5. Das Gliederungsprinzip des Ortes und die Parallelität der Horen.

[8] Statt des in deutschsprachigen Veröffentlichungen gebräuchlichen Ausdrucks *Eröffnungsekphonese* wird in der vorliegenden Arbeit der in der byzantinischen Liturgiewissenschaft allgemein rezipierte Terminus *Eröffnungsbenediktion* verwendet. Exemplarisch zeigen einige Belegstellen für diese Terminologie ausgewählt: Jacob, *Formulaire Grec*, 357. Mateos, *Célébration*, 28 – 29. Parenti, „Ore," 97. Pas, *G. b. 7 Einleitung*, 39 – 40. Passarelli, „Osservazioni liturgiche," 75 – 85. Taft, *BEW*, 208.

[9] Das Trishagion zu Beginn des heutigen byzantinischen Orthros geht auf eine spätere Entwicklung zurück. Von seiner ursprünglichen Funktion im Offizium her hatte es Abschlußcharakter, was nach Winkler noch am armenischen Offizium ablesbar ist. Winkler, „Night Office I," 97 – 100, 104 – 105.

Die Benediktion der asmatischen Gebetszeiten findet heute im byzantinischen Ritus als Eröffnung der eucharistischen Liturgie Verwendung. In ihrer Schlichtheit kommt ihr noch der Beginn des armenischen Nachtoffiziums am nächsten, den Winkler gegenüber ausgefalteten östlichen Initia als ältere liturgische Tradition einstuft.[10] Folglich darf auch die Form der Eröffnung der kathedralen Horen der Hagia Sophia als ursprünglichere liturgische Praxis gelten, während die erweiterten Eröffnungen in der heutigen byzantinischen Tagzeitenfeier und in anderen östlichen Tagzeitenriten, so Mateos[11] und Winkler,[12] Ergebnis einer Weiterentwicklung sind.

Die Textgestalt der Eröffnungsbenediktion

Auf die Bitte des Diakons: *Segne Gebieter...* folgt der Segensruf des Offiziators:

„Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.“ (Εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων).[13]

In einigen Zeugnissen befindet sich eine Variante dieser Benediktion: Εὐλογημένη ὑπάρχει ἡ βασιλεία ... .[14]

Die formalisierte Einladung an den Priester, die heute etwa zu Beginn der eucharistischen Liturgie vor der Ikonostase trifft und als Bitte an Gott verstanden werden kann, dürfte ursprünglich mehr praktischer Natur gewesen sein; sie diente dazu, dem Priester bzw. dem Offiziator leise den Beginn der liturgischen Handlung im Narthex oder am Ambo anzuzeigen.[15]

Beispiele der Überlieferung

Während die Zeugnisse zum Asmatikos die Benediktion gewöhnlich nicht erwähnen, wird dagegen in Zeugnissen mit Anzeichen der Disintegration des Asmatikos vom 10. Jh. an die Eröffnung ausgeschrieben.[16] Der Grund dafür ist, daß dort, wo sich der Paradigmenwechsel in der Tagzeitenliturgie abzeichnete, dem Offiziator ausführlichere Angaben zu den kathedralen Gebräuchen gegeben werden mußten. Im monastisch geprägten Euchologion Vaticanus gr. 1833 aus dem 10. Jh. findet sich

---

[10] Das *Vater unser* nach der Doxologie im armenischen Nachtoffizium ist eine spätere Hinzufügung: WINKLER, „Night Office I,“ 99 – 100.

[11] MATEOS, „Orthros byzantin,“ 24 – 25. DERS., „Prières initiales,“ 490 – 496.

[12] WINKLER, „Night Office I,“ 103 – 104.

[13] Im Druck zugängliche Beispiele bei ARRANZ, *Messina*, 204, 278, 401. Bei Symeon von Thessaloniki: PG 155, 625.

[14] Diese Formel ist nicht nur in der Chrysostomosliturgie im Euchologion St. Petersburg gr. 226 auf fol. 15v. zu finden, sondern auch in Zeugnissen aus dem Gebiet von Otranto. JACOB, *Formulaire Grec*, 145 – 147. In dem monastisch beeinflußten, aber auch von kathedralen Einflüssen geprägten Kanonarion Mosqu. Sin 150 des 11. Jh.: Εὐλογημένη ὑπάρχει ἡ βασιλεία. DMIT I, 173. BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 197. Zu der Version der Benediktion cf. auch STRITTMATTER, „Byzantine Synapte,“ 86.

[15] PASSARELLI, „Osservazioni liturgiche,“ 75 – 85.

[16] So im Euchologion Gb 10 (10./11. Jh.) bei den im kathedralen Stil eingerichteten Kleinen Horen des Karfreitags: fol. 33v, fol. 35v, fol. 37r; fol 38v, auch im Kodex Bodl. Auct. E. 5 10. (12. Jh.) wird die Eröffnung der Präsanktifikatenvesper (JAC.MES, 3.1) und der Gonyklisia (JAC.MES, 6. 1.) ausgeschrieben. Ferner ist zu nennen die Version Ox des Synaxar-Typikons aus dem Jahr 1329. MATEOS I, 6 u. 134. Ein weiteres Beispiel ist die Eröffnung des Orthros am Sonntag im Kodex Vaticanus gr. 2325 B, der beschrieben ist bei JACOB, „Fragments,“ 350, ferner der späte Kodex A 62 aus dem 14. Jh. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 4.

jeweils vor der Vesper und vor dem Orthros das Inzipit des Eröffnungsrufes,[17] desgleichen auch im Euchologion Vaticanus gr. 1554 aus dem 12. Jh.[18] Im Typikon von Messina, einer studitisch geprägten Handschrift, wird die Hilfsfunktion des vollständig ausgeschriebenen Benediktionstextes deutlich. Für die Fastenzeit hat das Typikon Reminiszenzen an den Ritus der Hagia Sophia bewahrt. So ist in den Angaben zur Vesper am Montag der 1. Woche die ganze Benediktion wiedergegeben; die Vesper am Dienstag enthält nur noch das Inzipit.[19]

Da der einstige Regelfall der Tagzeiteneröffnung nach Veränderungen im Tagzeitenritus zur Zeit Symeons von Thessaloniki (gest. 1429) bei der Feier des rudimentär erhaltenen Asmatikos bereits als etwas Besonderes gegolten haben muß, sah sich Symeon in seinem Kommentar zum Tagzeitengebet zu einer Erklärung veranlaßt. Zu seiner Zeit galt die Benediktion bereits als nur zur Eucharistiefeier zugehörige und für diese typische Eröffnung. Die eucharistische Liturgie hat nach Symeon die alte Ordnung der Eröffnung bewahrt.[20] Doch erst im Zeitraum vom 11. bis zum 13. Jh., und zwar nachdem die Entwicklung der Meßenarxis mit der Eingliederung der drei Kleinen Antiphonen zum Abschluß gekommen war, begann man die eucharistische Liturgie mit der Benediktion zu eröffnen.[21] Das früheste Zeugnis hierfür dürfte der Kodex Gb 4 des 10. Jh. sein.[22] Während die Eröffnungsbenediktion im Kodex des Isidor Pyromalus noch fehlt, einem Kodex, der aus dem 12. Jh. stammend, inhaltlich auf das 10./11. Jh. zurückgeht,[23] ist sie im Codex S. Simeonis vom beginnenden 11. Jh. (vor 1030) bereits vorhanden.[24] Vor Ausfaltung der Enarxis begann die eucharistische Liturgie mit dem Friedensgruß vor dem Leseteil, wie durch das Zeugnis des Chrysostomos belegt ist.[25]

Ob die Benediktion nach der Ausfaltung der Meßenarxis vom Offizium in die eucharistische Liturgie übernommen wurde, läßt sich nicht sagen. Nach Passarelli ist nicht auszuschließen, daß der Meßbeginn durch eine andere Akoluthie beeinflußt wurde.[26]

5.1.2. Der kathedrale Horenabschluß

Für den Abschluß der asmatischen Tagzeitenformulare in den Euchologien ist ein

---

[17] Vaticanus gr. 1833 fol. 20v (Vesper), fol. 24r (Orthros). Cf. auch PARENTI, „Ore," 97.

[18] Vaticanus gr. 1554, 54v (Vesper), fol. 47v (Orthros).

[19] ARRANZ, *Messina*, 204, 209.

[20] PG 155, 625.

[21] Die Entwicklung der Enarxis im Überblick: MATEOS, *Célébration*, 126.Ferner BALDOVIN, *Urban Character*, 10. TAFT, *BEW*, 207 – 217. Zum Eingangssegen handeln ausführlich: PASSARELLI, „Osservazioni liturgiche," 75 – 85. PARENTI, „Rito regale," 21. Die Jakobusliturgie etwa wird mit dem folgendem trinitarischen Ruf eröffnet: Δόξα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ... . MERCIER, 100.

[22] Kodex Gb 4, Fol. 2v – 3r; 17rv. Parenti, *L'Eucologio manoscritto Γ.β. IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata*, Rom 1994. Zur Eröffnungsbenediktion der eucharistischen Liturgie TAFT, *BEW*, 209 A. 8.

[23] MATEOS, *Célébration*, 41.

[24] TAFT, *BEW*, 209 – 210. DERS., „Skeuophylakion II," 68-71.

[25] Die ursprünglichere Eröffnung der eucharistischen Liturgie mit dem zur Zeit des Chrysostomos belegten Friedensgruß *Der Friede sei mit euch* hat sich bei den Slawen nach dem Trishagion erhalten. MATEOS, *Célébration*, 28. Speziell zur Meßfeier bei Chrysostomos VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 84 – 93.

[26] Cf. dazu die Überlegungen auf der Basis des Studiums handschriftlicher Zeugnisse: PASSARELLI, „Osservazioni liturgiche," 82 – 83.

zwei-gliedriges Pattern charakteristisch, das aus zwei Gebeten besteht: dem Gebet der Apolysis, das in den Rubriken: εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις oder εὐχὴ τῆς ἀπόλυσις überschrieben ist,[27] und dem Hauptneigungsgebet (Kephaloklisia), einem Segensgebet über das Volk. Der Inhalt der Orationen war in Vesper und Orthros jeweils verschieden.

Bei Vesper und Orthros diente das Apolysisgebet als Abschlußoration der diakonalen Litanei mit den Bitten um einen Engel des Friedens; die Kleinen Horen enthielten zwar auch die Oration, jedoch fehlte in ihnen, so Arranz, die Litanei.[28] Diese Litanei faßte in Vesper und Orthros das vorausgehende Gebet für die Katechumenen und die Gläubigen vor der Entlassung der Gottesdienstgemeinde zusammen.

Gegen Mateos ist zu betonen, daß nicht nur die Vesper, sondern auch der Orthros des Asmatikos das Pattern der kathedralen Entlassung aufweist, bestehend aus dem Gebet zur Apolysis und dem der Kephaloklisia.[29] Von Goars Edition der Gebete[30] ausgehend deutete Mateos das Gebet zur Apolysis im Orthros als sekundären Einschub: *„une prière appelée apolysis, d'origine palestinienne"*,[31] das seiner Meinung nach eigentlich das Amtsgebet der Ode *Ehre sei Gott in der Höhe* gewesen sein muß, da die Oration mit diesem inhaltlich-sprachlich verwandt sei. Gegen diese Vermutung spricht hingegen zunächst der Befund, der den Rubriken zu diesem Gebet im Orthrosformular zu entnehmen ist, angefangen mit dem Euchologion Barberini gr. 336 (εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις) des 8. Jh., dem zufolge die Oration als fester Bestandteil des Orthros zu gelten hat.[32] Auch der große Abstand zwischen der Position der Oration und der des *Ehre sei Gott in der Höhe* im Ablauf der Morgenfeier macht eine solche Vermutung unwahrscheinlich. Im Gegensatz zur Psalmodie ist in den Euchologien zu dieser Ode keine Oration vorgesehen.

Bereits die Entlassung im Abend- und Morgenlob der *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 35-39 weist dieselbe zweigliedrige Gebetsstruktur auf.[33] Die beiden Gebete zum Horenabschluß von Vesper und Orthros sind folglich als auf eine alte Tradition weisende Bestandteile der beiden Horen anzusehen. Welche Bedeutung die Beschließung eines Gottesdienstes durch ein Hauptneigungsgebet in der Alten Kirche hatte, zeigt seine weite Verbreitung in den verschiedenen Riten. Bekanntlich wurde ja auch die römische Messe seit dem ausgehenden 4. Jh. nach diesem Entlassungsritus mit Segen (oratio super populum) [34] *Missa* genannt.[35] Der geschichtliche Hintergrund und

---

[27] Cf. dazu die Rubriken in verschiedenen Euchologien zum Apolysisgebet der Vesper in 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, hier unter der Nr. 15 in der Synopse. Zum Apolysisgebet im Orthros 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS, hier unter der Nr. 14 in der Synopse.

[28] ARRANZ, „Tritoektî," 348. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 417 – 418. Zu dieser Litanei handelt ausführlicher 5.6. *DIE LITANEI UM EINEN ENGEL DES FRIEDENS* UND DAS GEBET ZUR APOLYSIS.

[29] MATEOS, *Célébration*, 60 A. 67.

[30] GOAR, 45.

[31] MATEOS, *Célébration*, 60 A. 67.

[32] BAR.PAR, 83. Ähnlich im Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 434) fol. 70r: KOS. SEV, 104. Coislin 213 fol. 70r: DUN, 103, ARR.EUC, 98, um nur einige Beispiele zu nennen. Cf. auch ARRANZ, „Matines byzantines I,".

[33] METZGER III, 246 – 254. Zur Parallele mit Vesper und Morgenlob in den AK cf. ARRANZ, „Matines byzantines I," 430 – 435.

[34] TAFT, „Inclination Prayer," 48 – 58.

[35] JUNGMANN, „Missa," 26 – 37. DERS., *MS* I, 230 – 231. Zu den verschiedenen Deutungen des Begriffs *missa* in der Liturgiewissenschaft findet sich ein guter Überblick bei K. GAMBER, *Missa Romensis.*

die liturgische Funktion des Hauptneigungsgebetes und des Gebetes zur Apolysis werden in diesem Kapitel gesondert behandelt.

5.2. DAS ORATIONALE DES KATHEDRALOFFIZIUMS

Die Orationen waren ein wichtiges Grundelement im Asmatikos. In den ältesten überlieferten Fassung vom 8. Jh. an zählte das Formular der Normalvesper insgesamt 16 Orationen, das des Orthros 15.[36] Später entfielen einige Orationen, andere traten da und dort hinzu. Die Gebete standen jedoch im liturgischen Ablauf nicht für sich allein, sondern waren integriert in größere Struktureinheiten. Ein Teil der Orationen war der antiphonischen Psalmodie vorbehalten, jener komplexen Struktureinheit der gesungenen Psalmodie, wie sie charakteristisch war für die Liturgie Konstantinopels. Bei anderen Orationen des Formulars handelte es sich um Amtsgebete des Vorstehers zu den diakonalen Litaneien, die ein wesentlicher Bestandteil der kathedralen Tagzeitenfeier waren. Die letzte Oration des Vesper- oder Orthrosformulars war das Segensgebet, die Kephaloklisia, welche die Tagzeit beschloß. Ganz allgemein kann gesagt werden, daß im Asmatikos die Orationen ihren Platz im Kontext der Psalmodie und bei den Fürbittlitaneien hatten.

Orationsgattungen

In diesem Kapitel soll die Euchologie von Vesper und Orthros vor allem unter formalem und liturgiegeschichtlichem Aspekt behandelt werden. Der theologische Gehalt der in den Euchologien überlieferten Amtsgebete wird im Kontext der Kapitel von Vesper und Orthros zu erörtern sein. In seiner Untersuchung des Gebetsschatzes des Asmatikos in den Euchologien hat Arranz die Gebetsgattungen folgendermaßen typisiert:[37]

1) Die Gebete für die antiphonische Psalmodie, die Antiphonengebete.
2) Die Oration zur Litanei um einen *Engel des Friedens*.
3) Die Kephaloklisia als abschließendes Segensgebet.

Die zweite Gruppe nach der Einteilung von Arranz ist allerdings weiter zu fassen. Darunter sind generell die Amtsgebete zu den Litaneien zu rechnen. Zu dieser Kategorie gehören die Orationen der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen, ebenso die Oration der Ektenê. Bei dieser Litanei handelt es sich um eine pönitentiell gefärbte diakonale Bittlitanei, wenngleich die meisten Euchologien im Kontext des Stundengebetes deren Abschlußgebet nicht überliefern; allenfalls weist eine Rubrik auf ihr Vorhandensein in der Akoluthie der betreffenden Tagzeit hin.[38]

Die Gebete als Amtsgebete des Offiziators

Es handelt sich bei den Orationen um Amtsgebete des priesterlichen oder bischöflichen bzw. patriarchalen Offiziators. Sie werden in den Euchologien, den

---

Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum (Studia Patristica et Liturgica 3) Regensburg 1970, 170-186.

[36] Cf. dazu die Synopsen zu den Gebeten von Vesper und Orthros: 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER und 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

[37] ARRANZ, „Sacerdoce ministériel," 190. DERS., „Tritoektî," 346 – 351.

[38] Der Kodex Gb 10 führt in den ausgeschriebenen Formularen der Kleinen Horen des Karfreitags Gebete der Ektenê an: fol. 34v, fol. 36v. Cf. deren Edition bei PARENTI, „Ore," 85 – 94. Cf. weiter unten in diesem Kapitel den Abschnitt 5.4. DIE EKTENÊ IN VESPER UND ORTHROS.

liturgischen Rollenbüchern des Offiziators, überliefert. Gerade hieran zeigt sich die Verfaßtheit des Asmatikos als Kathedraloffizium: ein Priester oder Bischof steht der Stundengebetsfeier vor.

5.2.1. Die Struktur der Gebete in den Tagzeitenformularen

Das christliche Gebet in der Liturgie besteht nach Baumstark der Form nach aus der Verknüpfung von vier Elementen: der Anrufung Gottes, dem Lobpreis Gottes in Form eines Relativsatzes oder als Partizipialform (Anamnese), der Bitte bzw. den Bitten (Epiklese) und dem doxologischen Gebetsabschluß.[39] Die Orationen von Vesper und Orthros weisen hingegen eine eher dreigliedrige Form auf, in der jedoch die vier Aspekte berücksichtigt sind, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung: Die Gottesanrede (A), die mitunter recht kurz ausfällt und in eine längere Lobpreisung einmünden kann. Es folgen der Bitteil (B) und eine abschließende trinitarische Doxologie (C). Der Gebetsabschluß wird in den Quellen, wie etwa in den Rubriken der Euchologien, als *Ekphonese* bezeichnet.

	Gebet Struktur:	Themen (Beispiele):
A)	Anrede und Lobpreis Anamnese: Lobpreisende Prädikation Gottes in der Anredeform (Du) z. B. durch Epitheta, oder: Invokation Gottes mit einer Lobpreisung im Anschluß	 Gott des Erbarmens, Schöpfer Gott, der du alles regierst Gott, der du uns geführt hast
B)	Bitten Epiklese:	um Verzeihung, Erbarmen, um Erleuchtung, um Vollendung des Tages
C)	Doxologischer Abschluß: Ekphonese	trinitarische Formel

5.2.2. Die Orationen als Träger der Theologie der Horen

Da die Kirchendichtung im Asmatikos weithin fehlte, waren die Orationen die wichtigsten Träger der theologischen Kernaussagen, sozusagen der *Leitmotive*[40] der Tagzeiten. Sie stellen den Tageslauf des Christen in den Kontext von Schöpfungstheologie und Danksagung. Die Kleinen Horen Terz, Sext und Non, deren gemeinschaftliche Verrichtung innerhalb des Cursus des kathedralen Tagzeitengebetes Konstantinopels, wie bereits gesehen, mehr als fraglich zu sein scheint, stehen in der Tradition der sogenannten *Symbolschau*[41] dadurch, daß in ihnen der Erlösung durch

---

[39] BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, 63 – 70. Dazu auch MATEOS, *Célébration*, 58. DERS., *Lelya – Sapra*, 30.

[40] Zu den Leitmotiven der Vesper WINKLER, „Kathedralvesper," 68. Dazu auch ZERFASS, *Schriftlesung*, 41 – 42.

[41] Hierbei handelt es sich um einen von H.-J. Schulz bei der theologischen Ausdeutung des altchristlichen Tagescursus verwendeten Begriff, besonders für die bei Hippolyt christologisch ausgerichteten Kleinen und privat verrichteten Tagzeiten. SCHULZ, *Tagzeitensymbolik*, 27. Zur Konkurrenz zwischen der heilsgeschichtlich ausgerichteten Feier des Kirchenjahres und den thematisch unveränderlichen

Christus gedacht wurde, oder dadurch, daß in ihnen Themen aus der Apostelgeschichte, wie sie im frühchristlichen Privatgebet enthalten waren, behandelt wurden.[42] Die beiden Großen Horen am Tagesbeginn und Tagesende muten dagegen archaisch an, zunächst wegen ihrer schlichten materialen Beschaffenheit aus Gebet, Bittgebet und Psalmodie, wobei Hymnik und Dichtung sowie Symbole wie der Lichtritus und Weihrauchopfer[43] fehlen, dann auch von der Thematik der Orationen her, denen die christologische Ausrichtung nahezu gänzlich abgeht.[44] In den Gebeten der beiden Großen Horen herrschen die für die altchristliche Gebetspraxis an den beiden Eckzeiten des Tages so charakteristischen Themen von Lob, Dank und Bitte vor.[45] Die *Oratio oeconomiae*,[46] die thematisch von der Schöpfertätigkeit Gottes ausgeht, greift kreatürliche Gegebenheiten wie Dunkelheit und Licht auf und deutet sie symbolisch aus, wie etwa das Licht durch die Bitte um Erleuchtung oder die hereinbrechende Dunkelheit, indem sie diese zum Anlaß für die Bitte um Schutz vor den Mächten der Finsternis nimmt. Ein immer wiederkehrendes Thema ist das der Buße in Form der Bitte um Vergebung. Hingegen wird das Christusmysterium nicht thematisiert.

Der explizite christologische Bezug als mögliches Indiz einer Neuerung

In der Regel sind die Gebete in Orthros und Vesper in allgemein gehaltener Formulierung an Gott und nicht an eine der drei göttlichen Personen gerichtet; so können sie im allgemeinen trinitarischen Sinn verstanden werden. Dazu trägt auch der doxologisch-trinitarische Abschluß der Ekphonese nach jedem Gebet bei. Nur in einzelnen Fällen richten sich die Orationen klar erkennbar an den Vater oder an den Sohn.[47]

Es fällt auf, daß gerade jene euchologischen Elemente in Vesper und Orthros einen christologischen Bezug aufweisen, die später hinzukamen und die, zumindest in einigen Fällen, nachweislich aus dem syro-palästinischen Raum stammen. Einige seien im folgenden skizziert.

Das süditalienische Euchologion Gb 7 (10./11. Jh.) etwa bietet für das Gebet der Apolysis im Orthrosformular ein Alternativgebet, das am Ende des Orthros nach der Kephaloklisia eingefügt ist. Diesem Gebet ist ein diakonaler Ruf vorangestellt, der von

---

Hauptgebetszeiten des kathedralen Stundengebetes am Beispiel Jerusalems im 4. Jh. ZERFASS, *Schriftlesung*, 37 – 38.

[42] Der Zyklus aus der Passion Christi in den Kleinen Gebetszeiten findet sich beispielsweise bei HIPPOLYT, *Trad. Apost.* 41, dann auch in den AK VIII, 34: METZGER III, 244. Den Bezug zu Ereignissen aus der Apostelgeschichte enthalten diese Gebetszeiten bei TERTULLIAN, *De oratione*, 25: CSEL 20 Cf. auch den Inhalt der Troparia dieser Horen im aktuellen byzantinischen Ritus. In der Terz wird die Geistausgießung thematisiert, in der Sext die Kreuzigung, in der Non das Sterben des Herrn.

[43] Die Verwendung des Weihrauchs im syrisch-antiochenischen Raum hat dem Zeugnis des Theodoretos v. Kyrrhos (gest. um 466) zufolge wohl erst im Verlaufe des 5. Jh. Aufnahme in das Morgen- und Abendlob gefunden. Dazu MATEOS, „Anciens documents," 351 – 359, 371, 374. Zu THEODORETOS, *Quaestiones in Exodum* 28: PG 80, 284.

[44] Cf. die Gebete im ANHANG 1. Die Auswertung der Gebete für die Vesper: 10.5. ZUR THEOLOGIE DER ASMATISCHEN VESPER IN DEN ORATIONEN; für den Orthros: 12.5. DIE THEMENANALYSE DER ORATIONEN ALS WEGWEISER ZUR THEOLOGIE DES ORTHROS.

[45] Zur allgemeinen Charakterisierung des altchristlichen Tagzeitengebetes ZERFASS, *Schriftlesung*, 38, 40 – 41.

[46] Cf. diese Terminologie in der Textanalyse bei GERHARDS, *Gregoriosanaphora*, 67 – 78.

[47] Cf. die Ausführungen über den Wandel des Gebrauchs gewisser, ursprünglich nur dem Vater vorbehalter Epitheta im Laufe der Theologiegeschichte im Kapitel über „Die Christusanrede" bei GERHARDS, *Gregoriosanaphora*, 176 – 204.

der Funktion her dem heutigen *Gehet hin in Frieden* im römischen Ritus entspricht:

> Ἐν εἰρήνῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ ›σωτῆρος τῶν ψυχῶν ἡμῶν διαφυλαχθῶμεν‹.[48]

Die Nennung des Namens Christi wie auch die Gestalt des diakonalen Rufes erinnern an den Abschluß der Jakobusliturgie Palästinas: Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ (δια-) φυλαχθῶμεν.[49] Im diakonalen Ruf des Euchologions Gb 7 (10./11. Jh.) spiegelt sich wohl der syro-palästinische Kontext, in dem dieser entstanden ist, wider.[50] Der Entlaßruf in Konstantinopel lautete demgegenüber: Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν, so überliefert im Euchologion Barberini gr. 336[51] des 8. Jh. und in späteren Euchologien.

Ein ähnliches Phänomen läßt sich an der aus Palästina in den Ritus der Hagia Sophia übernommenen Kniebeugung in der Pfingstvesper (Gonyklisia) bei der zweiten Oration zur Kniebeugung beobachten. Anders als im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) mit dem Gebetsinzipit: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν σὴν εἰρήνην ...[52] fügt das palästinische Euchologion Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. den Zusatz ein: Κύριε Ἰησοῦ Χρίστε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν σὴν εἰρήνην ... .[53] Auch in einem Gebet der Gonyklisia des Kodex Gb 7 des 10./11. Jh. ist diese Christusanrede enthalten.[54]

5.2.3. Die Antiphonengebete zur Psalmodie

Eine Psalmodie ohne eine Oration des Vorstehers war dem Tagzeitenritus von Konstantinopel fremd. Wo immer im Stundengebet Psalmgesang traf, leitete ein Gebet des Offiziators diese *Antiphon* genannte Einheit ein. Die Antiphonengebete finden sich in den Euchologien im ersten Teil der Formulare von Vesper und Orthros, da der Psalmgesang zu Beginn der Horen traf.

Die Verbindung von Psalm und Oration in der altchristlichen Gebetstradition

In der Verbindung von Oration und Psalmodie spiegelt sich die Art altkirchlichen Psalmodierens wider.[55] Die als *meditatio* empfundene Rezitation eines Psalms erhielt erst durch eine Psalmoration oder durch die Einbindung der Psalmodie in den liturgischen Rahmen von Gebetseinladung – Stille – Abschlußoration Gebetscharakter.[56] Dieser Zusammenhang findet in verschiedenen liturgischen Traditionen einen sprachlichen Ausdruck. Das griechische εὐχή wie sein lateinisches Äquivalent *oratio* können im Kontext der Psalmodie die Einheit von Psalm und Psalmoration bedeuten.[57] Belege für die Zusammengehörigkeit von Psalmodie und

---

[48] PAS, 1O5.1. Cf. in der Synopse der Euchologienformulare des Orthros im Anhang an den Orthros: 12.1.2. Die Synopse der Euchologien zum Asmatischen Orthros. Cf. bei Gerhards, *Gregoriosanaphora*, 239-242, die Ausführungen zur Gebetsausrichtung auf Christus hin, die sich im syrischen Raum aus den Akklamationen entwickelte.

[49] Mercier, 242 .

[50] Zum Einfluß Palästinas auf die liturgischen Quellen Süditaliens Jacob, „Variantes italo-grecques," 291 – 298.

[51] Fol. 21v, 38r, 43v, 84r, 156v: PAR.BAR, 21.1, 41.3, 48.6, 111.4, 153.4.

[52] Fol. 218r: PAR.BAR, 227.

[53] Fol. 80r: KOS.SEV, 113.

[54] PAS, 245, hier als das dritte Gebet.

[55] Cf. dazu im nachfolgenden Kapitel die Ausführungen 6.1.3.1. Die Antiphonen als komplexe liturgische Struktureinheiten.

[56] Zur Verbindung von Psalmodie, stillem Privatgebet und Oration Vogüé, *Regula*, 166 – 172.

[57] Mateos, „Egérie," 299 – 301.

Oration finden sich sowohl in kathedralen wie auch monastisch-zönobitischen Zeugnissen, zum Beispiel bei Egeria,[58] in *De virginitate*[59] und bei Cassian.[60] Andeutungen gibt es möglicherweise auch bei Basileios und bei Chrysostomos.[61] Während in den genannten Beispielen zumeist die Oration dem Psalm folgte, ging sie im Ritus der Hagia Sophia der Psalmodie voraus.

Die Antiphonengebete als Psalmorationen und Vorstehergebete

Die Antiphonengebete des Asmatikos können von ihrer Funktion her mit den westlichen Psalmorationen verglichen werden.[62] Letztere nehmen auf den Psalm, mit dem sie fest verknüpft sind, Bezug. Auch die Sprache der Antiphonengebete zeichnet sich durch einen starken biblischen Bezug aus, wie Arranz nachgewiesen hat,[63] der auf Vorarbeiten von Trempelas[64] zurückgreifen konnte. Bei den Antiphonengebeten, die in den Euchologien für Vesper und Orthros festgeschrieben sind, ist kein inhaltlicher Bezug zur Psalmodie gegeben, wechselte doch die fortlaufende Psalmodie in jeder Gebetszeit. Eine Ausnahme bilden die Gebete zur festen Psalmodie von Vesper und Orthros.

Die Antiphonengebete des Asmatikos sind priesterliche Amtsgebete, die Psalmorationen des Westens wurden dagegen in Nonnenklöstern von der Äbtissin, in Männerklöstern vom Vorsteher verrichtet, der nicht Kleriker sein mußte.[65] Dort freilich, wo das Tagzeitengebet kirchlichen Öffentlichkeitscharakter hatte, war auch im Westen die Verrichtung des Gebetes dem ordinierten Vorsteher vorbehalten.[66]

Zwei Überlieferungsstränge der Antiphonengebete

1) Ein Überlieferungsstrang der Orationen zur antiphonischen Psalmodie findet sich in den Euchologien; in den Formularen der Vesper, des Orthros und der anderen Horen ist die für den Psalmgesang notwendige Anzahl von Antiphonengebeten enthalten. Die Formulare stimmen auch hinsichtlich der Textfassung der Orationen überein.

---

[58] Über die tägliche Vigil Jerusalems cf. EGERIA, 24, 1: FChr 20, 224 - 225: *„Zwei oder drei Priester und ebenso die Diakone wechseln sich an den einzelnen Tagen mit den Mönchen ab und sprechen nach den einzelnen Hymnen oder Antiphonen die Gebete.“*

[59] MATEOS, „Les Chaldéens,“ 273. Zum Text der Schrift: E. F. VON DER GOLTZ (Hg.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a) Leipzig 1905, 55 – 56. MATEOS, „Athanase,“ 173 – 174. Cf. dazu 8. DIE FESTE PSALMODIE DES ORTHROS.

[60] CASSIAN, *De inst. coenob. II*, 7, 8 u. 10: CSEL 17, 23 – 26.

[61] Zu Basileios: *Ep.* 207 an den Klerus von Neo-Caesarea mit der Beschreibung einer Vigil mit dem nachfolgenden kathedralen Morgenlob: COURTONNE II, 185 – 187. Ferner CHRYSOSTOMOS, *In 1 Tim: hom 14, 3 – 4*: PG 62, 575 – 577. DERS., *In Matth: hom 68 (69), 3*: PG 58, 644 – 646. Zu den Väterstellen und deren Interpretation ARRANZ „Sacerdoce ministériel,“ 190 – 193. Einen knappen Überblick zu den Zeugnissen des 4. Jh. bietet MATEOS, „Une collection syrienne,“ 53 – 54.

[62] Zu den insgesamt drei überlieferten Reihen von Psalmorationen, den beiden aus Nordafrika und Italien sowie der jüngsten aus Spanien SALMON, „Psaumes,“ 47.

[63] Zu den beiden Großen Horen ARRANZ, „Vêpres byzantines,“ 85 – 124. DERS., „Matines Byzantines I,“ 406 – 436.

[64] TREMPELAS, „Εὐχαὶ II,“ 78 – 87, 350 – 352, 497 – 508. DERS., *M. E. II*, 208 – 214, 248 – 262.

[65] MUSCHIOL, *Famula Dei*, 102 – 106.

[66] Im Westen bestimmt etwa das Konzil von Agde (506) unter Vorsitz des Caesarius v. Arles in Kanon 30, daß die *collectiones* nach den antiphonalen Psalmen vom Bischof oder Presbyter zu sprechen seien. MUSCHIOL, *Famula Dei*, 86 – 87, 103.

2) Ein Hinweis auf einen zweiten Überlieferungsstrang findet sich im Euchologion Coislin 213 (1027), dessen Kolophon eine weitaus umfangreichere Gebetssammlung erwähnt, nämlich ein eigenes Buch mit 74 Antiphongebeten – die 150 Psalmen sind in 74 Antiphonen eingeteilt – sowie mit acht Gebeten für die Oden.[67] Wenn auch über das Buch sonst weiter nichts bekannt ist, kann doch mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, daß diese Gebetssammlung, die mit den Sammlungen westlicher Psalmorationen vergleichbar ist, die Funktion eines Orationale für den Psalter der Hagia Sophia hatte. Es ist anzunehmen, daß die Gebete individuell auf die Psalmantiphonen abgestimmt waren.

Waren folglich die Antiphonengebete in den Euchologien nur eine Auswahl aus dieser größeren Sammlung? Diese Frage zieht die weitere nach sich, wie es in den Euchologien zu der so einheitlichen Auswahl der Orationen für die variable Psalmodie kam. Arranz schließt die Möglichkeit nicht aus, daß die Euchologien und die im Kodex Coislin 213 (1027) erwähnte Sammlung zwei verschiedene Traditionen repräsentieren.[68]

Der vernehmbare Vortrag der Antiphonengebet

Im heutigen Tagzeitengebet der Byzantiner verrichtet der Offiziator während der Einleitungspsalmodie von Vesper und Orthros still einen Teil der Gebete, die dem Asmatikos als Antiphonengebete dienten.[69] Diese Gebete waren, wie schon erwähnt, Part des Offiziators. Es gehört jedoch zum Wesen der Kirchen- und Amtsgebete, vom Zelebranten hörbar gesprochen zu werden, wenn tatsächlich das Gültigkeit hat, was Jungmann allgemein den Amtsgebeten im Offizium zuspricht: daß sich in ihnen die Kirche auf besondere Weise manifestiere, da der von der Kirche Beauftragte an die Spitze der Beter trete.[70] Der laute Vortrag von Orationen läßt sich auch für den römischen Ritus nachweisen.[71] Im byzantinischen Bereich zeugt die Vorschrift in der 137. Novelle Justinians aus dem Jahr 565 vom Bemühen, den Brauch der laut gesprochenen Amtsgebete gegenüber Nachlässigkeiten oder Neuerungen zu erhalten. Die Bischöfe und Priester werden aufgefordert, das Eucharistiegebet (προσευχὴ τῆς ἁγίας προσκομιδῆς), das Gebet zur Taufe wie auch die anderen Gebete nicht still zu sprechen, sondern mit vom Volk vernehmbarer Stimme.[72]

Obwohl die Antiphonengebete als eine Art von Psalmkollekten und als Amtsgebete von der Natur der Sache her zum lauten Vortrag bestimmt waren, belegt bereits der Kodex Gb 7 (10./11. Jh.), das älteste Zeugnis unter den Euchologien zur Ausführung

---

[67] COISLIN 213 fol. 211r: Maj, 147, DUN, VII, ARR.EUC, 13. Dazu MATEOS, „Une collection syrienne," 54. ARRANZ, „Matines Byzantines," 112.

[68] DERS., „Vêpres byzantines," 121.

[69] Cf. dazu im Anhang der Arbeit die griechischen Texte der Amtsgebete von Vesper und Orthros.

[70] JUNGMANN, „Missa," 49. Cf. dazu auch MUSCHIOL, *Famula Dei*, 103.

[71] Im römischen Ritus wurden die Orationen in alter Zeit in einer Art feierlichem Rezitativ oder Sprechgesang gelesen. JUNGMANN, *MS I*, 483.

[72] R. SCHÖLL u. W. KROLL (Hgg.), *Corpus Iuris Civilis III. Novellae*, 697 – 699. Daß sich der Ausdruck *Gebet der hl. Proskomidie* auf das Eucharistiegebet beziehen muß, betont WAGNER, *Ursprung der Chrys.-liturgie*, 26 – 31. Wagner zeigt auf, daß der Begriff *Proskomidie* bis in das 10. Jh. als Synonym für *Anaphora* Verwendung fand. Zudem legt er dar, daß sich in den Meßformularen der Euchologien die Überschrift *Gebet der Proskomidie* beim Gebet nach dem Cherubshymnus und dem Großen Einzug auf die ganze Reihe der Texte beziehen muß, die mit diesem Gebet beginnt, also vor allem auch auf das Eucharistiegebet. Im Basileiosformular des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) findet sich die Rubrik auf fol. 9r: PAR.BAR, 13, im Chrysostomosformular auf fol. 28r: PAR.BAR, 31.

der Antiphonie, daß der Zelebrant bei der Meßfeier die Antiphonengebete der drei Kleinen Antiphonen der Meßfeier still rezitiert haben muß.[73] Somit ist wohl auch im Tagzeitengebet der Hagia Sophia davon auszugehen, daß der Brauch, die Antiphonenorationen still zu beten, zunahm.

5.2.4. Die Amtsgebete zu den Litaneien

Unter diese Gattung von Orationen fallen bei Vesper und Orthros:

1) Das Gebet der Litanei für die Katechumenen.
2) Die beiden Orationen zur Gläubigenlitanei.
3) Das Apolysisgebet.
4) Das Gebet zu der *Ektenê* genannten Litanei. Diese Oration wird innerhalb der Tagzeitenformulare nicht überliefert. Die Ektenê selbst stellt, wie in diesem Kapitel zu zeigen sein wird, eine entwicklungsgeschichtliche Besonderheit im Asmatikos dar.

Bei den in den Formularen der Vesper und des Orthros überlieferten Gebeten zu den Litaneien handelt es sich nicht um Texte, die in beiden Gebetszeiten stereotyp und gleichbleibend gewesen sind. Gerade die Orationen zur Gläubigenlitanei und das Apolysisgebet in jedem der beiden Fromulare tragen entscheidend zur spezifischen Färbung der jeweiligen Tagzeit bei. Die liturgische Funktion der Gebete wird weiter unten im Kontext ihrer Litaneien behandelt werden.

5.2.5. Das Hauptneigungsgebet als Segen am Schluß der Hore

Zum Pattern des kathedralen Horenabschlusses im Tagzeitenritus Konstantinopels gehörte das weiter oben als eigene Gebetsgattung bereits erwähnte Hauptneigungsgebet. Es war das Segensgebet zur Entlassung der Gottesdienstgemeinde. Inhaltlich stellen das Hauptneigungsgebet der Vesper und jenes des Orthros eine umfangreiche lobpreisende Prädikation der Größe Gottes dar mit der anschließenden Bitte um Schutz und Bewahrung vor Gefahren.[74]

Vor dem Gebet entbot der Offiziator dem Volk den Friedensgruß. Der Dialog vor der Hauptneigung ist im Euchologion Gb 7 (10./11. Jh.) bei der Vesper ganz ausgeschrieben:

> ὁ ἱερεύς: Εἰρήνη πᾶσιν.
> ὁ λαός: Καὶ τῷ πνεύματί σου.
> ὁ διάκων: Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε.
> ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχήν: ... .[75]

Der Aufruf des Diakons zur Verneigung konnte verschieden formuliert sein:

1) Τὰς κεφαλὰς
2) Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ,
3) Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν.[76]

---

[73] JACOB, *Formulaire Grec*, 126. Zur Chrysostomosliturgie PAS, 2 u. 3, zu der des Basileios PAS, 269.

[74] Der Text der Gebete findet sich im ANHANG.

[75] Gb 7 fol 32v: PAS, 87. In der Jakobusliturgie bezieht sich der Diakon beim Ruf: Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν... selbst ein. MERCIER, 240.

In den Euchologien Barberini gr. 336 (8. Jh.) und Moskau gr. 27 (Sevastianov 474: 10. Jh.) etwa findet sich vor dem Hauptneigungsgebet der Vesper die erste Form des diakonalen Rufs, beim Orthros dagegen die dritte Form.

Das Segensgebet selbst wird in einigen Euchologien mit einer Rubrik überschrieben: εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας. Andere Handschriften begnügen sich mit dem Ruf des Diakons und dem Text der Oration. Dem Gebet und dem Amen des Volkes folgt der Entlassungsruf des Diakons. Der Kodex Gb 7 gibt ihn am Ende der Eucharistiefeier an:

Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν.[77]

In der Jakobusliturgie steht die schon erwähnte ähnlich lautende Formel, allerdings in Verbindung mit dem Christusnamen:

Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ πορευθῶμεν.[78]

Im Hauptneigungsgebet als liturgischem Abschluß ist noch eine ursprüngliche Praxis der Entlassung bzw. des Schlußsegens erkennbar. Das Konzil von Laodizäa (zwischen 360 – 390) verwendet für die Form des Segens zur Entlassung den Ausdruck: *unter die Hand kommen.*[79] Der Bischof breitet die Hände über die Gottesdienstgemeinde aus und spricht das Segensgebet zur Entlassung. Für Jerusalem im ausgehenden 4. Jh. bezeugt Egeria, daß am Ende der Gebetszeit die Gottesdienstteilnehmer persönlich zum Bischof hinzutraten, um durch seine Hand den Segen zu empfangen (*omnes ad manum ei accedunt*).[80] So sehr ist für Egeria dieses liturgische Element mit dem Entlassritus verknüpft, daß sie in diesem Kontext von *missa* spricht.[81] Auch für für das Tagzeitengebet im Raum Antiochiens ist dieser Brauch belegt und zwar in den *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 37 und 39, wo jeweils der diakonale Ruf vorausgeht: *„Neigt euch zur Auflegung der Hände".*[82]

Zum Formprinzip des kathedralen Abschlusses einer liturgischen Feier gehörte in Konstantinopel offensichtlich ein Hauptneigungsgebet. Es fand sich nicht nur am Ende einer Feier, sondern auch innerhalb eines Gottesdienstes am Ende einer eigenständigen liturgischen Einheit, so vielleicht einstmals am Ende der Wortliturgie der Messe.[83] Der im 11. Jh. in einigen Euchologien aufkommende Vesperanhang mag als Beleg für dieses Formprinzip gelten. Im Anschluß an die Vesper findet eine Prozession mit einer kurzen Statio im Skeuophylakeion wie auch die im Großen Baptisterium statt, die

---

[76] Cf. die Rubriken in den Synopsen zu den Vesper- und Orthrosformularen 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER und 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS unter Nr 15.

[77] PAS, 35. Cf. weiter oben in 5.2.2. DIE ORATIONEN ALS TRÄGER DER THEOLOGIE DER HOREN die Angaben zum Entlaßruf im Kodex Barberini gr. 336: Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν.

[78] MERCIER, 240.

[79] MANSI II, 567.

[80] Im Stundengebet bei EGERIA, 24, 2 – 3, 6 – 7, 11; 25, 1 – 4: FChr 20, 226, 228 – 230, 232; 234 – 236. Weitere Angaben bei TAFT, „Inclination Prayer," 30. ZERFASS, *Schriftlesung*, 14.

[81] Zum Begriff »missa« bei Egeria MOHRMANN, „Missa," 80 ff.

[82] METZGER III, 248, 252.

[83] TAFT, „Inclination Prayer," 29 – 31; 39 – 42. MATEOS, *Célébration*, 169 – 170. Speziell zu Chrysostomos und dem Abschluß der Wortliturgie innerhalb der Meßfeier VAN DE PAVERD, *Meßliturgie*, 462 – 467.

jeweils mit einem Hauptneigungsgebet beendet wurde.[84]

Die Erforschung des Gebetsschatzes als liturgiewissenschaftliches Desiderat

Zwar fanden die Orationen des Asmatikos, zumindest jene von Vesper und Orthros, in der Vergangenheit liturgiewissenschaftliches Interesse,[85] doch wurde der Gebetsschatz bislang nicht systematisch erforscht. Die im folgenden genannten Desiderate lassen sich freilich im Rahmen dieser Arbeit nicht erfüllen:

1) Die Entstehungszeit und die Herkunft des asmatischen Orationale sind nicht bekannt. Das früheste Zeugnis für die Orationen der asmatischen Tagzeiten bietet das Euchologion Barberini gr. 336 des 8. Jh.

2) Auch die Textgestalt, in der die Gebete des Asmatikos in den Euchologien vom 8. Jh. an überliefert sind, ist noch nicht Gegenstand einer Detailuntersuchung gewesen. Allerdings darf hier nach der Durchsicht zahlreicher Tagzeitenformulare in Euchologien der Tradition des Asmatikos vorausgesetzt werden, daß die Orationen der nach dem 8. Jh. entstandenen Euchologien gegenüber jenen im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) weitgehend unverändert geblieben sind; gelegentlich festzustellende textliche Abweichungen können in dieser Arbeit vernachlässigt werden[86], da von der strukturgeschichtlichen Zielsetzung dieser Untersuchung her die neu hinzukommenden und die wegfallenden Gebete eines Formulars von größerer Bedeutung sind.

5.3. Die Oremus-Struktur als Gestaltungsprinzip der Litaneien und litaneiähnlicher Gebete

Vor der Darstellung des altkirchlichen Gestaltungsprinzips gemeinschaftlichen Betens, der sog. Oremus-Struktur[87] und deren Erschließung als entwicklungsgeschichtlicher Ursprung einer Reihe von Litaneien wie z.B. der Kleinen Synaptê und der Eketenê, ist zunächst ein terminologisches Mißverständnis zu klären:

5.3.1. Die terminologische Differenzierung zwischen Synaptê und Ektenê

In der Liturgiewissenschaft des deutschen Sprachraums und in deutschen Editionen der Liturgiebücher des byzantinischen Ritus werden in Abhängigkeit von den slawischen Liturgiebüchern *Synaptê* und *Ektenê* als austauschbare Begriffe verwendet. So ist anstelle der *Kleinen Synaptê* von der *Kleinen Ektenê* die Rede, und die *Friedenslitanei* (Irenika), beziehungsweise die *Große* Synaptê, wird mit *Ektenê* oder

---

[84] 10.1.2. Synopse der Euchologien zur asmatischen Vesper, unter Nr. 17.

[85] Borgia, *Diurno - Horologion*, 149 – 254, bes. 187. Trempelas, "Εὐχαὶ I," 41 – 48, 175 – 189, 359 – 374, 520 – 535. Ders., „Εὐχαὶ II," 71 – 87, 244 – 259, 337 – 352, 497 – 520. Weitere Literaturangaben bietet Arranz, „Vêpres byzantines," 85 A.4.

[86] Wie der Verfasser der vorliegenden Arbeit bei der vergleichenden Lektüre der beiden Formulare in mehreren Euchologien feststellen konnte, scheint es hier durchaus kleinere textliche Abweichungen zu geben.

[87] Taft verwendet diesen Terminus. Cf. Taft, *BEW*, 193 – 196.

Friedensektenê wiedergegeben.[88] Diese terminologische Vermischung steht im Widerspruch zu den Quellen und zu der liturgischen Gattung der jeweiligen diakonalen Bittreihe.[89]

Die Ektenê, die im Synaxar-Typikon (P) auch als *Großes Kyrie eleison* bezeichnet wird,[90] stellt als Litanei mit Bußcharakter ein eigenes Genre dar, dessen Ursprung in der stationalen Bittliturgie Konstantinopels liegt. Gattungsmäßig und terminologisch ist sie streng von der Synaptê zu unterscheiden. Dies geht aus der Wortfeier der göttlichen Liturgie hervor. In der Meßliturgie trifft die Ektenê nach dem Evangelium; aber erst im 7./ 8. Jh. trat sie in diese Position und verdrängte von dort die Große Synaptê, die weiter nach vorne gerückt wurde.[91] Vesper und Orthros des Asmatikos enthielten ebenfalls die Ektenê.

5.3.2. Die Oremus-Struktur als Nährboden der Litaneien

Das archaische Gestaltungsprinzip gemeinschaftlichen Betens aus *Gebetseinladung – stillem Gebet der Gemeinde – Abschlußoration des Vorstehers*, wie es etwa in der römischen Meßliturgie bei der sogenannten *oratio ad collectam*, kurz *collecta* genannt, in der Abfolge von *Oremus – Stille - Oration* noch aufscheint,[92] liegt nach Taft auch den Fürbittlitaneien zugrunde. Sie sind nichts anderes als eine Ausfaltung dieser *Oremus-Struktur*; nur wurde das stille Gebet durch die laut vorgetragenen Bitten ersetzt.[93]

Dieses Gestaltungsprinzip prägte selbst den euchologischen Teil der für den Asmatikos so charakteristischen Psalmantiphonie; denn eine Psalmantiphon bestand nicht allein aus der gesungenen Psalmodie, sondern auch aus einer den Psalmgesang einleitenden euchologischen Struktureinheit, der sogenannten Kleinen Synaptê, bei der sich um eine erweiterte diakonale Gebetseinleitung mit einer Oration des Offiziators handelte.

Folgende Litaneien und litaneiähnliche Struktureinheiten in Vesper und Orthros des Asmatikos sind vor dem Hintergrund der *Oremus-Struktur* zu betrachten:

1) Die Kleine Synaptê (μικρὰ συναπτή) in der antiphonischen Psalmodie. In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die Große Synaptê (μεγάλη συναπτή) zu werfen, deren Vorkommen im Asmatikos nicht unproblematisch ist.

---

88 So etwa in der deutschen Übersetzung von EDELBY, *Liturgikon*, 421 – 429, ähnlich bei HEITZ, *Mysterium der Anbetung*, 27, 77; um nur zwei Beispiele zu nennen. Für die Vermengung der Termini in der deutschsprachigen Fachliteratur ließen sich viele Belege anführen. Zur Begriffsverwirrung und ihrer Korrektur MATEOS, *Célébration*, 28.

89 Im nachfolgenden Abschnitt wird die Kleine Synaptê als Gebetseinleitung behandelt.

90 Zum Beispiel DMIT I, 21, 34; weitere Beispiele bei MATEOS II, 293. Cf. die Abhandlung zur Ektenê weiter unten.

91 MATEOS, *Célébration*, 28, 149 – 156. TAFT, *BEW*, 216 – 217. Cf. auch CLUGNET, 45 – 46, 145.

92 TAFT, *BEW*, 193 – 196. DERS., „The Litany – ANA," 244 – 245. Weiter zu diesem Gestaltungsprinzip BAUMSTARK, *Laus*, 108. JANERAS, *Introductio IV*, 22. STRITTMATTER, „Byzantine Synapte," 51 – 108. Zur *oratio prima*, der später auch *collecta* genannten Oration der römischen Messe cf. JUNGMANN, *MS* I, 469 – 470. Vorbehalte gegenüber der Deutung Jungmanns hat hingegen GAMBER, *Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum* (Studia Patristica et Liturgica 3) Regensburg 1970, 187 – 194.

93 TAFT, „Structural Analysis," 319. Dazu weiter DERS., *BEW*, 193 –194.

2) Die Ektenê (ἐκτενή) als eine von der Synaptê zu unterscheidende Litanei.

3) Die Katechumenen- und Gläubigenlitanei.

4) Die Aiteseis oder auch Synaptê mit den Aiteiseis (συναπτὴ μετὰ τῶν αἰτήσεων) als Litanei zur Entlassung.

5.3.3. Gestalt und Geschichte der Oremus-Struktur

Die ursprüngliche Gestalt der Oremus-Struktur als Formprinzip gemeinschaftlichen Betens gliedert sich schematisch folgendermaßen:

4) Gebetseinladung (Oremus; Προσεύξασθε, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν)
5) Gebet in Stille (Haltung der Prostratio oder des Kniens)
6) (evtl. Aufstehen)
7) Abschluß (oratio, collecta) durch den Vorsteher.[94]

Nach der kurzen Gebetsaufforderung folgte das Gebet aller in Stille, entweder im Knien oder in der Haltung der Prostratio. Den Abschluß bildete das laut vorgetragene Gebet des Vorstehers. Der Vorsteher faßte mit diesem die stillen Bitten und das individuelle Gebet zusammen.

In der Psalmrezitation der Mönche, wie sie Cassian beschreibt, schloß sich an jede Psalmeinheit ein solcher orationaler Teil an, der sich aus einem Stillgebet aller unter Knien und Prostratio, sowie aus der nach einer Weile folgenden Abschlußoration des Vorstehers zusammensetzte, bei der man stand.[95] Der römische Ritus hat dieses Gestaltungsprinzip in den weiter ausgefalteten orationes sollemnes des Karfreitags bewahrt. Thematisch verändert, aber unter Beibehaltung der Struktur finden sie sich sogar im sogenannten Missale mixtum des mozarabischen Ritus in der Osternacht, eingeschoben zwischen die Lesungen:

1) Diakon: Oremus ... pro (ecclesia sancta Dei...)
2) Diakon: Flectamus genua

   Gebet in Stille

3) Diakon: Levate
4) Priester: Oratio oder collecta.[96]

Knien und stilles persönliches Gebet gehörten zusammen, worauf der Ruf *flectamus*

---

[94] Cf. TAFT, *BEW*, 193 – 194. Ferner auch JUNGMANN, *MS I*, 469. DERS., „Beiträge," 360 – 361. DERS. „Die vormonastische Morgenhore," 27 – 29. BAUMSTARK, *Laus*, 108.

[95] CASSIAN, *De inst. coenob.* II, 7, 8 u. 10: CSEL 17, 23 – 26. MUSCHIOL, *Famula Dei*, 103. Die Verfasserin gibt eine knappe und gute Darstellung dieser Gebetsstruktur aus der Perspektive der westlichen Mönchstradition.

[96] JUNGMANN, *MS*, 471 – 472. Auf S. 472 führt Jungmann aus, daß die Ausweitung des Kanons 20 des Konzils von Nizäa, in der Osterzeit und an Sonntagen nicht zu knien, zum Wegfall des Kniens im römischen Ritus führte, außer an den ausgesprochenen Bußtagen. WILLIS, „The Solemn Prayers of Good Friday," *Essays in Early Roman Liturgy* (Alcuin Club Collections 16) 1 – 48. TAFT, *BEW*, 194 A 11. Im gallisch – spanischen Bereich erscheinen Gebete nach Art der römischen orationes solemnes auch in der Osternachtsvigil zwischen den Lesungen. Zum Missale mixtum PL 85, 448 – 460. Cf. BAUMSTARK, *Laus*, 55-56.

genua vor der Gebetsstille schließen läßt.[97] Wie naheliegend der Überschritt zur Fürbittreihe war, läßt sich an der Entwicklung seit dem 4. Jh. ersehen; der Gebetsaufforderung folgt statt des stillen Gebetes die laute Nennung der Bitten durch den Diakon. Der Prozeß der Transformierung des Stillgebetes in laut vorgetragene Bittrufe läßt sich an einer Bestimmung des Konzils von Vaison (529) ablesen: es verfügte, daß in das bei Matutin, Vesper und Messe *corpore prostrato* verrichtete Gebet des Volkes der Kyrieruf einzufügen sei.[98]

An der Gläubigenlitanei der *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 10 sind die Konturen der zu einer Fürbittreihe erweiterten Oremus-Struktur gut zu erkennen:

> Gebetseinladung
> und Aufruf zur Kniebeugung durch den Diakon.
> Laut formulierte Bitten.
> Rette und richte uns auf ... (Σῶσον ...). Lasset uns aufstehen![99]

Die Fürbittreihe für die Katechumenen und die anderen Gruppen in der Vorbereitung auf die Taufe ging ebenfalls mit der Kniebeugung einher, wie der diakonale Ruf: *„Rette und richte uns auf"* zeigt, dem die Aufforderung folgt, sich zu erheben. (cf. Testamentum Domini I, 35).[100]

5.3.4. Die Kleine Synaptê bei den Antiphonengebeten als diakonale Gebetseinleitung

Die sogenannte *Kleine Synaptê*[101] (ἡ μικρὰ συναπτή) steht in der byzantinischen Liturgiegeschichte für das archaische Gestaltungsprinzip der Oremus-Struktur. Als diakonale Gebetseinladung zum Vorstehergebet hatte sie dieselbe Funktion wie in der römischen Liturgie das *Oremus* vor der Oration. Von ihrer Genese her ist die Kleine Synaptê eine Ausfaltung der einst einfachen diakonalen Gebetseinladung, nicht aber eine verkürzte Fürbittlitanei. Es gehörte zum Part des Diakons, Gebete des Offiziators einzuleiten. Die Beschreibung der asmatischen Tagzeiten von Vesper und Orthros durch Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) zeigt eine weitere Entwicklung; dort ist die Kleine Synaptê Part des Priesters geworden, obwohl in beiden Tagzeiten der Dienst des Diakons vorgesehen ist.[102]

---

[97] Zur Bedeutung der Stille beim Gebet VOGÜÉ, *Regula*, 170. Er führt den allgemein zu beobachtenden Rückgang des Elements der Stille in der altchristlichen Oremus-Struktur zum Teil auf den zu beobachtenden horror vacui, d.h auf den Schrecken vor der Leere sowie auch auf die leichte Abnutzung des Schweigens zurück.

[98] Cf. JUNGMANN, „Die vormonastische Morgenhore," 28. Das Konzil von Vaison, unter dem Vorsitz von Caesarius von Arles, verfügte die Einführung der Kyrierufe. MUSCHIOL, *Famula Dei*, 113. Zu den Auswirkungen des Konzils auf den *ordo* des Caesarius HEIMING, „Monastisches Offizium," 121. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 104.

[99] METZGER III, 172.

[100] MATEOS, *Célébration*, 165. Das Knien bei der Litanei der Gläubigen wird auch von Chrysostomos für Antiochien bezeugt. VAN DE PAVERD, *Meßliturgie*, 200 – 203, 462.

[101] BAUMSTARK, *Laus*, 108. Das Wort *Synaptê* kommt vom Verb συναπτεῖν: *zusammenfassen*. Das terminologische Äquivalent im Lateinischen ist *colligere*. Die von Baumstark gegebene Interpretation von Collecta und Synaptê als Entsprechungen kann Mateos' Ausführungen nicht standhalten: BAUMSTARK, *Laus*, 108 – 109.

[102] Die ausdrückliche Erwähnung des Vortrags der Kleinen Synaptê in Orthros und Vesper durch den Priester bei SYMEON V. THESS., PG 155, 629 u. 637.

Der für die Tagzeitenfeier der Hagia Sophia so typische antiphonische Psalmvortrag war stets mit einer Oration des Vorstehers verknüpft; diese wurde vom Diakon mit der Kleinen Synaptê eröffnet: *„Wieder und wieder lasset zum Herrn uns beten"*.[103] Während die Position der Kleinen Synaptê bei den Kleinen Antiphonen in der Enarxis der heutigen eucharistischen Liturgie des byzantinischen Ritus den Anschein erweckt, als folge sie jeweils der Psalmodie,[104] hatte sie im Asmatikos ihren Platz vor den Antiphonengebeten und damit im Kontext des Psalmgesangs.

5.3.4.1 Die Textgestalt der kleinen Synaptê

Nach Mateos galten diakonale Gebetseinladung und Oration so selbstverständlich als feststehende liturgische Einheit, daß erstere in den Rollenbüchern des priesterlichen oder bischöflichen Offiziators nicht ausgeschrieben zu werden brauchte.[105] Daher finden sich in Zeugnissen aus der Blütezeit des Asmatikos kaum rubrikale Hinweise auf die Kleine Synaptê, geschweige denn, daß diese Zeugnisse dieselbe in ausgeschriebener Form darbieten. Das aus Kleiner Synaptê und Oration bestehende euchologische Strukturelement vor dem Psalmgesang bedurfte erst dort einer ausführlicheren Darstellung, wo der kathedrale Ritus und das antiphonische Gestaltungsprinzip nicht mehr geläufig waren. In einer Reihe von Spätzeugnissen des Asmatikos und auch in Zeugnissen seiner Disintegration wird die Kleine Synaptê vor der Oration durch das Inzipit vermerkt, so etwa im Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.).[106]

Die aus Kleiner Synaptê und Antiphonengebet bestehende euchologische Struktureinheit

Die überlieferte Textform der Kleinen Synaptê im Asmatikos (s.u. im Schema A – C) ist das Ergebnis des Ausfaltungsprozesses der ursprünglich kurzen Gebetseinleitung. Im nachfolgenden Schema wird dieser Zusammenhang verdeutlicht, indem die aus der älteren Oremus-Struktur stammenden Teile zusätzlich mit der arabischen Numerierung aus dem Schema der Oremus-Struktur versehen sind.

Diakon:	**A (= 1: Oremus)**	Wieder und wieder lasset in Frieden zum Herrn uns beten Ἔτι καὶ ἔτι ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν
	B (= 3: Levate)	Stehe bei, rette, erbarme Dich und wache über uns, o Gott durch Deine Gnade. Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον, καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός τῇ σῇ χάριτι.
	C Commemoration Mariens	Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin gedenkend ... laßt uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus unserem Gott

---

[103] MATEOS, *Célébration*, 31 – 33, 41, 165 – 166.

[104] BAUMSTARK, *Messe im Morgenland*, 81, interpretiert so die Position der Kleinen Synaptê in der Meßenarxis.

[105] MATEOS, *Célébration*, 32.

[106] Bei den drei Antiphonen des Ps 118 im Sonntagsorthros: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 68 u. 130.

		übergeben.
		Τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου.
Priester:	**D**	Gebet
	E Ekphonese des Priesters	(doxologischer und trinitarischer Abschluß des Gebetes: z. B. Denn Dir gebührt ...)
		Ὅτι πρέπει ...
Vorsänger:	**F**	Psalmodie

Nur die Elemente D (Antiphonengebet) und E (Ekphonese) sind in den Euchologien in ausgeschriebener Form überliefert.

Das Oremus (A)

Die heutige Einleitungsformel *„Wieder und wieder lasset in Frieden..."* (ἔτι καὶ ἔτι, ἐν εἰρήνῃ) entwickelte sich Mateos zufolge aus einer älteren und kürzeren diakonalen Gebetsaufforderung; vielleicht ging sie, so Mateos, von der Kurzform *„Zum Herrn lasset uns beten"* aus.[107] In der sowohl als Gebets- wie auch als Fürbitteinleitung dienenden Erweiterung: *„In Frieden lasset zum Herrn uns beten"* (ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν) läge dann nach Mateos ein weiterer Entwicklungsschritt vor. Im Euchologion Gb 7 (10. Jh.) findet sich diese Form der Gebetsaufforderung vor dem achten Antiphonengebet der Vesper, d.h. vor dem Antiphonengebet des Ps 140: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.[108] Während die nochmals erweiterte und endgültige Form: *„Wieder und wieder lasset in Frieden..."* (ἔτι καὶ ἔτι, ἐν εἰρήνῃ...) in Konstantinopel selbst erst spät Eingang fand, konnte sie Mateos für mehrere süditalienische Euchologien des 10./11. Jh. ausfindig machen, so etwa im Kodex St. Petersburg gr. 226 (ehem. Leningrad gr. 226) bei der zweiten und dritten Antiphon der Chrysostomosliturgie und im Kodex Gb 7, dort u. a. bei den zwei erhaltenen Kleinen Antiphonen der Chrysostomosliturgie.[109] Im Euchologion Barberini gr. 336 des 8. Jh., und zwar in dessen Anhang der Diakonika, setzt die diakonale Gebetseinladung vor dem zweiten Gläubigengebet der Liturgie der Vorgeweihten Gaben mit ἔτι καὶ ἔτι, ἐν εἰρήνῃ... ein.[110]

Im Kodex Vaticanus gr. 1833 (10. Jh.), der nicht mehr in der Tradition des Asmatikos steht, beginnen die nicht vollzählig überlieferten Antiphonengebete des Vesperformulars mit der diakonalen Einleitung: *„In Frieden lasset zum Herrn uns beten.."*. (ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν) und im Orthros mehrfach mit der erweiterten Form: *„Wieder und wieder lasset in Frieden..."* (ἔτι καὶ ἔτι, ἐν εἰρήνῃ).[111] Damit wird in den Stundengebetsformularen innerhalb eines und desselben Kodex aus dem 10. Jh. die Einleitungsformel der Kleinen Synaptê sowohl in ihrer einfachen wie auch in ihrer erweiterten, der heutigen Form entsprechenden Fassung verwendet. Dieser Befund darf wohl als eine Art Momentaufnahme aus dem Umgestaltungsprozeß gewertet werden.

---

[107] MATEOS, *Célébration*, 31 – 32. PAS, 84.

[108] Gb 7 fol. 31r: PAS, 84.

[109] MATEOS, *Célébration*, 32 u. 40 – 41. Anbei die bei Mateos nicht angegebenen Stellen im Original der Hss oder in neueren Beschreibungen: Kodex Petersburg gr. 226: POR fol 16r; ferner in Gb 7: PAS, 1; 3; PAS, 308 u. 317 (= Petrusliturgie). Cf. dazu PAS, *Einleitung*, 40 – 41.

[110] PAR. BAR, 286, 48.

[111] Vaticanus gr. 1833 fol. 20v – 21v (Vesper); fol. 24v – 29r (Orthros).

Der Ruf »Stehe bei« (B) als Levate

Im Ruf: *„Stehe bei, rette"* liegt, so Mateos, eine Erweiterung der alten Aufforderung des Levate (= 3 innerhalb der ursprünglichen Oremus-Struktur) zur Beendigung der Kniebeugung vor,[112] wie auch das weiter oben angeführte Beispiel aus der Gläubigenlitanei der *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 10 (*„Rette und richte uns auf ..., Lasset uns aufstehen"*) sprachlich belegt. Die liturgische Funktion des Rufs läßt sich z.B. dem Kirchweihritus im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) entnehmen. Wie die Rubriken vermerken, kniet sich der Patriarch auf die diakonale Aufforderung: *„Im Frieden lasset zum Herrn uns beten"* nieder. Zu dem Ruf des Diakons *„Stehe bei, rette .. "*. findet sich im Formular die Rubrik, daß sich der Patriarch wieder erhebt.[113]

Besonders deutlich wird die Funktion des Rufs in der Pfingstvesper, der Gonyklisia. Mit den Gebeten zu den drei Kleinen Antiphonen sind die mit der Geste des Kniens verbundenen drei Eigengebete der Pfingstvesper verknüpft. Zweien der Kniebeugungsgebete geht z. B. im Euchologion Moskau gr. 27 (Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. der diakonale Ruf *„Beuget die Knie"* voraus.[114] Die diakonale Aufforderung *„Stehe bei, rette .. "*. folgt jeweils nach dem Gebet. Man erhebt sich, um beim nächsten Kniebeugungsgebet erneut niederzuknien. Ähnliche Angaben finden sich im Euchologion Ottoboni gr. 434 (1174/75).[115]

Die Commemoratio (C)

Die in den diakonalen Bittreihen häufig vorkommende Schlußaufforderung wird eingeleitet mit: *„Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin"* (Τῆς παναγίας ...) und erfleht die Fürsprache der Gottesmutter und der Heiligen. Während es sich bei diesem ersten Teil mit dem Gedenken Mariens nach Mateos um eine jüngere Überlieferung handelt, stellt die Schlußformel von C: *„laßt uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus unserem Gott übergeben"* eine ältere Tradition dar, die vielleicht einmal mit dem Taufgeschehen verbunden war und ob ihres Inhalts passend zu jeder Oration überleitet.[116] Von ihrem liturgischen Ursprung her hatten die einleitenden Worte wohl einmal die Funktion des Gedächtnisses der Heiligen und der Vereinigung mit ihnen.[117] Für die eucharistische Liturgie hat Taft nachgewiesen, daß das fürbittende Gedenken der Heiligen gegen Ende des 4. Jh. im Osten allgemein verbreitet war und daß die Bezeichnung Mariens als *Gottesmutter* in liturgischen Texten erst im Gefolge des Konzils von Ephesus aufkam.[118]

---

[112] MATEOS, *Célébration*, 165.

[113] Fol 145v-146r : PAR.BAR, 150. 4 u. 5. Cf. V. RUGGIERI, „Consecrazione e dedicazione di chiesa, secondo il Barberinianus graecus 336," OCP 54 (1988) 79 – 118; in unserem Kontext besonders 81 – 82. Andere Euchologien haben die Aufforderung zur Kniebeugung in den liturgischen Text integriert: Ἔτι καὶ ἔτι κλίνοντε τὰ γόνατα, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. So das Euchologion Ottoboni 434: TH. OTT, 153. 2 beim Kirchweihritus, wobei noch eigens eine Rubrik folgt, die besagt, daß der Bischof das Knie beugt. Ähnlich Bodl. Auct. E. 5. 13. Cf. JAC MES, 25. 1 (ohne Ἔτι καὶ ἔτι), auch Gb 1 fol. 77v: STA, 183, ARR.EUC, 231.

[114] Fol. 75r u.84r: KOS.SEV, 111, 114 Schluß.

[115] TH.OTT., 77.

[116] MATEOS, *Célébration*, 166-168. TAFT, *Great Entrance*, 342.

[117] ENGBERDING, „Diakonale Aufforderungen," 5 – 7, 14.

[118] Cf. das Resümee bei TAFT, „Praying to or for the Saints?," 451. Weiterführend zum Fürbittgedenken an die Heiligen: TAFT, *A History of the Liturgy of St. Chrysostom, IV: The Diptychs*, (OCA 238), Rom 1991, 9 – 10, 19, 100 – 102, 105 – 120, 136, 153 – 154.

Mateos sieht überhaupt in diesem Glied der Kleinen Synaptê eine späte Entwicklung. Dies zeigt, so Mateos, der Vergleich der diakonalen Einladungen zu den drei Kleinen Antiphonen der Meßliturgie in zwei Zeugnissen aus dem 12. Jh., deren Textinhalt aber noch dem 10./11. Jh. zuzurechnen ist. Der Kodex Isidor Pyromalos[119] sei eines der beiden Zeugnisse, die lateinische Übertragung der Basileiosliturgie durch Morel das andere. Letztere kenne den Zusatz C, der ansonsten nicht in jedem Fall zur Einheit der Kleinen Synaptê gehöre. Nach Taft bedarf der Verweis von Mateos auf die lateinische Version einer Korrektur zugunsten der von Witzel (1501- 1573) edierten lateinischen Fassung der Basileiosliturgie aus einem lateinischen Kodex des Klosters Johannisberg im Rheingau.[120] Nach Mateos ist diese textliche Ausdehnung der Gebetseinleitung u.a. auf die allgemeine Entwicklung zurückzuführen, die Orationen mit Ausnahme der Ekphonese leise zu sprechen. Die textlich umfangreicher gewordene Synaptê des Diakons ließ dem Priester Zeit zur Verrichtung des Gebetes.[121]

Im Euchologion Vaticanus gr. 1833 (10. Jh.), das, wie schon gesagt, ein Zeugnis für die Disintegration der Tagzeiten ist, sind die Antiphonengebete in Vesper und Orthros mit dem Zusatz versehen: *„Unserer allheiligen..."* τῆς παναγίας ... .

5.3.4.2 Die Disintegration des euchologischen Gestaltungsprinzips im Asmatikos

Die aus Kleiner Synaptê und Antiphonenoration bestehende euchologische Struktureinheit innerhalb einer Psalmantiphon war vom Ineinandergreifen und Wechsel der liturgischen Rollen geprägt. Die Synergie der liturgischen Rollen ist ein Charakteristikum der Antiphonie der Hagia Sophia. Allerdings findet sich in einer Reihe von Euchologien eine solche Anordnung der euchologischen Strukturelemente der Kleinen Synaptê in ausgeschriebener Form und der Oration, welche die Annahme nahelegt, daß die von Mateos konstatierte Veränderung der Ausführung der Gebetseinleitung auch im Falle des Tagzeitengebetes eingetreten ist und als Anzeichen der Disintegration des Asmatikos zu bewerten ist.[122] Das Euchologion Gb 7 aus dem 10./ 11. Jh. ordnet die euchologischen Elemente (Kleine Synaptê und Oration) innerhalb der antiphonischen Struktur der drei Kleinen Antiphonen der Meßliturgie (Chrysostomosformular) folgendermaßen:

Die disintegrierte Gebetseinleitung innerhalb der Antiphonie im Kodex Gb 7

Diakon:	Ἔτι καὶ ἔτι ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν ...
Priester:	Oration
Diakon:	Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον ...
	Τῆς παναγίας, ἀχράντου ...

---

[119] Dieser heute verlorene Kodex stand Goar zur Edition der Basileiosliturgie zur Verfügung. Er wurde ihm von Isidor Pyromalos von Smyrna aus dem Johannes-Kloster zu Patmos zur Verfügung gestellt. TAFT, „Skeuophylakion II," 68.

[120] Der von Witzel benutzte Kodex Johannisberg verbrannte zwar im 19. Jh. bei einem Bibliotheksbrand, doch blieb Witzels Edition erhalten, die zusammen mit der Basileiosliturgie des Kodex Pyromalus zu den bedeutendsten Zeugnissen der patriarchalen Basileiosliturgie Konstantinopels zählt, da die Gestalt der überlieferten Liturgie durchaus in das 10. Jh. reichen könnte. TAFT, „Skeuophylakion II," 68-69. Zum Alter der Liturgieformulare cf. JACOB, „Fragments," 52.

[121] MATEOS, *Célébration*, 33.

[122] DERS., *Célébration*, 33.

Ekphonese: Ὅτι σὸν τὸ κράτος ... .[123]

Das Gebet ist unmittelbar nach dem *Wieder und wieder* ... positioniert; auf die Oration folgen die anderen diakonalen Rufe der Gebetseinladung. Jacob sieht in dieser Anordnung der Strukturelemente im Euchologion Gb 7 (10./11. Jh.) ein Indiz dafür, daß das Gebet vom Priester leise gesprochen wurde und die dem Gebet nachfolgenden Glieder der Kleinen Synaptê zur Überbrückung dienten, bis die stille Oration beendet war und der Zelebrant laut mit der Ekphonese einsetzte; darauf folgte der antiphonische Psalmgesang.[124] Zeugnisse dieser Art ließen sich ohne Schwierigkeiten mehren, z.B. durch das Euchologion Gb 4[125] aus dem 10. Jh. Der Kodex Isidor Pyromalus, dessen Inhalt die patriarchale Liturgie und Praxis der Großen Kirche im 10./11. Jh. überliefert, vermerkt dann bei der Enarxis der Basileios-Liturgie ausdrücklich, daß der Priester das Antiphonengebet leise spricht.[126]

Dem monastischen Euchologion Vaticanus gr. 1833 aus dem 10. Jh. läßt sich hingegen entnehmen, daß in Vesper und Orthros die Synaptê während des still gebeteten Amtsgebetes ausgeführt wurde.[127] Wie in der oben bereits angeführten Meßenarxis des Chrysostomosformulars im Euchologion Gb 7 (10. Jh.) ist auch hier der diakonale Ruf Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον ... der Oration nachgestellt. Ihm schließt sich die Ekphonese des Priesters an, die das Gebet beendet. Anführen ließe sich hier auch der Kodex Vaticanus gr. 1554 des 12. Jh., ein Euchologion, das nicht mehr in der Tradition des Asmatikos steht. Die veränderte Praxis hat im Luzernarteil der Präsanktifikatenvesper mit noch stark asmatischen Zügen ihren Niederschlag gefunden, ferner im Orthros.[128] Ein weiteres Zeugnis ist der für die Kathedrale von Otranto kopierte Kodex Ottoboni gr. 344 (a. d. J. 1177). Die Vesper wurde, so Arranz, nicht mehr im kathedralen Ritus der Hagia Sophia gefeiert, das Vesperformular tradiert nur noch die euchologischen Teile.[129]

Welch deutliches Indiz das zum Stillgebet umgewandelte Amtsgebet des Offiziators für die Disintegration des euchologischen Formprinzips ist, kann z.B. am Euchologion Patmos 105 (13. Jh.) abgelesen werden. Der rollenspezifischen Part des Offiziators, die Oration, und die diakonalen Rufe der Kleinen Synaptê stehen mehr oder weniger beziehungslos nebeneinander. Die disintegrierte euchologische Struktur im Kodex Patmos 105 (13. Jh.) sei am Beispiel einer Antiphon verdeutlicht:

Ὁ δὲ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν τοῦ ἀντιφώνου: Κύριε μὴ τῷ θυμῷ σου ...

Ὁ διάκονος: Ἔτι καὶ ἔτι ... Ἀντιλαβοῦ, σῶσον ... . Τῆς παναγίας ... . (Ergänze. = Ekphonese des Priesters:) Ὅτι σὸν τὸ κράτος ... .

Εἰρήνη πᾶσιν.[130]

---

123 PAS., 1, 2, 7, 8.
124 JACOB, *Formulaire grec*, 126.
125 PAR. Gb, 5 u. 6.
126 GOAR, 153.
127 Fol. 20v – 29r.
128 Das Lychnikon der Präsanktifikatenfeier: fol. 39r – 40v, der Orthros ab fol. 47v.
129 ARRANZ, „Vêpres byzantines," 113. PARENTI, „Ore," 82.
130 DMIT II, 161.

Der Diakon und der Priester persolvieren ihre rollenspezifischen Texte parallel. Die in anderen Zeugnissen der Disintegration noch erhaltene Andeutung der einstigen Synergie der Rollen bei der Kleinen Synaptê ist in diesem Kodex vollends verschwunden.

Die Veränderung des euchologischen Formprinzips in asmatischen Spätzeugnissen

Von dieser Entwicklung her gesehen wird der Aufbau der Antiphonie in der Überlieferung des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) verständlich. In Symeons Beschreibung des Asmatikos haben die Orationen der Psalmantiphonen nur noch die Funktion von Stillgebeten. Deshalb kann bei ihm die Psalmodie der ersten Antiphon der Vesper (Ps 85) unmittelbar nach der Großen Synaptê und dem *„Stehe bei, rette, erbarme Dich..."* (Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον ...) einsetzen, dem alten diakonalen Ruf zum Ende der Kniebeugung. In der ursprünglichen Oremus-Struktur folgte hier erst die Oration des Vorstehers. Das veränderte euchologische Gestaltungsprinzip macht die Kleine Synaptê – einst Gebetseinleitung - zu einer Begleitformel für die still gebetete Oration. In Symeons Schilderung des Ablaufs der euchologischen Elemente innerhalb der Antiphonie bilden die diakonalen Rufe, die Ekphonese und die Psalmodie einen durchgehenden Duktus, und zwar ohne die Oration.[131]

A	**(= 1: Oremus)**	Der Diakon: Wieder und wieder ...	**D**	Offiziator: Oration (wird parallel zu den Rufen des Diakons still gebetet)
B	**(= 3: Levate)**	Diakon: Stehe bei, rette ...		
C		Diakon: Unserer allheiligen...		
			E	Offiziator: Ekphonese ... (Friede euch allen)[132]

Weil die Oration still gebetet wurde, geht Symeon in seiner Beschreibung erst nach der Abfolge der euchologischen Elemente auf den Inhalt des Gebetes ein. Der Vollzug der Oration als Stillgebet verweist letztlich auf einen Wandel im Verständis des antiphonischen Psalmgesangs innerhalb des Tagzeitengebetes. Während das Kolophon des aus dem 11. Jh. stammenden Euchologions Coislin 213 (1027) noch für jede der 74 Antiphonen ein individuelles Antiphonengebet bezeugt und damit belegt, welche Bedeutung der Verbindung von Vorstehergebet und Psalmodie zukam,[133] bedeutet die neue Praxis die Disintegration von Oration und Psalmodie. Diesem Wandel ist in Studien zur Psalmodie in der Spätgestalt des Asmatikos wie sie etwa Symeon von Thessaloniki bezeugt, bislang nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt worden.[134]

---

131 PG 155, 625 – 628. Dazu STRUNK, "Byzantine Office," 182 – 183.

132 Hinzugefügt im Kodex Ottoboni gr. 434 fol. 46v: TH.OTT., 77.

133 Fol. 211r: DUN, VII, Maj, 147, ARR.EUC, 13. Cf. ARRANZ, "Matines Byzantines," 112.

134 Die Berücksichtigung dieses Aspekts fehlt auch bei STRUNK, "Byzantine Office," 177 – 202, ebenso in der musikologisch sehr wertvollen Studie von LINGAS, "Vespers," 1 – 38.

5.3.5. Exkurs – Die Stellung der Großen Synaptê am Horenbeginn

Die Große Synaptê am Beginn von Vesper und Orthros als Strukturproblem

Die repräsentativen Euchologien enthalten in den asmatischen Tagzeitenformularen nur die rollenspezifischen Orationen. Die Eröffnung einer Antiphon mit der Kleinen Synaptê bleibt meist unberücksichtigt, wie bereits erwähnt wurde. Der späteste Zeuge des Asmatikos, Symeon von Thessaloniki, läßt aber in seiner Beschreibung des Orthros und der Vesper die Eirênika, die Friedenssynaptê oder Große Synaptê, die erste Antiphon und damit die beiden Gebetszeiten eröffnen. Nach der im Asmatikos üblichen Eröffnungsbenediktion vermerkt er ausdrücklich: *„Und sogleich fügt der Priester die Eirênika an".*[135] Diese steht damit in Parallele zur heutigen Eröffnung der eucharistischen Liturgie. Vom liturgischen Baugesetz der Antiphonie her wäre beim Psalmgesang im Tagzeitengebet allerdings stets die Kleine Synaptê zu erwarten.

Zwar ist Symeons Zeugnis hinsichtlich der Reinheit des Asmatikos nicht mehr in allem zuverlässig, doch steht es im Falle der Stellung der Großen Synaptê zu Horenbeginn nicht alleine.[136] So finden sich weitere Belege in dem um das Jahr 1100 geschriebenen Kodex Gb 35 der Bibliothek von Grottaferrata zu Beginn der Pfingstvesper, der Gonyklisia,[137] ferner im asmatisch tradierten Vesperteil der Präsanktifikatenliturgie im Kodex Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.),[138] sowie im Kodex Sinai gr. 973 aus dem 12. Jh.,[139] um nur einige leicht zugängliche Beispiele zu nennen.

Im monastisch geprägten Euchologion Vaticanus gr. 1833 aus dem 10. Jh. beginnt der Orthros mit der kathedralen Eröffnungsbenediktion; dem auf diese folgenden ersten Antiphonengebet gehen die Bitten der Großen Synaptê in ausgeschriebener Form voraus, ebenso im Orthros des Euchologions Gb 4 (10. Jh.), ferner im Euchologion Gb 10 (10./11. Jh.), in dem vor dem Vesperbeginn die Litanei mit der Rubrik *Synaptê* überschrieben ist.[140] Die im Kodex Gb 10 zu Beginn des Orthrosformulars eingefügte Rubrik, die besagt, daß der Diakon die Synaptê vorträgt, die aber die Bittreihe nicht anführt, setzt zu Beginn des Orthros ebenfalls die Litanei voraus wie dies im Vesperformular der Fall ist.[141] Selbst Arranz geht von der Friedenslitanei zu Beginn der beiden asmatischen Gebetszeiten aus, wenn er in seiner Untersuchung der Vesper beim ersten Antiphonengebet voraussetzt: *„Elle même était précédée par la grande synaptie ou* τὰ εἰρηνικά. "[142] An anderer Stelle schreibt er:

> L'usage de commencer les offices par les eirînika, même sans l'ecphonèse initiale du prêtre, est bien établi dans le Typikon des la Grande-Église déjà au X^e siècle.[143]

---

[135] PG 155, 637. Hiermit beginnen nach Symeon auch die Präsanktifikatenvesper und und die Tritektê. ARRANZ, „Tritoektî," 337.

[136] DERS., „Tritoektî," 337 – 338.

[137] Die Gonyklisia findet sich auf fol. 52v – 72v. Zur Gonyklisia in diesem Kodex und ihrem Beginn mit der Großen Synaptê cf. CONOMOS, „Music," 457, 460.

[138] Vaticanus gr. 1554 fol. 39r.

[139] DMIT II, 88.

[140] Vaticanus gr. 1833 fol. 24r (Orthros). Gb 4 fol. 58v – 59r: PAR. Gb, 123. Gb 10 fol. 26r. PARENTI, „Celebrazione." 108 A. 128 führt weitere Beispiele an.

[141] Gb 10 fol. 29r.

[142] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 88. Cf. weiter DERS., „Tritoektî," 338.

[143] DERS., „Tritoektî," 338.

Angesichts dieses Befunds ist eine kurze Untersuchung darüber angebracht, inwieweit überhaupt die Große Synaptê zu Beginn einer Gebetszeit ein genuiner Bestandteil des alten Kathedraloffiziums von Konstantinopel gewesen ist.

Die Große Synaptê als Eröffnung - Indiz eines Wandels

Bei der Friedenslitanei oder der Großen Synaptê handelt es sich um eine Fürbittreihe und damit um ein qualitativ anderes Element als die Kleine Synaptê, die als Gebetseinleitung dient. Fürbitten hatten hingegen im gemeindlichen Offizium der frühesten Zeugnisse aus Jerusalem und Antiochien ihren Platz nach der Psalmodie zum Abschluß der Gebetszeit, wie Mateos allgemein feststellt.[144]

Auch der strukturelle Bauplan der Antiphonie läßt es mehr als zweifelhaft erscheinen, ob die Große Synaptê ursprünglich die beiden Horen eröffnet hat. Das Formprinzip der Psalmantiphonie mit der der Psalmodie vorausliegenden euchologischen Struktureinheit aus Kleiner Synaptê und Oration muß für die erste Psalmantiphon zu Beginn einer Hore ebenso Gültigkeit besitzen wie für alle nachfolgenden Antiphonen. Die Voranstellung der Großen Synaptê vor die erste Antiphon in Orthros und Vesper bedeutet folglich einen Bruch des Formprinzips der Antiphonie. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Konstellation spricht weiter, daß die repräsentativen Euchologien bezüglich einer die Tagzeit eröffnenden Großen Synaptê schweigen. Damit setzen sie bei der ersten Antiphon einer Hore dasselbe Formprinzip voraus wie bei allen anderen Psalmantiphonen.

Die Position der Großen Synaptê am Anfang einer Hore des Asmatikos ist somit dahingehend zu deuten, daß die ursprüngliche diakonale Eröffnung der ersten Antiphon durch die diakonale Fürbittreihe der Großen Synaptê überlagert worden ist. Der ursprüngliche Platz der Großen Synaptê als Fürbittreihe muß selbst innerhalb der Meßfeier einst am Ende des Wortgottesdienstes gewesen sein.[145] Mateos konnte den Nachweis führen, daß die Große Synaptê zu einem Wanderelement wurde. Im Basileiosformular im Euchologion Gb 4 (10. Jh.)[146] und im Chrysostomos- und Basileiosformular des Euchologions Gb 7 (10./11. Jh.)[147] wird die Große Synaptê mit dem Gebet zum Trishagion verknüpft, was schon nicht mehr der ursprünglichen Position entspricht. Zuletzt rückte sie an den Beginn der um die drei Kleinen Antiphonen erweiterten Meßenarxis.

Ursache für diese strukturelle Verschiebung waren Entwicklungen in der Stationsliturgie. Als die aus den Bittprozessionen der Stationsliturgie übernommene Ektenê im 8. Jh. den Platz nach dem Evangelium einnahm, wurde, so Mateos, die Synaptê vom Ende der Wortliturgie verdrängt.[148] Wo das Trishagion nicht mehr die Funktion als Gesang zum Einzug in die Kirche und zur Eröffnung der Eucharistie hatte, erhielt die Große Synaptê ihren Platz vor dem Trishagion. Bei einer stational gefeierten

---

144 Cf. die Ausführungen zur großen Synaptê in der heutigen byzantinischen Vesper bei MATEOS, „Synaxe monastique," 268.

145 DERS., *Célébration*, 29 – 31, 112 – 118, 156.

146 Gb 4 fol. 2v – 3r, 4r – v: PAR.Gb, 4, 8.

147 Gb 7 fol. 1r – 2r: PAS, 7, 1; fol. 120r: PAS, 276. Cf. dazu auch STRITTMATTER, „Byzantine Synapte," 93. PASSARELLI, *Cryptense*, 35 u. 54. DERS., „Osservazioni liturgiche," 78. DERS., *Einleitung*, 44. JACOB, „Quelques observations," 98.

148 MATEOS, *Célébration*, 115 – 118, 155 – 156. PASSARELLI, *Einleitung*, 44.

Eucharistie mit vorausgehender Litê und Prozession zur Kirche war die Synaptê nicht vorgesehen.[149] Durch die Erweiterung der Meßenarxis rückte die Große Synaptê schließlich vor die erste der drei Kleinen Antiphonen, als Eröffnung der Meßliturgie. Ab dem 11. Jh. wird dann, wie Mateos zeigen konnte, in den Handschriften die eröffnende Funktion der Litanei in der Meßliturgie greifbar; im 13. Jh. findet diese Entwicklung ihren Abschluß.[150] Man wird den umgestalteten Beginn von Vesper und Orthros in einer Reihe von Zeugnissen als Parallele zur Entwicklung in der Meßliturgie und als Ausdruck eines veränderten Formempfindens deuten müssen.

Die Überlagerung von Großer und Kleiner Synaptê als Zwischenschritt in der Entwicklung

Die Überlagerung des alten antiphonischen Formprinzips durch die Neuerung, die Große Synaptê voranzustellen, könnte bereits im 10. Jh. begonnen haben. Dies konnte Parenti zumindest für Süditalien feststellen, wo die Große Synaptê in die Kleine Synaptê eindringt. Am Kodex Gb 10 (10./11. Jh.) läßt sich ersehen, wie fünf Bitten (stichoi) aus der Friedenslitanei in die Kleine Synaptê der ersten Antiphon zu Beginn eines Gottesdienstes eingefügt werden und diese *Pentestichon* genannte Mischform die Tagzeit eröffnet.[151] Das Typikon von Messina aus dem Jahr 1131 dokumentiert im Bereich des Stundengebetes offensichtlich ebenfalls solch einen Zwischenschritt im Prozeß der Verdrängung der Kleinen Synaptê durch die Friedenslitanei am Horenbeginn: Bei der Gonyklisia, der feierlichen Pfingstvesper, wird die Große Synaptê vor die Invitatoriumsantiphon gestellt, auf diese folgt die Kleine Synaptê mit der ersten Antiphon.

Der Beginn der Pfingstvesper um Typikon von Messina (1131) als Beispiel

Diakon:	Segne ...	ὁ διάκονος:	Εὐλόγησον ...
Priester:	Gepriesen sei	ὁ ἱερεύς:	Εὐλογημένη ἡ Βασιλεία ...

Große Synaptê:

---

149 MATEOS, *Célébration*, 115. Dazu im Kodex British Museum Add. 34060: TAFT, „Pontifical Liturgy I," 286.

150 Ein Gesamtüberblick findet sich bei MATEOS, *Célébration*, 29 – 33, 41 – 43; dort finden sich auch zahlreiche Belege aus Hss zur Meßliturgie. Cf. auch STRITTMATTER, „Byzantine Synapte," 93 – 100. Auf die eröffnende Funktion der Großen Synaptê weist wohl auch ihre Position vor einer Prozession hin, so bei der Litê des Neujahrstages, am 1. September. Nach dem Orthros formiert sich die Prozession, um von der Hagia Sophia zum Forum zu ziehen. Doch zuvor spricht der Patriarch im Altarraum noch ein Gebet, währenddessen der Diakon mit der Friedenslitanei beginnt. Nach der Hauptneigung schließt sich der Gesang des Großen Trishagion durch die Sänger an, und die Prozession setzt sich in Bewegung. Cf. die von Dmitrievskij veröffentlichte Litê des Neujahrstages, des 1. September, aus einer Hs aus dem archäologischen Museum zu Kiew. DMIT I, 152; ebenso bei MATEOS II, 200. Cf. dazu ferner ARRANZ, „Tritoektí," 338. Zur Litê des 1. September im Euchologion Coislin 213 fol. 81v – 82r: DUN, 122 – 123.

151 PARENTI, „Celebrazione." 108 – 109. In diesem Zusammenhang soll auch auf die Terminologie der diakonalen Gebetseinleitung in der Version Ox des Synaxar-Typikons unter dem 1. September verwiesen werden. Der in der Version H des Synaxar-Typikons vorgegebene liturgische Rahmen ist die Litê auf dem Forum, wo die drei Antiphonen gesungen werden. In der Version Ox findet sich anstelle der diakonalen Gebetseinleitung zum zweiten und dritten Antiphonengebet der Hinweis: Ὁ διάκονος τριστίχει, ὁ πατριάρχης εὔχεται ... . MATEOS I, 6.

Diakon:	ὁ διάκονος:
In Frieden ... (Rubrik: Die Große Synaptê bis zum Ende)	Ἐν εἰρήνῃ τοῦ κυρίου δεηθῶμεν... (τὴν μεγάλην συναπτὴν μέχρι τέλους)
Priester:	ὁ ἱερεύς ἐκφ.:
Ekphonese Dir gebührt...	Ὅτι πρέπει σοι ...
Domestikos stimmt Eröffnungspsalm an: Ps 85, 1 a′	ὁ δομέστικος:
Erhöre mich Herr. + Refrain: Ehre sei dir	Καὶ ἐπάκουσόν μου. (= Ps 85, 1 a′) Δόξα σοι ὁ Θεός. (= Refrain)
Kleine Synaptê:	
Diakon:	ὁ διάκονος:
Wieder und wieder in Frieden ... Stehe bei, rette ... Unsere allheiligen ...	... Ἔτι καὶ ἔτι ἐν εἰρήνῃ ... Ἀντιλαβοῦ, σῶσον ... Τῆς παναγίας ...
Priester: Ekphonese	ὁ ἱερεύς ἐκφ.:
Domestikos singt: Ps 85: Neige, Herr	ὁ δομέστικος: Κλῖνον Κύριε ... (Ps 85, 1)[152]

Die Aneinanderreihung von Friedenslitanei und Kleiner Synaptê zu Beginn der Pfingstvesper hat die vom Typikon von Messina abhängige Gonyklisia im Euchologion Barberini gr. 359 des beginnenden 16. Jh. gleichsam petrifiziert bewahrt.[153]

5.4. Die Ektenê in Vesper und Orthros

Im Unterschied zur Synaptê ist, so Mateos, unter der Ektenê eine diakonale Fürbittlitanei mit Bußcharakter zu verstehen, die einst in der Stationsliturgie ihren liturgischen Sitz hatte.[154] Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) bietet je eine Version für das monastische Offizium und für das kathedrale.[155] In unserem Kontext interessiert primär das Vorkommen der Ektenê in Vesper und Orthros des Asmatikos. Da jedoch die Quellen für die Tagzeiten nur rubrikale Hinweise zur Ektenê bieten,[156] nicht aber den Text der Bittreihe und des Präsidialgebetes, seien zunächst die Untersuchungsergebnisse von Mateos und Parenti zu Form und Geschichte der Litanei innerhalb der eucharistischen Liturgie referiert, jedoch eingeschränkt auf ihre Relevanz für das Stundengebet.[157]

---

[152] Arranz, *Messina*, 278. Ders., „L'Asmatikos Hesperinos," 413.

[153] Kodex Barberini gr. 359 (Beginn d. 16. Jh), fol. 176v ff. Den Hinweis auf die Handschrift und die Einsichtnahme verdanke ich dem freundlichen Entgegenkommen von Herrn Prof. Dr. Stefano Parenti. Ich stütze mich hier auf seine mündlich gegebene Datierung.

[154] Mateos, *Célébration*, 148 – 156. Mateos I, 54, II, 293. Cf. ferner Arranz, „Tritoektî," 84 A.27. Baldovin, *Urban Character*, 220 – 225. Taft, „How Liturgies Grow," 368 – 369. Parenti, „Ore," 104 – 106. . Ders., „L'Ektenê," 297 – 298. Passarelli, *Einleitung*, 44.

[155] PG 155, 612, 632.

[156] Arranz, „Tritoektî," 344 – 345.

[157] Die Weiterführung und Ergänzung der Ergebnisse von Mateos bei Parenti, „L'Ektenê," 295 – 318.

5.4.1. Die Grundgestalt der Ektenê

Die Klärung des Begriffs *Ektenê* ergibt sich aus der Kenntnis der Textgestalt der Litanei und ihres Aufbaus; vornehmlich aus den eucharistischen Formularen sind diese Daten zu gewinnen.[158]

Der Aufbau der Ektenê

Um beim Vergleich der Litanei mit dem Schema der Oremus-Struktur übersichtlich zu bleiben, werden zur Kennzeichnung der einzelnen Glieder der Ektenê römische Ziffern gewählt.

I) Die diakonale Instruktion zum Bittruf der Litanei: Der Diakon beginnt mit einer Instruktion der Gläubigen, in der der Bittruf vorgetragen wird:

Lasset uns alle sprechen Kyrie eleison.
Volk: *Kyrie eleison*

II) Die Einleitungsformel: Darauf leitet der Diakon das eigentliche Gebet ein und ermuntert zur rechten Gebetsverfassung:

Aus ganzem Herzen lasset uns sprechen.
Volk: *Kyrie eleison*

III) Die diakonalen Bitten: Es sind zwei Gruppen von Bitten zu unterscheiden.

a) Der Bitteil, der genuin zur Litanei gehört, trägt pönitentiellen Charakter; er wendet sich an die Barmherzigkeit, an das reiche Erbarmen Gottes und spricht Gott in direkter Rede an:

Herr, Allherrscher, ... du, der du reich bist an Erbarmen, ... erhöre und erbarme dich unser.

b) Von diesem Bitteil sind die in die Ektenê-Formulare im Sinne von Gebetsintentionen eingeschobenen Fürbitten zu unterscheiden, die nach Mateos teilweise auf die Große Synaptê verweisen und jeweils beginnen mit:

ὑπὲρ τοῦ ..., so etwa: *Für dieses heilige Haus ...*

IV) Die Kyrie-Rufe: Nach der eingeschobenen Fürbittreihe folgt der zum pönitentiellen Bitteil gehörige Ruf aus Ps 50:

Erbarme dich unser, o Gott, nach deinem großen Erbarmen (ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ Θεός...).

V) Dieser Ruf ist die Überleitung zum Präsidialgebet, das ebenfalls vom Bußpsalm 50 beeinflußt ist. Es wird still verrichtet und bildet den Abschluß der Litanei. Während des Gebetes trifft der mehrmalige Gesang des *Kyrie eleison* durch das Volk. Aus einer von ihrem Kontext her allerdings nicht ganz unproblematischen Rubrik im Orthrosformular des Kodex Gb 4 (10. Jh.) geht dies klar hervor: *Gebet der Ektenê, während das Volk Kyrie eleison ruft.*[159]

---

[158] Dieser Abschnitt stützt sich auf MATEOS, *Célébration*, 152 – 153, und auf den neueren Forschungsstand bei PARENTI, „L'Ektenê," 295 – 318.

[159] Zwar zeugt die Rubrik im Kodex Gb 4 von einem Bruch mit der reinen asmatischen Struktur, da im asmatischen Orthros hier der Hinweis auf das Gebet der Apolysis träfe, doch ist sie andererseits im Hinblick auf die Ektenê von Interesse. Cf. dazu PARENTI, „Ore," 105, ferner 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS, in der Synopse die Nr. 14.

VI) Hieraus leitet sich die öfter in Quellen verwendete Bezeichnung der Litanei als *Kyrie eleison* ab. In späteren Rubriken wird sie als *inständiges, glühendes Gebet* (ἐκτενὴς ἱκεσία: Εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς ἱκεσίας) geführt; das Adjektiv ἐκτενὴς bedeutet *inständig, ununterbrochen.*[160]

Die Konturen der Oremus-Struktur in der Litanei

Wenn man in der Litanei die mit ὑπὲρ eingeleiteten Bitten ausscheidet,[161] wird – so das Untersuchungsergebnis von Parenti - die in diesem Kapitel bereits dargelegte Oremus-Struktur sichtbar.[162] Die euchologischen Glieder der Litanei:

Diakonale Instruktion (I): *Lasset uns alle sprechen Kyrie eleison..*
Volk: *Kyrie eleison*
Einleitungsformel (II): *Aus ganzem Herzen lasset uns sprechen.* Volk: *Kyrie eleison,*
hätte in der Ektenê die Funktion der Einleitung, die dem „Oremus" entspricht.
Hinzu kommen die pönitentiell gefärbten Bitten, wie sie im obigen Schema erwähnt sind (III),
ferner das Amtsgebet (V).

Die variierende Anzahl der Bitten in den Quellen als Indiz der Weiterentwicklung

Mateos konnte nachweisen, daß die Anzahl der Bitten in der Litanei von Kodex zu Kodex variiert.[163] Parenti deutet diesen Umstand jedoch nicht als Beliebigkeit der Gestalt der Litanei. Vielmehr erklärt er das polymorphe Erscheinungsbild der Litanei als Entwicklung in der Gestalt der Ektenê im Kontext der postikonoklastischen Reform. Der Wandel bestand darin, daß die aus der Großen Synaptê übernommenen Bitten reduziert wurden und statt dieser durch Hinzufügung neuer Bitten die genuin pönitentielle Ausrichtung betont wurde.[164]

5.4.2. Die Herkunft der Ektenê aus der Stationsliturgie

Die Ektenê in den Bußprozessionen der Stationsliturgie

Im Strukturelement der Ektenê liegt ein liturgisches Wanderelement vor, das seinen ursprünglichen Sitz in Bittgottesdiensten der Stationsliturgie Konstantinopels hatte und von dort in die Meßliturgie sowie in andere gottesdienstliche Feiern einging und unter diesen auch in das Tagzeitengebet.[165] Da diese Litanei einen spezifischen Bitt- und Bußcharakter hatte, kam sie nur in 15 der insgesamt 68 im Synaxar-Typikon überlieferten Zwischengottesdienste auf einem Prozessionsweg vor.[166] Ihre Position hatte sie nach der Evangelienlesung als Abschluß solcher Zwischengottesdienste, wie

---

[160] MATEOS, *Célébration*, 153. MATEOS I, 54. Zur Entstehung dieser Terminologie cf. weiter unten 5.4.3. DIE DIFFERIERENDEN RUBRIKALEN BEZEICHNUNGEN FÜR DIE LITANEI ALS MÖGLICHES INDIZ IHRER WEITERENTWICKLUNG. In der heutigen Ausführung der Litanei wird ein dreifaches Kyrie eleison gesungen, und nicht selten wird es durchgehend gesungen, während der Diakon die Bitten vorträgt.

[161] MATEOS, *Célébration*, 151. Cf. auch PARENTI, „L'Ektenê," 307.

[162] PARENTI, „L'Ektenê," 307 – 309.

[163] MATEOS, *Célébration*, 151.

[164] PARENTI, „L'Ektenê," 316 – 317.

[165] MATEOS, *Célébration*, 154 – 155. ARRANZ, „Tritoektî," 344 – 345. BALDOVIN, *Urban Character*, 221 – 222. TAFT, „How Liturgies Grow," 368 – 369.

[166] MATEOS II, 293. Zu den 15 Zwischengottesdiensten, in denen die Ektenê trifft, BALDOVIN, *Urban Character*, 221 A. 57.

bei der Litê des Neujahrstages auf dem Forum zu ersehen ist.[167] Nach dem Vortrag der Ektenê durch den Diakon, setzten die Sänger mit dem Prozessionsgesang ein, die Prozession kam in Gang und zog weiter.

Die in Rom geläufige Terminologie *letaniae* für die Prozessionen, etwa die Große Letania am 25. April, läßt den Ursprung des römischen Prozessionswesens im Osten ahnen und die enge Verbindung zwischen der pönitentiellen Bittlitanei und den Zwischengottesdiensten im Rahmen des Prozessionswesens Konstantinopels aufscheinen. Die Prozessionen mit pönitentiellem Charakter fanden im 6. Jh. von Konstantinopel her Eingang in Rom; zuvor waren sie in der römischen Stationsliturgie wohl nicht bekannt.[168]

Die Ektenê der Meßliturgie als Wanderelement aus der Stationsliturgie

Entsprechend ihrer Position im stationalen Bittgottesdienst erhielt die Ektenê ihren Platz in der Meßliturgie Konstantinopels nach dem Evangelium und noch vor der Entlassung der Katechumenen, eine, so Mateos, im Ablauf der Wortliturgie der Messe störende Position, da die Fürbittlitaneien für die Katechumenen sowie deren Entlassung eigentlich unmittelbar auf Evangelium und Predigt folgen müßten.[169] In ihren Liturgieerklärungen geben weder Maximos der Bekenner (628-630) noch Patriarch Germanos (ca. 730) einen Hinweis auf die Ektenê. Doch ist im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) das Präsidialgebet der Litanei bereits in die gottesdienstliche Struktur beider Meßformulare (Basileios und Chrysostomos) integriert, so daß die Litanei, wie Mateos folgert, zwischen dem 7. und 8. Jh. in die eucharistische Liturgie übernommen worden sein muß.[170]

Parenti hat aufgezeigt, wie sich dieses junge Element innerhalb des Strukturgefüges der Meßformulare im Zuge der postikonoklastischen Reform weiter veränderte. Aus

---

[167] MATEOS I, 8. Auch die Euchologien Coislin 213 fol. 83r: DUN, 125, ARR.EUC, 133 aus dem frühen 11. Jh. und Gb 1 fol. 36v: STA, 96, ARR.EUC, 133 aus dem 13. Jh. erwähnen die Ektenê bei der Litê.

[168] BALDOVIN, *Urban Character*, 159 – 161, 166. Der Verfasser diskutiert die unterschiedlichen Standpunkte von Kirsch, Grisar und Debruyne zur Entstehung und zum Alter des römischen Prozessionswesens. Er selbst folgt im wesentlichen der Ansicht Schusters, daß Prozessionen, vor allem pönitentielle Prozessionen, unter Beteiligung weiter Volksschichten in Rom wohl ins 6. Jh. zu datieren sind. Gerade im Prozessionswesen unter Gregor d. Gr. manifestiert sich ein Einfluß aus dem Osten. Baldovin stützt sich auf die Schusters Werk in englischer Übersetzung. I. SCHUSTER, *The Sacramentary: Historical and Liturgical Notes on the Roman Mass*, Bd. 1, New York 1924, 219 - 220. Zu dem sich im Gefolge der Reform Gregors d. Gr. In Rom entfaltenden Prozessionswesen cf. in der deutschen Übersetzung SCHUSTER, *Liber* I, 57 – 58, 96 – 97. Cf. hier die Ausführungen zum Ausdruck *litanias facere* für Prozession, die ja vom Litaneigesang begleitet wurde und von der *collecta-Kirche*, dem Ort der Zusammenkunft, von dem aus der Zuge seinen Weg zur derjenigen Kirche nahm, in der man die Stationsmesse feierte. Cf. weiter K. GAMBER, *Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum* (Studia Patristica et Liturgica 3) Regensburg 1970, 25 – 27. R. HIERZEGGER, „Collecta und Statio. Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter," ZKTh 60 (1936) 510 – 554.

[169] MATEOS, *Célébration*, 154. Nach Taft ist es allein schon vom liturgiegeschichtlichen Hintergrund der Ektenê her abwegig, diese Litanei als *oratio fidelium*, als Allgemeines Gebet der byzantinischen Eucharistiefeier begreifen zu wollen. Zu dieser Frage TAFT, „How Liturgies Grow," 368. DERS., *BEW*, 216.

[170] MATEOS, *Célébration*, 154. Im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) finden sich das Präsidentialgebet im Basileiosformular auf fol. 5rv: PAR.BAR, 8 und im Chrysostomosformular auf fol. 25rv : PAR.BAR, 27. Zur Gestalt der Ektenê im Kodex Barberini gr. 336 PARENTI, „L'Ektenê," 297 – 298.

dem vielfältigen Erscheinungsbild der Litanei und ihrer Rubriken in den Quellen konnte er eine entwicklungsgeschichtliche Linie nachzeichnen.[171]

Die Ektenê in Vesper und Orthros

Das älteste Zeugnis für die Zugehörigkeit der Ektenê zu Tagzeiten des Asmatikos findet sich im Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh., wenn auch nur in allgemein gehaltenen rubrikalen Hinweisen auf eine Litanei.[172] Es ist die Rede vom Diakon, der eine Litanei vorträgt, oder von der als *Kyrie eleison* bezeichneten Fürbittreihe. Daß es sich hierbei um die Ektenê handeln muß, wird dieser Abschnitt erweisen. In der Normalvesper ist die Ektenê hier in den folgenden Kontext eingebunden: Vesperpsalm 140 – Einzug vom Narthex in Kirche – Prokimenon – Ektenê – Bitten für Katechumenen und Gläubige; im Orthros: Laudesteil – Trishagion mit dem Einzug in das Sanctuarium – Prokimenon – Ektenê. Die Litanei kommt außerdem in der Tritektê vor, die aber hier nicht weiter berücksichtigt wird. Keine Erwähnung findet die Litanei im asmatischen Vesperteil der Großen Vigil und der Präsanktifikatenvesper; in letzterer steht sie außerhalb des Vesperteils zwischen den Lesungen und den Bitten für die Katechumenen und Gläubigen.[173]

Fragen zur Ektenê

Die Litanei in Vesper und Orthros wirft einige Fragen auf.

1) Das Schwanken der Terminologie für die Litanei in den Rubriken:

   Die Rubriken in den Tagzeitenformularen variieren, was die Bezeichnung der Litanei anbelangt, ganz erheblich. Ein Rubrikenvergleich soll hier Klarheit schaffen.

2) Es besteht ein Erklärungsbedarf in der Frage der Position der Ektenê in den Horen:

   Die Position der Ektenê in Vesper und Orthros läßt sich nicht so einfach erklären wie für die eucharistische Liturgie, in der die Litanei - in Entsprechung zu ihrer Position in den stationalen Bittgottesdiensten - auf das Evangelium folgt.

3) Die strukturelle Variabilität der Ektenê in der Vesper:

   Einerseits gehört die Ektenê zur Normalvesper und wohl auch zur Paramonê, andererseits aber nicht zum Vesperteil der Präsanktifikatenfeier und der Osternachtsvigil, also nicht zu jenen Feiern in liturgisch hochwertiger Zeit, die wohl einen älteren Stand der Vesper repräsentieren.[174] Die Sonderformen der Vesper weisen die Ektenê als ein nicht stabiles Strukturelement aus. Auf die Bedeutung der Ektenê in der Normalvesper als Indiz einer Weiterentwicklung des asmatischen Abendlobs wird noch in einem gesonderten Kapitel über die strukturelle Analyse der gesamten Vesper einzugehen sein, zumal dieses

---

171 PARENTI, „L'Ektenê," 314 – 315.

172 Fol. 38v, 48v, 66v, 80r: PAR.BAR, 42 (Präsanktifikaten); 57 (Vesper); 80 (Orthros); 106 (Tritektê).

173 9.2.4.2. DIE ÜBERLIEFERUNG DER ARCHAISCHEN ASMATISCHEN VESPER IM SPIEGEL EINIGER ZEUGNISSE ZUR PRÄSANKTIFIKATENVESPER.

174 BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 1 – 23, besonders 4, 8.

Phänomen in der bisherigen Asmatikos-Forschung nocht nicht berücksichtigt wurde.[175]

5.4.3. Die differierenden rubrikalen Bezeichnungen für die Litanei als mögliches Indiz ihrer Weiterentwicklung

Die rubrikale Terminologie für die Ektenê als Indikator der Entwicklung

Die rubrikale Ausdrucksweise im Kontext der Tagzeitenliturgie schwankt von Quelle zu Quelle. In den Tagzeiten wird auf die Litanei meist mit *Ektenê*, mit *(Großes) Kyrie eleison* oder mit einer Verbform von λιτανεύειν hingewiesen.[176] Selbst innerhalb eines und desselben Euchologions wird die Bittreihe in den Rubriken von Vesper und Orthros verschieden benannt. Diese differierende Terminologie innerhalb der Tagzeitenformulare kann sich überdies noch von der Bezeichnung der Litanei in anderen Formularen innerhalb eines und deselben Kodex unterscheiden. In den nachfolgenden Ausführungen ist deshalb für Vesper und Orthros der Nachweis dafür zu erbringen, daß es trotz differierender rubrikaler Termini immer um die Struktureinheit der Ektenê geht.

Ob die differierende Terminologie der Rubriken eine jeweils andere Textgestalt der Litanei implizierte, wie es etwa Arranz aufgrund der heterogenen Terminologie innerhalb des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) nicht ausschließen möchte, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, da die Tagzeitenformulare den Text der Litanei nicht enthalten.[177] Parenti hat in einer profunden Studie über die Ektenê für die eucharistischen Formulare nachgewiesen, daß die terminologische Vielfalt in den Quellen auf einen Prozeß des Wandels für die Bezeichnung der Litanei sowie für die Litanei selbst zurückzuführen ist und mit der auf den Ikonoklasmus folgenden *Reform* im Konstantinopel des 10. Jhs zusammenhängt.[178]

Wie Parenti festgestellt hat, weist die Benennung der Litanei nach den *Kyrie-Rufen* in den Rubriken auf einen älteren Stand hin. Diese wiederholten Kyrie-Rufe sind ein Charakteristikum der Litanei; der Terminus Ektenê selbst bezieht sich ebenfalls auf die wiederholten Kyrie-Rufe der Litanei.[179] Im Falle der Ektenê führte, so Parenti, die Reform, wie sie im 11. Jh. in der Hauptstadt greifbar wird, in den eucharistischen Formularen zur neuen Rubrik: Εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς ἱκεσίας.[180] Hierbei läßt sich ein Verständniswandel beim Begriff *Ektenê* feststellen, der sich jetzt nicht mehr auf die wiederholten Kyrie-Rufe bezieht, sondern auf die einzelnen Intentionen.[181]

Beispiele für die terminologische Vielfalt

Im ältesten Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) lautet die Rubrik für die Litanei im Formular der Basileiosliturgie *„Gebet der Ektenê des ›Kyrie eleison‹"*. (Εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς τοῦ Κύριε ἐλέησον) im Chrysostomosformular nur *„Gebet der Ektenê"* (Εὐχὴ

---

175 Dazu 9.1.1. DIE VARIABILITÄT DER ASMATISCHEN VESPER ALS HERMENEUTISCHER SCHLÜSSEL ZU IHRER FRÜHEN GESTALT.

176 MATEOS I, 54.

177 ARRANZ, „Tritoektî," 344.

178 Cf. besonders die Ausführungen PARENTI, „L'Ektenê," 314 – 318.

179 PARENTI, „L'Ektenê," 315.

180 Zahlreiche Beispiele für die Reform in der Hauptstadt, auch mit Belegen zur Veränderung der bislang üblichen Rubriken bietet PARENTI, „L'Ektenê," 301 A. 36.

181 PARENTI, „L'Ektenê," 315.

τῆς ἐκτενῆς).[182] Im Präsanktifikatenformular desselben Euchologions wie auch in der Vesper spricht die Rubrik vom *Kyrie eleison* (τὸ Κύριε ἐλέησον), während in der Diakonika der Vorgeweihten Gaben, die am Kodexende in das Euchologion integriert wurde, beim Hinweis auf das Amtsgebet der Litanei diese als *Ektenê* (τῆς ἐκτενῆς) bezeichnet wird.[183]

Parenti zufolge sind die Rubriken zur Ektenê in den eucharistischen Formularen des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) bereits als Zeugen für einen fortentwickelten Stand und als Anzeichen für eine liturgische Entwicklung zu interpretieren, da beide eucharistische Formulare das Gebet der Ektenê enthalten. In der alten Redaktion mit einem nur rudimentären Chrysostomosformular, wie es beispielsweise in palästinischen Kopien des Euchologions der Hagia Sophia bewahrt blieb, enthielt dagegen nur das Basileiosformuar das Gebet der Ektenê.[184] Im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) macht sich hingegen die Tendenz bemerkbar, das einst rudimentäre Chrysostomosformular immer weiter zu vervollständigen, was schließlich in der sogenannten postikonoklastischen Reform zur Voranstellung der Chrysostomosliturgie vor die des Basileios führte.[185] Dennoch schwankt die Terminologie später Zeugnisse auch weiterhin zwischen Neuerung und Überkommenem, so im Euchologion Ottoboni gr. 434 (1174/75) aus Palästina, bei dem sich in den beiden Formularen der Eucharistiefeier die neue Rubrik durchgesetzt hat. In der Präsanktifikatenvesper wurde dagegen die vom Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) her bekannte ältere Form Εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς beibehalten.[186] Den Beispielen, die Parenti für die neue Rubrik gibt, läßt sich aus dem Tagzeitencursus die Rubrik zur Litanei in der Tritektê im Euchologion Gb 1 (13. Jh) hinzufügen.[187]

Die rubrikale Terminologie im Synaxar-Typikon: τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον – ἡ μεγάλη ἐκτενή

Das Synaxar-Typikon erwähnt die Ektenê im Kontext des Stundengebetes, wenn überhaupt, so dann nur bei der vesperalen Sonderform der Paramonê, nicht aber bei anderen Sonderformen, auch nicht bei der Normalvesper oder beim Orthros. Ihr Vorkommen in der Paramonê und ihr Fehlen im Vesperteil der Präsanktifikatenfeier und der Großen Vigil, etwa vor Ostern, weisen die Ektenê als ein jüngeres und variables Element in der Vesperstruktur aus.

In den seltenen Fällen, in denen die beiden Versionen des Synaxar-Typikons (H; P) einen Hinweis auf die Litanei im Stundengebet geben, differieren sie zudem noch in der Terminologie. Im folgenden seien zwei Beispiele aus dem Vesperteil der Paramonê angeführt; die Ektenê steht nach Ps 140 (ἐκέκραξα), dem Einzug in die Kirche und dem Prokimenon. Im Synaxar-Typikon P wird sie unter der Bezeichnung τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον erwähnt, im Synaxar-Typikon H unter ἡ μεγάλη ἐκτενή.

---

182 PAR. BAR, 8. 1 und 27. 1.

183 PAR. BAR, 42. 1 und 286, 21.

184 PARENTI, „L'Ektenê," 298 – 301. DERS., „Osservazioni," 139.

185 DERS., „L'Ektenê," 300. DERS., „Osservazioni," 139, 145 – 153. Parenti nennt das rudimentär überlieferte Chrysostomosformular „*proto-formulario*", cf. p. 139.

186 Die Präsanktifikaten im Kodex Ottoboni gr. 434 (1174/75): THI.OTT, 8,1 (Basileiosliturgie mit neuer Rubrik), 25, 2 (Chrysostomosliturgie), 48, 2 (Präsanktifikaten, ältere Rubrik). Cf. auch PARENTI, „L'Ektenê," 301 A. 36.

187 Zur Tritektê im Kodex Gb1 fol. 2v: STA, 6, ARR.EUC, 60.

Vesper im Synaxar-Typikon P[188]	**Vesper im Synaxar-Typikon H[189]**
	... μετὰ τοῦτο τὸ Κύριε, ἐκέκραξα,
	καὶ εἰσοδεύει ὁ πατριάρχης.
...μετὰ τὴν εἴσοδον	Καὶ λέγει ὁ ψάλτης τὸ ... προκείμενον
ὁ ψάλτης λέγει προκείμενον	...
ὁ διάκονος τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον	καὶ ὁ διάκονος τὴν μεγάλην ἐκτενήν.

Die differierende Terminologie halten die beiden Versionen des Synaxar-Typikons auch bei anderen Feiern der Paramonê konsequent durch, so in H am 1. September und an Christi Himmelfahrt,[190] in P ebenfalls an Christi Himmelfahrt.[191]

Noch seltener wird im Synaxar-Typikon die Ektenê im Orthros erwähnt. Nur beim Karsamstagsorthros findet sich ein Hinweis. Hier trifft die Litanei nach dem in dieser Feier verlesenen Evangelium (Mt 27, 62-66) unmittelbar vor der Entlassung. Die Gestalt dieses Orthros mit seinen Lesungen und dem Evangelium stellt im Asmatikos überdies einen Sonderfall dar. Diese Evangelienlesung aus Matthäus im Morgenlob des Karsamstags gehört zum Liturgiegut Jerusalems, das sich, wie Zerfaß feststellte, schon im *Armenischen Lektionar* (liturgischer Stand der Jahre 417 - 439 in Jerusalem) findet; somit dürfte dieses Evangelium im asmatischen Karsamstagsorthros ein Indiz für einen von Jerusalem ausgehenden Einfluss sein.[192] Unabhängig davon läßt sich auch hier der konsequente Gebrauch der differierenden Terminologie für die Litanei feststellen: in H wird sie als Große Ektenê und in P als Großes Kyrie eleison bezeichnet.

Daß die unterschiedliche Ausdrucksweise in H und P sich dennoch auf dasselbe liturgische Element, nämlich die Ektenê bezieht, geht aus den Bestimmungen zu einigen stationalen Bittfeiern in beiden Versionen des Synaxar-Typikons hervor. Dabei handelt es sich um die Urheimat der Ektenê; sie vermag aufzuzeigen, dass sich die unterschiedliche Terminologie auf ein und dieselbe Struktureinheit bezieht.

Stationale Zwischenfeiern im Synaxar-Typikon: P (DMIT I)	**Stationale Zwischenfeiern im Synaxar-Typikon: H (MATEOS I)**
6. November – Gedenken an das Ereignis des Aschenregens unter Kaiser Leo d. Gr (457 – 474): Nach dem Orthros Prozession und Stationsfeier auf dem Forum mit der Akoluthie der drei Antiphonen, danach trägt der Diakon die Ektenê vor, und die Prozession wird darauf unter dem Gesang des Prozessionstroparions fortgesetzt. Die Bezeichnung der Litanei:	
τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον: DMIT I, 21.	τὴν μεγάλην ἐκτενήν: MATEOS I,92.
Dann setzen die Sänger mit dem Troparion ein und die Prozession zieht weiter.	

---

188 DMIT I, 145.

189 MATEOS I, 2.

190 1. Sept.: MATEOS I, 2. Christi Himmelfahrt: MATEOS II, 126, ferner die Übersicht auf p. 293.

191 DMIT I, 145.

192 ZERFASS, *Schriftlesung*, 143 – 144. Zur Liturgie des Karsamstags im Synaxar-Typikon MATEOS II, 82. DMIT I, 132.

Synaxar-Typikon: P (DMIT I)	**Synaxar-Typikon: H (MATEOS I)**
22. Dezember – Weihetag der Hagia Sophia: Prozession zum Forum mit Statio, deren Abschluß *die Ektenê* bildet. Der Diakon bzw. Archidiakon trägt vor:	
τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον: DMIT I, 34.	τὴν μεγάλην ἐκτενήν: MATEOS I, 144.
Dann setzen die Sänger mit dem Troparion ein und die Prozession zieht weiter.	
11. Mai – Gründung der Stadt: Litê mit dem Patriarchen zum Forum: Liturgie der drei Antiphonen und Lesegottesdienst; zum Abschluß trägt der Diakon die *Ektenê* vor:	
τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον: DMIT I, 71	τὴν μεγάλην ἐκτενήν: MATEOS I, 289.
Dann setzen die Sänger mit dem Troparion ein und die Prozession zieht weiter.	

Die Identität des liturgischen Elements steht trotz der unterschiedlichen Terminologie in den Versionen H und P des Synaxar-Typikons außer Frage.

Die Ektenê in der Normalvesper und im Orthros – ein Vergleich der Rubriken in den Euchologien

Für die in den Formularen des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) differierende Terminologie erbrachte Arranz den Nachweis, daß es sich hierbei jeweils um das Strukturelement der Ektenê handelt.[193] Durch einen Rubrikenvergleich, der die Vesper- und Orthrosformulare weiterer Euchologien umfaßt, soll nunmehr auf breiterer Basis aufgezeigt werden, daß die variierende Terminologie für die Litanei immer nur die Ektenê bezeichnet. Die terminologische Vielfalt stellt sich folgendermaßen dar:

1) Die Bezeichnung für die Ektenê differiert oftmals in einem und demselben Euchologion zwischen Orthrosformular und Vesperformular.
2) Beim Vergleich der Vesperformulare verschiedener Euchologien ist wie beim Vergleich der Orthrosformulare eine terminologische Vielfalt bei der Kennzeichnung der Ektenê zu konstatieren.

Vesper	**Orthros**
Nach dem Ps 140 und dem Prokimenon trifft die Ektenê:	Nach dem Trishagion und Einzug und dem Prokimenon folgt die Ektenê:

Die einschlägigen Passagen aus der Rubrik werden im folgenden in Griechisch zitiert. Die sich auf die Ektenê beziehende Terminologie ist kursiv gedruckt. Bei den deutschen Texten handelt es sich um eine freie Zusammenfassung der Rubriken.

---

193 ARRANZ, „Tritoektî," 344 – 345.

Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.):[194]

μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον γίνεται ... εὐχὴ ἀντιφώνου α΄

Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.):[195]

... μετὰ τὸ τρισάγιον, λεγομένου προκειμένου. Εἶτα μετὰ τοῦτο λιτανεύει ὁ διάκονος, καὶ ἄλλου ποιοῦντος τὴν τῶν κατηχουμένων ...

Euchologion Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474):[196]

... μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον γίνεται ...

Euchologion Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474):[197]

... μετὰ τὸ ... Τρισάγιον, λεγομένου προκειμένου, εἶτα μετὰ τοῦτο λιτανεύοντος τοῦ διακόνου καὶ ἄλλου ποιοῦντος τὴν εὐχὴν τῶν κατηχουμένων

Euchologion Coislin 213 (J. 1027):[198]

... μετὰ τὸ προκείμενον καὶ *τὸ* Κύριε ἐλέησον γίνεται ... .
Darauf das Gebet der ersten Kleinen Antiphon.

Euchologion Coislin 213 (J. 1027):[199]

μετὰ ταῦτα λιτανεύοντος τοῦ διακόνου καὶ ἄλλου ποιοῦντος τοὺς κατηχουμένους ...
Wenn die Litaneien für Katechumenen und Gläubige entfallen, trifft nach den Laudespsalmen, dem *Ehre sei Gott in der Höhe,* dem Trishagion, dem Einzug und Prokimenon: ... μετὰ ... τὸ προκείμενον, γίνεται ἡ λιτανεία τοῦ διακόνου, ἤτοι τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον, ὅπέρ ἐστιν ἡ ἐκτενὴς εὐχή.
Und danach das *Laßt uns vollenden* ... und das Gebet zur Apolysis.

Bei der Gonyklisia
Μετὰ το προκείμενον καὶ *τὸ* Κύριε ἐλέησον τῆς ἐκτενοῦς δεήσεως ...

In der Abschlußrubrik der Gonyklisia:[200]
Μετὰ το προκείμενον καὶ τὴν ἐκτενὴν ἱκεσίαν ...
Μετὰ το προκείμενον καὶ τὴν ἐκτενὴν ...

Euchologion Gb 1 (13. Jh):[201] wie COI:
... μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον γίνεται...

Euchologion Gb 1 (13. Jh):[202]
... μετὰ ... τὸ προκείμενον, γίνεται ἡ λιτανεία τοῦ διακόνου, ἤτοι τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον, ὅπέρ ἐστιν ἡ ἐκτενὴς εὐχή.

---

194 Fol. 48v: PAR.BAR, 57.
195 Fol. 66v: PAR.BAR, 80.
196 Fol. 55r: KOS. SEV, 82.
197 Fol. 68v: KOS. SEV, 101.
198 Fol. 57r: DUN, 84, ARR.EUC, 70. Cf. die Rubrik in der Synopse der Vesperformulare unter der Nr. 9 in 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.
199 Fol. 69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96. Der Wortlaut der Rubrik findet sich in 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.
200 Fol. 45v u. 54v: DUN, 67, 79, ARR.EUC, 114, 129.
201 Fol. 7v: STA, 23, ARR.EUC, 70.
202 Fol. 20v: STA, 58, ARR.EUC, 96.

Euchologion Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.):[203]
Nach dem Gebet zum Ps 140, hier Gebet des Einzugs genannt, folgt:
Εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς. Ζήτει εἰς τὴν λειτουργίαν τοῦ ἁγίου Βασιλείου
Darauf das Gebet der ersten Kleinen Antiphon.

Euchologion Gb 4 (10. Jh):[204]
Nach dem Gebet zu den Laudespsalmen folgt sogleich das Gebet der Apolysis: *Wir loben dich ...*, das aber überschrieben ist: εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς, κράζοντος τοῦ λαοῦ τὸ Κύριε ἐλέησον.

Euchologion Gb 10 (10./11. Jh.):[205]
εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς τῆς ἀπολύσεως

Die Rubriken in der Normalvesper:
Das Spektrum der Terminologie für die Litanei ist breit gefächert von τὸ Κύριε ἐλέησον bis τὸ Κύριε ἐλέησον τῆς ἐκτενοῦς δεήσεως. Die Rubrik des Kodex Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.) ist einer jener Ausnahmefälle in den Tagzeitenformularen, in denen sogar Aufschluß zum Amtsgebet gegeben wird: Jenes der Ektenê im Basileiosformular ist zu beten.

Die Rubriken im Orthros:
Während die Euchologien Barberini gr. 336 (8. Jh.) und Moskau gr, 27 (Sevastianov 474) des 10. Jh. nach dem Trishagion und dem Prokimenon vage formulieren: μετὰ τοῦτο λιτανεύοντος τοῦ διακόνου, drückt sich der jüngere Kodex Coislin 213, ein aus dem frühen 11. Jh. (1027), stammendes Zeugnis der Hauptstadt, präziser aus: Er charakterisiert die Litanei des Diakons als τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον, - dieses ist vom Synaxar-Typikon P her ja bereits bekannt -, und präzisiert sie weiter als *inständiges Gebet* (ἡ ἐκτενὴς εὐχή). Diese Rubrik findet sich ebenso im Euchologion Gb 1 (13. Jh.).

Gerade in den Rubriken von Zeugnissen der Disintegration des Asmatikos ist oft auf geradezu kuriose Weise die einstige Position der Litanei zwischen Prokimenon und Bitteil für die Katechumenen und Gläubigen erkennbar geblieben. Als nämlich das Katechumenengebet und die Gläubigengebete im Orthros wegzufallen begannen, wie die Rubrik im Euchologion Coislin 213 des frühen 11. Jh. zeigt,[206] rückte die Ektenê strukturell in die Nachbarschaft zu dem auf die Katechumenen- und Gläubigenlitanei folgenden Gebet der Apolysis. In Zeugnissen mit Anzeichen der Disintegration wirkte sich dies in einer seltsamen Verschmelzung der Rubriken von Ektenê und Apolysis aus. Parenti zufolge handelt es sich bei den Rubriken im Orthrosformular des Kodex Gb 10 (10./11. Jh.) und des Kodex Gb 4 (10. Jh.) um solch hybride Formen: εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς, κράζοντος τοῦ λαοῦ τὸ Κύριε ἐλέησον („*Gebet der Ektenê, während das Volk Kyrie eleison ruft*"), so im Euchologion Gb 4, oder εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς τῆς ἀπολύσεως, so im Euchologion Gb 10 (10./11. Jh.).[207] Die hybride Form wurde schließlich zum Normalfall, weil man ihren Hintergrund nicht mehr verstand. Als Beispiel sei eine

---

203 Vaticanus gr. 1970 fol. 107r.

204 Gb 4 fol. 62v: PAR. Gb, 133.

205 Gb 10 fol. 32v.

206 Fol. 69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96. Zur Bedeutung dieses Phänomens im Rahmen der postikonoklastischen Reform ausführlicher in 12.2. VON DER ALTEN ZUR POSTIKONOKLASTISCHEN REDAKTION DES ORTHROS.

207 PARENTI, „Ore," 105 macht auf die Mutation der Rubrik aufmerksam. Cf. dazu 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS, in der Tabelle findet sich die Rubrik unter der Nr. 14.

Rubrik aus der kathedral eingerichteten Prim und Terz des Karfreitags im Euchologion Gb 10 (10./11. Jh.) angeführt. In ihnen ist über der Oration, die vor der Kephaloklisia trifft und die im kathedralen Horenabschluß eigentlich immer das Gebet der Apolysis sein müßte, nunmehr die Rubrik *Gebet der Ektenê* zu finden.[208] Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß in den Euchologien, nicht zuletzt in jenen mit Anzeichen der Disintegration, die Ektenê auch im Orthros nachweisbar ist.

Die rubrikale Terminologie als entwicklungsgeschichtliches Indiz

Parenti hat in seiner Untersuchung der Ektenê innerhalb der eucharistischen Formulare anhand des Wandels der Rubriken einen Veränderungsprozeß feststellen können. Eine Untersuchung der rubrikalen Terminologie für die Ektenê in den Tagzeitenformularen nach diesen Vorgaben wäre eine Detailaufgabe, die freilich innerhalb dieser Arbeit nicht zu leisten ist. Hier kann lediglich eine Skizzierung des Problems erfolgen.

Versucht man die hier angeführten Rubriken für die Ektenê in den Tagzeitenformularen der von Parenti beschriebenen Entwicklung zuzuordnen, ist vor allem festzuhalten, daß sich im rubrikalen Lemma *Kyrie eleison* eine alte Ausdrucksweise erhalten hat, die die Litanei nach den wiederholten Kyrie-Rufen benannte. Schon Arranz hat vermutet, daß die Bezeichnung *Kyrie eleison* für die Litanei auf einen älteren Stand hindeutet, ohne freilich dafür Belege zu erbringen.[209] Parenti wies nach, daß in den frühen Zeugnissen die Betonung der Rubriken auf den für die Litanei charakteristischen Kyrie-Rufen lag, wobei die Bezeichnung μέγα Κύριε ἐλέησον und ἐκτενὴ inhaltlich mehr oder weniger Synonyme waren.[210] In den Vesper- und Orthrosformularen hat sich, so muß man folgern, die ältere Ausdrucksweise erhalten.

5.4.4. Fragen zur Position der Ektenê in Vesper und Orthros

Die Ektenê wurde in der Eucharistiefeier bekanntlich in einer Position integriert, die der Stellung der Litanei nach dem Evangelium in den stationalen Zwischengottesdiensten entsprach. In der eucharistischen Liturgie folgten auf die Ektenê die Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen. Bei Vesper und Orthros wäre in einer künftigen Detailuntersuchung zu klären, welche Gestaltungsprinzipien zur Position der Litanei in den beiden Gebetszeiten geführt haben, da sich zumindest auf den ersten Blick keine Parallele zu ihrer Stellung in den Stationsfeiern finden läßt.

---

208 PARENTI, „Ore," 85 – 90; 105.

209 ARRANZ, „Tritoektî," 345.

210 PARENTI, „L'Ektenê," 314 – 315. Das Basileiosformular des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) enthält die Rubrik *Gebet der Ektenê des ›Kyrie eleison‹* Die Rubrik zum Gebet hat Arranz offensichtlich nicht berücksichtigt, wenn er formuliert: *„La prière sacerdotale, dite de l'ektenê ... dans les anciens euchologes ... après l'évangile, mais alors on ne fait pas d'allusion au Kyrie eleisono*: ARRANZ, „Tritoektî," 345. Das Chrysostomosformular des Barberinikodex, das ja nach Parenti bereits Anzeichen der Entwicklung hin zum Plenarformular aufweist, führt dagegen die Rubrik *Gebet der Ektenê*.

Die Position der Ektenê in der Vesper- und Orthrosstruktur

Normalvesper:	Orthros:	
Psalmodie im Narthex bis einschl. Ps 140	Psalmodie im Narthex	
Einzug in die Kirche	Einzug in die Kirche	
Prokimenon	Laudesteil (Pss 50; 148 – 150) *Ehre sei Gott in der Höhe*	
Ektenê	Trishagion und Einzug ins Sanktuarium	
3 kleine Antiphonen	Prokimenon	Sonntag: Evangelium
	Ektenê	
Katechumenengebet und Gläubigengebete	Katechumenengebet und Gläubigengebete	
Gebet zur Apolysis	Gebet zur Apolysis	
...	...	

Der Orthros weist eine gewisse Parallelität zur Wortliturgie der Meßfeier auf; in ihm folgen wie in der Meßfeier auf die Ektenê die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen. Die Stellung der Litanei vor der Katechumenen- und Gläubigenlitanei ist übrigens auch in der fastenzeitlichen Präsanktifikatenliturgie gegeben, allerdings findet sie sich dort nicht im asmatischen Vespervorspann der Tagzeit (Ps 85; eine variable Psalmantiphon; Ps 140 und Einzug), sondern nach dem Leseteil innerhalb des alten antiochenischen Vesperrudiments, und zwar nach dem Fragment *Dirigatur* (Ps 140,2) der Vesperpsalmodie.[211] Ob die Nachbarschaft zur Katechumenen- und Gläubigenlitanei der Grund für diese Einordung der Ektenê in Orthros und Präsanktifikatenvesper gewesen ist, muß dahingestellt bleiben. In Verbindung mit dem im Orthros nach der Laudespsalmodie und nach dem Einzug in das Sanctuarium an Sonntagen vorgetragenen Evangelium ergäbe sich sogar eine Positionierung der Litanei wie in der Meßliturgie.[212]

In der Vesper steht die Litanei in einem völlig anderen Kontext. Sie befindet sich zwischen dem Prokimenon nach dem Einzug vom Narthex in die Kirche und dem Gesang der drei Kleinen Antiphonen. Das Gemeinsame an der Position der Ektenê in der Vesper- und in der Orthrosstruktur ist ein vorausgehender Einzug und ein Prokimenon. Die von Mateos im Hinblick auf die Paramonê des 1. September geäußerte

---

211 Cf. die Diakonika im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.), die Details zur Präsanktifikatenvesper gibt. Fol. 260v-262r: PAR.BAR, 286. ARRANZ, „Présanctifiés," 359. Dazu ausführlicher 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER.

212 Cf. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS. In der Tabelle findet sich unter der Nr. 10 b der entsprechende Hinweis. Das Evangelium im Orthros wird erst seit dem 10. Jh. greifbar. Möglicherweise ist seine Positionierung im Morgenlob der Hagia Sophia nach der Laudespsalmodie - und nicht vor dem Ps 50 wie in der Tradition Palästinas - im Kontext der Position der Ektenê zu sehen.

Behauptung, daß die Ektenê nur ausnahmsweise nach dem Prokimenon treffe,[213] wird von den Rubriken der oben angeführten Euchologien nicht bestätigt. Die Ektenê hat vielmehr, wie aus einem Vergleich der Rubriken hervorgeht, in der Vesperakoluthie ihren Platz nach dem Prokimenon und vor den drei Kleinen Antiphonen.

Sieht man allerdings von den später hinzugekommenen drei Kleinen Antiphonen in der Vesperstruktur ab, gleicht die Position der Ektenê im Abendlob durch ihre unmittelbare Nachbarschaft zur Katechumenen- und Gläubigenlitanei jener im Orthros:

Prokimenon
Ektenê
Litanei für die Katechumenen und die für die Gläubigen.

In einem anderen Zusammenhang wird noch zu zeigen sein, daß die drei Kleinen Antiphonen, der sog. *Tripsalmus*, ein Wanderelement aus der Stationsliturgie darstellen und somit eine spätere Schicht der Vesper darstellen.[214]

Mögliche Einflüsse auf die Positionierung der Ektenê

Leider kann hier weder die Frage, ob die Position der Litanei in der Wortliturgie der Messe Vorbild für ihre Stellung im Offizium war, beantwortet werden, noch läßt sich bzgl. der Stellung der Litanei in der Vesper feststellen, ob die Ektenê oder die drei Antiphonen früher aus der Stationsliturgie rezipiert wurden. Hierzu bedarf es weiterer Detailstudien. Doch sei in der folgenden Zusammenfassung das Problem der Position der Ektenê in Vesper und Orthros zumindest skizziert:

1) Die Ähnlichkeit mit der Position der Ektenê in der Eucharistiefeier: Nur im Orthros hat die Litanei wegen der unmittelbar nachfolgenden Litanei für die Katechumenen und Gläubigen in gewisser Weise eine parallele Position zur Ektenê in der eucharistischen Liturgie. Für die Vesper trifft das nicht zu, mit Ausnahme der Präsanktifikatenvesper, in der die Ektenê, wenn auch außerhalb des Vesperteils, in derselben Position vor der Katechumenenlitanei steht. In der Normalvesper trennen die drei Kleinen Antiphonen die Ektenê und die Fürbittreihen für Katechumenen und Gläubige.

2) Die Ektenê als Abschluß stationaler Zwischengottesdienste: Außer der Meßfeier kommen als Gestaltungsprinzip für die Positionierung der Ektenê die stationalen Zwischengottesdienste als Modell in Frage. Solche Zwischengottesdienste, in denen die Ektenê traf, wurden mit der Litanei abgeschlossen, ehe die Prozession weiterzog.[215] Bei der stational geprägten Paramonê des 1. September, die in der Hagia Sophia begonnen und in der Chalkoprateiakirche fortgesetzt wurde, steht die Ektenê in derselben Position wie bei den Zwischengottesdiensten. Unmittelbar nach dem Ps 140, zugleich mit dem Einzug in die Hagia Sophia, dem Prokimenon und der Ektenê, setzte sich die Prozession zur Chalkoprateiakirche in Bewegung. Dort fuhr man nach dem Einzug mit dem Prokimenon und den drei kleinen Antiphonen der Vesper fort. Geht man von dem von Baldovin nachgewiesenen ausgeprägten

---

213 MATEOS II, 293 b.

214 Cf. 6.2.2. DIE DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS LITURGISCHES *WANDERLELEMENT* AUS DER STATIONSLITURGIE.

215 MATEOS I, 92, 212.

Prozessionswesen im 6. Jh. aus[216] und setzt man die Möglichkeit einer häufigeren stationalen Gestaltung der festtäglicher Vespern in vorikonoklastischer Zeit voraus, dann wäre möglicherweise ein Einfluß der stationalen Zwischenfeiern auf die Position der Ektenê zumindest bei der Vesper nicht auszuschließen.

Zusammenfassung zur Ektenê

1) Die Ektenê war ursprünglich in der Stationsliturgie Konstantinopels beheimatet. Infolge von Veränderungen in der stationalen Liturgie wurde die Litanei zu einem *liturgischen Wanderelement*, das in andere Feiern einging.
2) Die Ektenê ist somit auch im Asmatikos kein originäres Element; ihre Integration zeugt von Weiterentwicklung und Wachstum des Offiziums bereits in der Zeit bevor die vorhandenen schriftlichen Quellen (8. Jh.) einsetzen.
3) Vom methodischen Ansatz der strukturellen Analyse her ist zu erwarten, daß die Position der Litanei im Orthros und in der Vesper auf einen soft-point in der Struktur der Horen hinweist.
4) Diese Annahme erfährt dadurch eine Bestätigung, daß das Vorkommen der Litanei in den Sonderformen der Vesper schwankt, während sie fester Bestandteil der Normalvesper ist. Sie fehlt im Vesperteil der Präsanktifikatenfeier und der Großen Vigil, etwa der an Ostern. In der Paramonê ist sie offensichtlich enthalten. Ebenso befindet sie sich im Orthros an einer Position, die von struktureller Beweglichkeit gekennzeichnet ist. An dieser Stelle findet dann das später in den asmatischen Orthros aufgenommene Sonntagsevangelium seinen Platz, während die Bittreihen für die Katechumenen und Gläubigen entfallen.
5) Durch Rubrikenvergleich läßt sich die in Vesper und Orthros differierende Terminologie für die Litanei als ein- und dasselbe Strukturelement identifizieren.
6) Der im Meßformular feststellbare Wandel der Rubriken für die Litanei, zu dem es im Zuge der postikonoklastischen *Reform* kam und mit dem auch eine Veränderung der Ektenê einherging, bedarf im Falle des Stundengebetes noch einer Klärung. Für Vesper und Orthros läßt sich lediglich feststellen, daß die Rubriken der Tagzeitenformulare die archaischere Terminologie bewahren.
7) In diesem Rahmen kann keine Antwort auf die Frage gegeben werden, weshalb die Litanei in Vesper und Orthros gerade diese Position eingenommen hat.

5.5. Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen

Daß Fürbitten für die verschiedenen Stände der Gottesdienstgemeinde ein konstitutiver Bestandteil des kathedralen Tagzeitengebetes am Morgen und am Abend waren, wird schon in den frühesten Zeugnissen deutlich. Die Bittreihen folgten auf die Psalmodie der Gebetszeit. So enthielt das Morgen- und das Abendlob der *Apostolischen*

---

[216] Baldovin, *Urban Character*, 212 – 213.

Konstitutionen des ausgehenden 4. Jh. zum Abschluß umfangreiche Bittreihen für die einzelnen Stände der Gottesdienstgemeinde; die Katechumenen wurden nach dem Gebet über sie entlassen.[217] Auch in Konstantinopel gehörten bereits vor Herausbildung des eigenen Tagzeitenritus die Bitten für Katechumenen und Gläubige zu Orthros und Vesper, wie Chrysostomos in seiner Auslegung von 1 Tim 2, 1 – 4 (Hom. 6, 1) für die Vesper bezeugt,[218] und für beide Gebetszeiten in *De prophetiarum obscuritate* II, 5.[219]

5.5.1. Die Bittreihen im Gesamt der asmatischen Horenstruktur

Die Position der Bittreihen in der asmatischen Vesper- und Orthrosstruktur

Im Kathedralritus von Konstantinopel gehörten die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen zu beiden Gebetszeiten, wie den Vesper- und Orthrosformularen der Euchologien zu entnehmen ist. Wie im frühen gemeindlichen Offizium folgten auch in der Vesper und im Orthros des Asmatikos diese Litaneien auf die Psalmodie. Sie führten zum Abschluß der Hore. Die Euchologien des Asmatikos überliefern entsprechend ihrer Funktion als Rollenbücher für den Offiziator nur die zu den Litaneien gehörigen Orationen des Vorstehers. Die Fürbittreihen selbst, deren Vortrag Sache des Diakons war oder der Diakone im Wechsel, fehlen hingegen in den Tagzeitenformularen.[220]

Die beiden Bittreihen befinden sich im Gesamtverlauf von Vesper und Orthros in folgendem Kontext:

Vesper	Orthros
- bei der Vesper Psalmodie im Narthex	- beim Orthros Psalmodie im Narthex
- dann die drei Kleinen Antiphonen in der Kirche	- dann Laudespsalmen in der Kirche - *Ehre sei Gott in der Höhe*
- Ektenê	- Trishagion, Prokimenon
	- Ektenê

Litanei für Katechumenen mit
Amtsgebet (Katechumenengebet - εὐχὴ κατηχουμένων)

Litanei für die Gläubigen mit
1. Gläubigengebet des Offiziators (εὐχὴ πιστῶν α΄ - in Stille, gleichzeitig Synaptê des Diakons)

---

217 AK II, 59, 2: METZGER I, 324 u. VIII, 35 – 36: METZGER III, 246 – 248. MATEOS, „Anciens documents," 354 - 355. Cf. weiter CLERCI L., *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor - und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in der Didache 9, 4 und 10, 5* (LQF 44) Münster i. Westf. 1966.

218 PG 62, 530. Dazu MATEOS, „Anciens documents," 357 – 359. Ferner CHRYSOSTOMOS, *In acta apost.* (Hom. 24, 4 u. 37, 3): PG 60, 190 u. 266. Zum Kontext dieser Bittreihen innerhalb der Eucharistiefeier und zur Querverbindung von Antiochien nach Konstantinopel VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 447 – 453, 460 – 464.

219 PG 56, 182.

220 Cf. die Gebete zu den Litaneien im Orthros unter den Nrn. 11 – 13 in der Synopse für das Orthrosformular: 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

2. Gläubigengebet des Offiziators (εὐχὴ πιστῶν β' - als Abschluß der Litanei)

Kathedrale Entlassung:
Apolysis (Aitêseis = Bitten um einen *Engel des Friedens* mit abschließendem Gebet zur Apolysis)
Hauptneigungsgebet

In beiden Tagzeitenformularen gehören die Amtsgebete zu den Litaneien im Schlußteil, und zwar im Anschluß an die Psalmodie. Sie bilden mit den weiteren Elementen des Horenabschlusses, mit dem sog. Gebet zur Apolysis und dem der Kephaloklisia, eine Einheit.[221] In den Tagzeitenformularen einiger Euchologien wird durch die fortlaufende Numerierung, beginnend mit den Orationen der beiden Litaneien bis einschließlich zum Gebet der Apolysis die Zusammengehörigkeit ausgedrückt.[222] Der Horenabschluß besteht aus dem bereits eingangs des Kapitels erwähnten Pattern von Apolysis und Kephaloklisia.

Die Bitten für die Katechumenen und die Gläubigen als eigentliches Gebet

Während die Amtsgebete, wie Mateos betont, eher als Anhang zu den Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen zu verstehen sind, waren es die Bitten, denen die eigentliche Bedeutung als Gebet zukam.[223] Wenn vom Gebet (εὐχή) für die Katechumenen und die anderen Stände am Ende der Wortliturgie die Rede ist, wie in einem Text des Konzils von Laodizea (ca. 360-390),[224] dann dürfte sich dieser Begriff, so Mateos, auf die diakonalen Bitten beziehen. Auch von Chrysostomos wird εὐχή im Kontext der Litaneien in dieser Bedeutung verwendet.[225] Der Kodex Barberini gr. 336 des 8. Jh. umschreibt in der Rubrik vor dem Katechumenengebet des Orthros den Vortrag der Bittreihe durch den Diakon mit *„das Gebet verrichten"*, was in späteren Euchologien sinngemäß wiederholt wird:

> Danach (erg. nach den Laudespsalmen, *nach dem Einzug in den Altarraum*, Ehre sei Gott in der Höhe, Trishagion und Prokimenon) sagt der Diakon die Litanei (erg. Ektenê), und nachdem ein anderer (erg. Diakon) das Gebet (εὐχήν) für die Katechumenen verrichtet hat, betet der Priester: ... (Es folgt der Text des Katechumenengebetes, welches das Amtsgebet des Offiziators zur diakonalen Bittreihe ist).[226]

Über den Inhalt der Bittreihen im Asmatikos geben die Euchologien keine Auskunft.

---

221 MATEOS, *Célébration*, 60. Die Einheit der Gläubigengebete und der beiden Segensgebete zur Entlassung in den großen Horen des Asmatikos betont besonders ARRANZ, „Tritoektî," 346.

222 Beispielsweise trifft das bei der Vesper und beim Orthros im Kodex Coislin 213 fol. 59r u. 69v-70r: DUN, 87, 103, ARR.EUC, 73 – 74, 96 – 98 zu, ebenso im Kodex Moskau gr. 27 (Sevastianov 474): SEV.KOS, 88, 104. Zu den Gebeten und ihrem Kontext im Gesamt der Horenstruktur cf. 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

223 MATEOS, *Célébration*, 171.

224 MANSI II, 567. Dazu MATEOS, *Célébration*, 171.

225 VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 140. CHRYSOSTOMOS, *In ep. 2 ad Cor.* (Hom 2, 5): PG 61, 399.

226 Fol. 66v : PAR.BAR, 80. Ähnlich im Euchologion Moskau gr. 27 fol. 68v : KOS. SEV, 101. Im Euchologion Coislin 213 fol. 69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96 und im Euchologion Gb 1 fol. 20v: STA, 58, ARR.EUC, 96 wird aber nur das Amtsgebet des Offiziators als εὐχή bezeichnet, vom Diakon und seiner Bittreihe heißt es: ποιοῦντος τοὺς κατηχουμένους.

Was die Frühzeit des gemeindlichen Offiziums in Antiochien anbelangt, glichen, so van de Paverd, die Litaneien der im achten Buch der *Apostolischen Konstitutionen* überlieferten sog. Missa Clementina vermutlich jenen in den beiden Tagzeiten in derselben Quelle. Ebenso darf man wohl die bei Chrysostomos im Kontext der antiochenischen und konstantinopolitanischen Meßfeier bezeugten Katechumenen- und Gläubigenbitten mit denen des Stundengebetes in Beziehung setzen. Die Bittreihen bei Chrysostomos sind nach van de Paverd trotz einiger Differenzen mit denen der Missa Clementina in den *Apostolischen Konstitutionen* verwandt.[227] Die enge Anlehnung der Bittreihen im Tagzeitengebet an jene der Meßfeier verwundert nicht, wurde doch, wie Mateos zeigen konnte, im Offizium das Gläubigengebet aus der Wortliturgie der Messe übernommen; dort ist also wohl der ursprünglichere Sitz der Bittreihen gewesen.[228]

Die Themen der Amtsgebete

Das vom Offiziator nach der diakonalen Bittreihe gesprochene Gebet für die Katechumenen hat in Vesper und Orthros eine je unterschiedliche Akzentuierung, die pneumatologisch, expiatorisch oder ekklesiologisch ausgerichtet sein kann. Ein zentrales Thema ist immer die Bitte um die Eingliederung der Katechumenen in die Kirche als Leib Christi. Ähnliche Themen sind schon bei Chrysostomos in den Fürbitten für die Katechumenen in der Wortliturgie der Meßfeier überliefert.[229] Die Gläubigengebete beider Horen greifen den jeweiligen Zeitansatz der Horen auf: am Morgen den Lobpreis über das Geschenk des Tages, verbunden mit Bitten um Führung durch den Tag, am Abend den Dank für gewährten Schutz und die Bitte um Bewahrung vor den Gefahren der Nacht.[230] Hierauf wird bei der Themenanalyse der Orationen und im Kontext der Theologie von Vesper und Orthros gesondert einzugehen sein.[231]

5.5.2. Die Ausführung der Fürbittreihen

Das Katechumenengebet der Katechumenenlitanei

Die Struktureinheit der Katechumenenlitanei bestand aus dem vom Diakon vorgetragenen Part, der Einleitung und den Bitten sowie aus der abschließenden Oration des Offiziators. Wie Mateos für die Wortliturgie der Eucharistiefeier anhand der *Apostolischen Konstitutionen* und Chrysostomos gezeigt hat, knieten die Katechumenen bei den Bitten des Diakons schweigend, während die anwesenden Gläubigen stellvertretend für sie, die noch nicht im eigentlichen Sinn zum Volk Gottes gehörten, mit dem *Kyrie eleison* respondierten.[232]

Die Verrichtung der Orationen im Rahmen der Gläubigenlitanei

Komplizierter stellt sich die Gläubigenlitanei dar, da in den Tagzeitenformularen der Euchologien, wie auch in der Meßliturgie, zwei Gläubigengebete überliefert sind, obgleich für eine Fürbittlitanei eigentlich nur eine Abschlußoration benötigt wird. In den Tagzeitenformularen folgen die beiden Gebete für die Gläubigen unmittelbar

---

227 So argumentieren VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 155 – 164, 201 – 202, 445 – 453, 460 – 464; ebenso ARRANZ, „Tritoektî," 349.

228 MATEOS, *Célébration*, 170.

229 *In ep. 2 ad Cor.* Hom. 2, 5 – 8: PG 61 399 – 404. Cf. MATEOS, *Célébration*, 156. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 140.

230 Der griechische Text der Gebete befindet sich im Anhang.

231 10.5.3. THEMENANALYSE DER VESPERGEBETE und 12.5. DIE THEMENANALYSE DER ORATIONEN ALS WEGWEISER ZUR THEOLOGIE DES ORTHROS.

232 MATEOS, *Célébration*, 156.

aufeinander und zwar ohne jede rubrikale Ausführungsbestimmung.

1) Der Lösungsvorschlag von Mateos mit den Ergänzungen durch Arranz und Taft.
In seiner Untersuchung der Geschichte der Wortliturgie in der Eucharistiefeier legte Mateos eine Lösung dieses strukturellen Problems vor, die für das Tagzeitengebet der Hagia Sophia ebenfalls Geltung haben dürfte.[233] Er geht davon aus, daß zum Komplex der Gläubigenlitanei ursprünglich drei Amtsgebete gehörten und beruft sich hierbei auf die Bestimmung in Kanon 19 des Konzils von Laodizea (ca. 360-390). Aus dieser geht hervor, daß die Wortliturgie der Messe nach der Entlassung der Katechumenen durch die Gläubigenlitanei mit drei Orationen zu beschließen ist.[234] Die Vorschrift des Kanons 19 sieht Mateos im Schlußteil der asmatischen Vesper und des Orthros erfüllt, in dem er ebenfalls eine Dreigliedrigkeit zu erkennen glaubt: zwei Gläubigengebete und das Segensgebet (Kephaloklisia); das Gebet zur Apolysis berücksichtigt er nicht, da er es als Fremdkörper innerhalb des Asmatikos betrachtet.[235] Es sei auf palästinischen Einfluß zurückzuführen, eine Annahme die er jedoch nicht weiter begründet:

> Il y a les deux prières des fidèles, une prière appelée apolysis, d'origine palestinienne, et la prière d'inclination. Ce sont les deux premières et la dernière qui sont propres à l'office constantinopolitain.[236]

Was die aus zwei Gläubigengebeten und der Kephaloklisia bestehende Dreierstruktur am Ende der beiden asmatischen Horen anbelangt, verweist Mateos auf eine Parallele bei den Chaldäern.

Der Kanon 19 des Konzils von Laodizea regelt den Vortrag der Gebete so: das erste Gebet ist in Stille zu beten, die beiden anderen mit lauter Stimme. Darauf baut Mateos seine Erklärung zum Ablauf der Litanei auf:

a) Das erste Gläubigengebet sei leise vom Zelebrant verrichtet worden, und zwar als Segensbitte für sich und seinen Dienst, den er für die Gläubigen zu vollziehen habe, nämlich für das Sprechen der zweiten Oration.

b) Während der Offiziator die erste Oration gebetet habe, seien vom Diakon die Fürbitten der Gläubigenlitanei vorgetragen worden.

c) Das zweite Gläubigengebet habe als eigentliche Abschlußoration der Litanei gedient, ihm sei das Segensgebet, die Kephaloklisia gefolgt.[237]

Durch eine Stelle im *Testamentum Domini* (I, 35) glaubt Mateos seine Annahme vom still gebeteten ersten Gläubigengebet mit gleichzeitiger Litanei des Diakons gestützt.[238] Dort fordert der Diakon nach der Entlassung der Katechumenen zum Gebet auf. Dieser Aufforderung schließt sich ein Hinweis auf das vom Zelebranten begonnene Gebet an sowie auf die vom Diakon vorgetragenen Bitten, während derer die Beter

---

233 DERS., *Célébration*, 57 – 61, 160 – 161, 168 – 169. Dazu auch TAFT, „Inclination Prayer," 40. DERS., *Great Entrance*, 324.

234 MATEOS, *Célébration*, 60, 171, 173. Zum Text des Kanons 19 bei MANSI II, 567. Zur euchologischen Struktur von Vesper und Orthros des Asmatikos *10.1.2.* SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER und 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

235 Cf. weiter oben in diesem Kapitel die Ausführungen in 5.1.2. DER KATHEDRALE HORENABSCHLUß.

236 MATEOS, *Célébration*, 60 A. 67.

237 DERS., *Célébration*, 60, 171, 173.

238 RAHMANI, *Testamentum Domini*, 82 – 84. MATEOS, *Célébration*, 168.

knieten. Mateos interpretiert den hier beschriebenen Gebetsverlauf als die gleichzeitige Verrichtung von still gebeteter Oration und laut gesprochenen diakonalen Bitten. Die Abschlußoration der Litanei, das zweite Gebet also, trifft, so weiter Mateos, nach dem Ruf des Diakons, sich zu erheben.

2) Die Ausführung der Litanei nach Arranz.
Anders als Mateos hat Arranz das Gebet der Apolysis als Abschluß der Litanei um einen *Engel des Friedens* und als ein genuin zum Asmatikos gehörendes Element ausgewiesen, das als Abschluß des Bitteils für die Gläubigen gedient hat.[239] Damit ergäbe sich eine Dreierstruktur aus den zwei Gläubigengebeten und dem unmittelbar folgenden Gebet der Apolysis, an das sich die Kephaloklisia als Segensgebet und als Horenabschluß anreiht. Tafts Interpretation entspricht Arranz' Deutung der orationalen Dreierstruktur bei der Gläubigenlitanei.[240] Taft versteht überdies das erste Gläubigengebet mit den Bitten des Zelebranten, das parallel zu den diakonalen Bitten verrichtet wird, als Ausfaltung der alten Oremus-Struktur.[241]

Die Euchologien, die im Vesper- und Orthrosformular die Orationen für die Bittreihen bis einschließlich zum Gebet der Apolysis fortlaufend numerieren, worauf weiter oben bereits hingewiesen wurde, scheinen den durch Arranz und Taft korrigierten Ansatz von Mateos zu bestätigen. Das Vesperformular in den Euchologien Coislin 213 (1027) und Gb 1 (13. Jh.) numeriert das Gebet zur Apolysis als drittes Gebet. Ebenso verhält es sich im Formular der quadragesimalen Tritektê.[242] Zählt man vom *dritten Gebet* aus zurück, so müssen die beiden vorausliegenden Gläubigengebete als die erste und die zweite Oration zu verstehen sein. Im Orthrosformular beider Kodizes dagegen ist das Gebet zur Apolysis als viertes Gebet ausgewiesen. Eine Viererreihe entsteht dann, wenn das Katechumenengebet als erste Oration gezählt wird. Im noch älteren Euchologion Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474)[243] findet sich im Vesperformular ebenfalls das Gebet zur Apolysis als drittes gezählt,[244] während im Orthros das Apolysisgebet die Nr. 12 trägt. Voraus gehen die Gebete für die Katechumenen- und Gläubigenlitanei ohne Numerierung. Die Oration zu den Laudespsalmen vor den beiden Litaneien ist mit der Nr. 11 überschrieben, was darauf hindeutet, daß die die Katechumenen- und Gläubigenlitaneien entfallen, auch wenn deren Orationen im Orthrosformular noch angeführt werden. Somit hat dieses Beispiel keine Relevanz für das hier angeschnittene Problem.

Arranz trägt gegenüber Mateos eine andere Lösung des Problems vor, wie die beiden Gläubigengebete in den Ablauf der Gläubigenlitanei einzufügen sind:[245]

---

239 ARRANZ, „Tritoektî," 346 – 351. DERS. „Vêpres byzantines," 105 – 106. DERS. „L'Asmatikos Hesperinos," 109. Zur Litanei um einen Engel des Friedens handelt in diesem Kapitel weiter unten ein eigener Abschnitt.

240 TAFT, *Great Entrance*, 324 – 326.

241 DERS., *BEW*, 195.

242 ARRANZ, „Vêpres byzantines," 108.

243 Cf. 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, dort unter der Nr. 15 bei den Rubriken.

244 Cf. zu dieser Frage die Ausführungen bei ARRANZ, „Tritoektî," 346 – 350.

245 ARRANZ, „Tritoektî," 346 – 351.

a) Das erste Gebet der Gläubigen wäre nach einer Gebetseinladung des Diakons und nach einer Zeit des stillen Gebetes im Knien vom Offiziator laut gebetet worden. Zum Gebet hätte man sich erhoben.

b) Nun hätte der Diakon mit der Bittreihe (Eirenika) eingesetzt, bei der die Gläubigen knieten. Das zweite Gebet habe demnach als Abschluß der Bittreihe gedient.

Arranz schränkt jedoch seinen Lösungsvorschlag durch die Annahme ein, daß zur Zeit der für uns greifbaren Euchologien des Asmatikos das erste Gebet entgegen der ursprünglichen Praxis bereits leise gesprochen worden sei. Dabei stützt er sich ebenfalls auf Kanon 19 des Konzils von Laodizea (zwischen 360 und 390). Im ersten Gläubigengebet glaubt er eine Reminiszenz an die ursprüngliche Oremus-Struktur aus Gebetsaufforderung des Diakons, stillem individuellem Gebet und zusammenfassendem Amtsgebet zu erkennen.[246] Dieser Annahme ist freilich entgegenzuhalten, daß bei einem solchen Verständnis des ersten Gläubigengebetes im Komplex der Gläubigenlitanei eine Doppelung der Oremus-Struktur vorläge. Es folgt ja die Bittreihe des Diakons mit einem weiteren Abschlußgebet. Doch glaubt sich Arranz auf sicherem Boden aufgrund der *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 10. Nach dem Weggang der Katechumenen in der Messe folgt dort eine doppelte Einleitung des Diakons zur Gläubigenlitanei: *„Bitten wir Gott durch seinen Christus. Laßt uns alle Gott durch seinen Christus anrufen."* [247] In dieser Einleitung könnte nach Arranz ein Hinweis auf das einstige Stillgebet zwischen beiden Aufforderungen vorliegen.

Abschließend bleibt zu sagen, daß die Erklärungen von Mateos und Taft aufgrund ihrer Einfachheit plausibel erscheinen, denn sie gehen von der urtümlichen *Oremus-Struktur* und deren Ausfaltung aus. Zudem lassen sie sich gleichermaßen auf die Gläubigenlitanei im Tagzeitengebet und in der Messfeier anwenden. Arranz' Vorschlag wirkt dagegen kompliziert und ist zudem hypothetisch, da die von ihm herangezogenen *Apostolischen Konstitutionen* letztlich doch keinen sicheren Beweis für seine These ergeben.

5.5.3. Die Bitten für die Katechumenen und die Gläubigen im Stundengebet als Elemente zur Entlassung

Durch die Gebetszeiten zum Tagesbeginn und zum Tagesende soll der Tageslauf der Christen und Taufbewerber Stütze und Heiligung erfahren. Auf besondere Weise bringen die Bitten und Gebete über Katechumenen und Gläubige den Auftrag zum Weltdienst zum Ausdruck; hinzu kommt das Flehen um Schutz und Segen, wie es im Asmatikos die Bitten und das Gebet der Apolysis beinhalten.[248] Sowohl in der Vesper wie auch im Orthros des Asmatikos schließen sich die Fürbitten für die Katechumenen und Gläubigen an die Psalmodie an. In beiden Horen führen sie zur Entlassung der Gottesdienstteilnehmer in den Alltag, zuerst der Ktechumenen, dann der Gläubigen. Die Bittreihen haben also Abschlußcharakter. Anders stellt sich ihre Funktion in der Meßfeier dar, wo sie zwar nach der Homilie des Bischofs den Abschluß der Wortliturgie bilden. Doch nur die Katechumenenlitanei hat Entlaßcharakter. Die

---

246 DERS., „Tritoektî," 350 – 351.
247 METZGER III, 166. ARRANZ, „Tritoektî," 349 – 350.
248 Cf. die Zusammenfassung bei MATEOS, *Célébration*, 158.

Gläubigen hingegen bleiben zur Feier der Eucharistie.[249]

Mit den Fürbittreihen am Ende von Vesper und Orthros steht der Asmatikos in der Tradition des altchristlichen Gemeindeoffiziums. Der Abschlußcharakter der Bittreihen wird in den *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 35 – 39 beim Morgen- und Abendlob deutlich. Dort werden die Katechumenen und die Gläubigen jeweils nach der entsprechenden Fürbittreihe getrennt entlassen.[250] Egeria bezeugt die Fürbittreihen ebenfalls am Schluß der Morgen- und der Abendhore Jerusalems, während in den Kleinen Horen diese Bittelemente dort fehlen.[251] Ebenso waren Bittreihen im urban-monastischen Offizium am Ende des 4. Jh. fester Bestandteil des Vesperabschlusses.[252] Dem Zeugnis des Chrysostomos zufolge bildeten sogar in der monastischen Morgenhore Antiochiens Fürbitten den Abschluß.[253]

Die Entlaßfunktion dieser Litaneien läßt sich an den Sondergottesdiensten des Asmatikos ersehen, so an der Vigil, der Präsanktifikatenvesper und der Paramonê. In diesen komplexen Sonderfeiern, die nach dem Vesperteil eine Fortsetzung finden, fehlen im asmatischen Vesperteil die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen. Auch für die Feier des Orthros lassen sich Beispiele benennen, in denen der Bitteil nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* entfällt, wenn eine andere gottesdienstliche Einheit unmittelbar folgt, etwa die feierliche Kreuzverehrung am 14. September[254] oder beim Orthros am Karsamstag.[255]

5.5.4. Der Wegfall der Bittreihen für die Katechumenen und und die Gläubigen im Zuge der Reform

Wie bei der strukturellen Analyse der Vesper und des Orthros in eigenen Kapiteln darzulegen ist, werden die Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen seit dem 10./11. Jh. in beiden Horen zu variablen Elementen, die nur noch an wenigen festgesetzten Tagen gebetet werden und schließlich ganz entfallen.[256] Während im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) die Litanei für die Katechumenen und die für die Gläubigen noch fester Bestandteil der täglichen Vesper zu sein scheinen, findet sich die früheste rubrikale Regelung für den variablen Gebrauch der Litaneien in Rubriken des Kodex Coislin 213 aus dem beginnenden 11. Jh. (1027). Bei diesem Euchologion

---

249 Zur Entlassung und zum Segen DERS., *Célébration*, 171. Cf. die Ausführungen zum Gebet für die Katechumenen in der eucharistischen Liturgie als Entlassung JUNGMANN, *MS I*, 606-609.

250 METZGER III, 246 – 254. Dazu die Übersicht bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 44 – 47. Zu den Fürbittreihen in der Messe in den AK VIII, 6 – 11: METZGER III, 150 – 166, BRIGHTMAN, 3 – 13, 471 – 473. JANERAS, *Introductio*, 52 – 60. Cf. die Zusammenfassung und Auswertung der Zeugnisse zu den Katechumenen- und Gläubigengebeten in der Alten Kirche bei MATEOS, *Célébration*, 156 – 173. Zu Chrysostomos VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 138 – 221. KACZYNSKI, *Wort Gottes in Liturgie und Alltag*, 70 A. 25 weist darauf hin, daß aus Hom. 6, 1 des Chrysostomos über den 1. Timotheusbrief (*in 1 Tim*) die Anwesenheit der Katechumenen beim Morgen- und Abendgebet nicht hervorgeht.

251 EGERIA 24, 2; 24, 5 – 6: FChr 20, 226; 228 - 230.

252 TAFT, *Liturgy of the Hours*, 90.

253 *In Matth. 3*: PG 58, 644 – 646. Dazu TAFT, *Liturgy of the Hours*, 82.

254 MATEOS I, 28 – 30.

255 MATEOS II, 82.

256 Die Rubriken finden sich in den Synopsen der Euchologien für Vesper und Orthros. Die im nachfolgenden Abschnitt enthaltenen Angaben aus verschiedenen Euchologienkodizes sind diesen Synopsen zu entnehmen: 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER und 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

handelt es sich um das erste Zeugnis zur Tagzeitenliturgie aus der Hauptstadt und um das früheste Zeugnis Konstantinopels aus postikonoklastischer Zeit. Aufgrund der Datierung müßte der Kodex den Stand der Liturgie Konstantinopels im ausgehenden 10. Jh. dokumentieren. Die vorliegende Arbeit geht von der Hypothese aus, daß es sich beim Wegfall der Fürbittreihen um eine Entwicklung der kathedralen Liturgie im Rahmen der postikonoklastischen Reform in Konstantinopel handelt. Ob monastischer Einfluß,[257] ob die zunehmende Meßhäufigkeit oder aber der Rückgang des Katechumenates den Anstoß zu dieser Entwicklung gaben, läßt sich allerdings nicht sagen. Doch lassen sich zahlreiche Indizien dafür benennen, daß sich die Veränderung innerhalb des asmatischen Tagzeitenritus vollzog.

1) Die rubrikalen Hinweise im postikonoklastischen Formular der Vesper und des Orthros:

In der Vesper reduziert die Rubrik im Kodex Coislin 213 die Verwendung der Litaneien auf Dienstag und Donnerstag, wobei die Fürbittreihen selbst an diesen Tagen nur dann treffen, wenn keine Eucharistiefeier oder Litê stattfindet.

> Man muß wissen, daß die Katechumenengebete (οἱ κατηχούμενοι) des Lychnikons nicht an jedem Tag treffen, sondern nur am 5. (= Donnerstag). und 3. (= Dienstag), und auch nur, wenn die Kirche keine Liturgie oder Litê feiert. Bei Liturgie treffen sie nicht.[258]

Im Orthros treffen die Litaneien überhaupt nur noch einige wenige Male im Jahr, und zwar im Zeitraum der vier Wochen vor Beginn der Fastenzeit, wenn man die 12 Prokimena singt. Im Euchologion Gb 1 (13. Jh.) werden diese rubrikalen Bestimmungen des Euchologions Coislin 213 wiederholt:

> Die *Katechumenen* (erg. = Litanei mit Gebet) des Orthros spricht man nicht immer, nur wenn man die 12 Prokimena singt; man singt sie zwei Wochen vor Karneval (erg. = Fleischverzicht), in der Woche des Fleisch- und in der des Milchverzichts, also drei pro Woche: am dritten (erg. = Dienstag), am fünften (erg. = Donnerstag) und Samstag. An diesen Tagen sagt man die *Katechumenen* nur, wenn keine Eucharistie oder kein Fest gefeiert wird. Am Samstag sagt man die Prokimena ohne die *Katechumenen* wegen der Messe. Dann nämlich, sofort nach dem Einzug, dem *Ehre sei Gott in der Höhe*, dem Trishagion und dem Prokimenon folgt die Litanei des Diakons oder das *Große Kyrie* eleison, das ist die Ektenê, und wenn die *Katechumenen* ausgelassen werden, setzt der Diakon ein: *Laßt uns vollenden die morgendliche Bitte*, und der Priester sagt sogleich dieses Gebet: *Wir loben dich ...*[259]

---

257 So ARRANZ, „Matines byzantines II," 71.

258 Coislin 213 fol. 58v: DUN, 86, ARR.EUC, 73. Zu Gb 1 fol. 9r: STA, 26, ARR.EUC, 73. Auch der Kodex Athen 662 (13./14. Jh.) fol. 208v hat diese Rubrik. Cf. 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, dort unter Nr. 12.

259 Fol. 68v–69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96. Gb 1 fol. 20v: DUN, 102; Gb 1 fol. 20v: STA, 58, ARR.EUC, 96. Cf. auch die Rubrik unter Nr. 11 in der Synopse der Euchologien des Orthros. Arranz überträgt die in den Euchologien Coislin 213 und Gb 1 enthaltenen Tagesangaben der Rubrik im Orthros: *dritter, fünfter Tag*, mit *Dienstag* und irrtümlich mit *Freitag* (sic!). Statt Freitag muß es hier Donnerstag heißen: ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 130. Ebenso wird es sich um ein Versehen handeln, wenn VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 707, die Tagesangaben dieser Rubrik mit

Aus dieser in der Rubrik erwähnten Prokimena-Reihe sind drei Prokimena pro Woche zu singen, und zwar am dritten Tag der Woche, dem Dienstag, am fünften Tag, dem Donnerstag und am Samstag. Während in der Asmatikosforschung die Texte der 12 Prokimena bislang als unbekannt galten, legte Velkovska jüngst eine Liste mit den Texten dieser Prokimena-Reihe vor; ihre Edition stützt sich auf drei neutestamentliche Lektionarshandschriften aus dem Zeitraum des 11.-13. Jh.[260] In unserem Zusammenhang ist hervorzuheben, daß sich in der von Velkovska untersuchten Handschrift Athos Panteleimonos 86 (11./12. Jh.) vor der Prokimena-Reihe eine Rubrik befindet, welche die Aufteilung der 12 Prokimena im Zeitraum der vier Wochen vor Beginn der Fastenzeit auf drei Tage pro Woche festlegt und darin mit der Rubrik im Kodex Coislin 213 übereinstimmt.[261] Die Rubrik im Kodex Coislin 213 präzisiert die Regelung und bestimmt, daß im Orthros dieser Tage die Litaneien für die Katechumenen und Gläubigen nur dann zu beten sind, wenn keine Eucharistiefeier oder Litê stattfindet. Da aber am Samstag die Eucharistie begangen wird, verbleiben im Maximalfall nur die Dienstage und Donnerstage dieses vierwöchigen Zeitraums vor der Fastenzeit, an denen die beiden Litaneien im Orthros überhaupt noch treffen.

2) Der rubrikale Begriff οἱ κατηχούμενοι als pars pro toto:

Freilich sprechen die rubrikalen Erklärungen, etwa bei der Vesper, nur vom Wegfall von οἱ κατηχούμενοι, also der Katechumenenlitanei. Diese sprachliche Regelung bezieht sich nicht allein auf die Katechumenenlitanei.[262] Οἱ κατηχούμενοι fungiert vielmehr als pars pro toto für die Bittreihe der Katechumenen und die der Gläubigen, was die nachfolgende knappe Analyse der Rubriken belegen soll.

Die lange Rubrik im Orthrosformular des Euchologions Coislin 213 (11. Jh.), - dieselbe Rubrik findet sich auch im Euchologion Gb 1 (13. Jh.) -, vermerkt zunächst, daß die *katechumenoi* nicht immer treffen. Sodann regelt sie die Tage, wann die Bittreihen zu verrichten sind. Am Ende der etwas umständlichen Erklärung findet sich die Erläuterung, wie in den Fällen vom Offiziator zu verfahren ist, in denen die *katechumenoi* ausfallen, etwa an den Samstagen, an denen ja die Liturgie gefeiert wird. Nach der Ektenê, auf welche sonst die *katechumenoi* folgen, hat der Diakon die Apolysis einzuleiten; der Priester spricht darauf das Gebet zur Apolysis.[263] *Katechumenoi* steht folglich in der Rubrik als pars pro toto für beide Bittreihen (für Katechumenen und Gläubige).[264]

Das Euchologion Athen 662 (12. Jh./13. Jh.), das nicht ohne weiteres als Zeuge für den Asmatikos gelten kann, hat in diesem Falle als Zeugnisfunktion. Im Kodex wird das Vesperformular in zwei Teilen präsentiert. Auf fol. 67r des Kodex

---

Montag (lunedì), Donnerstag und Samstag angibt. Statt Montag muß es Dienstag (= *dritter* Tag) heißen.

260 VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 708-711. Es handelt sich um die Handschriften Paris gr. 306 (11./13.Jh.), Florenz, Laurenziana S. Marco 704 (11. Jh.) und Athos Panteleimonos 86 (11./12. Jh.).

261 VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 708.

262 Im Falle des Orthros bezieht Arranz klar Stellung, indem er den Wegfall beider Bittreihen und ihrer Gebete annimmt: ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 135. Weniger klar äußert er sich bei der Vesper: DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 123.

263 Coislin 213 fol. 68v: DUN, 102. Gb 1 fol. 20rv : STA, 58. ARR.EUC, 96.

264 Zu diesem Schluß kam jüngst auch VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 712.

beginnen die Antiphonengebete zur Psalmodie im Narthex, und ab fol. 208v werden - gewissermaßen abgespalten - die weiteren Gebete vom Katechumenengebet an überliefert, und zwar zusammen mit der vom Kodex Coislin 213 (1027) her bekannten Rubrik zur Auslassung der Bittreihen.[265] Diese Form der Aufteilung eines Formulars auf den Kodex, stellt einen weiteren Beweis dafür dar, daß beide Bittreihen zur Zeit des Umbruchs zur Disposition standen, nicht nur die Katechumenenlitanei.

Die Zusammengehörigkeit beider Bittreihen legt ferner die im Synaxar-Typikon überlieferte und schon erwähnte Praxis nahe, derzufolge bei vesperalen Sonderfeiern beide Litaneien ausfallen. Gleich zu Beginn des Synaxar-Typikons, in der Paramonê zum 1. September, begegnet solch ein Fall.[266] Der Gottesdienst am Vorabend des Festes wird nach der Vesper im Anschluß an die drei Kleinen Antiphonen mit dem Leseteil der Vigil fortgeführt. Nach den drei Kleinen Antiphonen und dem Prokimenon folgt unmittelbar der Leseteil.

3) Die Numerierung der Amtsgebete als Indiz der Veränderung:

Euchologien können bekanntlich Veränderungen in Liturgieformularen durch die Numerierung der Gebete bzw. durch nicht numerierte Orationen als Einschübe kennzeichnen. So überliefert der Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) im Orthrosformular auf diese Weise die sich anbahnende Veränderung im Gebrauch der Katechumenen- und Gläubigenlitanei. Dieses gegenüber dem Kodex Coislin 213 (1027) zeitlich frühere Indiz des Wandels wurde bislang in der Forschung noch nicht ausgewertet.[267] Das Antiphonengebet zu den Laudespsalmen (Ainoi: Pss 148-150) wird von einer Rubrik im Orthrosformular dieses Euchologions als elfte Oration gezählt, darauf folgen das Katechumenengebet und die beiden Gläubigengebete ohne Numerierung, das nachfolgende Gebet zur Apolysis überschreibt eine Rubrik als zwölftes Gebet. Das Überspringen der Gebete für die Katechumenen und die Gläubigen in der Zählung kann angesichts der im Kodex Coislin 213 (1027) zutagetretenden Entwicklung nicht anders denn als Vorzeichen des Wegfalls der beiden Litaneien gedeutet werden.[268]

4) Die Spätzeugnisse des Asmatikos ohne die Bittreihen:

Späte Euchologien, so der Kodex Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.), oder ein Spätzeuge wie Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) belegen, daß die im Gefolge der Reform sich anbahnende Variabilität der beiden Litaneien schließlich zu deren völligem Wegfall geführt hat.[269]

5.5.5. Exkurs: Der Stand des Katechumenats

Innerhalb des Cursus des Asmatikos wurde der Stand der Taufbewerber vor allem in der quadragesimalen Tritektê berücksicht, hinzu kam die Katechese des Patriarchen am Karfreitag im Anschluß an die Tritektê.[270] Obwohl das Wegfallen beider Bittreihen in Vesper und Orthros nicht allein das Katechumenat betraf, ist dennoch die Frage zu

---

265 Dazu ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 135 A. 35.

266 So etwa am 1. September (MATEOS I, 4), am 8. September (MATEOS I, 9), am 2. Februar MATEOS I, 222, um nur einige Beispiele zu nennen.

267 Mit Ausnahme von VELKOVSKA, „*I <dodici prokeimena>*," 712-713.

268 Cf. hierzu 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

269 Cf. Dazu ebenfalls die Synopse zum Orthros sowie 12.3.2. SYMEONS BESCHREIBUNG DES ORTHROS.

270 MATEOS II, 78.

stellen, ob es den Stand der Katechumenen in der Zeit nach dem Ikonoklasmus überhaupt noch in einem nennenswerten Umfang gegeben hat. Nach Taft war im Konzil von Trullo (692) das Katechumenat letztmals Gegenstand synodaler Gesetzgebung, wobei nicht geklärt ist, welche Bedeutung das Katechumenat zu jener Zeit überhaupt noch hatte, da eine Reihe von Zeugnissen des 7. Jh. in ihren Aussagen zu diesem Stand ambivalent sind. Das, so Taft, läßt zumindest an einen Bedeutungsverlust des Katechumenats denken.[271]

Arranz vertritt die These, daß in Konstantinopel noch bis in das 10. Jh. hinein die Kinder nicht sofort nach der Geburt getauft wurden, sondern vielfach erst mit Erlangung des Vernunftgebrauchs.[272] Bis dahin galten sie als noch nicht getaufte Gläubige. Sie wurden nach dem 8. und 40. Tag mit eigenen Riten zur Kirche zugelassen. Andererseits weist Taft auf die in Quellen vom 6. bis 10. Jh. ebenfalls nachweisbare Praxis hin, Kinder am 40. Tag nach der Geburt zu taufen.[273] Die Identifikation von *gynaeceum* und *katechumena* mit den Galerien im Kirchenraum, wo sich die Frauen aufhielten, deutet nach Taft auf den Brauch hin, daß die Mütter mit ihren noch nicht getauften Kindern der Liturgie von den Galerien aus beiwohnten. Die Euchologien sehen wiederum den Stand des Katechumenats für Häretiker und Ungläubige vor, die sich der Kirche anschließen wollen. Demzufolge wäre mit Katechumenen zu rechnen. Ferner gilt es die Missionsarbeit zu berücksichtigen, die Byzanz – nicht zuletzt aus diplomatischen Interessen heraus – bei seinen Nachbarn geleistet hat,[274] so im 9. und 10. Jh. am Kaukasus und unter den Slawen auf dem Balkan. Letztere hatten sich - über die Donau bis auf die Peloponnes vordringend - in diesen Provinzen des Reiches angesiedelt. Leider ist die von Taft für die Liturgiewissenschaft geforderte Geschichte des Katechumenates in Byzanz, die für die Beantwortung dieser Frage notwendig wäre, immer noch nicht geschrieben.[275]

5.6. Die Litanei um einen Engel des Friedens und das Gebet zur Apolysis

Vor dem eigentlichen Segensgebet zur Entlassung, dem Gebet zur Hauptneigung (Kephaloklisia), sehen die Tagzeitenformulare im Ritus der Hagia Sophia das Gebet zur Apolysis vor.[276] Diese in den Euchologien überlieferte Oration ist das Abschlußgebet und die lobpreisende Zusammenfassung einer diakonalen Litanei, die Gottes Wegbegleitung (συναπτὴ τῶν αἰτήσεων ἢ μετὰ τῶν αἰτήσεων) durch einen *Engel des Friedens* erfleht.[277]

---

271 Taft, „Women at Church," 60-62. Cf. dort auch die Diskussion der Position von Arranz.

272 Arranz, „Les Sacraments II," 44 – 48. Mateos II, 31 – 33 A. 2, 38 – 39, 78 – 79 A 6. Weitere Argumente für diese Position finden sich bei Taft, „Women at Church," 54.

273 Taft, „Women at Church," 55.

274 Hussey, *Byzantine Empire*, 90 – 101. Weitere Literatur dazu: Beck H.-G., „Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich," (= Nachdr. aus: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XIV*, Spoleto 1967), in Ders. (Hg.), *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze*, London 1972, 649 – 674.

275 Taft, „Women at Church," 53. Dieser Artikel bietet eine Übersicht über die für das Katechumenat in Byzanz relevanten Zeugnisse und der damit verbundenen Fragen.

276 Als Beispiele seien erwähnt die Initia der Gebete aus dem Kodex Barberini gr. 336 fol. 53r, 57r, 68r, 72r, 74r, 76r, 82r: PAR.BAR, 63, 68, 83, 90, 95, 100, 110. Die Gebete für Vesper und Orthros enthält der Anhang 1 dieser Arbeit.

277 Cf. dazu die zusammenfassende Darstellung bei Taft, *Great Entrance*, 311 – 328. Arranz, „Tritoektê," 348 – 350.

Historischer Kontext

Der Asmatikos steht mit der Litanei zur Entlassung der Gottesdienstgemeinde in einer langen Tradition. Bereits Basileios erwähnt die Bitte um einen *Engel des Friedens*.[278] Die *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 36 u. 38 führen die Bitte um einen *Engel des Friedens* im Entlassungsritus der Gläubigen und damit am Ende der gemeindlichen Tagzeit an.[279] In den *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 6 und bei Chrysostomos *In ascensionem* (Homilie 1, 1) ist die Litanei für die eucharistische Liturgie bezeugt, dort ist sie eingeschoben zwischen dem Gebet für die Katechumenen und der Segnung, also bei deren Entlassung.[280] Von ihrer ursprünglichen Funktion her mußte sie – jedenfalls nach Chrysostomos - in besonderer Weise den Katechumenen gelten; sie wurde als Gebet um den Beistand auf dem Weg der Vorbereitung auf die Taufe verstanden, auch wenn sie in der Tagzeitenfeier von der Katechumenenlitanei getrennt war. Im antiochenischen Raum ist die Litanei gut belegt und hat sich nach Taft wohl von von dort in andere Gebiete ausgebreitet.[281]

Das liturgische Genus: Eine Litanei zur Entlassung

1) Nach Taft belegen die frühen Zeugnisse aus Antiochien, daß die Litanei ein liturgisches Element zur Entlassung ist,[282] und daß sie ursprünglich im Tagzeitengebet beheimatet war. Ihre Position in der byzantinischen Eucharistiefeier wurde hingegen Mateos und Taft zufolge von den Tagzeiten beeinflußt.[283]

a) Den *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 36 u. 38 zufolge schließt sich die Litanei im Abend- und Morgenlob an die Litanei für die Gläubigen an, ehe die zur Tagzeitenfeier versammelte Gottesdienstgemeinde entlassen wird und jeder von der Kirche in seinen Alltag zurückkehrt.[284]

b) Die *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 6 bezeugen innerhalb der Messe im Anschluß an die Litanei für die Katechumenen, ehe diese vor Beginn der eigentlichen Eucharistiefeier entlassen werden, einige Bitten, die auf die Litanei um einen *Engel des Friedens* verweisen.[285] Chrysostomos erwähnt ebenfalls den Brauch dieser Bitten.[286]

2) Auch im Orthros und in der Vesper des Asmatikos hat die Litanei zusammen mit dem Gebet der Apolysis Entlaßfunktion.

---

278 *Längere Regeln 37, 3*: PG 31, 1013. Ep. 11: COURTONNE 1, 41. Dazu TAFT, „Peace," 23. DERS., *Liturgy of the Hours*, 60.

279 METZGER III, 246, 250.

280 METZGER III, 154. Zu CHRYSOSTOMOS: PG 50, 444. Ferner CHRYSOSTOMOS, *Adv. Judaeos* (oratio 3, 6): PG 48, 870. Cf. BRIGHTMAN, 471 u. 478, 36 – 40. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 83, 209 – 212. Ferner ENGBERDING, „Diakonale Aufforderungen," 9. MATEOS, *Célébration*, 158 – 159. TAFT, *Great Entrance*, 319-320.

281 Zu Antiochien TAFT, „Peace," 23 – 24.

282 TAFT, *Great Entrance*, 316, 318, 333.

283 MATEOS, *Célébration*, 158 – 159. TAFT, *Great Entrance*, 333.

284 METZGER III, 246.

285 METZGER III, 154. TAFT, *Great Entrance*, 313 – 314.

286 *In ep. II ad Cor.* hom. 2 , 8: PG 61, 403. TAFT, *Great Entrance*, 316.

a) Den Entlaßcharakter der Litanei legt allein schon die Einleitung sprachlich nahe: Πληρώσωμεν – *„laßt uns vollenden"*.[287]

b) Bereits Arranz hat darauf hingewiesen, daß die Litanei und das Apolysisgebetes als Abschluß mit den vorausliegenden Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen innerhalb der asmatischen Vesper und des Orthros zusammengehören.[288] Durch diese innere Einheit läßt sich, so Arranz, erklären, weshalb die Orationen der Bittlitaneien für die Katechumenen und die Gläubigen bis einschließlich zum Apolysisgebet von den Rubriken in den Euchologien durchgezählt werden. Im Falle der Tritektê im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) sind die Orationen vom ersten Gläubigengebet an über das zweite bis hin zur Oration der Apolysis von eins bis drei durchnumeriert.[289]

Ebenso läßt sich die bereits oben im Zusammenhang mit der Ektenê erwähnte Zählung der Amtsgebete zu den Fürbittreihen im Kodex Coislin 213 (1027) anführen. In der Vesper werden die Orationen als Dreierreihe (erstes und zweites Gläubigengebet, Apolysisgebet) gezählt, als Viererreihe im Orthros, weil hier offensichtlich die Abschlußoration der Katechumenenlitanei mitgezählt wird.[290] Die Beispiele lassen sich mehren durch Hinzunahme der Euchologien Gb 1 (13. Jh.)[291] und Moskau gr. 27 (Sevastianov 474) des 10. Jh.[292] Die Numerierung ist ein sensibler Indikator, mit dem die Euchologien die Strukturzusammenhänge bzw. auch deren Veränderung in den Formularen anzeigen.

3) Anders als die Katechumenen- und die Gläubigenlitanei bleibt die Bitte um einen *Engel des Friedens* in postikonklastischer Zeit erhalten. Der langen Rubrik im Orthrosformular des Kodex Coislin 213 (11. Jh.) und im Kodex Gb 1 (13. Jh.) ist zu entnehmen, wie der Diakon fortzufahren hat, wenn die Katechumenen- und die Gläubigenlitanei entfallen: Er setzt sogleich mit dem Eröffnungsruf der Litanei um einen *Engel des Friedens* ein: *Laßt uns vollenden...* .

Die Terminologie für die Litanei in den Quellen des Asmatikos

Auch von dieser Litanei wird im Vesper- und Orthrosformular außer den beiden Amtsgebeten von den repräsentativen Euchologien nichts überliefert, wohl aber finden sich in diesen Euchologien Hinweise auf sie. Die Rubrik in der Orthrosakoluthie im Euchologion Coislin 213 (1027) enthält eine Reminiszenz an die vom Diakon vorzutragenden Bitten:

---

287 ARRANZ, „Tritoektî," 86, 349. Cf. Arranz' Hinweis auf die Litanei im Kodex Sinai gr. 957 (10. Jh.) am Ende der Tritektê. Cf. auch die Diakonika im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) zur Präsanktifikatenliturgie mit der Bitte: Πληρώσωμεν fol. 262r: PAR.BAR, 286.

288 ARRANZ, „Tritoektî," 345 – 351, besonders 349. DERS, „L'ancien Euchologe," 17 – 18. DERS., „Sacerdoce ministériel," 194 – 196.

289 DERS., „Tritoektî," 346. Zu den entsprechenden Gebeten der Tritektê im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) fol. 81r-83v: PAR.BAR, 108 – 110.

290 Coislin 213 (Vesper) fol. 58v – 59v : DUN, 86 – 87, ARR.EUC, 74. Coislin 213 (Orthros) fol. 70: DUN, 103, ARR.EUC, 98.

291 Gb 1 fol. 9v – 10r: STA, 28 – 30, ARR.EUC, 74, 98.

292 Fol. 58r – 59r: KOS.SEV, 86 – 88.

Und ... der Diakon ruft: *„Laßt uns vollenden die morgendliche Bitte vor dem Herrn“* und der Priester sagt dieses Gebet: *„Wir loben dich ..“* .(erg. = Initium des Gebetes der Apolysis).[293]

Das Synaxar-Typikon bezeichnet den ganzen Komplex der Litanei als: εὐχὴ συναπτὴ μετὰ τῶν αἰτήσεων oder auch nur εὐχὴ συναπτὴ.[294] Das Wort αἰτήσεις bezieht sich im Synaxar-Typikon auf die Bitten um einen Engel des Friedens im Rahmen einer Litanei (*Synaptê*).[295] Der Begriff *Aiteseis* kann nicht nur in seiner allgemeinen Bedeutung als Bittgebet, sondern auch als terminus technicus für die Litanei um einen *Engel des Friedens* verwendet werden.[296] Die Bezeichnung *Aiteseis* findet wohl auch deshalb für die Litanei Verwendung, da den einzelnen Bitten die Verbform αἰτησώμεθα – *„lasset uns erflehen“* hinzugefügt wird.[297]

Die Rubriken in den Formularen von Vesper und Orthros verweisen zumeist auf das Amtsgebet der Apolysis; schließlich ist das Euchologion das Rollenbuch des Vorstehers der Feier. Der Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) hat in Vesper und Orthros jeweils nur eine knappe Rubrik zum Gebet der Litanei, sie lautet: εὐχὴ ἤγουν ἀπολύσις.[298] Das Euchologion Ottoboni gr. 344 (1177) enthält hingegen eine Rubrik, die auf die Bitten anspielt: εὐχὴ τῶν αἰτήσεων ἤγουν τῆς ἀπολύσεως.[299]

Der Friede, die Heiligung des Alltags und die eschatologische Dimension als Themen

Im Euchologion S 957 (10. Jh.) findet sich die Bittlitanei um einen *Engel des Friedens* ausgeschrieben bei der Entlassung in der Tritektê. Der Kodex Gb 7 (10./11. Jh.) enthält im Orthros eine solche Bittreihe ausgeschrieben. Ein Teil dieser Bittreihe wird nachfolgend wiedergegeben:[300]

Diakon: Πληρώσωμεν τὴν ἑωθινὴν δέησιν ...

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον.
(Stehe bei, rette, erbarme dich und behüte...)

Τὸν ὄρθρον καὶ τὴν ἐπιφαύσασαν ἡμέραν, τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικὴν ...παρὰ τῷ Κυρίῳ αἰτησώμεθα
(Daß der Morgen und der angebrochene Tag vollkommen, heilig, friedlich ... lasset vom Herrn uns erflehen)

Ἄγγελον εἰρήνης ... παρὰ τῷ Κυρίῳ αἰτησώμεθα
(Einen Engel des Friedens ...lasset vom Herrn uns erflehen)

Der Nukleus der diakonalen Bittreihe setzt sich aus den Bitten um den Frieden in seinen verschiedenen Dimensionen zusammen. Eine zentrale Bitte ist jene um einen

---

293 Fol. 69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96. Ausgeschrieben ist die Litanei im Kodex Gb 7 fol.38v – 39v: PAS, 103, 102.

294 Zum Beispiel: MATEOS I, 18. DMIT I, 127. MATEOS II, 64.

295 Zur Terminologie für die Litanei im Synaxar-Typikon bei MATEOS II, 279, 297. Cf. weiter TAFT, *Great Entrance*, 329. ARRANZ, „Vêpres byzantines,“ 90 A. 1.

296 TAFT, „Pontifical Liturgy,“ 287. DERS., *Great Entrance*, 329 – 330.

297 PARENTI, „Ore,“ 104.

298 Fol. 53r, 68r: PAR.BAR, 63, 83.

299 Ottoboni gr. 344 fol. 169v. Cf. PARENTI, „Ore,“ 104.

300 Der Text der Litanei: Gb 7 fol. 38v – 39v: PAS, 103, 102. Zum Kodex S 957 cf. DMIT II, 11 – 12. Dazu auch TAFT, *Great Entrance*, 325 – 326.

Engel des Friedens als Wegbegleiter für die Gottesdienstteilnehmer zurück in den Alltag, aber auch auf dem Weg in das kommende, ewige Leben.[301] Die Bitten bilden eine Brücke zwischen der Liturgie und dem menschlichen Leben in seiner tiefsten Bedeutung.[302] Daher wird Gottes Führung auf den irdischen Wegen der Menschen erfleht, aber auch deren eschatologische Vollendung.

5.7. RESÜMEE ZU DEN EUCHOLOGISCHEN ELEMENTEN

Die euchologischen Einheiten wie Gebetseinleitungen und Litaneien, aus denen sich Vesper und Orthros des Asmatikos zusammensetzen, wurden in diesem Kapitel entsprechend dem von Mateos und Taft vertretenen strukturanalytischen Ansatz in ihre jeweils kleineren Einheiten untergliedert. Die Untersuchung dieser Untereinheiten förderte folgende Ergebnisse zutage:

1) Die euchologischen Struktureinheiten im asmatischen Morgen- und Abendlob setzen sich aus einer begrenzten Anzahl von einfachen liturgischen Grundelementen Elementen zusammen, aus diakonalen Rufen, Bittintentionen und Bittrufe des Volkes sowie Orationen des Vorstehers.

a) Das breite Spektrum der Litaneien in beiden Gebetszeiten erweist sich als die Verbindung von diakonalen Aufforderungen und Bitten mit einem Vorstehergebet. Aus diesen Grundelementen setzen sich die Kleine Synaptê, die Bittreihen für Katechumenen und Gläubige, die Ektenê und die Litanei um einen *Engel des Friedens* zusammen.

b) Die Diversifizierung dieser Grundelemente zu einer Vielfalt an Litaneien wurzelt, vom Formprinzip her betrachtet, in der Oremus-Struktur.

2) Vesper und Orthros des Asmatikos entsprechen vom Schwerpunkt ihrer Euchologie her noch der Tradition des altchristlichen Gemeindeoffiziums, wie es seit dem 4. Jh. geschichtlich greifbar wird. Dieses war von Psalmodie, Gebeten und Fürbitten geprägt. Die in den nächsten Kapiteln eigens zu behandelnde Psalmodie, Vorsteherorationen und Fürbittreihen bildeten auch die wichtigsten Bestandteile der beiden asmatischen Gebetszeiten.

3) Auch die Anordnung der Euchologie innerhalb der beiden asmatischen Tagzeiten zu Tagesbeginn und Tagesausgang zeigt eine Kontinuität zum frühen Gemeindeoffizium, wie es etwa für den antiochenischen Raum im 4. Jh. durch die *Apostolischen Konstitutionen* überliefert ist. Die für das Gebet der Gemeinde charakteristischen Fürbittreihen für Katechumenen und Gläubige folgen in beiden Fällen auf die Psalmodie und leiten über zur Entlassung durch die Litanei um einen Engel des Friedens und durch das Segensgebet zur Hauptneigung.

4) Die Aufgliederung der euchologischen Einheiten in ihre Grundbestandteile erleichterte den Blick auf Veränderung und Wachstum in der Gesamtstruktur beider Gebetszeiten, da soft points in der gottesdienstlichen Struktur sichtbar wurden.

---

301 DERS., „Peace," 23. Ausführlicher zu den Bitten dieser Litanei nach dem Großen Einzug der Meßliturgie DERS., *Great Entrance*, 333-348.

302 MATEOS, *Célébration*, 158. Cf. weiter VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 212. TAFT, *Great Entrance*, 320 – 321.

a) Die Übernahme der vom Bußcharakter geprägten Ektenê aus der Stationsliturgie Konstantinopels in beide Tagzeiten mußte in der Zeit vor den erhaltenen schriftlichen Quellen stattgefunden haben.

b) Das Wegfallen der Bittreihen für Katechumenen und Gläubige in den konstantinopolitanischen Zeugnissen, wie es seit dem 11. Jh. belegt ist, bezeugt den Prozeß der Weiterentwicklung im Asmatikos.

5) Die soft points in der Struktur beider Horen werden in den folgenden Kapiteln noch genauer auf ihren entwicklungsgeschichtlichen Aussagewert für die Frühgeschichte beider Horen und für die Phänomene der postikonoklastischen Reform zu untersuchen sein. Soft points in der gottesdienstlichen Struktur weisen nämlich hin auf das entwicklungsgeschichtliche Profil einer liturgischen Feier: Die Stellen in der Struktur, an denen sich in der Frühzeit der Ritusbildung etwa Veränderung und Wachstum der Gebetszeit zugetragen hat, sind auch relevant für Veränderungen in späterer Zeit.

KAPITEL 6

6. DIE LITURGISCHEN EINHEITEN AUS TEXTEN DER HL. SCHRIFT UND KIRCHENDICHTUNG

Als Weiterführung des vorausgegangenen Kapitels, in dem die einfachen euchologischen Grundelemente und die komplexen euchologischen Struktureinheiten in Vesper und Orthros untersucht wurden, sollen in diesem Kapitel diejenigen liturgischen Struktureinheiten beider Tagzeiten behandelt werden, die der Hl. Schrift entnommen sind. Gegenstand der Ausführungen sind zunächst die Gestaltung des Psalmvortrags und der liturgische Aufbau der Antiphonie. Zu beachten ist hierbei, daß der Psalmgesang in der kathedralen Tagzeitenliturgie Konstantinopels weitere liturgische Elemente in den Psalmvortrag einschloss, nicht zuletzt in einem begrenzten Umfang die Troparia. Ein Charakteristikum der Ausführung des Psalmgesangs war zudem die Rollenvielfalt von Priestern, Diakonen, Sängern und Volk. Im Unterschied zum kathedralen Psalmgesang beschränkte sich das monastische Offizium ursprünglich auf den Vortrag des bloßen Psalmtexts durch einen Vorleser. Cassian etwa bezeugt dies, wenn er vermerkt, daß bei der Gebetszeit außer der Stimme dessen, der den Psalm rezitiert, nichts zu vernehmen ist: *„non ulla vox ... auditur"*.[1] Die Teilnehmer an der monastischen Gebetszeit sind bei der Psalmrezitation Zuhörer. In dem aus dem 6./7. Jh. stammenden Bericht der palästinischen Mönche Sophronios und Johannes Moschos über eine Reise zum Sinai sind einige der Charakteristika der monastischen Gebetsweise festgehalten. Die beiden Mönche wissen zu berichten, daß man in der Wüste die 150 Psalmen des Psalters in der Nacht kurrent persolviert. Zum Erstaunen der beiden wird sogar die Vesperpsalmodie ohne Troparia vorgetragen.[2]

Ein nächstes Element, mit dem sich dieses Kapitel beschäftigt, ist die Schriftlesung in Vesper und Orthros. Insbesondere weil im Kathedraloffizium ursprünglich eigentlich keine Lesungen vorgesehen waren, ist in diesem Kapitel auf die strukturelle und inhaltliche Bedeutung des Elements der Schriftlesung in beiden asmatischen Gebetszeiten einzugehen.

Die Ziele des Kapitels

1) Zunächst ist auf die alte responsorische oder auch responsoriale Singweise der Psalmodie einzugehen, wie sie sich im Prokimenon der Morgen- und Abendhore erhalten hat. Diese Darlegung dient überdies als Hintergrund für die Ausführungen zum antiphonischen Psalmgesang. Bei diesem handelt es sich um eine Weiterentwicklung der responsorischen Singweise und um die in der Liturgie der Hagia Sophia zu Konstantinopel typische Psallierweise.

---

[1] *De inst. coenob. II*, 10: CSEL 17, 25.

[2] LONGO, „Narrazione," 237. Über die ablehnende Haltung des eremitischen Mönchtums, das Psalmgebet mit Troparia auszugestalten, berichtet die in das 5. Jh. weisende Überlieferung vom ägyptischen Abba Pambo, der vorhersah, die Mönche würden die vom Geist Gottes inspirierte Schrift verlassen und sich selbstgemachten Gesängen zuwenden. CHRIST-PARANIKAS, *Anthologia Graeca*, 29 - 30. Cf. auch WELLESZ, *Byzantine Music*, 145.

2) Weiter soll der Frage nachgegangen werden, welche Position das Prokimenon in der Orthros- und der Vesperstruktur einnimmt und welche Bedeutung ihm im Gesamt der Psalmodie beider Gebetszeiten zukommt.

3) Eine kurze Abhandlung über das für die antiphonische Singweise[3] wichtige Genre des Troparions will aufzeigen, daß die Kirchendichtung nur spärlich in Vesper und Orthros des Asmatikos vertreten war.

4) Näher zu erläutern ist die antiphonische Singweise, die das kathedrale Formprinzip des Psalmvortrags im Asmatikos darstellte:

a) Zunächst haben die Ausführungen den Aufbau der Psalmantiphon als komplexe liturgische Struktureinheit zum Thema. Zu erklären ist ihre Zusammensetzung aus Psalmodie und liturgischen Grundelementen wie diakonaler Gebetseinladung, Oration und Kurzruf oder Troparion.

b) Sodann soll aufgezeigt werden, wie die Antiphonie als das kathedrale Formprinzip des Psalmvortrags von der Synergie der liturgischen Rollen lebte. Die Einbindung der vielfältigen Dienste der Gottesdienstgemeinde, des Offiziators, des Diakons,[4] ließen den Psalmgesang zum liturgischen Tun der ganzen Versammlung werden.

5) Ein wichtiges Ziel dieses Kapitels besteht auch darin, der von der Asmatikosforschung bislang nicht gelösten Frage nach der Bedeutung der drei Kleinen Antiphonen im Tagzeitengebet nachzugehen. Da die drei Antiphonen als Einheit für die Stationsliturgie Konstantinopels charakteristisch waren, ist zu klären, ob es sich auch bei den drei Kleinen Antiphonen der Vesper um ein Relikt handelt, das aus der Stationsliturgie Konstantinopels übernommen wurde oder ob sie ein Gestaltungsmuster darstellen, das typisch ist für den Asmatikos.

6) Da in der Normalvesper und im Orthros an Wochentagen die Schriftlesung fehlte, wie dies der Gattung des Kathedraloffiziums in seiner ursprünglichen Form entspricht,[5] ist der Bedeutung des Elements der *Lesung* in den Sonderformen beider Gebetszeiten nachzugehen. Der anamnetische Bedeutungszuwachs der Tagzeitenfeier durch die Einbeziehung des Kirchenjahres und seiner Sonderfeiern mittels der Einfügung von Lesungen in das Stundengebet räumte auch diesem Element einen Platz ein.

7) An dem in den Sonderformen der Vesper verwendeten Lesestoff ist der antiochenische Einfluss auf das Tagzeitengebet Konstantinopels nachzuweisen.

---

[3] Hier wird die von HANDSCHIN, „Gesungene Apologetik," 99, und LEEB, *Ambrosius*, 18, vorgeschlagene Terminologie *antiphonisch* verwendet, um Missverständnisse mit dem in der westlichen liturgischen Terminologie verwendeten Begriff *antiphonal* zu vermeiden, der etwas anderes beinhaltet.

[4] MATEOS, *Célébration*, 17. TAFT, *Great Entrance*, 86. DERS., *BEW*, 157.

[5] ZERFASS, *Schriftlesung*, 26-27, 63-65.

6.1. Die Psalmodie als liturgisches Element in verschiedenen Ausführungsweisen

6.1.1. Das Prokimenon

Der für den Asmatikos so typische antiphonische Psalmgesang entwickelte sich aus der älteren responsorialen oder responsorischen Singweise, deren Formprinzip zu kennen daher für das Verständnis der Antiphonie unerlässlich ist. Im Prokimenon[6] der Vesper und des Orthros liegt ein Rudiment des responsorialen Psalmvortrags vor.

6.1.1.1 Bedeutung und Vortragsweise

Begriffsbestimmung

1) Die Wortbedeutung: *Prokimenon* (τὸ προκείμενον) meint wörtlich das *Vorausliegende*.[7]

2) In seiner ursprünglichen liturgischen Verwendung verstand man, so Mateos, unter *Prokimenon* :

a) einen dem vorzutragenden Psalm vorausliegenden Psalmvers, der dem Psalm entnommen war

b) und der wie das römische Responsorium beim Psalmgesang als Kehrvers diente.[8]

3) In der liturgischen Praxis Konstantinopels wurde nicht der ganze Psalmvers, der vor dem Psalm angegeben war, als Kehrvers vom Volk gesungen, sondern nur der letzte Teil dieses Psalmverses (ἀκροστίχιον). Dies entnimmt Mateos einer dem Synaxar-Typikon beigefügten Liste von Prokimena und den dort enthaltenen Angaben zur Ausführung des Gesangs. Auf diese Praxis ist, so Mateos, möglicherweise die Bezeichnung des Kehrverses als *Prokimenon* zurückzuführen. In Palästina diente hingegen der ganze Psalmvers als Kehrvers und wurde *Hypopsalma* genannt.[9]

4) In seltenen Fällen wurde der Kehrvers auch *Propsalmon* genannt, so z.B. im *Codex rossanensis* des 12. Jh.[10] In der mittelbyzantinischen Musiksprache (etwa seit dem 12. Jh.) begegnet stattdessen häufig die Bezeichnung *Dochê* (δοχή), die aber aus dem kirchenmusikalischen Sprachgebrauch der neueren Zeit verschwunden ist.[11]

---

[6] Cf. die im nachfolgenden Abschnitt berücksichtigten Ausführungen zum Prokimenon: Mateos II, 316. Ders, *Célébration*, 7-26, 133-134. Taft, *BEW*, 197. Ders, *Great Entrance*, 86. Winkler, „Ungelöste Fragen," 311. Dies., „Night Office II," 506-509. Hintze, *Das byzantinische Prokimena-Repertoire*, 9 - 10. Die Verfasserin berücksichtigte offensichtlich nicht die beiden Editionen des Synaxar-Typikons der Hagia Sophia durch Dmitrievskij und durch Mateos, denn sie vertritt die Ansicht, der Ausdruck Prokimenon sei vor dem 9.Jh. in der Liturgie nicht anzutreffen.

[7] Mateos, *Célébration*, 12.

[8] Ders., *Célébration*, 12. Ders., „Orthros byzantin," 211 - 212.

[9] Mateos II, 170. Ders., *Célébration*, 11 - 12. Winkler, „Night Office II," 507.

[10] Der Kodex Vaticanus gr. 1970 wird so genannt. Zum Terminus Propsalmon Leeb, *Gemeindegottesdienst*, 54. Cf. Swainson, *The Greek Liturgies*, 226.

[11] Mateos, *Célébration*, 9. Hintze, *Das byzantinische Prokimena-Repertoire*, 11. Nach S. Harris, „The Byzantine prokeimena," *Plainsong and Medieval Music* 3 (1994) 133-147, hier 135, ist dieser Ausdruck von δέχομαι – *ich empfange* abzuleiten und im Sinne von *Antwort* zu verstehen. Dazu Lingas, *Sunday Matins*, 115.

5) Dem Synaxar-Typikon ist das Beispiel der Litê vom 11. Mai entnommen, deren liturgische Angaben *Prokimenon* nur als Terminus für den Kehrvers (*Meine Seele preist den Herrn*) verwenden und vom responsorial gesungenen Psalmtext mit der Überschrift *psalmos* differenzieren. In dem angeführten Beispiel wird allerdings statt eines Verses aus einem Psalm ein Vers aus dem Magnificat gesungen. In der rubrikalen Anweisung nach dem Friedensgruß des Patriarchen und vor der Lesung heißt es:

> Καὶ εὐθὺς ψαλμός: τὸ προκείμενον, ἦχος γ ': Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον. Στίχος: Ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν ... .[12]

In einer erweiterten Bedeutung bezog sich der liturgische Fachterminus *Prokimenon* in Konstantinopel schließlich nicht nur auf den Kehrvers, sondern auch auf die Einheit aus Kehrvers und responsorial vorgetragener Psalmodie.[13] Für den responsorialen Vortrag einer Ode, die statt eines Psalms traf, fand ebenfalls der Begriff *Prokimenon* Verwendung. Das Synaxar-Typikon erwähnt mehrfach Prokimena, die nicht dem Psalter entstammen, so das Magnificat Lk 1, 46 - 48 in der Paramonê von Mariä Geburt und der von Entschlafung Mariens.[14] Die Ode Dan 3,57ff. (Lobgesang der drei Jünglinge) wird in der Osternacht zum Abschluß des Leseteils vom Psaltês als Prokimenon gesungen, nachdem auch der Taufvorgang beendet ist: εἶτα λέγει ὁ ψάλτης προκείμενον οὕτως, ὕμνος τῶν τριῶν παίδων ... .[15] Unter der von Velkovska vorgelegten Liste der 12 Prokimena, die gemäß einer Rubrik im Orthrosformular des Kodex Coislin 213 (1027) vier Wochen vor Beginn der Fastenzeit an bestimmten Tagen im Orthros trafen, befinden sich Verse aus Jes 26, 9-12, die ansonsten Teil der Ode Jes 26, 9 – 20 sind.[16]

Das Prokimenon als responsorialer Gesang

Mateos zufolge ist es gerade der - auch vom Synaxar-Typikon unter dem 11. Mai noch verwendete - Ausdruck ψαλμός, der die responsoriale Singweise der Psalmodie

---

[12] MATEOS I, 288. Cf. dazu MATEOS I, 289 A.3.

[13] Zur nachfolgenden Beschreibung des responsorialen Vortrags BAUMSTARK, *Laus*, 102-104. MATEOS, *Célébration*, 12-13. HUCKE, „Christlicher Kultgesang" 150-152. Zur responsorialen Weise als Ausgangspunkt des antiphonalen Gesangs GELINEAU, „Formes," 151. DERS., *Musik*, 116-122. DERS., „Psalmodie chrétienne," 134-172. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 54.

[14] MATEOS I, 18, 369.

[15] MATEOS II, 86. Zum alttestamentlichen Lesestoff der frühchristlichen Osternacht und den daraus hervorgegangenen Oden als responsoriale Antwortgesänge: 7.5.1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM. Das Synaxar-Typikon P erwähnt in der Osternacht wie auch die Version H noch den Gesang der Exodusode (Ex 15, 1ff.) im Leseteil, P jedoch mit der zusätzlichen Erklärung: ἀντὶ προκειμένου, also anstelle eines Prokimenons. Die Ode wird nämlich in beiden Versionen mit *Ehre sei dem Vater* und Perissê gesungen. DMIT I, 133. MATEOS II, 84. Zur antiphonischen Gestalt des Gesangs cf. weiter unten: 6.1.3. DIE ANTIPHONIE ALS KATHEDRALES FORMPRINZIP DES PSALMGESANGS IM ASMATIKOS. Die Bemerkung im Synaxar-Typikon *anstelle eines Prokimenons* belegt einerseits das geschwundene Bewusstsein um die ursprüngliche Einheit der alttestamentlichen Lesungen der Osternacht und einer Reihe von alttestamentlichen Oden als responsorialer Antwortgesänge, zeigt sich aber andererseits noch beeinflußt von der Tradition des responsorialen Gesangs zwischen den Lesungen der Osternacht und zum Abschluß des Leseteils.

[16] Die Rubrik im Kodex Coislin 213 befindet sich auf fol. 68v: DUN, 102, ARR.EUC, 96. Cf. Unter der Nr. 11 in 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS. Zur Liste der 12 Prokimena VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 708-711.

anzeigt. Im Georgischen Lektionar mit der Alt-Jerusalemer Liturgie wurde nämlich der responsorische Psalmgesang als *Psalm* gekennzeichnet. Mateos führt außerdem Beispiele aus byzantinischen Handschriften an, in denen sich die Ausdrucksweise: *Psalm Davids* für den responsorialen Psalmgesang erhalten hat.[17]

Die Ausführung des Prokimenons

1) Das Prokimenon als Wechselgesang zwischen Vorsänger und Volk: Im Unterschied zum Solovortrag einer Psalmodie besteht das Prokimenon aus dem Wechselgesang zwischen Volk und Vorsänger.

2) Der Kehrvers für das Volk: Der Kehrvers, der stets aus dem vorzutragenden Psalm bzw. dem Canticum entnommen ist, dient als Antwortruf des Volkes. Im Synaxar-Typikon geht dem Kehrvers für den Vorsänger die Angabe der Tonart voraus.

3) Der Vortrag des Psalm- bzw. Odentexts: Es ist in der Regel ein einziger Kantor, der den Psalmtext vorsingt.

4) Der Wechselgesang durch die Interpolation des Kehrverses: Auf die einzelnen Verse des Vorsängers respondiert die Gottesdienstgemeinde mit dem Kehrvers. Das bereits oben erwähnte Beispiel vom responsorialen Gesang der Ode Dan 3, 57ff. in der Osternacht veranschaulicht das Vortragssystem. Der Vorsänger stimmt den Kehrvers des Volkes an und beginnt das Canticum mit V 57 a: *„Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn"* das Volk respondiert dem Vorsänger jeweils mit dem unmittelbar folgenden Halbvers als Kehrvers: *„lobt und erhebt ihn in Ewigkeit"*, der sich im griechischen Text der Ode bis V 88 als immer wiederkehrender Halbvers findet.

5) Ursprünglich wurde der ganze Psalm gesungen.[18] Für Jerusalem läßt sich diese Praxis im Armenischen Lektionar mit dem liturgischen Stand des Zeitraums 417 - 438 und im Georgischen Lektionar nachweisen. Dort findet sich im Kontext des responsorialen Psalmgesangs gewöhnlich das jeweilige Inzipit eines Psalms, was nach Leeb als Indiz für den Gesang des ganzen Psalms zu deuten ist.[19] Bei der im Synaxar-Typikon belegten Praxis, eigens benannte Auswahlverse (*Stichoi*) oder gar nur einen Vers zu singen, handelt es sich um eine Schrumpfform des responsorialen Psalmgesangs.

6) Das Fehlen des *Ehre sei dem Vater*: In der responsorialen Singweise fehlte das *Ehre sei dem Vater* am Ende der Psalmodie.[20] Daher vermerkt eine Rubrik im Synaxar-Typikon zu der als Prokimenon gesungenen Ode Dan 3, 57ff. in der Osternacht, daß die Verse der Ode bis zur trinitarischen Doxologie: *„Laßt uns preisen den Vater mit dem Sohn..."* zu singen sind.[21]

6.1.1.2 Das Prokimenon in Vesper und Orthros

Die Normalvesper und der Orthros enthalten jeweils ein Prokimenon. In der Vesper trifft das Prokimenon nach dem Einzug vom Narthex in die Kirche, bevor die drei

---

[17] MATEOS, *Célébration*, 9, 134.

[18] JUNGMANN, *MS* I, 541. MATEOS, *Célébration*, 7.

[19] LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 169.

[20] Erst ab dem 15. Jh. führten es die Griechen in einigen Fällen ausnahmsweise auch beim Vortrag des Prokimenon ein. WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 196.

[21] MATEOS II, 86.

Kleinen Antiphonen angestimmt werden. Sowohl das Synaxar-Typikon wie auch das älteste Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) stimmen in der Positionierung des responsorialen Gesangs überein.[22] Deutet man die drei kleinen Antiphonen der Vesper als später hinzugekommenes Element, wie in diesem Kapitel noch darzulegen ist, kommt das Prokimenon unmittelbar vor dem Einzug in das Sanktuarium zu stehen. Beim Orthros singt man nach dem Trishagion ebenfalls ein Prokimenon, das mit dem Einzug in das Sanktuarium zusammenhängt. Anders als das Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) und die späteren Euchologien, die diese Stellung durch eine Rubrik im Orthrosformular belegen,[23] enthält das Synaxar-Typikon keine Angaben zur Positionierung des Prokimenons im Orthros.

Normalvesper:	**Orthros:**
Psalmodie im Narthex zum Abschluß Ps 140	Psalmodie im Narthex
Einzug i. d. Kirche	Einzug i. d. Kirche
Prokimenon	Laudesteil (Ps 50; Ps 148-150; *Gloria in excelsis*)
Kyrie eleison (= Ektenê)	Trishagion
Drei Kleine Antiphonen	Einzug i. d. Altarraum
	Prokimenon
	Ektenê
Katechumenen- u. Gläubigengeb.	Katechumenen- u. Gläubigengebet

Was die Fragen nach der geschichtlichen und strukturellen Bedeutung des Prokimenons im Tagzeitengebet der Hagia Sophia anbelangt, ist festzustellen, daß diese in der Asmatikosforschung noch nicht beantwortet sind.[24] Doch würde der Versuch, diese aufgeworfenen Fragen zu klären, den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Immerhin soll im folgenden Abschnitt wenigstens eine Bestandsaufnahme zur geschichtlichen und strukturellen Bedeutung des Prokimenons in Vesper und in Orthros vorgenommen werden.

Die Ordnung der Prokimena

1) Die Prokimena-Sammlungen für die Wochentage: Für den Orthros und die Vesper der Wochentage existierte eine eigene Ordnung der Prokimena im Wochenzyklus. In Listen und Sammlungen wie z.B. im Anhang des Synaxar-Typikons wurden die Prokimena überliefert, wobei jene im Anhang nach Mateos

---

[22] Fol. 48v: PAR.BAR, 57. Zur Position des Prokimenon in der Vesper nach dem Synaxar-Typikon cf. beispielsweise MATEOS I, 2.

[23] Fol. 66v: PAR.BAR, 80. Cf. die entsprechende Rubrik in anderen Euchologien unter Nr. 11 in der Synopse: 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

[24] Cf. die Fragen zur Bedeutung des Prokimenons bei ARRANZ, „Tritoektî," 342-344. Velkovska skizzierte präzise das Problem in ihrem Beitrag DIES., „I <dodici prokeimena>," 715.

bereits palästinischen Einfluß aufweisen dürften.[25] Wegen solcher Listen fehlen im Hauptteil des Synaxar-Typikons, dessen Aufgabe es doch eigentlich wäre, bewegliche Elemente der Liturgie zu regeln, die Angaben dieser Wechseltexte. Es finden sich lediglich in einigen Fällen Hinweise auf diese Ordnung der Prokimena wie: τὸ ἐνόρδινον προκείμενον τουτέστι τῆς ἡμέρας.[26] In mittelbyzantinischer Zeit wurden Prokimena der Wochentage auch als *prokimena amnema* (für gedächtnisfreie Tage) geführt.[27] Seit dem 12. Jh. sind musikalische Quellen (Psaltika und Asmatika) mit derartigen Prokimenareihen überliefert. Für die frühere Zeit konnten bislang noch keine Handschriften mit solchen Angaben nachgewiesen werden.

2) Die Prokimena der Fest- und Sonntage: Gerade der Umstand, daß eigentlich das Synaxar-Typikon die beweglichen Elemente der Liturgie zu regeln hätte, erlaubt es, aus den spärlichen Angaben zu den festtäglichen Prokimena im Stundengebet zu erschließen, daß auch die Festtagsprokimena in eigenen Sammlungen überliefert wurden. Aus diesem Grunde enthält beispielsweise die Referenz auf das Magnificat als responsorialen Eigentext in der Paramonê zum Neujahrstag (1. September) und zum 8. September im Synaxar-Typikon keine Angaben zu Tonart, Kehrvers und Umfang der zu singenden Verse. Nur in seltenen Fällen, wie z.B. bei der Vesper am Ostertag,[28] bietet das Synaxar-Typikon Tonart, Kehrvers, Inzipit und Explizit des Textes. In seinen Versionen Fa und Ox kommt der Begriff *Großes Prokimenon*[29] vor. Es handelt sich dabei um ein Prokimenon für Herrenfeste.[30] Velkovska vermutet für den Sonntagsorthros Ps 9, 33 als festes Prokimenon, das sich in der studitischen Praxis erhalten hatte und von Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) bezeugt ist.[31]

3) Die Fastenprokimena für Tritektê und Präsanktifikatenvesper: In der Fastenzeit sieht das Synaxar-Typikon für den Leseteil in Tritektê und Präsanktifikatenliturgie von Montag bis Freitag ein in sich geschlossenes System an Prokimena aus dem fortlaufenden Psalter vor. Beginnend in der Tritektê am Montag der ersten Fastenwoche mit einem aus Ps 1 entnommenen Prokimenon, folgen die Prokimena der weiteren Sonderfeiern dem Psalter. Diese fastenzeitliche Ordnung endet in der Präsanktifikatenvesper am Mittwoch der Karwoche mit dem Prokimenon aus Ps 137.[32]

4) Am 17. März, dem in die Fastenzeit fallenden Gedenktag an das große Erdbeben im Jahre 790, setzt ein Vermerk im Synaxar-Typikon das System der Fastenprokimena außer Kraft. Zur Präsanktifikatenliturgie dieses Tages werden eigene Prokimena angegeben:

---

[25] So der Wochenzyklus für die Vesper, beginnend mit dem Sonntag. MATEOS II, 178 - 180. Nach LINGAS, *Sunday Matins*, 114, enthalten mittelbyzantinische Gesangbücher der Hagia Sophia solche Wochenzyklen für das Stundengebet.

[26] MATEOS I, 2. MATEOS II, 316.

[27] HINTZE, *Das byzantinische Prokimena-Repertoire*, 36.

[28] MATEOS I, XXII. MATEOS II, 96.

[29] MATEOS I, 136 A.

[30] CLUGNET, 127 - 128. ARRANZ, *Messina*, 430. HINTZE, *Das byzantinische Prokimena-Repertoire*, 12.

[31] VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 714.

[32] MATEOS II, 11, 317.

„Anstelle der nach der Ordnung treffenden Prokimena (τῶν ἐνοῤδίνων) *singt man diese ...* (= die Angegebenen)."[33]

5) Ps 140, 2 der Präsanktifikatenvesper als Prokimenon: Eine Besonderheit weisen die beiden Präsanktifikatenvespern der Käsewoche auf. Im Synaxar-Typikon wird nach dem Lichtritus Ps 140, 2 (*Dirigatur* - Κατευθυνθήτω), bei dem es sich um den Rest des auf den Lichtritus der Vesper folgenden antiochenischen Vesperpsalms handelt, durch das Prokimenon Ps 130, 3 ersetzt. Das Synaxar-Typikon P vermerkt hierzu ausdrücklich, daß dieses Prokimenon anstelle des Κατευθυνθήτω trifft.[34] Im Kontext der Präsanktifikatenvesper wird noch zu erläutern sein, weshalb es sich bei der responsorialen Vesperpsalmodie von Ps 140, 2 um liturgisches Urgestein aus der Entstehungszeit der Liturgie der Vorgeweihten Gaben in Verbindung mit der Vesper handelt. In Konstantinopel bewahrte man zwar den rudimentären responsorialen Abendpsalm, aber er wurde nicht mehr in seiner einstigen Funktion als Vesperpsalm verstanden; als responsorial gesungenes Element konnte er durch ein anderes Prokimenon ersetzt werden.[35]

Die Variabilität des Prokimenons in der Vesper nach Ps 140 und im Leseteil der Sonderfeiern

In der Vesper und in den vesperalen Sonderfeiern ist eine strukturelle Beweglichkeit des Prokimenons zu beobachten.

1) Das Prokimenon in der Normalvesper nach dem Einzug: Eine Rubrik im Vesperformular der Euchologien sieht das Prokimenon in der Normalvesper zwischen Ps 140 und Ektenê vor. Es folgen die drei Kleinen Antiphonen. Die Rubrik im Vesperformular des Euchologions Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. ist der älteste Beleg für diese Stellung des Vesperprokimenons.[36] In der Präsanktifikatenvesper und in der Großen Vigil entfällt es hingegen an dieser Stelle. In der unten gegebenen Übersicht geht dies aus den Angaben zur Osternacht im Synaxar-Typikon H und P hervor, ebenso aus den Anweisungen zur Osternacht im Euchologion Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474), ferner aus denen zur Paramonê vor Theophanie. In der Präsanktifikatenvesper und in der Osternachtsvigil wird der Einzug vom Narthex in die Kirche fortgeführt als Zug des Offiziators zum Synthronon. Sobald der Offiziator am Synthronon angekommen ist, setzt der Lesungsteil ein.

2) Das Prokimenon vor oder nach der Lesung in den Sonderfeiern: Obwohl die Verbindung von Lesung und responsorialer Psalmodie etwas Geläufiges ist, schwankt dennoch im Leseteil der asmatischen Sonderfeiern die Position des Prokimenons zwischen der Stellung vor und nach der Lesung. In der Paramonê zum 8. September folgt auf die erste und zweite Lesung jeweils ein Prokimenon.[37]

---

[33] MATEOS I, 250.

[34] DMIT I, 111. MATEOS II, 6-8.

[35] Hierzu 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER. Cf. den Abschnitt: Das archaische Vesperrudiment und der Verlust seiner vesperalen Funktion im Zeugnis des Synaxar-Typikons.

[36] Cf. 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, dort in der Synopse der Vesper die Rubrik unter Nr. 9.

[37] MATEOS I, 18. Cf. auch den Gründonnerstagabend und die Präsanktifikatenvesper von Karfreitag mit ihrem umfangreichen Leseteil: MATEOS II, 74, 80. Nach Winkler war es Jerusalemer Brauch, den

Bei den Lesungen in der Präsanktifikatenvesper der Fastenzeit liegt hingegen eine Voranstellung des Prokimenons vor.[38] Am Fest Kreuzerhöhung vermerkt das Synaxar-Typikon ebenfalls ein Prokimenon vor der ersten der drei Lesungen, bei der Paramonê von Palmsonntag jeweils ein Prokimenon vor jeder Lesung.[39] Ebenso steht in der ersten Lesungsreihe des Leseteils der Osternacht vor der ersten und der zweiten Dreiergruppe der Lektionen ein Prokimenon. Die Numerierung der beiden Prokimena vermittelt ebenfalls den Eindruck, als wären sie den Lesungen vorangestellt.[40] Angesichts dieser Schwankung könnte sich das Urteil von Mateos zur Pfingstparamonê erübrigen. Er deutet das Prokimenon vor den drei Lesungen als falschplaziertes Vesperprokimenon, das seinen Platz eigentlich zwischen dem Einzug und den drei Kleinen Antiphonen haben müßte.[41] In der folgenden Übersicht soll durch die Gegenüberstellung einiger vesperaler Sonderfeiern die schwankende Position des Prokimenons im Leseteil exemplifiziert werden.

3) Übersicht zur Position des Prokimenons in der Vesper

Die Beispiele stammen aus Euchologien, Antiphonaren und größtenteils aus dem Synaxar-Typikon in der Version H oder P.

Vesperformular der Euchologien (z. B. Barberini gr. 336)	**Vesper in den Antiphonaren A 61 u. A 62** [42]	**Präsanktifikaten-vesper**[43]	**Osternacht H+P**[44] **u. Kodex Moskau gr. 27 (10. Jh.)**[45]
Normalvesper	Normalvesper	Vesperteil	Vesper+Vigil
Gebete zu den Antiphonen 1 - 8 (8. Gebet zum *Kyrie ekekraxa* = Ps 140)	Ps 85 + Antiphonen + Teleutaion Ps 140	Ps 85 Teleutaion Ps 140	Ps 85 Teleutaion Ps 140
Einzug	Einzug	Einzug (d. Patriarchen)	Einzug d. Patriarchen
PROKIMENON[46] Kyrie eleison (= Ektenê) 3 Kleine Antiphonen	PROKIMENON Übrige Akoluthie		
		Patriarch geht zum Synthronon in der Apsis	zum Synthronon Lesungsteil:
		1. PROKIMENON 1. Lesung	1. PROKIMENON es folgen 3 Lesungen

Lesungen in der Fastenzeit einige Psalmverse als Antwortgesang folgen zu lassen. WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 195.

[38] WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 196. Die Präsanktifikatenvespern in der Vorfastenzeit mit ausnahmsweise nur einer Lesung und einem vorausgehenden sowie einem nachfolgenden Prokimenon wären gesondert zu behandeln. Das zweite Prokimenon ist nicht der Lesung zuzuordnen, sondern fungiert als Ersatz für den sonst in der Präsanktifikatenvesper an dieser Stelle rudimentären Vesperpsalm Ps 140, 2 (κατευθυνθήτω). MATEOS II, 4, 8.

[39] MATEOS I, 20. MATEOS II, 64. DMIT I, 127.

[40] Zum Leseteil der Osternacht siehe weiter unten die Tabelle.

[41] MATEOS II, 136.

[42] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 3, 33, 52, 102, 117, 129.

[43] MATEOS II, 4 - 6.

[44] MATEOS II, 84. DMIT I, 132. Ähnlich verhält es sich in der Vigil vor Theophanie; dort nimmt allerdings der Patriarch seinen Platz am unteren Thron im Kirchenschiff ein. MATEOS I, 176.

[45] Fol. 173r – 174v: KOS.SEV, 217.

[46] Fol. 48v: PAR.BAR, 57, 1.

Vesperformular Euchologien	**Vesper in den Antiphonaren A 61 u. A 62**	**Präsanktifikaten-vesper**	**Osternacht H+P u. Kodex Moskau gr. 27**
			2. PROKIMENON es folgen 3 Lesungen auf die 6. Lesung Ex 13, 20 – 14, 31 folgt die Ode Ex 15, 1ff. 7. Lesung Weish. 3, 8ff. 8. Lesung Dan 3, 1-51 als PROKIMENON Ode Dan 3, 57ff.
1. September H[47]	**8. September H**[48]	**14. Sept. P**[49]	**18. Dezember (nur H, P)**[50]
Paramonê	Paramonê	Paramonê	Paramonê
Hagia Sophia:	Ps 85 Teleutaion	Ps 85 Teleutaion	Ps 85 Teleutaion
Ps 85 Teleutaion Ps 140 Einzug	Ps 140	Ps 140	Ps 140
PROKIMENON	PROKIMENON	--- (H u. P)	PROKIMENON
Ektenê Prozession zur	Kleine Antiphonen	(In H: Kleine Antiphonen)[51]	Kleine Antiphonen
Chalkopr.-kirche			
Einzug	Synaptê mit den Aiteseis[52]	Synaptê mit den Aiteseis	Synaptê mit den Aiteseis
PROKIMENON Lk 1,46 3 Kleine Antiphonen		PROKIMENON der	---
	1. Lesung PROKIMENON 2. Lesung PROKIMENON	1. Lesung Ex 15, 22 - 26 PROKIMENON usw.	3 Lesungen Troparion zum Abschluß

Die offene Frage nach der Funktion des Prokimenons

Was das Phänomen der Verbindung des Prokimenons mit einer Lesung in Sonderfeiern der Tagzeitenliturgie anbelangt, stellte bereits Arranz fest, daß das Prokimenon keineswegs nur in Abhängigkeit von der Lesung zu sehen sei, sondern eine gewisse Eigenständigkeit besessen hatte. Diese zu präzisieren wollte Arranz allerdings

---

[47] MATEOS I, 2 - 4.
[48] MATEOS I, 18.
[49] DMIT I, 4 - 5.
[50] MATEOS I, 138. DMIT I, 31 - 32.
[51] MATEOS I, 26.
[52] Zu dieser Litanei (συναπτὴ τῶν αἰτήσεων ἢ μετὰ τῶν αἰτήσεων) als Element der Entlassung im Morgen- und Abendlob handelt ausführlicher 5.6. DIE LITANEI UM DEN ENGEL DES FRIEDENS UND DAS GEBET ZUR APOLYSIS.

der weiteren Forschung überlassen.[53] Im Falle des Vesperteils der quadragesimalen Sonderfeier der Präsanktifikatenliturgie und auch im Falle der Großen Vigil ist bemerkenswert, daß das Prokimenon zusammen mit der Ektenê und den drei Kleinen Antiphonen der Normalvesper ausgelassen wird. Die Ektenê konnte bereits im vorausgegangenen Kapitel als *Wanderelement* aus der Stationsliturgie gedeutet werden, das erst später in die Vesper übernommen wurde.[54] Wie weiter unten in diesem Kapitel noch darzulegen ist, trifft diese Erklärung ebenso auf die drei Kleinen Antiphonen des asmatischen Abendlobs zu. Da also offensichtlich diese beiden liturgischen Elemente keinen Eingang in die vesperalen Sonderfeiern liturgisch hochwertiger Zeit gefunden haben, erscheint es lohnend, zu prüfen, ob es sich nicht auch beim Prokimenon der Normalvesper um ein späteres Element handelt.[55] Möglicherweise deutet die Position des Prokimenons in der Vesper nach dem Einzug auf einen soft point hin. Nach Kanon 90 des Konzils in Trullo (680-681), der das Knien an Sonntagen untersagt, beginnt der Sonntag liturgisch mit dem Einzug der Kleriker in den Altarraum bei der Samstagsvesper. Dem Einzug in die Vesper ist folglich offensichtlich zumindest am Vorabend des Sonntags die Funktion einer liturgischen Scheidelinie zugekommen.[56]

Gerade weil sich das Prokimenon der Normalvesper als bewegliches Element erweist, das in der Präsanktifikatenvesper und in der Großen Vigil zusammen mit anderen liturgischen Elementen im Vesperteil entfällt, läßt sich seine Funktion so schwer erschließen. Auch im Orthros, in dem das Prokimenon am Übergang vom Laudesteil zu den Fürbittreihen steht, also nach dem *Gloria in excelsis* und dem Trishagion, entfällt es zusammen mit den Fürbitten, wenn auf das Morgenlob eine Sonderfeier folgt, wie etwa am 14. September, dem Fest Kreuzerhöhung. Die Sonderfeiern sind aber durch einen Einzug des Patriarchen bzw. des Offiziators mit der Tagzeit verbunden. Doch kommt die Deutung als Begleitgesang zu einer liturgischen Handlung, eben des Einzugs in diesen Fällen für das Prokimenon, obwohl der responsorische Psalmvortrag bei liturgischen Umzügen ein alter Brauch war,[57] nicht in Frage.

Liturgiegeschichtlich läßt sich für die Position des Prokimenons in der asmatischen Normalvesper möglicherweise in der von Egeria neben den Vesperpsalmen überlieferten weiteren Psalmodie, die in der täglichen Vesper dem Einzug des Bischofs folgte, nachdem dieser Platz genommen hatte, ein Anhaltspunkt finden.[58] Leeb vermutet die liturgiegeschichtliche Fortführung dieser Psalmodie in der Vesper des Georgischen Lektionars (GeorgL) nach dem Einzug des Klerus und nach dem dazu gesungenen poetischen Gesang, im *p'salmuni* und im *dasdebeli*, dem responsorialen Gesang nach

---

[53] ARRANZ, „Tritoektî," 344. Jüngst wies VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 715, darauf hin, daß das Prokimenon vom Element der Lesung unabhängig sein kann.

[54] 5.4. DIE EKTENE IN VESPER UND ORTHROS.

[55] Cf. die Zusammenfassung der Überlegungen zur Ausfaltung der asmatischen Vesper in 9.3. RESÜMEE ZUR FRÜHEN WACHSTUMSGESCHICHTE DER ASMATISCHEN VESPER.

[56] JOANNOU, *Discipline Générale Antique*, 226. MANSI XI, 981. Meine Ansicht bestärkte Herr Dr. Stefano Parenti, als ich mit ihm die strukturelle Bedeutung des Prokimenons und der drei Kleinen Antiphonen erörterte. Für den Hinweis auf den Kanon des Konzils in Trullo danke ich ihm besonders.

[57] Cf. den Bericht über den Empfang eines Bischofs in einem syrischen Zeugnis des 6. Jh. bei KHOURI-SARKIS, „ Réception d'un évêque syrien au VI[e] siècle," 161.

[58] EGERIA 24, 4 – 7: FChr 20, 228-230. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 51.

Abschluß des Einzugs.[59] Die terminologische Entsprechung für die responsoriale Psalmodie wäre in der Liturgie Konstantinopels in der Tat das Prokimenon.

Egeria (4.Jh.)	Georg L	Konstantinopel
Luzernarpsalmen Antiphonen	Luzernarpsalmen Phos hilaron	Ps 140
Einzug d. Bischofs	Einzug, dabei wird ein poetischer Gesang (= Hypakoê) ges.	Einzug
Hymnen und Antiph. (hymni vel antiphonae)	responsorischer Psalm	Prokimenon Ektenê 3 Kleine Antiph.

Für eine weitere Klärung der Fragen zum Prokimenon wären eingehendere Untersuchungen notwendig, die jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht durchgeführt werden können.

Die zwölf Prokimena der Vorfastenzeit:

Das Euchologion Coislin 213 (1027) regelt im Orthrosformular den Wegfall der Katechumenen- und Gläubigenlitanei. Nur noch in der Zeit, in denen man die 12 Prokimena singt, treffen diese Litaneien.[60] Weiter ist dieser Rubrik zu entnehmen, daß die 12 Prokimena in den beiden Wochen vor dem Fleischverzicht, in der Woche des Fleischverzichts und in der Woche des Milchverzichts, also vier Wochen vor Beginn der Fastenzeit, am Dienstag, am Donnerstag und am Samstag gesungen werden. Velkovska gelang es, eine Liste der bislang in der Forschung zum Asmatikos nicht bekannten 12 Prokimena aus einigen Handschriften vorzulegen.[61]

6.1.2. Das Troparion

Die Weiterentwicklung des responsorischen zum antiphonischen Gesang ist aufs engste mit der Herausbildung der Troparia verknüpft.[62] Wegen der Bedeutung des antiphonischen Gesangs im Tagzeitengebet Konstantinopels sei im folgenden nun das Troparion als wichtiges Element des antiphonischen Gesangs gesondert in den Blick genommen. Bei der Gattung des Troparions handelt es sich um eines der ältesten Ausdrucksmittel der kirchlichen liturgischen Dichtung. Während sich das heutige byzantinische Offizium durch seinen Reichtum an Kirchendichtung auszeichnet, blieb der Gebetskursus der ἀσματικὴ ἀκολουθία selbst in der Blütezeit weitgehend frei von

---

[59] LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 163. WINKLER, „Kathedralvesper," 59 – 60 erwägt, dagegen, ob Egerias *„hymni vel antiphonae"* nicht Platzhalter für den Hymnus *Phos hilaron* sein könnten.

[60] Fol. 68v: DUN, 102, ARR.EUC, 96. Gb 1 enthält ebenfalls diese Rubrik auf fol. 20rv: STA, 58, ARR.EUC, 96. Cf. auch ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 135.

[61] VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 708-711.

[62] Den engen Zusammenhang zwischen responsorischem und antiphonischem Gesang betont GELINEAU, „Formes," 151.

melischer Dichtung (Kontakion- und der Kanondichtung)[63] und hymnographischem Gut, und dies obwohl Konstantinopel als ein Zentrum der kirchlichen Dichtung galt.[64] Eine Ausnahme könnte möglicherweise das Kontakion gebildet haben, das in einer nicht näher identifizierbaren Gattung der frühen kathedralen Vigil gebildet haben, in der das Kontakion als Predigt in Versform zur Belehrung des Volkes anstelle der Lesung vorgetragen wurde; später finden sich im Synaxar-Typikon innerhalb der Pannychis einige Hinweise auf den Gesang von Kontakia.[65] Anders verlief die Entwicklung in der Liturgie Palästinas, wo seit der Entstehungszeit dem Armenischen Lektionar (frühes 5. Jh.) eine Zunahme der kirchlichen Dichtung von Quellenschicht zu Quellenschicht festzustellen ist.[66]

6.1.2.1 Definition und Geschichte

Die unterschiedliche Terminologie in Jerusalem und Konstantinopel

Von seiner ethymologischen Wurzel her besagt das Wort *Troparion*, τὸ τροπάριον: Sitte, Wendung, Tonart.[67] In Quellen des Asmatikos findet sich als gleichberechtigte Form τὸ τροπάριν[68]. Im heutigen liturgischen Gebrauch versteht man unter einem Troparion ein Stück einer liturgischen Dichtung vom Umfang eines Verses oder einer Strophe. Was in Konstantinopel seit dem 6. Jh. als *Troparion* bezeichnet wurde, hieß in Jerusalem ὑπακόη.[69] Nach Leeb ist *Hypakoê* mit *Antwort* zu übersetzen.[70] Die

---

[63] Unter einem Kontakion versteht man eine komplexe hymnographische Textform in Strophen mit rhythmischen Versen und einem Refrain. Inhaltlich handelt es sich um eine in Vese gesetzte Predigt, die von Stilmitteln der Rhetorik geprägt ist. Die Kontakiondichtung erlebte ihre Blüte im 6. Jh. unter Romanos dem Meloden (gest. um 560 in Konstantinopel). MAAS, „Kontakion," 285-306. KRUMBACHER, *Byz. Litteratur* 2, 663 - 705. WELLESZ, *Byzantine Music*, 179 - 197. DALMAIS, „Tropaire, Kontakion, Canon," 427 - 433. BECK, *Literatur*, 264, 425 - 430. GALANI, *Die lebendige Tradition*, 22 - 61. GROSDIDIER DE MATONS, „L' hymnographie byzantine," 436 - 439. DERS., *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris 1977. TRYPANIS, *Fourteen early Byzantine Cantica*, Zur Kontakiondichtung 9 - 11; zum Akathistos cf. 17 - 27. JEFFREYS, „Kontakion," 1148.

[64] Zur Kontakiondichtung TRYPANIS, *Fourteen early Byzantine Cantica*, 9 – 11; zum Akathistos 17 – 27. Dort findet sich auch eine Übersicht zur Entfaltung der kirchlichen Dichtung in der Hauptstadt. Erstmals im Jahr 626 wurden zum Dank für die Befreiung von den Persern der Hymnus Akathistos und andere Kontakia aus dem 6. und 7. Jh gesungen. DMIT I, 124 erwähnt den Gesang des Kontakions (Akathistos) am Samstag in der fünften Fastenwoche.

[65] Der möglichen Bedeutung des Kontakions in der kathedralen Vigil des Asmatikos versucht Lingas nachzugehen, doch mangelt es den historischen Angaben, die auf die Verwendung des Kontakions in nächtlichen Volksgottesdiensten der Frühzeit des Ritus der Hagia Sophia Bezug nehmen, an Präszision, um eindeutige Schlussfolgerungen ziehen zu können. A. LINGAS, „The liturgical place of the Kontakion in Constantinople,"in C. C. AKENTIEV (Hg.), *Liturgy, Architecture, and Art in Byzantine World* (Byzantinorossica 1) St. Petersburg 1995, 50-57.

[66] JEFFERY, „Georgian Chantbook," 56-59. Der Verfasser bringt als ein Beispiel die Didascalia des Dorotheos v. Gaza (geb. um ca. 500; gest. zwischen 560 u. 580), in der Troparia aus der klösterlichen Liturgie erwähnt werden, die erst später in einigen byzantinischen Quellen als Stichera erscheinen. Cf. auch RENOUX, „Typicon-Lectionnaire," 127. Zur Ablösung der biblischen Oden durch Dichtung in Palästina HEIMING, „Neun- und Drei-Odenkanones," 106 - 107.

[67] Eine Zusammenfassung der Wortbedeutung und der liturgischen Bedeutung im Lauf der Geschichte bieten: MATEOS, *Célébration*, 20 - 25. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 39. CLUGNET, 153 - 155. HUSMANN, „Hymnus," 8 - 9. JEFFREYS,"Troparion," 2124.

[68] Diese Form findet sich beispielsweise in Euchologien, so im Euchologion S 957 des 10. Jh. in der Tritektê fol 72v, jedoch korrigiert bei DMIT II, 10. in τὸ τροπάριον, im Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) des 10. Jh. KOSTER, „Einführung," 24.

[69] MATEOS, *Célébration*, 20. DERS.,"Orthros byzantin," 21. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 39, 158. TAFT, *BEW*, 196-199. WINKLER, „Night Office II," 506 - 508.

Äquivalenz beider Begriffe ließe sich mannigfach belegen. Im Synaxar-Typikon H z.B. wird der Gesang von Gal 3, 27: *Ihr, die ihr auf Christus getauft seid...* (Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε), der in der Meßliturgie am Ostertag das Trishagion ersetzt, als *Troparion* bezeichnet, in der Jerusalemer Osternachtsliturgie des Georgischen Lektionars als *Hypakoê*.[71] Das in den Versionen H und P des Synaxar-Typikons als *Troparion* zum Vesperpsalm 140 der Weihnachtsparamonê bezeichnete Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα ἔγνωμεν wird in der monastisch beeinflußten Version Fa als *Hypakoê* angeführt.[72] Mit zunehmendem Einfluss Palästinas verwenden Quellen zur Liturgie Konstantinopels die Jerusalemer Terminologie.[73]

Das Troparion als Fortentwicklung der responsorialen Singweise

Möglicherweise ist der Tropariongesang in Syrien entstanden und reicht zurück bis in die Zeit Ephräms (ca. 306 - 373). Er ist wohl das Resultat einer weiterentwickelten responsorialen Singweise. Zunächst bestanden Troparia aus Akklamationen und Kurzrufen in Form von Bitten, wie sie auch in den Psalmen enthalten sind. Sie wurden der Psalmodie vorangestellt und zwischen die Psalmverse der Vorsänger interpoliert.[74] Darauf, daß der Tropariongesang sich aus Bittrufen entwickelt hat, scheint im Georgischen Lektionar das terminologische Äquivalent für Troparion: *ohit' ay* - Gebet, Bitte, hinzuweisen.[75] Vor die Invokation trat dann im Laufe der weiteren Entwicklung eine hymnisch gefaßte theologische oder heilsgeschichtliche Aussage. Die bei älteren griechischen Troparia noch feststellbare zweigliedrige Textform aus Benennung des Festgeheimnisses und aus Bittruf als Abschluß dürfte ebenfalls an die Erweiterung der ursprünglichen Textgestalt des Troparions erinnern. Husmann untersuchte die weitere Entwicklung der Textgestalt, die im Laufe der Zeit strophische Troparia entstehen ließ, die ohne Psalmodie, nach Art eines Hymnus, gesungen wurden.[76] Heute werden die Troparia in der byzantinischen Liturgie meist ohne Bezug zu einer Psalmodie vorgetragen, wie etwa am Trishagion gut zu erkennen ist.[77]

6.1.2.2 Die Troparia in Vesper und Orthros

Die Kirchendichtung in Vesper und Orthros der Hagia Sophia blieb weitgehend auf die Gattung des Troparions beschränkt. Doch selbst hier fanden nur in geringem Umfang elaborierte strophische Texte im Morgen- und Abendlob Verwendung. Vor

---

[70] LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 157 - 160.

[71] MATEOS II, 94. TARCHNIŠCHVILI, *Lectionnaire I*, 736: *Et post hoc introducuntur baptizati in ecclesiam cum hac hypakoi: Qui baptizati estis.* Cf. die Zusammenfassung bei LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 158. Zur Äquivalenz von *Troparion* und *Hyakoê*: Ein im Synaxar-Typikon unter dem 14. September angegebenes Troparion ersetzt in der vierten Fastenwoche an einigen Tagen die vor Orthrosbeginn gesungene Hypakoê. MATEOS II, 40.

[72] Zum Text von Fa und H MATEOS I, 148. Zu P DMIT I, 35.

[73] LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 158.

[74] MATEOS, *Célébration*, 7 - 13. Ferner BAUMSTARK, *Geschichtliches Werden*, 107. DERS., *Laus*, 102, 124. DALMAIS, „Tropaire, Kontakion, Canon," 423 - 424. DÖLGER, *Sol*, 85. GELINEAU, „Formes," 143. HUCKE, „Christlicher Kultgesang" 156. HUSMANN, „Hymnus," 7, 59. JUNGMANN, *MS* I, 17, 540. TAFT, *BEW*, 196-199. WELLESZ, *Byzantine Music*, 171 - 179. Zum syrischen Einfluß auf die Kirchendichtung cf. GROSDIDIER DE MATONS , „L' hymnographie byzantine," 436 - 439.

[75] LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 38 - 39.

[76] Zum Troparion als eine Art Hymnus ohne Psalm HUSMANN, „Hymnus," 59. Cf. auch STÖHR M., „Troparia," MGG 13, 795 – 796.

[77] MATEOS, *Célébration*, 22; 112.

allem waren es der Vesperpsalm 140, der die Psalmodie im Narthex abschloß und zum Einzug in die Kirche überleitete, und Ps 50 zu Beginn des Laudesteils im Orthros, deren antiphonischer Vortrag längere Troparia einschloß. Eine weitere Ausnahme stellten die drei Kleinen Antiphonen der Vesper dar. Ansonsten fanden sich bei der antiphonischen Psalmodie beider Gebetszeiten nur Kurztroparia in Form von Bittrufen, wie *Erhöre mich, Herr,* oder *Erbarme dich, Herr,* bzw. Rufe im Akklamationsstil wie *Ehre sei dir, o Herr.* In diesen Bittrufen hat der Asmatikos offensichtlich eine archaische Form des Troparionsgesangs bewahrt, was im Kontext der Antiphoneneinteilung des Psalters noch gesondert zu zeigen sein wird.[78]

Zu den Teilen der Psalmodie in Vesper und Orthros, deren Troparia mehr als bloße Kurzrufe darstellen, sei hier ein Überblick gegeben:

1) Die poetischen Troparia der drei Kleinen Antiphonen der Vesper[79]: Bei diesen Troparia handelt es sich um poetische Texte, die auch sonst in der Liturgie Konstantinopels von Bedeutung sind.

1. Antiphon Troparion: Auf die Fürbitten der Gottesgebärerin...
2. Antiphon Troparion: Du einziggeborener Sohn ... Rette uns, Sohn Gottes.
3. Antiphon Troparion: Trishagion

2) Die ferialen Troparia für Ps 50 und Ps 140 im Zweiwochenschema: Weitere über einen Kurzruf hinausgehende Troparia in der Normalvesper und im Normalorthros waren mit dem Gesang des Vesperpsalms 140 und des Ps 50 zu Beginn des Laudesteils verknüpft. Für die Ferialtage galt ein Zweiwochenschema mit täglich wechselnden Troparia. Daß es ein solches Schema gegeben haben muß, legt allein schon ein Vermerk des Synaxar-Typikons zum Montag nach dem Weißen Sonntag nahe, wo auf das Troparion zu Ps 50 im Orthros als *das vom Tage* (τροπάριον καθημερινόν) hingewiesen wird.[80] Da das Synaxar-Typikon keine Angaben zu den Troparia im gewöhnlichen Wochenlauf enthält, vielmehr lediglich Eigentexte an besonderen Tagen erwähnt, wird man in einem solchen Gelegenheitshinweis nur um so mehr ein Argument für die Existenz eines feststehenden Schemas der Troparia sehen dürfen.

a) Das Zweiwochenschema der Troparia zu Ps 140 hat Strunk aus dem Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.) übertragen.[81] Daß das in dieser späten Quelle überlieferte Schema einst weiter verbreitet war, wird in einem anderen Zusammenhang innerhalb der vorliegenden Arbeit noch aufgezeigt werden. Die Troparia des zweiten Wochenlaufs aus dem Antiphonar A 61 stimmen nämlich mit den Troparia überein, die das Plenarformular der Präsanktifikatenliturgie im Euchologion Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.) enthält.[82]

---

[78] Dazu ausführlicher 7.3. DIE KURZRUFE ZU DEN PSALMANTIPHONEN.

[79] Zu diesem und zu den nachfolgenden Punkten erweist sich als sehr hilfreich die Übersicht bei MATEOS II, 323 - 325 (Index).

[80] MATEOS II, 108, cf. auch 325.

[81] STRUNK, „Byzantine Office," 195, 201 - 202. Cf. dazu auch die Initia in den Übersichtstafeln bei GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 139 – 179, besonders 153, 167.

[82] Vaticanus gr. 1554 fol. 40rv. Ausführlicher geht darauf der Abschnitt ein 8.2.3. DIE STRUKTURELLE HERVORHEBUNG DES PS 140 ALS ARCHAISCHER VESPERPSALM.

b) Zu Ps 50 des Normalorthros wurden die Troparia ebenfalls aus einem Zweiwochenschema gesungen, wie dem Antiphonar A 61 zu entnehmen ist.[83] Für den Normalorthros ist anzumerken, daß gerade das Troparion zu Ps 50 des Laudesteils das einzige poetische Element im Morgenlob darstellte.[84]

3) Die Troparia als Eigentexte in Vesper und Orthros an Festtagen und zu geprägten Zeiten

a) Das Eigentroparion zu Ps 140 nur selten ein Eigentext als Troparion, so z.B. in der ersten Woche der Fastenzeit bei der Präsanktifikatenvesper, in der Ps 140 von Montag bis Freitag mit einem gleichbleibenden und ebenfalls zu Ps 50 gesungenen Troparion verbunden ist.[85] Hingegen handelt es sich bei dem in der Paramonê zu Weihnachten angegebenen Troparion um jenes des Freitags im Zweiwochenschema.[86] Selbst das für den Ostersonntag vorgesehene Troparion zu Ps 140 trifft auch im Zweiwochenschema am Sonntag.[87]

b) Das Eigentroparion zu Ps 50: Häufiger als in der Vesper findet sich im Orthros bei Ps 50 ein Troparion, das auf den Festtag oder auf die geprägte Zeit wie Fasten- und Osterzeit Bezug nimmt.[88] Mitunter findet sich im Synaxar-Typikon sogar die Angabe von zwei oder drei Troparia.[89] Das Troparion des Ps 50 kann auch zum Einzug der eucharistischen Liturgie gesungen werden.[90]

4) Das Troparion zu Ps 118 im Sonntagsorthros: Der ausschließlich dem Sonntagsorthros vorbehaltene und in drei Abschnitte (Antiphonen) gegliederte Ps 118 hat an einigen Sonntagen mit einem eigenen Festtagscharakter am Ende der dritten Antiphon ein Festtagstroparion.[91]

5) Das Apolytikon: Nur am Freitag vor Antipascha wird im Synaxar-Typikon ein die Vesper beschließendes Troparion mit dem sonst beim Tagzeitengebet der Hagia Sophia nicht gebräuchlichen Begriff *Apolytikon* bezeichnet.[92] Auch am Schluß einer Paramonê sieht das Synaxar-Typikon öfters den Gesang eines Troparions mit inhaltlichem Bezug zum Fest vor. Mateos zufolge ist dieses Troparion allerdings das Relikt einer Prozession nach der Vesper.[93]

---

[83] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 140 - 180.

[84] MATEOS II, 324.

[85] MATEOS II, 10 - 12. STRUNK, „Byzantine Office," 201.

[86] MATEOS I, 148. STRUNK, „Byzantine Office," 201.

[87] MATEOS II, 96, 97 A. 1. Zu diesem Troparion im Zweiwochenschema STRUNK, „Byzantine Office," 201. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 139 - 166.

[88] Das Synaxar-Typikon P gibt keine Troparia zu Ps 50 für die Fastenzeit an, H nur bis zur vierten Woche, weshalb sich nach Mateos die Fastentroparia zu Ps 50 durchaus auch später herausgebildet haben könnten. MATEOS II, 23 A. 1.

[89] Mehrere Troparia treffen am 13. Dezember: MATEOS I, 128, oder im Weihnachtsorthros: MATEOS I, 156, ferner am 14. September: MATEOS I, 28. 24. September: MATEOS I, 42 - 44. 14. November; MATEOS I, 100 - 102. Weitere Angaben finden sich bei MATEOS II, 324 - 325 (Index).

[90] MATEOS I, 42.

[91] So z. B. am 1. Fastensonntag: MATEOS II, 20. Am Ostersonntag und Antipascha: MATEOS II, 92, 108

[92] MATEOS II, 106. Dort findet sich die Bestimmung, das Apolytikon sei auch an den anderen Abenden zu singen.

[93] MATEOS II, 324, cf. hier IV a).

Zusammenfassung

Poetische Troparia fanden sich in Vespergottesdiensten nur zu Ps 140, bei den drei Kleinen Antiphonen und zum Abschluß der Paramonê am Vorabend eines Festes. In die antiphonische Psalmodie des Orthros waren lediglich bei Ps 50 und an einigen Sonntagen bei Ps 118 längere Troparia integriert. Die kirchliche Dichtung fehlte in der antiphonischen Psalmodie beider Gebetszeiten. Vor allem durch den Psalter und durch die gleichbleibenden Amtsgebete sowie durch die Litaneien erhielten die beiden asmatischen Tagzeiten eine inhaltliche Färbung. Die Themen der Festgeheimnisse bzw. die der geprägten Zeiten des Kirchenjahres fanden hingegen nur in geringem Umfang Eingang in Vesper und Orthros.

6.1.3. Die Antiphonie als kathedrales Formprinzip des Psalmgesangs im Asmatikos

Die Wortbedeutung „Antiphon"

Das klassische Griechisch kennt primär das Verb ἀντιφωνεῖν – *entgegnen, antworten, widertönen,* sowie das Adjektiv ἀντίφωνος/ον in der Bedeutung *gegenklingend* (in Oktaven).[94] Botte leitet den liturgischen Begriff *Antiphon* nicht wie Hucke von dem im Griechischen kaum geläufigen ἡ ἀντιφωνή ab, sondern deutet ihn als eine im Neutrum Plural substantivierte Form des Adjektivs ἀντίφωνος - τὰ ἀντίφωνα. Eben diese Form muß es gewesen sein, so Botte, die samt Betonung in das Lateinische eingegangen ist und die sich überdies in einigen romanischen Sprachen erhalten hat.[95]

Die liturgische Bedeutung von Antiphon und antiphonischem Vortrag

Wenn im Kontext des Asmatikos vom *antiphonischen Psalmgesang* die Rede ist, bedeutet dies zunächst, daß die Verknüpfung der Psalmodie mit Troparia sowie mit weiteren liturgischen Elementen vorausgesetzt wird. Sodann impliziert, so Mateos, die Bezeichnung *antiphonischer Psalmgesang* eine bestimmte Vortragsweise der Psalmodie.[96] Um eben diese antiphonische Ausführung der Psalmodie im Asmatikos geht es zunächst, dann auch um den formalen Aufbau der Antiphon als komplexe liturgische Struktureinheit geht es in den folgenden Darlegungen. Die Einteilung des gesamten Psalters in solche *Antiphonen* genannten, aus Psalmen und Kurztroparia bestehenden Untereinheiten, muß allerdings im Kontext der Psalmodie behandelt werden.[97]

Der antiphonische Psalmvortrag

Die folgenden Merkmale sind kennzeichnend für dem antiphonischen Psalmvortrag:

---

[94] Ausführlicher LIDDELL - SCOTT, 165 - 166. Verschiedentlich wurde der antiphonische Gesang von dieser Wortbedeutung her als Oktavengesang oder als wechselchöriger Gesang zweier Chöre im Oktavabstand gedeutet: GELINEAU, „Formes," 154.

[95] BOTTE, „Antiphona," Sacris Erudiri IV (1952) 243. HUCKE, „Antiphon," LThK^2 I, 503

[96] Zur Struktur des antiphonischen Gesangs cf. HOEG-ZUNTZ, *Prophetologium I,* 39-41. JACOB, *Formulaire grec,* 126. LEEB, *Gemeindegottesdienst,* 149. MATEOS, *Célébration,* 13 – 26, 44 - 45. DERS., „Orthros byzantin," 210 A. 43. DERS., *Lelya-Sapra,* 370-371. STRUNK, „Byzantine Office," 182-183. TAFT, „How Liturgies Grow," 363-366. DERS., *BEW,* 198 - 199; 176 - 177. DERS., *Great Entrance,* 86-87, 367. Cf. die Zusammenfassung der Erklärungen von Taft und Mateos bei BALDOVIN, *Urban Character,* 216 -217

[97] 7.2. DIE ANTIPHONENEINTEILUNG ALS GRUNDLAGE DES LITURGISCHEN PSALTERS DER VESPER UND DES ORTHROS.

1) Ein Troparion geht der Psalmodie voraus. Es wird dreimal von den Sängern vorgetragen.
2) Die dreimalige Wiederholung des Troparions durch das Volk.
3) Der Vorsänger (Domestikos)[98] stimmt den Psalm an.
4) Der Psalm wird versweise von den Vorsängern vorgetragen.
5) Das in zwei Chöre geteilte Volk respondiert nach jedem Psalmvers mit einer Invokation als Kurzruf oder mit dem Schlußteil eines längeren Troparions (ἀκροτελεύτιον, ἀκροτελεύταιον).
6) Das *Gloria patri* beendet den Psalmgesang.
7) Die Wiederholung des Troparions durch die Vorsänger am Schluß bezeichnet man als *Perissê* (περισσή).[99] Es kann auch ein anderes Troparion als Perissê treffen. Danach wird das Troparion von allen wiederholt (περισσή).

Diese Form des Psalmgesangs muß sich in der Zeit des Übergangs vom 4. zum 5. Jh. entwickelt haben. Möglicherweise entstand die antiphonische Singweise im syrisch-aramäischen Raum. Jedenfalls soll sie der Kirchengeschichte (II, 19) des Bischofs Theodoretos von Kyrrhos zufolge in den Jahren 347-348 von Flavian und Diodor im Patriarchat von Antiochien eingeführt worden sein.[100]

Innerhalb der liturgischen Terminologie Konstantinopels bezog sich, so Mateos, der Ausdruck *Antiphon* ursprünglich wohl nur auf den Refrain, d.h. auf das Troparion, das von der in zwei Chöre geteilten Gottesdienstgemeinde nach den von den Vorsängern vorgetragenen Psalmversen alternierend interpoliert wurde. In ähnlicher Weise wie der Begriff *Prokimenon*, der eine Ausweitung erfuhr auf die Bezeichnung der Einheit von Kehrvers und Psalmversen, wurde später auch die Verbindung von Psalm und Troparion als *Antiphon* bezeichnet.[101]

Diese Deutung und diese Anwendung des Begriffs *Antiphonie* in der Liturgie der Hagia Sophia schließen die Übertragung des Begriffs *Antiphon* auf die den Psalmvortrag begleitenden Kehrverse, die im Westen seit Benedikt von Nursia (gest. ca. 560) greifbar wird, aus der weiteren Abhandlung aus.[102] Ebensowenig ist auf den bei Basilieos bereits erwähnten gegenchörigen Psalmvortrag einzugehen. Der gegenchörige Psalmgesang liegt dem Verständnis vom antiphonischen Psalmgesang zugrunde, wie es

---

[98] Dazu weiter unten 6.1.3.2. DIE SYNERGIE DER LITURGISCHEN ROLLEN BEIM ANTIPHONISCHEN GESANG.

[99] MATEOS II, 313-314. *Perissê* bedeutet *Anhang*.

[100] PG 82, 1060; GCS 44, 153. TAFT, *Liturgy of the hours*, 47, 170. Ferner BAUMSTARK, *Laus*, 124-125. DERS., *Geschichtliches Werden*, 107. KACZYNSKI, *Wort Gottes in Liturgie und Alltag*, 109-111. MATEOS, *Lelya-Sapra*, 370. PETIT, „Antiphone," 2461-2488. Cf. zum möglichen syrischen Ursprung HUCKE, „Christlicher Kultgesang" 155-156. Akominatos, das ist Michael Choniates (geb. ca. 1138), der wiederum von Theodoretos von Kyrrhos abhängt, deutet die Herkunft ebenfalls so: PG 139, 1390. Den engen Zusammenhang zwischen responsorischem und antiphonischem Gesang betont GELINEAU, „Formes," 151. DERS., *Musik*, 122-127. DERS., „Psalmodie chrétienne," 134-172.

[101] MATEOS, *Célébration*, 13, ferner 7 - 26. TAFT, *Great Entrance*, 86 - 88. Zu einem ähnlichen Urteil wie Mateos gelangt Stäblein bei der Überprüfung der Zeugnisse zur Entstehung der Antiphonie in Ost und West. Antiphonie beinhaltet sowohl die Vortragsart wie auch ein refrainartiges Textstück in Verbindung mit einem biblischen Gesangsstück. Im Westen ist seit Benedikt von Nursia die Verlagerung des Schwerpunkts auf den letztgenannten Aspekt zu beobachten. STÄBLEIN, „Antiphon," 526 - 527.

[102] DERS., „Antiphon," 526 - 527. Zur Frage nach dem Aufkommen der Antiphonie im Westen die Übersicht bei LEEB, *Ambrosius*, 91 - 110.

etwa bei Isidor von Sevilla (gest. 636) bezeugt ist.[103] Aber auch in der heutigen byzantinischen Liturgie läßt sich eine Reihe von Anwendungsweisen der Bezeichnung *Antiphon* oder *Antiphonie* finden, die nicht in die Kategorie dessen fallen, was hier als *Antiphon* zu besprechen ist.[104] Hierzu gehören:

- Ein aus einer Ansammlung von Psalmversen oder poetischen Versen bestehender Text kann in Untereinheiten gegliedert sein, die *Antiphonen* genannt werden. Beispielsweise sind die Stufengesänge (οἱ ἀναβαθμοί) oder Gradualia im Orthros der Sonntage und Hochfeste in drei (bzw. vier) Antiphonen eingeteilt.[105]
- In einigen Psalterien palästinischer Prägung und auch im Typikon (Sinai gr. 1094) des in Palästina gelegenen Sabas-Klosters wird eine Untereinheit der Kathismeneinteilung, die man ansonsten *Stasis* nennt, als *Antiphon* bezeichnet, obwohl diese Einteilung nichts mit der Gliederung des Psalters in Antiphonen nach Art der Hagia Sophia Konstantinopels zu tun hat.[106] Im Psalterium Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) mit seiner Doppeleinteilung der Psalmodie nach Jerusalemer Art und nach der von Konstantinopel findet sich diese Terminologie in der Gliederung Palästinas; die palästinischen Kathismen werden in Antiphonen unterteilt. Arranz bezeichnet sie treffend als *pseudoantiphones.*[107]
- Die aus poetischen Texten der Kirchendichtung bestehenden 15 Antiphonen des nächtlichen Teils des Karfreitagsorthros sind jeweils in Dreiergruppen gefaßt und ohne Psalmodie zwischen die ersten sechs Evangelien eingeschoben. Hierbei handelt es sich um Antiphonen im abgeleiteten Sinn.[108]

6.1.3.1 Die Antiphonen als komplexe liturgische Struktureinheiten

Die Psalmantiphonie ist mit der Darlegung der zum Gesang der Psalmodie gehörigen Elemente noch nicht ausreichend erklärt, denn eine Psalmantiphon ist die Verbindung von Gebetselementen und Psalmodie Im folgenden soll nun der strukturelle Aufbau einer Antiphon in den Blick genommen werden. In einer Psalmantiphon wird die Psalmodie mit einer Reihe von euchologischen Grundelementen verknüpft,[109] so mit der Kleinen Synaptê als Gebetseinleitung, mit der Oration. Hinzu kommt ein Troparion

---

[103] Basileios und der alternierende Psalmvortrag bei den Mönchen: καὶ νῦν μέν, διχῆ διανεμηθέντες, ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις. Ep. 207, 3: Y. COURTONNE II, 186. Dazu MATEOS, „L'office monastique," 83 - 84. TAFT, *Liturgy of the hours*, 39-40. Bei ISIDOR V. SEVILLA., *Etymologarium liber VI*, 19, 7: PL 82, 252: *„Antiphona ex Graeco interpretatur vox reciproca, duobus scilicet choris alternatim psallentibus ordine commutato, sive de uno ad unum, quod genus psallendi Graeci invenisse traduntur."* Zum westlichen Verständnis von Antiphonie HUCKE, „Christlicher Kultgesang," 171. PASCHER, *Stundengebet*, 72 - 79. Zur Frage, was bei Benedikt unter Antiphonie zu verstehen ist, die Ausführungen bei TAFT, *Liturgy of the hours*, 139. H. SCHÜTZEICHEL, *Die musikalische Gestaltung des Stundengebetes*. Regensburg 1987, 46 - 47. Auch Brightman's Definition des antiphonischen Gesangs zeigt sich einseitig vom westlichen Verständnis her geprägt: *„A psalm or hymn recited by alternate voices. Of three kinds: (1) the Responsory ...(2) The Antiphon proper, a responsory in which the parts are taken by two choirs ...(3) That in which the verses are sung alternately by two choirs, whithout a refrain."* BRIGHTMAN, 570.

[104] Cf. dazu CLUGNET, 14 - 15. ARRANZ, *Messina*, 385.

[105] CLUGNET, 7 - 8.

[106] SCHNEIDER, „Oden," 450. Der Verfasser vermutete darin Reste der Psaltereinteilung Konstantinopels zu finden. Zum Sabas-Typikon: DMIT III, 22 ff. MATEOS, *Célébration*, 13 A. 21 bis.

[107] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 119.

[108] JANERAS, *Vendredi-Saint*, 124 - 136. BAUMSTARK, *Laus*, 133.

[109] Die euchologischen Elemente wurden im vorigen Kapitel behandelt. Einen Überblick bietet 5. DIE EUCHOLOGISCHEN ELEMENTE DES KATHEDRALOFFIZIUMS DER HAGIA SOPHIA.

bzw. ein Kurzruf. Hierbei ist zu beachten, daß beim Vortrag einer Antiphon die strukturelle Gliederung eigentlich nicht von der Synergie der liturgischen Rollen getrennt werden kann. Trotzdem soll auch noch gesondert auf die Mitwirkenden eingegangen werden.[110]

Am Beispiel der Invitatoriumsantiphon der Vesper (Ps 85) seien in einer schematischen Übersicht der strukturelle Aufbau einer Antiphon und die Verflechtung der verschiedenen Elemente dargestellt: Die Großbuchstaben **A - E** dienen der Kennzeichnung und Gliederung der euchologischen Elemente. In dieser Funktion wurden sie auch im vorigen Kapitel verwendet. Die arabischen Ziffern **1 - 5** gliedern den musikalischen Ablauf in einer Antiphon mit den Gesangseinsätzen.

1. Antiphon der Vesper: Ps 85

Musikalischer Ablauf des Psalmgesangs	**Die euchologischen Elemente**
	A) Diakon leitet ein mit Kleiner Synaptê: Wieder und wieder lasset zum Herrn uns beten
	B) Diakon: Stehe bei, errette ...
	C) Unserer allheiligen ...
	D) Offiziator Oration: Herr, du bist barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Güte ...
1) Domestikos stimmt Psalm und Refrain an: Ps 85 Und höre mich. *Refrain:* Ehre sei dir, o Gott.	
	E) Offiziator: Ekphonese der Oration: Denn Dir gebührt aller Ruhm...[111]
2) Domestikos: Amen. Beginn des Ps 85 mit Kurztroparion: Neige dein Ohr ... Ehre sei dir, o Gott.	

[110] 6.1.3.2. DIE SYNERGIE DER LITURGISCHEN ROLLEN BEIM ANTIPHONISCHEN GESANG.

[111] Im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) fol. 44v endet das Gebet mit einer anderen Ekphonese. Cf. PAR.BAR, 49. Die im Text oben nur mit dem Initium angeführte Ekphonese findet sich bereits im Kodex Gb 7 auf fol. 29r (10. Jh.): PAS, 77 und im Kodex Moskau gr. 27 auf fol. 52r (10./11. Jh.): KOS. SEV,74.

Musikalischer Ablauf des Psalmgesangs	**Die euchologischen Elemente**
3) Die Sänger wiederholen den Beginn d. Ps 85 und fahren mit dem Psalm fort: Neige dein Ohr ... Ehre sei dir, o Gott.	
4) Das Volk wiederholt das Kurztroparion nach jedem Psalmvers: Ehre sei dir, o Gott.	
Ehre sei dem Vater und dem Sohn	
5) Wiederholung des Kurzrufs, dann auch des ganzen Troparions (= Perissê)	

Die euchologischen Elemente in der Antiphon

Im Unterschied zur Stellung der Oration **nach** dem Psalm, wie sie etwa bei Cassian bezeugt ist, liegen in der Antiphonie der Hagia Sophia die Gebetseinleitung des Diakons und das Gebet des Offiziators der Psalmodie **voraus**.[112] Die Ekphonese der Oration verbindet die Gebetseinleitung mit dem eigentlichen Psalmgesang. Bei dieser ungewöhnlich wirkenden Konstellation *Gebet – Psalmodie* handelt es sich keineswegs um einen liturgischen Sonderfall, entspricht doch diese Abfolge auch der Tradition der Chaldäer. Der *Marmita* (= Gebet), einer im Idealfall aus drei Psalmen bestehenden Einheit der Psaltereinteilung im chaldäischen Ritus, geht jeweils eine Kniebeugung voraus, die, so Mateos, eine Reminiszenz an das einstmalige Gebet vor der Psalmodie darstellt. Von diesem inzwischen entfallenen Gebet erhielt schließlich die Psalmeinheit ihre Bezeichnung.[113]

Die Stellung der Troparia in der Antiphon

Der Kurzruf oder auch das Troparion werden vor dem Psalm dreimal von den Vorsängern und vom Volk gesungen sowie zweimal nach dem Psalmgesang im Anschluß an das *Ehre sei dem Vater*. Mateos führt als Beispiel der zusätzlichen dreimaligen Wiederholung des Troparions durch das Volk die Weihnachtsvigil an, wie sie das Prophetologion überliefert.[114] Vom ursprünglich dreimaligen Gesang des Troparions durch die Sänger und das Volk dürfte nach Mateos die Ausführung des Ostertroparions („*Christ ist erstanden von den Toten* ...") bei den Slawen in der

---

[112] *De inst. coenob.* 2, 10 u. 11: CSEL 17, 25 - 27. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 58 - 62. Dazu 5.2.3. DIE ANTIPHONENGEBETE ZUR PSALMODIE

[113] MATEOS, „Les Chaldéens," 272 - 273. DERS., *Lelya - Sapra*, 491.

[114] MATEOS, *Célébration*, 17. Das Synaxar-Typikon enthält hierzu allerdings keine Details. MATEOS I, 150.

Osterwoche zeugen: der Zelebrant singt es dreimal, ebenso das Volk.[115] Zum Abschluß der Kirchweihparamonê sieht das Synaxar-Typikon ein Troparion vor und vermerkt ebenfalls dessen dreimaligen Vortrag.[116]

Die letzte Wiederholung des Troparions nach der Psalmodie und dem *Ehre sei dem Vater* nennt man *Perissê* (περισσή), was soviel wie *Anhang* heißt. Trifft das Troparion zum Abschluß nur einmal, bezeichnet beispielsweise das Synaxar-Typikon diesen abschließenden Gesang nach dem *Ehre sei dem Vater* als *Perissê*: Δόξα καὶ μίαν περισσήν.[117] Der zweimalige Gesang des Troparions wurde in der Abfolge: Vorsänger – Volk vorgetragen. Manchmal kam ein weiteres Troparion hinzu. Dann trug dieses die Bezeichnung *Perissê*, wie dem Synaxar-Typikon am Dienstag der vierten Fastenwoche im Orthros zu entnehmen ist. An diesem Tag trifft zu Ps 50 und bei den Antiphonen der Tritektê ein Troparion und am Ende der Psalmodie ein weiteres Troparion:

> *„Dein Kreuz, o Herr, verehren wir ...“* . Dieses Troparion singt man auch zu Ps 50, zu den Antiphonen der Tritektê und als das (erg. Troparion) der Tritektê. Als Perissê singt man das Troparion 1. Ton: *„Rette dein Volk, o Herr ...“* .[118]

Eine Psalmantiphon konnte durchaus mit zwei Troparia gesungen werden. Nur einige Beispiele seien hierzu angeführt. Das Synaxar-Typikon gibt bei der Litê des 7. Oktober,[119] dem Gedenktag des Erdbebens im Jahre 525, zur ersten Antiphon mit Ps 119 diese beiden Kurzrufe an: 1) *„Erbarme dich unser, menschenfreundlicher Herr.“* 2) *„Rette uns Christus, unser Gott.“* Diese Kurztroparia finden sich ebenfalls am 6. November nach dem Orthros bei der ersten Antiphon der Akoluthie der drei Antiphonen. Man singt den Tripsalmus, die drei Antiphonen, bevor die Prozession auszieht.[120] Auch am 1. September treffen bei der Eucharistiefeier in der Hagia Sophia bei der dritten Kleinen Antiphon zwei Troparia.[121] Ebenso sind in den Versionen H und P des Synaxar-Typikons bei der Enarxis der eucharistischen Liturgie des Ostersonntags[122] für die erste der drei Antiphonen zwei Troparia vorgesehen, und zwar mit der Rubrik ἀλλάσσουσι, d.h. beide werden alternierend gesungen. Wahrscheinlich erfolgte der Wechsel zwischen beiden Troparia durch zwei Chöre. Am Ostermontag erwähnt das Synaxar-Typikon P nach dem Orthros den Gesang der drei Antiphonen vor Beginn der Prozession zum Forum. Der ersten Antiphon sind wiederum zwei Kurztroparia beigegeben, wobei das zweite Troparion τὸ ἀνταποκρινόμενον (wörtlich: *das darauf zu Antwortende*) genannt wird.[123] Durch diese Bezeichnung wird der Wechsel zwischen beiden Kurztroparia unterstrichen. Auch die erste Antiphon der eucharistischen Liturgie am Pfingstsonntag wird mit zwei Troparia gesungen.[124]

---

115 DERS., *Célébration*, 18.

116 MATEOS II, 186. Ebenso bei der Tritektê am Mittwoch in der Woche des Milchverzichts: MATEOS II, 4.

117 MATEOS II, 186.

118 MATEOS II, 40-41, cf. A 4.

119 MATEOS I, 62.

120 MATEOS I, 90.

121 MATEOS I, 8 - 10: Das eine ist das Troparion des Tagesheiligen, Symeon des Styliten, das andere ist das Prozessionstroparion - eigentlich der Introitus - der stationalen Meßfeier des Tages in der Chalkoprateiakirche. Dazu TAFT, *BEW*, 175.

122 MATEOS II, 94; cf. auch Index 280 - 281. DERS., *Célébration*, 14 - 15. DMIT I, 135.

123 DMIT I, 137. Dazu MATEOS, *Célébration*, 14.

124 MATEOS II, 138. DMIT I, 148.

Zur Veranschaulichung des Troparionsgesangs innerhalb der antiphonischen Vortragsweise sei auf die heutige Ausführungspraxis des Trishagions verwiesen. Obwohl es sich bei diesem, da die Psalmodie fehlt, nur noch um eine Schrumpfform der Antiphonie handelt, hat sich in ihm doch das Formprinzip der Antiphonie erhalten:

- Der dreimalige Gesang des Troparions, (*„Heiliger Gott, heiliger Starker .. ".*)
- Das *Ehre sei dem Vater*, das beibehalten wurde, wohingegen die Psalmodie weggefallen ist
- Der zum Schluß wiederholte Kurzruf, das sog. Akroteleutaion, (*„Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser .. ".*)
- Der abschließende Gesang des vollständigen Troparions (*„Heiliger Gott, heiliger Starker .. ".*).[125]

6.1.3.2 Die Synergie der liturgischen Rollen beim antiphonischen Gesang

Die unterschiedlichen liturgischen Elemente einer Antiphon setzen die Mitwirkung verschiedener liturgischer Rollen nach dem Prinzip der funktionalen Beschränkung[126] bei der Ausführung des antiphonischen Gesangs voraus. In diesem Zusammenhang sei auf die große Zahl der an der Hagia Sophia und der in den zu dieser gehörenden Kirchen diensttuenden Kleriker hingewiesen. Einer Verordnung aus dem Jahre 535 zufolge belief sich der Personalstand auf 425 Personen: 60 Priester, 100 Diakone, 40 Diakoninnen, 90 Subdiakone, 110 Lektoren und 25 Kantoren. Kaiser Heraklius (610/641) erhöhte im Jahre 612 die Zahl auf 525 Personen: 80 Priester, 150 Diakone, 40 Diakonissen, 70 Subdiakone, 160 Lektoren und 25 Kantoren.[127] Was die Rolle des Bischofs in der Liturgie überhaupt anbelangt, konnte sich beim Stundengebet dieses Prinzip der funktionalen Beschränkung dahingehend auswirken, daß der Bischof nicht während der ganzen Feier präsent war, sondern erst dann hinzukam, wenn er in Funktion zu treten hatte. Als Beispiel aus der Frühzeit des gemeindlichen Offiziums läßt sich Jerusalem im 4. Jh. anführen.[128] Das Synaxar-Typikon der Hagia Sophia überliefert einige Feiern des Morgenlobs, die mit einer vom Patriarchen geleiteten Sonderfeier verknüpft waren. Den liturgischen Anweisungen zufolge hatte der Patriarch erst kurz vor der von ihm wahrzunehmenden Funktion in der Kirche zu erscheinen. In dieser Anweisung dürfte noch das Prinzip der funktionalen Beschränkung der Rolle des Patriarchen aufscheinen. In den Versionen H und P enthält das Synaxar-Typikon für den 14. September (Kreuzerhöhung)[129] und für den Karsamstag[130] die Bestimmung, daß der Patriarch zum Trishagion des Orthros, also nach der Laudespsalmodie und dem *Gloria*

---

[125] MATEOS, *Célébration*, 109. TAFT, *BEW*, 158 - 159.

[126] SALMON, *L'office divin*, 13. DERS., „Das Stundengebet," 339. Ausführlicher dazu in 1.1.2. DIE TAGZEITEN DER HAGIA SOPHIA ALS KATHEDRALOFFIZIUM.

[127] SCHOELL R., KROLL W. (Hgg.), *Corpus Iuris Civilis*. Bd. 3: *Novellae*, III, 1. KONIDARIS, „Die Novellen des Kaisers Herakleios," in D. SIMON (Hg.), *Fontes Minores V, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 8*, Frankfurt 1982, 62-72 (Text), 94-100 (Kommentar). Dazu auch LINGAS, *Sunday Matins*, 43-44, 91. Die Hagia Sophia bildete mit den benachbarten Kirchen ein Ensemble, an dem diese große Zahl von Klerikern Dienst tat: MATHEWS, *Architecture*, 28. MANGO, „Hagia Sophia in Constantinople", 893. Dazu auch 1.2.3. DIE KORRELATION ZWISCHEN URBANER LITURGIE UND DER FRÜHBYZANTINISCHEN KIRCHENARCHITEKTUR KONSTANTINOPELS.

[128] ZERFASS, *Schriftlesung*, 11.

[129] MATEOS I, 28. DMIT I, 5.

[130] MATEOS II, 82.

in excelsis einzieht. Er nimmt nicht von Anfang an am Orthros teil, sondern begibt sich erst kurz vor seinem Part zur Kirche, wie dem Synaxar-Typikon H zu entnehmen ist. Der Einzug am 14. September vollzieht sich als Prozession mit dem Kreuzpartikel, denn es schließt sich die Zeremonie der Kreuzverehrung an. Am Karsamstag zieht der Patriarch mit den Priestern nach dem Laudesteil mit dem großen Evangeliar ein (H u. P: εἴσοδος), worauf eine Wortfeier mit Taufe folgt.

Den wenigen Angaben der Quellen des Asmatikos zur Ausführung der Antiphonie lässt sich jedoch nur schwer ein Bild vom Zusammenwirken der liturgischen Rollen beim antiphonischen Vortrag entnehmen. Das Synaxar-Typikon bietet nahezu keine Details, wie stellvertretend an einem Beispiel, und zwar an den Anweisungen zur Litê des Neujahrstages (1. September) auf dem Forum gezeigt werden kann. Was die Ausführung der Akoluthie der drei Antiphonen betrifft, findet sich lediglich die Erwähnung einiger liturgischer Bestandteile der Antiphonie, etwa des Antiphonengebetes, des entsprechenden Psalms und des Kurzrufes:

> ...es wird sogleich das Gebet der Antiphon verrichtet. Die erste Antiphon, Ps 1: Stehe mir bei, o Herr. (Erg. = Kurzruf)[131]

Etwas ergiebiger erweist sich die Beschreibung der Pannychis während der 1. Fastenwoche im Kodex Dresden 104 A. Hier wird die Synaptê des Diakons erwähnt, das Inzipit des Antiphonengebetes, die Ekphonese und der Psalm.[132] Ausführlicher in den Angaben zur Ausführung sind hingegen Prophetologien, und oftmals auch, sofern sie asmatische Relikte enthalten, in später Zeit entstandene Euchologien.[133] Da zur Abfassungszeit dieser späten Handschriften das neo-sabaitische Offizium weithin die gebräuchliche Form der Tagzeitenfeier war, beschränken sich die asmatischen Formulare in solchen Kodizes nicht nur auf den rollenspezifischen Text des Offiziators, sondern überliefern vielfach asmatische Elemente in Form eines Plenarformulars mit wertvollen Rubriken. Der Kodex Barberini gr. 359[134] des 16. Jh. etwa tradiert die Gonyklisia des Asmatikos in einer solchen Form.

Das Zusammenwirken der liturgischen Dienste beim antiphonischen Psalmgesang

Insbesondere wegen der so spärlichen Angaben in den Quellen zur Ausführung der Antiphonie erweisen sich die Arbeiten von Mateos,[135] Taft[136] und Strunk[137] als überaus wertvoll, da durch sie die Synergie der Mitwirkenden beim antiphonischen Vortrag im Asmatikos hinreichend erschlossen wurde. Eine Vielfalt von verschiedenen liturgischen Diensten Mitwirkenden war in die Ausführung der Antiphonie einbezogen: Diakone, Offiziator, Sänger und Volk. Während der Sologesang dem Stand der Sänger vorbehalten blieb, wurden die Lektoren offensichtlich auch zum chorischen Gesang der Antiphonie herangezogen, wie sich dem Synaxar-Typikon P am Samstag der vierten

---

131 MATEOS I, 6.
132 MATEOS II, 204.
133 MATEOS, *Célébration*, 16 - 17.
134 Fol. 176v.
135 MATEOS, *Célébration*, 16 - 19; 46 - 68; 106 - 111. DERS., *Lelya - Sapra*, 370 - 371.
136 TAFT, „How Liturgies Grow," 363 - 368. DERS., *BEW*, 196-199. DERS., *Great Entrance*, 86 - 89.
137 STRUNK, „Byzantine Office," 182.

Fastenwoche entnehmen läßt.[138] Die Sänger (οἱ ψάλται) waren manchmal zwei Chören zugeordnet, wobei jeder Chor einen eigenen Vorsänger bzw. auch Chorleiter, den *Domestikos* hatte,[139] beim ersten Chor auch *Primikêrios* genannt.[140] Im Synaxar-Typikon findet diese Aufteilung der Sänger auf zwei Chöre bei den zwei Troparia zum Canticum des Weihnachtsorthros Erwähnung.[141] Zudem war der Dienst der Sänger, aber auch der der Lektoren (Anagnosten),[142] durch einen Zweiwochenrhythmus geregelt. So überliefert der Kodex Dresden 104 A bei der Pannychis der ersten Fastenwoche je einen Domestikos für den Chor der ersten und für den der zweiten Woche.[143] In *De ceremoniis*, einer aus dem 10. Jh. entstandenen Kompilation älterer Überlieferungen, werden beim Festmahl zu Theophanie vier Domestikoi genannt, wohl zwei für jeden Wochendienst.[144]

Als Beispiel für die Synergie der Rollen sei hier die Pannychis während der 1. Fastenwoche in der Handschrift Dresden 104 A (10./11. Jh.) angeführt:

> Und dann sagt der Diakon die Synaptê des 1. Gebetes der Pannychis: Οἱ κατὰ καιρόν ... *(erg. = Inzipit des ersten Antiphonengebetes).* Und wenn der Patriarch die Ekphonese singt, beginnt der Domestikos der ersten Woche mit dem Psalm ... und dem Troparion ... . Ehre sei ... jetzt und ... Perissê.[145]

Für das Zusammenwirken der liturgischen Dienste kam der ordnenden Funktion des Diakons große Bedeutung zu. Mit einem kurzen Ruf instruierte er die Mitfeiernden über die Gebetshaltung, kündigte ein Gebet an, gab den Zelebranten bzw. den Sängern Zeichen, die den Beginn oder das Ende ihres Einsatzes signalisierten.[146] Für die verschiedenen Möglichkeiten der Zeichensprache des Diakons finden sich in den Quellen entsprechende Ausdrucksweisen:

---

138 DMIT I, 124. Hier ist die Rede von zwei Wochendiensten der Lektoren, die sich den Gesangsdienst der Gebetszeiten teilen.

139 DARROUZES, *Recherches*, 527-575, 596. MATEOS II, 310. MORAN, *Singers*, 15 - 17. Parallel zu *Domestikos* findet seit dem 12. Jhdt. auch der Titel *Protopsaltês*, den wohl ursprünglich der beste Sänger des Chores innehatte. KAZHDAN, „Domestikos," ODB 1, 646. GOAR, 230. Dem Domestikos kam das Anstimmen zu. STRUNK, „Byzantine Office," 182 - 189.

140 MATEOS II, 310. MORAN, *Singers*, 16 - 17. Die Aufgabe eines Primikêrios ist mit der des Domestikos gleichzusetzen. In den beiden Antiphonaren A 61 und A 62 finden sich mehrmals in den rubrikalen Erklärungen Hinweise auf die Unterteilung des diensttuenden Chors in den linken Chor: ὁ ἀριστερὸς χορός und in den rechten: ὁ δεξιὸς χορός: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 3 Anmerkungen; weiter 18 A.129.

141 MATEOS I, 156.

142 MATEOS II, 52. DMIT I, 124. Die Erwähnung der Mesonyktika in diesem Kontext läßt wohl auf einen monastischen Hintergrund schließen.

143 MATEOS II, 204.

144 *De cer.*, 756, hier nach HANDSCHIN, *Zeremonienwerk*, 83. Cf. zum Zeremonienwerk selbst REISKE, *De ceremoniis*. VOGT, *Livre des cérémonies*. Eine Übersicht zum Aufbau des Werkes bietet M. MCCORMICK, „De Ceremoniis, " ODB 1, 595 – 597.

145 MATEOS II, 204.

146 VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 210 - 211. Zur Rolle des Diakons die Belege aus der frühen Kirche bis Johannes Chrysostomos SALAVILLE - NOWACK, *Le rôle du diacre*, 11 - 44. PAPADAKIS, „Deacon," 592. Zum Archidiakon BECK, *Literatur*, 114 - 115. H. LECLERQ, „Archidiacre," DACL 1^1, 2733 - 2736. DARROUZES, *Recherches*, 590 (Index).

λαμβάνων δὲ καιρὸν ὁ ἀρχιδιάκονος ἐπιτρέπει τῷ διακόνῳ..., oder: ἐπιτρέπει τοῖς ψάλταις...[147]

Das Nickzeichen kann wie folgt vermerkt sein: καὶ νεύει ὁ ἀρχιδιάκονὸς τῷ διακόνῳ τῷ ἐν τῷ ἀμβωνι.[148]

Die Synergie der verschiedenen Rollen beim antiphonischen Gesang lässt sich ganz konkret am weiter oben dargestellten Invitatoriumspsalm 85 der Vesper ersehen:[149] Der Diakon eröffnet die Antiphonie mit der Kleinen Synaptê als Gebetseinladung. Wenn der Offiziator, der ein Priester, ein Bischof bzw. der Patriarch sein konnte, das Gebet der Antiphon beendet hat, stimmt noch vor der Ekphonese des Gebetes der Erste des Chores, der Vorsänger, der Domestikos, mit einer melismatischen und daher solistischen Intonationsformel den Psalmgesang mit dem zum Psalm gehörenden Kurzruf an: *„Und höre mich. Ehre sei dir, o Gott"*. Hatte ein Psalm statt des Kurzrufs dagegen ein Alleluia, wurde die folgende Formel der Intonation verwendet: τὴν οἰκουμένην. Ἀλληλούια.[150] Darauf singt der Offiziator die Ekphonese der Oration in der Tonart, die der Vorsänger vorgab. Das Amen der Ekphonese wird nicht vom ganzen Chor übernommen, wie es Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) bei der Vesper schildert,[151] sondern vom Domestikos alleine. Dieser fährt sogleich fort mit dem Anfang von Ps 85 und mit dem schon bei der Intonationsformel verwendeten Kurzruf: *„Neige dein Ohr, Herr, und höre mich. Ehre sei Dir, o Herr"*. Nun wiederholen die Kantoren den Gesang in einer einfachen, syllabischen Melodiefassung, d.h. jede Textsilbe ist zumeist nur mit einer Note der Melodie unterlegt.

Bei melodisch „anspruchsvollen Troparia wurde der Gesang durch Cheironomie, durch Handzeichensprache dirigiert, wie es auch im Westen beim Gesang der Gregorianik üblich war und ist.[152] Das monastische Evergetis-Typikon (12. Jh.) weiß beispielsweise von der Führung des Volksgesangs durch Cheironomie zu berichten. Nachdem der Sänger den Gesang angestimmt hat, wird das Volk durch Cheironomie geführt:

ψάλλεται δὲ οὐτῶς: πρῶτον ὁ ψάλτης, ἔπειτα ὁ λαὸς μετὰ χειρονομίας.[153]

Bei dem oben erwähnten Vesperbeginn wurde der Kurzruf (Kurztropar) dreimal von den Vorsängern vorgetragen. Auf die Psalmverse der Kantoren antwortet das Volk bei der Psalmodie des Asmatikos mit einem Kurzruf, im Falle eines längeren Troparions nur mit dem Akroteleutaion, d.h. mit der Schlußformel des Troparions, wie in *De sacra precatione* bei Symeon von Thessaloniki ersichtlich.[154]

---

147 Coislin 213 fol. 79v-80r: DUN, 119-120. Cf. auch MATEOS II, 299.

148 BOD fol 56v: JAC MES, 6. 3.

149 Die musikalische Ausführung zu Ps 85 bei STRUNK, „Byzantine Office," 182. Cf. die Übertragung zu Ps 85 bei GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 4 - 5.

150 STRUNK, „Byzantine Office," 188.

151 PG 155, 625. STRUNK, „Byzantine Office," 183. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 5. Dort finden sich viele weitere Beispiele.

152 Bei der Neumenschrift der Gregorianik, wie sie heute im gedruckten Graduale Triplex auf der Grundlage einiger zentraler Handschriften zugänglich ist, handelt es sich im Prinzip um nichts anderes als um eine notierte Handzeichensprache. Die Quadratnotenschrift ist später.

153 DMIT I, 339 - 340. Cf. auch MATEOS, „Orthros byzantin," 205.

154 PG 155, 628. STRUNK, „Byzantine Office," 182 - 183. MATEOS, *La Célébration*, 7, 13 - 14.

Der Gesang des *Ehre sei dem Vater* hatte als Formelement im antiphonischen Psalmgesang nicht nur die Funktion, die Psalmodie zu beschließen, sondern diente vor allem bei Prozessionen, aber auch bei anderen Anlässen als Signal für das Ende des Psalmgesangs, selbst wenn der Psalm- oder der Canticumstext[155] noch nicht zu Ende war. Hatte eine Prozession ihr Ziel vor Psalmende erreicht, gab der Diakon, wie sonst beim Einsatz des Gesangs, ein Zeichen (Handbewegung, Nicken, Körperbewegung),[156] mit welchem zum *Ehre sei dem Vater* übergeleitet wurde. Nach dem *Ehre sei dem Vater* erfolgte die zweimalige Wiederholung des Troparions oder Kurzrufes. Bei längeren Troparia wurde nach dem *Ehre sei dem Vater* das Akroteleutaion wiederholt, dann das komplette Troparion als Anhang, Perissê. Selbst die späten Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) weisen am Schluß einer Psalmantiphon auf den Gesang der Perissê hin.[157] Der Gesang *„Du einziggeborener Sohn Gottes"* nach den drei Kleinen Antiphonen in der heutigen Enarxis zur eucharistischen Liturgie ist ein Beispiel für ein Troparion, das als Perissê den antiphonischen Gesang abschloß.

6.2. Die Struktureinheit der drei Antiphonen als Besonderheit im Ritus von Konstantinopel

In einer Untersuchung des Formprinzips im antiphonischen Psalmgesang des Tagzeitengebets der Hagia Sophia darf die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen als Besonderheit des Ritus von Konstantinopel nicht außer acht bleiben. Die folgenden Ausführungen sollen sich jedoch auf die drei Antiphonen im Tagzeitengebet und hier wiederum auf die Deutung dieser Struktureinheit in der Vesper beschränken. Die Tritektê und die Pannychis, die ebenfalls die Einheit der drei Kleinen Antiphonen enthalten, liegen außerhalb des Themas dieser Arbeit.

Eine psalmodische Dreierstruktur gerade im Tagzeitengebet ist im Grunde nichts Ungewöhnliches; als Maßeinheit und als Gliederung des liturgischen Psalters findet man sie in verschiedenen Traditionen.[158] So werden auch im Asmatikos die Kleinen Tagzeiten und der Vesperteil in den Sonderfeiern der Paramonê, der Vigil sowie der Präsanktifikatenvesper mit jeweils drei Psalmantiphonen eröffnet.[159] Unsere

---

[155] Nach der Paramonê auf Mariä Geburt (8. September) wird das Festtagstroparion angestimmt; darauf singen die Vorsänger drei Verse des Magnificat, (erg. *Ehre sei dem Vater* ...), Perissê. MATEOS I, 18 - 20.

[156] In der Diataxis des Kodex British Museum Add. 34060, einer Art Zeremoniale für die Pontifikalliturgie, finden sich Hinweise auf die liturgische Zeichensprache des Diakons: TAFT, „ Pontifical Liturgy I," 284.

[157] Um nur einige Beispiele anzuführen: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 5; 6; 8. In der Osternacht, wenn der Patriarch nach dem Taufvorgang unter dem Gesang des Ps 31 mit den Neugetauften in die Kirche einzieht, gibt der Archidiakon dem Psaltês ein Zeichen, sobald der Patriarch das Sanktuarium betreten hat (δίδωσιν ὁ ἀρχιδιάκονος εὐλογίαν τῷ ψάλτῃ), daraufhin wird die Psalmodie beendet, das *Ehre sei dem Vater* angestimmt, es folgt die Perissê. MATEOS II, 88; 296. DMIT I, 134. Die Tritektê am Mittwoch des Milchverzichts als Beispiel für die zweimalige Wiederholung des Troparions zum Abschluß der Psalmodie: MATEOS II, 4.

[158] E. F. VON DER GOLTZ (ed.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a), Leipzig 1905, 55 - 56. CASSIAN, *De inst. coenob. II,* 8-9; 11: CSEL 17, 24-25, 26-27. Einen Überblick zu *De virginitate*, Cassian und anderen bietet MATEOS, "Athanase," 175 – 176. Hinzuweisen ist ferner auf die Psalmtriaden in der Karfreitagsvigil des Armenischen Lektionars des 5. Jh. Hierzu TAFT, *Liturgy of the Hours*, 169.

[159] Beispiele dieser Dreierstruktur: MATEOS, II, 10; 84. Das Synaxar-Typikon vermerkt im Kontext der Ostervigil eine solche dreigliedrige Psalmodie im Vesperteil: *„3 Antiphonen, der Ps*

Aufmerksamkeit richtet sich hier vielmehr auf die Trias von drei Antiphonen im Sinne einer festen liturgischen Struktureinheit bzw. einer eigenen Akoluthie. An der geschichtlichen Entwicklung der Meßenarxis, die dieses einst dem Ritus von Konstantinopel eigentümliche Strukturelement bewahrt hat, lässt sich die frühere Selbständigkeit der drei Antiphonen erkennen.[160] Hierin unterscheiden sich die drei Kleinen Antiphonen von anderen psalmodischen Dreiergruppen, wie sie in den eben erwähnten Gebetszeiten der Hagia Sophia enthalten sind. Diese feste Verbindung der drei Antiphonen wird im folgenden auch als *Tripsalmus* bezeichnet.[161] Ehe die Frage angegangen wird, ob die drei Antiphonen ein ursprüngliches Gestaltungsmuster des Asmatikos sind, soll die Struktureinheit anhand der drei Kleinen Antiphonen der Vesper dargestellt werden.

Die drei Kleinen Antiphonen in der Vesper

Wenn nach dem Vesperpsalm 140 der Einzug vom Narthex in die Kirche abgeschlossen ist, folgt auf das Prokimenon der Gesang der drei Kleinen Antiphonen.

1. Antiphon - Ps 114 - Troparion: Auf die Fürbitten der Gottesgebärerin...
2. Antiphon - Ps 115 - Troparion: Du einziggeborener Sohn ...rette uns Sohn Gottes.
3. Antiphon - Ps 116 - Troparion: Trishagion

Das Synaxar-Typikon (H) erwähnt diese Dreiereinheit in der Vesper nur allgemein als *die drei Antiphonen* oder *die drei Kleinen Antiphonen*.[162] So heißt es bei der Paramonê zum 1. September in der Chalkoprateiakirche zum Vespereinzug:

> Der Patriarch zieht ein wie gewöhnlich, die Psalten singen das Prokimenon ... nach den drei Kleinen Antiphonen (τὰ γ' ἀντίφωνα τὰ μικρά) folgen 3 Lesungen.[163]

Die Bezeichnung *Kleine Antiphonen* findet sich im Vesperformular des frühesten Euchologions, des Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh., noch nicht. Wie bei der vorausgehenden Psalmodie im Narthex benennen die Rubriken diese Struktureinheit hier nur als erste, zweite und dritte Antiphon; zudem geben sie das jeweilige Troparion an.[164]

85, das Teleutaion (erg. = der letzte Psalm der variablen Psalmodie) *und den Ps 140.*" MATEOS, II, 84. DMIT I, 132.

160 MATEOS, *Célébration*, 34 - 45. MATEOS II, 284. DERS, „Orthros byzantin," 208 - 210. BALDOVIN, *Urban Character*, 214 - 218. TAFT, *BEW*, 210-215.

161 Eine ähnliche Bezeichnung verwendet beispielsweise die Diataxis im Kodex Barberini gr. 316 (12. Jh.) fol. 1r - 2v bei den drei Kleinen Meßantiphonen: Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἡ θεία λειτουργία. Μετὰ τὸ ψάλλειν τὰ τρίψαλμα ... . PARENTI, „Osservazioni," 121 A. 11. Cf. auch JACOB „Evoluzione," 54 - 55.

162 Zum Beispiel: MATEOS I, 2. Cf. die Übersicht zu den drei Kleinen Antiphonen der Vesper in den Euchologien 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, hier die Nummern 9. - 11.

163 MATEOS, I, 4: Bei der Feier in der Chalkoprateiakirche und bei der zeitlich parallelen Paramonê in der Großen Kirche heißt es nur: *drei Antiphonen*. Weitere Beispiele bei MATEOS I, 18; 27.

164 Fol. 48v-52r: PAR.BAR, 57 - 59.

Das Formprinzip der drei Kleinen Antiphonen:

Während für den antiphonischen Psalmgesang innerhalb der kurrenten Psalmodie des Tagzeitengebetes ein längerer oder mehrere kürzere Psalmen zu einer Antiphon zusammengefaßt sind, besteht jede der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper nur aus einem Psalm. Die Psalmauswahl folgt dem fortlaufenden Psalter (Pss 114-116). Die kurrente Psalmauswahl trifft bei dieser Struktureinheit auch außerhalb der Vesper zu, in jedem Fall bei den beiden ersten Antiphonen. Aus den Belegen für eine kurrente Psalmauswahl sei nur der Zwischengottesdienst während der Bittprozession am 7. Oktober angeführt. Hier wird der Tripsalmus gesungen, der aus Ps 119, Ps 120 und Ps 121 besteht.[165] Weil man schließlich nur noch Auswahlverse der Psalmen sang, wurde, so Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), die Bezeichnung *Kleine Antiphonen* gebräuchlich.[166] In der im Kodex Isidor Pyromalos überlieferten Basileiosliturgie mit dem liturgischen Stand der Hagia Sophia der Zeit um das 10. Jh.[167] findet sich beim Tripsalmus der Enarxis der Vermerk: *„Die Sänger singen zwei oder drei Verse vom Psalm...“*.[168]

6.2.1. Ist die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen ein Charakteristikum des Asmatikos?

Die These von Arranz: Die drei Kleinen Antiphonen sind ein charakteristisches Gestaltungsmittel des Asmatikos

Arranz hielt die Verknüpfung dreier Psalmantiphonen zur Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen für ein typisches Gestaltungsmerkmal des Asmatikos.[169] Im Tagzeitengebet der Hagia Sophia begegnet der Tripsalmus als feste Einheit mit drei ausgewählten Psalmen zwar nur in der Pannychis, in der Tritektê und in der Normalvesper. Arranz meinte allerdings, darüber hinaus im Orthros den eigentlichen Laudesteil (Ps 50; Pss 148-150; *Gloria in excelsis*) als Struktureinheit der drei Antiphonen interpretieren zu können.[170] In der asmatischen Präsanktifikatenvesper, einem Gottesdienst, der von Antiochien nach Konstantinopel gelangte, und der sich durch eine komplizierte Struktur aus asmatischem Vesperteil, Lesegottesdienst und rudimentärer Vesper (Ps 140, 2) auszeichnet,[171] glaubte er ebenfalls Reste der drei Kleinen Antiphonen der Vesper zu erkennen, und zwar in den beiden Prokimena des Leseteils und im darauf folgenden rudimentären Vesperpsalm 140, 2 (*Dirigatur*):

> les vestiges des trois *antiphôna* des Vêpres des Présanctifiés dans les *deux prokimena* et dans les *Dirigatur* de cet office.[172]

---

[165] MATEOS I, 62.

[166] PG 155, 632. MATEOS, *Célébration*, 26.

[167] Zur Datierung TAFT, *Great Entrance*, XXVII. PARENTI, „Ektenê,“ 302.

[168] GOAR, 153.

[169] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros,“ 156. DERS., „L'ancien Euchologe,“ 17. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos,“ 417-418.

[170] DERS., „L'Asmatikos Orthros,“ 156.

[171] 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER. Die asmatische Präsanktifikatenvesper hat einen Vesperteil aus Ps 85, variabler Psalmantiphon und Ps 140. Darauf folgen der Leseteil mit zwei Lesungen, denen je ein Prokimenon vorausgeht, sowie als Doppelung ein rudimentärer Vesperteil mit dem Vers Ps 140, 2.

[172] ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos,“ 418.

Bereits De Meester deutete die drei Kleinen Antiphonen als liturgisches Gestaltungsprinzip Konstantinopels. Die drei Antiphonen der Meßenarxis seien, so de Meester, im 7./8. Jh. aus Gründen der Angleichung an die Vesper und den Orthros eingeführt worden.[173]

Gegenthese: Die drei Kleinen Antiphonen der Vesper sind strukturell betrachtet eine sekundäre Schicht der Vesper. Sie hatten ursprünglich nichts mit den Tagzeiten zu tun.

Anhand der Vesper soll paradigmatisch für die Gebetszeiten der Tagzeitenfeier der Hagia Sophia eine Gegenthese zur Position von Arranz aufgestellt werden. So charakteristisch der Tripsalmus für die Liturgie Konstantinopels auch gewesen sein mag, darf er doch nicht als allgemeines Gestaltungsprinzip des Asmatikos interpretiert werden; denn die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen kann, wie im folgenden gezeigt werden soll, kein ursprüngliches Element im asmatischen Abendlob gewesen sein. Zwei Aspekte bilden die Eckwerte der Argumentation gegen die These von Arranz. Sie bedürfen allerdings noch einer weiteren Erläuterung:

1) Die Gegenthese geht von der Stationsliturgie als dem ursprünglichen liturgischen *Sitz im Leben* für die drei Antiphonen aus.
2) Mit einem formgeschichtlich orientierten Erklärungsansatz soll aufgezeigt werden, wie der Tripsalmus als sekundäre Schicht in die Vesper einging.
3) Im nächsten Kapitel, das den liturgischen Psalter der Vesper zum Thema hat, wird diese Hypothese eine weitere Stütze erhalten, und zwar auf der Grundlage der Psalmauswahl für die drei Kleinen Vesperantiphonen und vor dem Hintergrund des Psalmverteilungsschemas für Vesper und Orthros in einem Wochenlauf.[174]

6.2.2. Die drei Kleinen Antiphonen als liturgisches *Wanderelement* aus der Stationsliturgie

Die Stationsliturgie mit den Bittprozessionen als ursprünglicher Sitz im Leben des Tripsalmus

Der Tripsalmus hatte, wie Baldovin, Mateos und Taft überzeugend dargelegt haben, seinen ursprünglichen *Sitz im Leben* in der Stationsliturgie Konstantinopels, und zwar im Kontext von Bittprozessionen.[175] Man sang die Einheit der drei Antiphonen entweder vor Beginn der Prozession oder auf dem Prozessionsweg im Rahmen eines *Litê* genannten Zwischengottesdienstes. Dem Synaxar-Typikon lassen sich zahlreiche Beispiele für solche Umzüge mit Zwischengottesdiensten entnehmen. Zur Litê am Neujahrstag (1. September) zieht man von der Hagia Sophia auf das Forum. Sobald die Prozession dort angekommen und der Prozessionsgesang des Trishagion beendet ist, werden die drei Antiphonen gesungen.[176] An dem bereits oben erwähnten 7. Oktober,

---

[173] DE MEESTER, „Grecques (Liturgies)," 1616.

[174] Besonders in 8.2.7. EIN DATIERUNGSVERSUCH DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN IN DER VESPER

[175] BALDOVIN, *Urban Character*, 217. MATEOS, *Célébration*, 38, 44. TAFT, „How Liturgies Grow," 365 - 366. DERS., *BEW*, 210-215.

[176] MATEOS I, 6. BALDOVIN, *Urban Character*, 217. Cf. das Formular der Litê zum 1. September im Kodex Coislin 213 fol. 81v -83v: DUN 60. Gegenüber Baldovins Untersuchung zur Litê berücksichtigt die Arbeit von VELKOVSKA, *Ottoboni Gr. 175*, mehrere Handschriften. Ich danke Frau Dr. E. Velkovska für die Freundlichkeit, mir die Einsichtnahme in ihre Arbeit gewährt zu haben.

dem Gedenktag der Martyrer Sergius und Bacchus und gleichzeitig auch dem Gedenktag an das große Erdbeben des Jahres 525, folgt auf den Orthros eine Prozession mit der Akoluthie der drei Antiphonen bei einer Zwischenstation.[177] Am 6. November werden im Anschluß an den Orthros, noch vor Beginn der Bittprozession zum Forum, drei Antiphonen auf der Solea der Hagia Sophia gesungen. Diese Antiphonen sind jedoch im Synaxar-Typikon bezüglich ihrer Psalmodie nicht näher bestimmt:

> Nach der Apolysis des Orthros singt man drei Antiphonen auf der Solea. Es treffen die gewöhnlichen Psalmen (Ψαλλομένου τοῦ ἐνορδίνου).[178]

Bei der dritten Antiphon kommt der Patriarch in die Kirche; dann erst stimmen die Kantoren das Prozessionstroparion an, und der Zug setzt sich in Bewegung. Auf dem Forum trifft erneut die Akoluthie der drei Antiphonen, deren Psalmen das Synaxar-Typikon nun benennt: Pss 119, 120, 122.

Die Akoluthie des Tripsalmus muß sich so großer Beliebtheit erfreut haben, daß sie auch außerhalb eines strengen liturgischen Rahmens Verwendung finden konnte. Das Zeremonienwerk berichtet nämlich vom Gesang des Tripsalmus am Fest Theophanie (Epiphanie) anläßlich des Festmahls für die geladenen Kleriker der Kirchen der Stadt am kaiserlichen Hof.[179]

Der Tripsalmus wird durch den Rückgang des Prozessionswesens zu einem Wanderelement

Die Stationsliturgie Konstantinopels war, so Baldovin, in der Entstehungszeit des Ritus der Hagia Sophia stark vom Prozessionswesen geprägt. Es ist jedoch anzunehmen, daß schon im 7. Jh. ein starker Rückgang der Prozessionen stattgefunden hat. Das Synaxar-Typikon in der Version H, das den Stand des 10. Jh. wiedergibt, spiegelt bereits ein reduziertes Prozessionswesen. Wegen dieses Rückgangs einerseits und wegen der Beliebtheit der Akoluthie der drei Antiphonen andererseits wurde diese Struktureinheit zum Wanderelement und konnte, losgelöst von ihrem ursprünglichen Kontext, als spätere Schicht in andere liturgische Feiern eingehen, etwa in die Vesper und in die eucharistische Liturgie.[180]

Gerade im Fall der eucharistischen Liturgie lässt sich diese Entwicklung belegen. Die Differenz zwischen dem Liturgiekommentar des Maximos der Bekenner (628 - 630)[181] und der vom Patriarchen Germanos I. verfaßten Liturgieerklärung (ca. 733)[182]

---

[177] MATEOS I, 62.

[178] MATEOS I, 90 - 92.

[179] *De cer.*, 755, hier nach HANDSCHIN, *Zeremonienwerk*, 83.

[180] Cf. die Zusammenfassung der von Mateos und Taft erarbeiteten Entwicklungsgeschichte bei BALDOVIN, *Urban Character*, 212, 214 – 218. Sie bildet die Grundlage der folgenden Ausführungen. Cf. ferner zu den drei Kleinen Antiphonen der Meßenarxis MATEOS, *Célébration*, 44 - 45. DERS., „Orthros byzantin," 210 A. 43. TAFT, *BEW*, 210-215. DERS., „How Liturgies Grow," 363 - 366. TAFT, *Great Entrance*, 367. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 42* - 47*. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* 3, 11, 84-86.

[181] PG 91, 688 - 689. TAFT, *BEW*, 210. MATEOS, *Célébration*, 71.

[182] HE, 23: MEYENDORFF, 72; BORGIA, *Commentario liturgico*, 21. Dazu TAFT, *BEW*, 215. MATEOS, *Célébration*, 72. Cf. auch die Stellenangaben bei KUCHAREK, *Byzantine-Slav Liturgy*, 369. Der gesamte Text des Kommentars des Germanos in PG 98, 383 - 454 ist ein stark interpolierter Text. Dazu SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 69* u. 119 – 129. SCHULZ, *Byzantinische Liturgie* 3, 155-165.

weist Mateos und Taft zufolge den Tripsalmus als spätere Schicht der Meßfeier aus. Im ersten Werk kommen die drei Antiphonen zu Beginn der Meßliturgie noch nicht vor. Hingegen werden sie von Germanos I. erwähnt, jedoch noch vor dem Beginn der eigentlichen Meßfeier. Dies deutet auf einen Entwicklungsprozeß hin, der in der Zeit zwischen der Abfassung beider Kommentare in Gang gekommen sein muß. Das Euchologion Barberini gr. 336 des 8. Jh. führt die drei Antiphonengebete bereits in der Enarxis des Basileios-Formulars an.[183] Doch stellte die Akoluthie zu dieser Zeit immer noch einen beweglichen Bestandteil dar, der noch nicht fest mit der Meßenarxis verbunden war. Das Synaxar-Typikon gibt nämlich für die eucharistische Liturgie an Tagen ohne Stationsliturgie die Anweisung, den Tripsalmus, der einst bei Zwischengottesdiensten traf, zu Beginn solcher nicht-stationaler Eucharistiefeiern zu singen; zugleich wurde der frühere antiphonische Prozessionspsalm für den Weg zur Kirche in den Tripsalmus integriert, was eine Überlagerung verursachte.[184] In der Anweisung des Synaxar-Typikons und späterer Zeugnisse, daß bei der patriarchalen Liturgie der Einzug des Patriarchen erst zur dritten Antiphon erfolgen dürfe,[185] haben wir eine Reminiszenz an die ursprünglichere Form des Meßbeginns ohne die drei Kleinen Antiphonen zu erkennen. Da jedoch die Einheit der drei Kleinen Antiphonen in der Meßlitugie in demselben entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang steht wie der Tripsalmus der Vesper, sind gewisse strukturelle Ähnlichkeiten der drei Kleinen Antiphonen in beiden Gottesdiensten nicht verwunderlich.[186]

Fazit

1) Die Akoluthie der drei Antiphonen hatte ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der Stationsliturgie Konstantinopels.

2) Die drei Antiphonen wurden zum liturgischen Wanderelement in einer Zeit, als durch den Rückgang der Prozessionen der stationale Charakter der Liturgie abnahm. Doch wollte man auf dieses beliebte liturgische Element nicht verzichten.

3) Der Prozeß der Einschmelzung der drei Antiphonen in eine andere gottesdienstliche Struktur läßt sich modellhaft an der Enarxis der Eucharistiefeier dokumentieren.

4) Auch in die asmatische Vesper fanden die drei Kleinen Antiphonen erst im Verlaufe einer späteren Entwicklung Eingang.

a) Vor allem die Euchologien haben durch die Zählweise der Antiphonengebete[187] - die drei Kleinen Antiphonen werden inmitten des Vesperablaufs von den Rubriken gesondert von eins bis drei gezählt - die

---

[183] Fol. 1v-3r : PAR.BAR, 2 - 4. Cf. auch JACOB, *Formulaire grec*, 126.

[184] MATEOS I, 2-11.

[185] MATEOS I, 48; 96 - 98; 104. Diese Hinweise finden sich nur in H, nicht in P. Dazu auch TAFT, „Pontifical Liturgy II," 105 - 106. DERS., *BEW*, 214.

[186] STRUNK, „Byzantine Office," 196: Strunk überzieht allerdings mit dem, was er an Parallelen zwischen den drei Kleinen Antiphonen in der Vesper und in der Meßliturgie glaubt herauslesen zu können. Die heutige Position des Justinian I. zugeschriebenen Monogenes bei der zweiten Antiphon in der Meßenarxis etwa ist nicht als Parallele zum Monogenes der zweiten Kleinen Antiphon der Vesper zu verstehen, sondern hat als Resultat eines Verschiebungsprozesses innerhalb der Meßenarxis zu gelten. MATEOS, *Célébration*, 50 - 57. MATEOS, II, 308. TAFT, „Initial Synthesis," 50.

[187] 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, cf. dort in der Synopse die Gebete und Rubriken unter den Nr. 9-11.

Konturen der Akoluthie als einer einst selbständigen Struktureinheit konserviert.

b) Im Kapitel zum liturgischen Psalter wird an der Psalmauswahl für die drei Kleinen Antiphonen eine Überlagerung im Psalmverteilungssystem nachgewiesen werden, die als Folge des späteren Hinzukommens der drei Kleinen Antiphonen in die Vesper zu deuten ist.[188]

5) Der Prozeß der Einschmelzung der drei Kleinen Antiphonen in die Vesperstruktur war wohl früher abgeschlossen als bei der Meßenarxis, denn das Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) und das Synaxar-Typikon (9./10. Jh.) setzen dieses Strukturelement als selbstverständlich voraus. Einer der Gründe für die eher erfolgte Integration liegt vielleicht in dem Umstand, daß die Vesper täglich gefeiert wurde.

6) Aufgrund der hier aufgezeigten Entwicklunggeschichte des Tripsalmus und seiner Gestalt läßt sich der Tripsalmus im Orthros nicht nachweisen, zumal die Dreiereinheit aus Ps 50, den Laudespsalmen und dem *Gloria in excelsis* Allgemeingut im Morgenlob ist.[189]

6.3. Die Schriftlesung im Offizium der Hagia Sophia

6.3.1. Die Lesung im Kathedraloffizium als Fremdelement aus der Kirchenjahresfeier

Zerfaß' weist in seiner Studie über die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems exemplarisch nach, daß der in der Frühzeit des 4. Jh. aus Morgen- und Abendlob bestehende Gebetskursus der Gemeinde thematisch gleichbleibend von Lob, Anbetung sowie Bitte geprägt war und keine Schriftlesung enthielt. Das Element der Schriftlesung hatte in Jerusalem hingegen seinen Platz in jenen liturgischen Feiern, die Zerfaß in die Gattung *Verkündigungsgottesdienste*[190] einordnet und deren Aufkommen in Jerusalem mit der Ausfaltung des Kirchenjahres im 4. Jh. zusammenhing, wie aus Egerias Bericht hervorgeht.[191] Weil die Lesung im Tagzeitengebet als ein Element identifiziert wurde, das aus der Feier des Kirchenjahres übernommen wurde - ein Prozeß, der erwiesenermaßen von Jerusalem und Palästina ausging - dürften die von Zerfaß vorgelegten Erkenntnisse über die Jerusalemer Tagzeitenliturgie auch für andere Liturgiegebiete Geltung haben.

Es war vor allem die Topographie Jerusalems mit seinen Heiligen Stätten, die dazu einlud, die in der Schrift überlieferte zeitliche Abfolge der Ereignisse des Heils innerhalb eines Jahreszyklus zu feiern und sie durch Sondergottesdienste am

---

[188] Cf. 8.2.6. Die Auswahlpsalmen der drei kleinen Antiphonen als jüngere Schicht der asmatischen Vesper.

[189] Arranz, „L'Asmatikos Hesperinos," 417. Ders., „L'Asmatikos Orthros," 156. Ders., „L'ancien Euchologe," 17. Zur Unhaltbarkeit des Postulats von drei Antiphonen im Orthros (es sollen sein: a) Ps 50; b) Pss 148 - 150; c) *Gloria in excelsis*) cf. 8.3.4. Die Laudespsalmodie (Ps 50; Pss 148-150). In diesem Abschnitt wird die allgemeine Verbreitung der Laudespsalmen in Ost und West behandelt.

[190] Zerfass, *Schriftlesung*, 26 - 27. Hierauf beziehen sich die nachfolgenden Ausführungen zum Kirchenjahr in Jerusalem.

[191] Ders., *Schriftlesung*, 25 - 27. Hierauf stützen sich die Ausführungen zum Kirchenjahr in Jerusalem.

jeweiligen Ort des Heilsgeschehens mit der Verlesung der entsprechenden Schriftstelle liturgisch zu aktualisieren.[192] Wenn diese *Verkündigungsgottesdienste* am Nachmittag oder Abend stattfanden, konnten sie anfänglich in zeitliche Konkurrenz zum Stundengebet geraten, was zunächst zur Verdrängung der Tagzeit führte. Jedoch bereits zu Beginn des 5. Jh. entwickelte sich in Jerusalem aus dieser Konkurrenz eine Synthese aus Tagzeit und Sonderfeier.[193] Die didaktisch orientierte Lesungsauswahl in den Sondergottesdiensten der Fastenzeit sowie die Perikopen zur Ankündigung oder liturgischen Aktualisierung der Heilsmysterien an Festen und sonstigen denkwürdigen Tagen gingen auf diese Weise in das Tagzeitengebet ein.[194] Der in Jerusalem einsetzende Prozeß, Tagzeitengebet und Kirchenjahresfeier zu verbinden, hatte Vorbildcharakter für andere Liturgiegebiete. So setzte sich gegenüber der älteren Tradition des Morgen- und Abendlobs der Gemeinde mit der Entfaltung des Kirchenjahres die Neuerung durch, die Verkündigung der Heilsereignisse durch das Element der Lesung in das Tagzeitengebet zu integrieren. Nur in Kappadozien und in Ägypten läßt sich schon in der Frühgeschichte des Offiziums die Lesung als liturgisches Element belegen.[195]

Wenn es sich also bei der Schriftlesung im kathedralen Tagzeitengebet entwicklungsgeschichtlich um ein Strukturelement aus der Feier des Kirchenjahres handelt, weisen auch die Schriftlesungen in den Sonderfeiern des Asmatikos zurück auf den Prozeß der Überlagerung des einst lesungsfreien Gemeindeoffiziums durch die Feier des Kirchenjahres. Die Tatsache, daß die Normalvesper und der Orthros der Werktage im Tagzeitenritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel lesungsfrei waren, wird man folglich nicht als Ergebnis einer Reduktion, sondern als ältere Entwicklungsstufe zu erklären haben. In Hochzeiten des Kirchenjahres hingegen, an Festtagen und in geprägten Zeiten wie bei der Vigilvesper am Vorabend herausragender Feste und in der Fastenzeit, gehörten Lesungen zum Offizium, blieben aber strukturell in der Gebetszeit noch als additive Elemente erkenntlich. Im Falle der Vesper verbanden sie sich durch einen Leseanhang mit der Tagzeit. Die Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros kann erst in der Zeit nach dem Ikonoklasmus in den Quellen nachgewiesen werden.[196]

---

[192] Die Schilderung des Palmsonntags bei Egeria ist ein besonders anschauliches Beispiel für die Aktualisierung des biblischen Geschehens durch die gottesdienstliche Versammlung. EGERIA, 31, 2: FChr 20, 258-260.

[193] So bei den nachmittäglichen Sondergottesdiensten in der Fastenzeit, die bereits zu Beginn des 5. Jh. im Altarmenischen Lektionar, also wenig später nach Egeria, derart in die Vesper eingebunden waren, daß sie den zweiten Teil des Abendoffiziums bildeten. Dazu ZERFASS, *Schriftlesung*, 63 - 65.

[194] DERS., *Schriftlesung*, 27.

[195] DERS., *Schriftlesung*, 54 - 55. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 32-33. Cf. auch 3.3.3 DIE UNTERGEORDNETE BEDEUTUNG DER LEKTIONARE FÜR DEN ASMATIKOS.

[196] 12.4.1. DIE EVANGELIENLESUNG IM MORGENLOB KONSTANTINOPELS ALS NEUERUNG AUS PALÄSTINA.

6.3.2. Das System der Lesungsauswahl in Vesper und Orthros des Asmatikos

6.3.2.1 Die Phänomenologie des Lesungssystems

Die Lesungsauswahl in der Liturgie sagt etwas aus über das Schriftverständnis der Kirche und ihre Heilsverkündigung.[197] Im folgenden seien deshalb einige das Lesungssystem des Asmatikos prägende Charakteristika benannt:

1) Die Dominanz des alttestamentlichen Lesestoffs: Es war vor allem das Alte Testament, aus dem der Lesestoff in den Gebetszeiten des Asmatikos genommen wurde. Ausgewählt wurden Perikopen aus dem Pentateuch und den Prophetenbüchern, besonders aus Jesaja und Ezechiel, ferner aus der Weisheitsliteratur, hier vor allem aus dem Buch der Sprichwörter. Aus dem Neuen Testament kamen nur wenige Perikopen zum Vortrag, so z.B. die aus Palästina übernommenen Auferstehungsevangelien im Sonntagsorthros.

2) Die Aufteilung des Lesestoffs: Im Tagzeitenkursus von Konstantinopel lag der quantitative Schwerpunkt an Lesungen in den Sonderformen der Vesper. Dies überrascht nicht, da sowohl die Paramonê und die Vigilvesper wie auch die quadragesimale Präsanktifikatenvesper eine Verbindung aus dem kathedralen Abendlob mit einer vom Kirchenjahr herrührenden Sonderfeier, d.h. mit einem einst selbständigen Lesegottesdienst darstellten.[198] Zu erwähnen ist ferner die Tritektê als fastenzeitlicher Sondergottesdienst mit einer Lesung. Doch liegt diese Gebetszeit außerhalb des Themas der vorliegenden Untersuchung. Hinzu kommt der Sonn- und Festtagsorthros mit der Evangelienlesung.

3) Die Auswahllesungen und ihre anamnetische Funktion: Unter Auswahllesungen sind solche Perikopen zu verstehen, deren Inhalt und Textumfang so ausgesucht wurde, daß sie auf das Festtagsgeheimnis hinweisen. Auswahllesungen stehen im Dienst der Ankündigung und der Anamnese des Festgeheimnisses. Dies traf besonders bei der Evangelienlesung im asmatischen Sonntagsorthros zu. Bei der Auswahl der Schriftlesungen mit anamnetischer Funktion sind, so Bradshaw, im allgemeinen die folgenden Kriterien ausschlaggebend:[199]

   a) Die *Primärfunktion*[200] der Lesungen liegt in deren innerem Bezug zu den Themen der liturgischen Feier bzw. des Festes.

   b) Anders als bei der lectio continua werden sie nach dem Prinzip selektiver Schriftauswahl ausgesucht.

   c) Die Perikopen sind kurz im Vergleich zu den unter didaktischem Aspekt ausgewählten Lesungen.

4) Die Auswahllesungen als Communetexte: Bestimmte Kategorien von Festen, z.B. einige Marienfeste und das Kirchweihfest, hatten in der Paramonê keine Eigentexte als Lesungen, sondern Communelesungen, die sich im Laufe des Kirchenjahres wiederholten.

---

[197] DE CLERK, „In the beginning was the Word," 14-15.

[198] RAHLFS, *Lektionen*, 76. Dazu etwas ausführlicher weiter unten 6.3.3. DIE LESEORDNUNG IN DER FASTENZEIT ALS INDIZ DES ANTIOCHENISCHEN EINFLUSSES.

[199] BRADSHAW, „Bible in Liturgy," 41.

[200] DERS., „Bible in Liturgy," 41 - 43. Eine andere Primärfunktion kann etwa die parakletische sein, z.B. in Totengottesdiensten, ebenso die doxologische Primärfunktion.

5) Die *Bahnlesung* in den katechetisch ausgerichteten Sonderfeiern der Fastenzeit: Unter *Bahnlesung*[201] versteht man seit Ranke eine Leseordnung, die ein Buch der Bibel zwar nicht vollständig nach Art der *lectio continua*, wohl aber in größerem Umfang zur Verlesung vorsieht. Die Perikopen folgen der Ordnung der Kapitel, allerdings werden weniger relevante Teile des Buches ausgelassen. Die Lesungen der Präsanktifikatenliturgie von Montag bis Freitag in den Wochen der Fastenzeit waren als Bahnlesungen aus alttestamentlichen Büchern gestaltet, ebenso die Lesung in der Tritektê. Nur an Tagen mit einem wichtigen Gedächtnis wie dem 17. März, dem Gedenken an das große Erdbeben (wohl um das Jahr 790), wich der quadragesimale Lesesstoff bei der Tritektê und am Abend den Eigenlesungen des Tages.[202]

6.3.2.2 Die liturgische Funktion des Elements der Lesung im Asmatikos

Die Ankündigung des Festtagsgeheimnisses durch die Lesungen der Großen Vigil und der Paramonê

Der alttestamentliche Lesestoff der Vigilien am Vorabend von Festtagen steht in einem *„genetischen Zusammenhang"* mit dem alttestamentlichen Lesestoff der Osternacht, wie Baumstark feststellte. Liegt doch in der Ostervigil der Urtypus der festtäglichen Vigilienfeier vor.[203] Während im Synaxar-Typikon die Großen Vigilien mit einer Siebenerreihe an Lesungen und einer Abschlußperikope ausgestattet sind, - für die Ostervigil und die Vigil von Theophanie (6. Januar) steht für den Fall eines langen Taufvorgangs eine weitere Siebenerreihe zur Verfügung -, dürfte es sich bei dem nur aus drei Lesungen bestehenden Leseteil der Paramonê gegenüber dem der Großen Vigil um eine Schwundstufe handeln.[204]

Der Vortrag alttestamentlicher Texte in der Osternacht liegt begründet in der christlichen Deutung des Alten Testaments als Verheißung und Ankündigung des Heilsgeschehens in Christus[205] und im Selbstverständnis der christlichen Liturgie als Aktualisierung der Heilstaten und deren eschatologischer Dimension.[206] Von jeher wurde vor allem der alttestamentliche Lesestoff innerhalb der christlichen Osternachtsfeier als Ankündigung des Paschageschehens verstanden. Diese Funktion der alttestamentlichen Lesungen ist ein konstitutives Element im Bogen von alttestamentlicher Verheißung, Erfüllung in Christus und eschatologischer

---

201 E. RANKE, *Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie dargelegt und erläutert.* Berlin 1847, 146. Cf. dazu FISCHER, „Formen der Verkündigung," in R. BERGER, K.-H. BIERITZ u.a (Hgg.), *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GDK 3) 78-79.

202 MATEOS I, 250.

203 BAUMSTARK, *Syrische Perikopenordnungen*, 2. DERS., *Laus*, 45-55, 61-76.

204 Weihnachten: MATEOS I, 148 - 150; DMIT I, 35 - 36; Epiphanie: MATEOS I, 174 - 178; DMIT I, 40 – 41. Ostern: MATEOS II, 84 - 86; DMIT I, 133 - 134.

205 Deutlich tritt dieser Zusammenhang von alttestamentlicher *Vorausverkündigung und Erfüllung* im Christusereignis sowie die Vergegenwärtigung des Heilsereignisses in der liturgischen Feier in der Osterpredigt des Meliton von Sardes hervor. MELITON VON SARDES, *Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt.* (Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von J. BLANK) Sophia 3. Freiburg 1963. Dazu auch: *Sur la Pâque* (hrsg. und übers. von O. PERLER = SC 123) Paris 1966. Cf. ferner B. LOHSE, *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*, Leiden 1958.

206 Cf. die Ausführungen zur liturgischen Vergegenwärtigung des Heilsgeheimnisses durch das Element der Lesung in der Osternacht bei BAUMSTARK, *Laus*, 37-38.

Vollendung, der jede liturgische Feier, sich je neu aktualisierend, überspannt. So wird durch den zumeist aus alttestamentlichen Perikopen bestehenden Leseteil der Vigilgottesdienste am Vorabend großer Festtage das Festtagsgeheimnis angekündigt. Exemplarisch sei nur auf die Lesungen vor Marienfesten (Gn 28, 10 - 17; Ez 43, 27 - 44, 4a; Sprichw 9, 1 - 11) verwiesen.[207] Gn 28 beinhaltet die Vision des Patriarchen Jakob von der Leiter und dem offenen Himmel; die Ezechielperikope greift aus der umfangreichen Vision des Propheten über den neuen Tempel das dem Einzug des Herrn vorbehaltene Tempeltor im Osten heraus. Die in den beiden Lesungen verwendeten Bilder sind als Vorausverkündigung der heilsgeschichtlichen Rolle Mariens zu verstehen. Sie ist die Leiter in den geöffneten Himmel, über die Christus schritt, sie ist die dem Einzug des Herrn vorbehaltene Pforte. Selbst in den drei Lesungen aus dem 1. Petrusbrief[208], welche in der Paramonê zum Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus (29. Juni) in der Kirche St. Peter die alttestamentlichen Lesungen ersetzten, hat sich der Ankündigungscharakter der Lesungen erhalten; denn es war gerade der Petrusbrief, der als Festtagslesung ausgewählt wurde.

Die Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros und in der Ostervesper im Dienst der Anamnese

Der Vollständigkeit halber sei auf das Problem der Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros des Asmatikos hingewiesen, handelte es sich hierbei doch um ein anamnetisches Element, das ganz allgemein gesprochen aus der disintegrierten Kathedralvigil des Sonntagmorgens in das Morgenlob übernommen wurde.[209] In der wohl in Jerusalem entstandenen sonntäglichen Kathedralvigil, die man an heiliger Stätte im Gedenken an die am Ostermorgen zum Grab Jesu eilenden salbentragenden Frauen als wöchentliche Auferstehungsfeier beging, wurde durch die Verlesung der Perikope von der Grablegung und Auferstehung des Herrn das Paschamysterium liturgisch aktualisiert. Ebenso diente die aus der Kathedralvigil verbliebene Auferstehungsperikope später im sonntäglichen Morgenlob der Verkündigung des Paschamysteriums. Auch im Asmatikos gehörte das Evangelium ursprünglich nicht zur sonntäglichen Morgenfeier, was u.a. daraus hervorgeht, daß Zeugnisse von der Evangelienlesung erst lange nach dem Ikonoklasmus greifbar werden. Im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) findet sich noch kein Hinweis auf ein Orthrosevangelium. Selbst das Synaxar-Typikon, dem die Regelung von Wechseltexten in liturgischen Feiern obliegt, enthält in den Versionen des 9./10. Jh. im gesamten Jahreslauf kein Evangelium für den Sonntagsorthros. Lediglich am Karsamstag trifft am Ende der Orthrosfeier ein Leseanhang mit einem abschließenden Evangelium, was allerdings auf Jerusalemer Einfluß zurückzuführen sein dürfte, da sich die im Synaxar-Typikon genannte Perikope Mt 27,62 ff. bereits im Armenischen Lektionar (liturgischer Stand Jerusalems in den Jahren 417 – 439) als Evangelium am Morgen des

---

[207] So etwa vor dem 8. September MATEOS I, 18.

[208] MATEOS I, 324.

[209] Zur Kathedralvigil und den Folgen ihrer Disintegration für das Stundengebet handelt 7.5.1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM. Der gesamte Fragenkomplex zum Orthrosevangelium wird ausführlicher behandelt in 12.4.1. DIE EVANGELIENLESUNG IM SONN- UND FESTTAGSORTHROS ALS NEUERUNG AUS PALÄSTINA.

Karsamstags findet.[210] Ansonsten überliefert das Synaxar-Typikon die 11 Morgenevangelien der Sonntage und die der Festtage nur in Form eines Anhangs.[211] Erst in Euchologien ab dem 10. Jh. finden sich Hinweise auf eine Evangelienlesung. Was das asmatische Morgenlob anbelangt, haben hier also nur in geringem Umfang Elemente aus der Feier des Kirchenjahres Eingang gefunden.

Im Anschluß an die Ostervesper vermerkt das Synaxar-Typikon H den alten Brauch der Verlesung des Osterevangeliums Joh 20, 19-23 durch den Patriarchen vom Sanktuarium aus, während ein Diakon den Text am Ambo wiederholt.[212] Doch handelt es sich bei dieser Evangelienlesung um einen Vesperanhang, der in unserem Kontext vernachlässigt werden darf.

Die Lesungen in den Sonderfeiern der Fastenzeit als ursprünglich katechetisches Element

Die Fastenzeit bildet als ausgeprägte Lesezeit einen Schwerpunkt in der Leseordnung des Kirchenjahres.[213] Die Präsanktifikatenvesper und die im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter zu behandelnde Tritektê als typische Sondergottesdienste der Fastenzeit bewahrten das Profil der einst eigenständigen katechetisch-didaktisch ausgerichteten fastenzeitlichen Lesegottesdienste, die einst vor allem der Vorbereitung der Taufbewerber auf die Taufe in der Osternacht dienten, aber auch der Hinführung der Gläubigen auf Ostern. In Jerusalem wurden diese Lesegottesdienste zu Beginn des 5. Jh. in das Offizium integriert.[214] In beiden Gebetszeiten des Asmatikos hat sich ein Lesestoff erhalten, der in sich geschlossen ist. Dieser Lesestoff ist als ein Relikt aus den einst selbständigen Lesegottesdiensten zu deuten. Auf die beiden Lesungen in der Präsanktifikatenvesper und auf die Lesung in der Tritektê wurden Bücher des Alten Testaments aufgeteilt und zur Unterweisung der Taufbewerber in großem Umfang verlesen.

6.3.3. Die Leseordnung in der Fastenzeit als Indiz des antiochenischen Einflusses

Der alttestamentliche Lesestoff in den Sondergottesdiensten der Fastenzeit zeichnet sich durch Charakteristika aus, die Rückschlüsse auf die Herkunft des Lesesystems erlauben und die es wert sind, eigens betrachtet zu werden. In diesem Fall kann auch der Lesestoff der Tritektê nicht ganz außer acht gelassen werden.

---

[210] ZERFASS, *Schriftlesung*, 143-144. Cf. zum Armenischen Lektionar 9.2.2.2. DER VESPERTEIL IN DER OSTERNACHTSFEIER JERUSALEMS.

[211] MATEOS II, 168, 180.

[212] MATEOS II, 96. Eine Evangelienlesung ist ferner in der Pannychis vorgesehen, wie dem Lektionar Dresden 104 A (10./11. Jh.) für die Pannychis in der ersten Fastenwoche zu entnehmen ist. MATEOS II, 208.

[213] Auch in der Tradition des benediktinischen Mönchtums ist die Fastenzeit eine Lesezeit zur Vorbereitung auf Ostern geblieben. Nach RB 48, 15 erhält jeder Mönch für die Quadragesima zur Lektüre ein Buch aus der *bibliotheca*, das ist ein Buch der Hl. Schrift.

[214] WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 191 - 193. ZERFASS, *Schriftlesung*, 64. Zu Jerusalem: RENOUX, „Un manuscrit du lectionnaire," 367 - 370.

Der geschlossene Lesestoff in den Sonderfeiern der Fastenzeit [215]

In beiden Sonderfeiern wird vom Beginn der Fastenzeit bis zu ihrem Ende ein weitgehend geschlossener Lesestoff vorgetragen, der zunächst dargestellt werden soll, bevor die Querverbindungen nach Antiochien aufgezeigt werden. Die Lesung in der Tritektê wird als Bahnlesung einem Prophetenbuch entnommen. Es treffen das Buch Jesaja in den sechs Wochen der Fastenzeit und das Buch Ezechiel in der Karwoche. In der Präsanktifikatenliturgie, deren Leseteil gewöhnlich zwei Perikopen umfasst, stammt die erste Lesung aus dem Buch Genesis. Der Lesestoff dieses Buches wird beginnend mit dem Montag der 1. Fastenwoche auf die Fastenzeit bis zum Freitag vor Palmsonntag aufgeteilt. Die erste Lesung der Paramonê vor Palmsonntag ist zwar ebenfalls dem Buch Genesis entnommen, liegt aber, was die Textabfolge anbelangt, außerhalb des fortlaufenden Lesestoffs der Präsanktifikatenliturgie.[216] In der Karwoche nimmt man stattdessen bei der ersten Lesung das Buch Exodus. Die zweite Lesung der Präsanktifikatenfeier stammt aus der Weisheitsliteratur.

Das Verteilungssystem der biblischen Bücher auf die acht Wochen vor Ostern

Vorfastenzeit (Mittwoch der Butterwoche)

Buch des AT	Tagzeit
Joel	Tritektê (eine Lesung)
Joel	Präsanktifikaten (in der Vorfastenzeit nur eine Lesung)

Vorfastenzeit (Freitag der Butterwoche)

Buch des AT	Tagzeit
Sacharja	Tritektê (eine Lesung)
Sacharja	Präsanktifikaten (in der Vorfastenzeit nur eine Lesung)

Fastenwochen 1- 6 (Montag - Freitag)

Buch des AT	Tagzeit
Jesaja	Tritektê (eine Lesung)
Genesis	Präsanktifikaten 1. Lesung
Sprichwörter	Präsanktifikaten 2. Lesung

Karwoche (Montag - Mittwoch)

Buch des AT	Tagzeit
Ezechiel	Tritektê (eine Lesung)

215 MATEOS II, 2-70.

216 MATEOS II, 64.

Exodus	Präsanktifikaten 1. Lesung
Hiob	Präsanktifikaten 2. Lesung

Vor allem weil die Vorfastenzeit eine spätere Erweiterung der Vorbereitungszeit auf Ostern darstellt, und weil in der Tritektê wie in der Präsanktifikatenvesper der Vorfastenzeit eine von den beiden Tagzeiten in der Fastenzeit abweichende Leseordnung trifft, darf von einem hohen Alter des geschlossenen Lesestoffs in beiden quadragesimalen Sonderfeiern ausgegangen werden. Was das Alter der fastenzeitlichen Leseordnung Konstantinopels - die Vorfastenzeit eingeschlossen - in der vorliegenden Einteilung anbelangt, setzt Rahlfs den terminus post quem auf Grund der wohl auf Kaiser Heraklius (geb. ca. 575; gest. 641) zurückgehenden Gestaltung der Fastenzeit durch ein Achtwochenschema nicht vor dem Jahr 630 an.[217]

Die antiochenischen Wurzeln der Leseordnung im Tagzeitengebet Konstantinopels

Mittels der Perikopenordnung der asmatischen Sonderfeiern der Fastenzeit läßt sich nach dem Urteil von Rahlfs der Einfluß Antiochiens auf Konstantinopel belegen. Zugleich kann man zumindest in diesem Bereich auf eine Unabhängigkeit Konstantinopels von Jerusalem schließen. Für Antiochien ist nämlich die Bahnlesung der Genesis in der Fastenzeit, ebenso im übrigen die der Apostelgeschichte in der Osterzeit, am frühesten nachweisbar, während in Jerusalem die Genesislesung der Karwoche vorbehalten war.[218] Für die Fastenzeit, und zwar für Mittwoch und Freitag, bezeugt das Armenische Lektionar mit dem Stand der Jerusalemer Liturgie zwischen den Jahren 417 und 439 die Verlesung der Bücher Exodus, Job und Jesaja.[219] Freilich stammte in Antiochien wie in Jerusalem die quadragesimale Leseordnung aus demselben Repertoire alttestamentlicher Bücher. Die Unterschiede in der Leseordnung zwischen beiden liturgischen Zentren bestanden in der Anordnung der Bücher als Lesestoff.[220]

Zwei Homilienreihen zum Buch Genesis aus der antiochenischen Zeit des Chrysostomos (gest. 407) bestätigen, daß in Antiochien während der Vorbereitungszeit auf Ostern dieses Buch des Pentateuchs innerhalb des täglichen Lesegottesdienstes vorgetragen wurde. Es sind dies nach Rahlfs die Predigten des ersten Kommentars zum Buch Genesis, die aus der Fastenzeit des Jahres 386 stammen, ferner die Homilien 1- 32 aus dem zweiten und umfangreicheren Kommentar des Jahres 388.[221] Gerade die zuletzt

---

[217] RAHLFS, *Lektionen*, 111.

[218] DERS., *Lektionen*, 71 u. 111, 113 - 114. Hierauf stützen sich die folgenden Ausführungen. Cf. auch die knappe Zusammenfassung der Ergebnisse von Rahlfs bei KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, 22 - 25. Cf. auch die Ausführungen bei ZERFASS, *Schriftlesung*, 132.

[219] RENOUX, „Liturgie Arménienne," 286.

[220] Cf. zum Vergleich des Lesematerials von Konstantinopel mit dem von Jerusalem RAHLFS, *Lektionen*, 112. ZERFASS, *Schriftlesung*, 130 - 131. Zum alttestamentlichen Lesematerial: RAHLFS, *Lektionen*, 71, 111 - 114. Cf. dazu auch die Zusammenfassung der Ergebnisse von Rahlfs bei KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, 22 - 25.

[221] RAHLFS, *Lektionen*, 114. KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, 22. Die Homilien des Chrysostomos zur Genesis: PG 54, 581 - 630 (1. Kommentar) PG 53, 21 – 305 (2. Kommentar). Ausführlich geht darauf ein VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 98. ZERFASS, *Schriftlesung*, 135. E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905, 171ff. Eine Übersicht zur zeitlichen Entstehung des Predigtwerkes und zu den Schriften des Chrysostomos bietet ALTANER - STUIBER, *Patrologie*, 322-328.

genannten Predigten muß Chrysostomos zwischen dem Anfang der Fastenzeit und dem Gründonnerstag gehalten haben.[222] Aus dem Kontext der siebten Predigt *Ad populum antiochenum*, die er zu Beginn der Fastenzeit 387 vorgetragen hat, läßt sich ebenfalls entnehmen, daß die Genesislesung am Anfang der Fastenzeit einsetzte. Bereits fünf Tage lang hatte Chrysostomos den Bewohnern Antiochiens im Zusammenhang der Unruhen gegen den Kaiser durch sein Wort Trost zu spenden versucht. Zu Beginn der Fastenzeit will er nunmehr seiner Predigt die Tageslesung aus dem Buch Genesis zugrundelegen.[223] Selbst zur Zeit des von 512-518 in Antiochien regierenden monophysitischen Patriarchen Severus war, wie eine Predigt belegt, das Buch Genesis Lesestoff der Fastenzeit.[224]

Zusätzlich zur Genesislesung im nachmittäglichen Wortgottesdienst muß es in Antiochien eine weitere Fastenlesung gegeben haben, die van de Paverd zufolge einem Prophetenbuch entnommen war.[225] Dies legt zumindest die zehnte Predigt *Ad populum antiochenum* des Chrysostomos nahe, in der er seine Hörer einlädt, auch künftig nach dem Essen in die Kirche zu kommen und die Prophetenworte zu hören, anstatt sich auf dem Markt herumzutreiben.[226]

Auch mit der Lesung des Buches Genesis im Rahmen der Präsanktifikatenvesper führte Konstantinopel den antiochenischen Zeitansatz fort.[227] Verschiedene Äußerungen des Chrysostomos aus der antiochenischen Zeit belegen für den quadragesimalen Lese- und Predigtgottesdienst einen Zeitpunkt am Nachmittag vor der Vesper. Ein Abschnitt der neunten Predigt *Ad populum antiochenum* erwähnt die dem Lesegottesdienst vorausgegangene Hauptmahlzeit (Hauptmahlzeit am Nachmittag) einiger Gottesdienstteilnehmer, die das Fasten nicht bis zum Abend halten können.[228] Dies läßt darauf schließen, daß der Gottesdienst am Nachmittag begann. Auch aus der zehnten Predigt *Ad populum antiochenum* geht der Nachmittag als Zeitansatz der Wortliturgie hervor.[229] Chrysostomos versucht seine Zuhörer zu motivieren, sich auch künftig nach der Mahlzeit zur Kirche zu begeben, anstatt sich schlafen zu legen. Eindeutig bezeugt die vierte Predigt zum ersten Genesis-Zyklus aus der Fastenzeit des Jahres 386 die Aufeinanderfolge von quadragesimalem Sondergottesdienst und Vesper. Gegen Ende dieser Ansprache im Lesegottesdienst tadelt Chrysostomos nämlich seine antiochenischen Zuhörer, weil sie dem Kirchendiener, der während der Predigt die Lichter in der Kirche entzündet, mehr Aufmerksamkeit schenken als der Verkündigung des Wortes Gottes.[230] Das Lichtanzünden am Ende des Wortgottesdienstes verweist auf den herannahenden Abend und vor allem auf die sich an den Lesegottesdienst anschließende Vesper.

---

222 PG 53, 21 – 305. Zu den Stellen aus Chrysostomos cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 69 – 71, zur 7. Predigt: 98 - 99. Cf. dazu BAUMSTARK, *Syrische Perikopenordnungen*, 20.

223 PG 49, 92-93. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 98. ZERFASS, *Schriftlesung*, 135.

224 16. Homilie: PO 29, 52. Cf. dazu RAHLFS, *Lektionen*, 114.

225 VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 100.

226 PG 49, 111. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 70.

227 Cf. dazu 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER.

228 PG 49, 103-104. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 72-73.

229 PG 49, 111. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 70-71.

230 PG 54, 597. Dazu auch VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 30-31.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß sich in der quadragesimalen Leseordnung der asmatischen Sondergottesdienste Spuren finden, die eher für eine Beeinflussung Konstantinopels durch Antiochien als für eine solche durch Jerusalem sprechen. Der Unterschied zwischen der quadragesimalen Leseordnung Jerusalems und der Antiochiens beruht jedoch vor allem auf der voneinander abweichenden Anordnung desselben Lesestoffs.[231] Wenn daher Mateos die in Konstantinopel den Lesungen der Karwoche vorbehaltenen Bücher Exodus und Hiob als *„lectio continua quadragesimale"* qualifiziert, muß diese Aussage korrigiert bzw. präzisiert werden, da in Konstantinopel die Lesung der Genesis während der Fastenzeit üblich war, im Gegensatz zur Jerusalemer Ordnung.[232] Die Unterschiedlichkeit der Leseordnung Konstantinopels und Jerusalems geht ferner aus dem im Jahre 1122 entstandenen Typikon HS 43 hervor[233], in dem zum einen das Übergreifen der Tradition der Hagia Sophia auf Jerusalem, zum anderen aber auch der Versuch eines Ausgleichs zwischen der Lesetradition Konstantinopels und der Jerusalems seinen Niederschlag gefunden hat.[234]

Fazit

1) Am Strukturelement der Lesung in der asmatischen Vigil, Paramonê und Präsanktifikatenvesper der Fastenzeit sowie im Sonn- und Festtagsorthros lassen sich noch die Spuren eines geschichtlich weit zurückliegenden Überlagerungsprozesses des einst lesungsfreien Kathedraloffiziums durch die Kirchenjahresfeier ablesen. Besonders der in sich geschlossene Lesestoff der quadragesimalen Sonderfeiern ist eine Reminiszenz an die einst selbständigen Lesegottesdienste in der Vorbereitungszeit auf Ostern.
2) Der Lesestoff des Asmatikos entstammt vornehmlich dem Alten Testament.
3) Durch die Hinzufügung der Lesung als einem Element der Verkündigung erhält das Tagzeitengebet zusätzlich eine anamnetische bzw. katechetisch-didaktische Dimension.
4) Die Leseordnung der asmatischen Tagzeiten in der Fastenzeit trägt deutlich antiochenische Spuren, bietet also einen weiteren Beleg dafür, daß die Stundengebetsfeier Konstantinopels vor der Herausbildung des Tagzeitenritus der Hagia Sophia unter antiochenischem Einfluß gestanden hatte.

6.4. Resümee zu den liturgischen Struktureinheiten aus Hl. Schrift und Kirchendichtung

1) Der Primat der Schrifttexte gegenüber kirchlicher Dichtung im Asmatikos: In Vesper und Orthros der Hagia Sophia nimmt die kirchliche Dichtung generell und beim Psalmgesang im besonderen eine untergeordnete Rolle ein. Der Primat der Psalmodie und damit der Schrift gegenüber kirchlicher Poetik dürfte einen ursprünglicheren Stand der Tagzeitenfeier spiegeln. Lediglich die Gattung des Troparions fand Eingang in beide Gebetszeiten. Es handelte sich jedoch hierbei zumeist um Kurztroparia (Kurzrufe und Akklamationen), deren

---

231 Rahlfs, *Lektionen*, 112.
232 Mateos II, 81 A.2.
233 Zu dieser Quelle 3.2.3. Die Versionen des Synaxar-Typikons.
234 Taft, „Offertory Chant," 440.

Text vielfach dem Psalter entnommen war. Diese Form erinnert an die Frühzeit des Troparionsgesangs. Das poetische Troparion kam in beiden asmatischen Tagzeiten in nur sehr begrenztem Umfang vor.

2) Der antiphonische Psalmgesang als kathedrales Formprinzip: Die Psalmvortrag in den asmatischen Gebetszeiten war antiphonisch gestaltet, wodurch sich der Asmatikos als kathedrales Offizium ausweist. Die Psalmodie war mit euchologischen Elementen wie Gebetseinleitung und Oration zu einer komplexen Struktureinheit verknüpft, deren liturgische und musikalische Ausführung von der Synergie liturgischer Rollen lebte. Diese Vielfalt der liturgischen Rollen ist ein Kennzeichen der kathedralen Liturgie.

3) Die drei Kleinen Antiphonen als eigenständige Struktureinheit und sekundäre Schicht in der Vesper: Bei der Untersuchung der antiphonischen Psalmodie gebührt den drei Kleinen Antiphonen der Vesper besondere Beachtung. Der Tripsalmus, der ein im Prozessionswesen der Stationsliturgie Konstantinopels typisches Strukturelement war, wurde infolge des Niedergangs des Prozessionen zu einem liturgischen Wanderelement, das sich mit anderen gottesdienstlichen Formen verband, unter anderem auch mit der Vesper. Davon, daß die Kleinen Antiphonen eine spätere Schicht im asmatischen Abendlob darstellen, zeugt noch die strukturelle Variabilität des Tripsalmus. Die drei Kleinen Antiphonen gehörten zur Normalvesper und zur Paramonê. Hingegen entfielen sie bei den Sonderformen der Vesper in der Fastenzeit, also in liturgisch hochwertiger Zeit. Diese Ausnahme ist ganz offensichtlich dahingehend zu deuten, daß sich hier der ältere Stand erhalten hat. Im neunten Kapitel soll die Variabilität dieser Struktureinheit genauer in den Blick genommen werden, um die in ihr konservierten Spuren eines Prozesses der Weiterentwicklung freizulegen. Angesichts des dargelegten liturgiegeschichtlichen Zusammenhangs ist zu fragen, ob die These, der Tripsalmus sei ein durchgängiges Gestaltungsprinzip in den Gebetszeiten des Asmatikos, noch aufrecht erhalten werden kann.

4) Das Prokimenon in Vesper und Orthros zeugt von der gegenüber dem antiphonischen Gesang älteren Vortragsweise des responsorischen Psalmgesangs. Gerade das Prokimenon in der Vesper zeichnet sich durch seine strukturelle Variabilität aus. In denjenigen Sonderformen des Abendlobs, in denen die drei Kleinen Antiphonen nicht gesungen wurden, entfiel es ebenfalls. Die Bedeutung des Prokimenons in Vesper und Orthros strukturell und entwicklungsgeschichtlich zu erschließen, steht noch aus.

5) Das Fehlen der Lesung im Morgen- und Abendlob des Asmatikos: Am Morgen- und Abendgebet im Tagzeitenkursus der Hagia Sophia ist noch zu ersehen, daß die Lesungen im Kathedraloffizium einst nicht vorhanden waren. Das feriale Morgen- und Abendlob des Asmatikos war lesungsfrei. Lediglich die Sonderfeiern der Vesper sowie der Sonn- und Festtagsorthros waren mit Lesungen versehen. Doch handelt es sich hierbei um das Ergebnis eines Überlagerungsprozesses des Tagzeitengebets durch die Sonderfeiern des Kirchenjahres.