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 II)

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Theologie

vorgelegt von
Gregor M. Hanke OSB
Abtei Plankstetten

Mai 2002

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

KAPITEL 7

7. DIE VORAUSSETZUNGEN FÜR DEN LITURGISCHEN PSALTER

Nachdem in den beiden zurückliegenden Kapiteln die euchologischen Elemente wie auch die biblischen und poetischen Struktureinheiten der beiden asmatischen Tagzeiten analysiert worden sind, wendet sich dieses Kapitel nun den formalen und materialen Voraussetzungen der Psalmodie beider Horen zu. Gegenstand eines weiteren Kapitels wird dann die konkrete Aufteilung und die strukturelle Anordnung der Psalmodie in Vesper und Orthros des Asmatikos, also der liturgische Psalter sein.[1] Zu den in diesem Kapitel behandelten formalen Grundlagen des liturgischen Psalters des Asmatikos gehört der strukturelle *Bauplan* der Psalmodie in Vesper und Orthros. Der Aufbau der Psalmodie in beiden Tagzeiten ist das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses, dessen Anfänge in die Zeit vor der Entstehung des Asmatikos zurückreichen. Materiale Bausteine, aus denen sich der liturgische Psalter zusammensetzt, sind die Einteilung des biblischen Psalters in Antiphonen, ferner die im Tagzeitengebet verwendeten psalmähnlichen hymnischen Texte aus dem Alten und Neuen Testament, die Reihe der Oden oder Cantica.

Ziele dieses Kapitels

1) In diesem Kapitel soll ein Abriß der strukturellen Beschaffenheit der Vesper- und Orthrospsalmodie sowie ihrer entwicklungsgeschichtlichen Hintergründe gegeben werden. In beiden asmatischen Tagzeiten sind die monastische und die kathedrale Weise des Psalmbetens miteinander verknüpft, nämlich die fortlaufende Psalmodie und der Auswahlpsalter. Hier liegt eine Überlagerung vor, die es entwicklungsgeschichtlich und strukturell zu erhellen gilt.

2) Das liturgische Urgestein eines jeden gemeindlichen Offiziums ist der *Auswahlpsalter* bzw. die *Auswahlpsalmodie*. In der kurrenten Psalmodie (*psalmodia currens*) liegt eine aus der monastischen Gebetspraxis stammende Gattung des Psalmodierens vor.[2]

3) Das Vorhandensein dieser beiden verschiedenen Grundformen des Psalmbetens in einem kathedralen Tagzeitgebet läßt darauf schließen, daß hier ein Prozeß der Hybridbildung in der Psalmodie zugrunde liegen muß, der das kathedrale Tagzeitengebet in prägender Weise beeinflußt hat. Die kurrente Psalmodie bildet im liturgischen Psalter der meisten östlichen Tagzeitenriten einen festen Bestandteil. Die deutende Zusammenfassung dieses geschichtlichen Prozesses auf der Grundlage der Forschungsergebnisse von Mateos und seiner Schule ist für ein Verständnis der Struktur der Psalmodie im Asmatikos unabdingbare Voraussetzung. Es wird gezeigt werden können, daß sich die Psalmodie des Asmatikos vor dem allgemeinen

---

[1] 8. DER HYBRIDE LITURGISCHE PSALTER DER VESPER UND DES ORTHROS IM ASMATIKOS.

[2] Das Proprium beider Formen ist - auch im Hinblick auf die Psalmodie - knapp skizziert in 1.1.2. DIE TAGZEITEN DER HAGIA SOPHIA ALS KATHEDRALOFFIZIUM.

entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund als hybrides System qualifizieren läßt.

4) Das Antiphonenschema des Asmatikos soll hier behandelt werden: Im Asmatikos verwendete man den biblischen Psalter nicht einfach Psalm für Psalm. Vielmehr wurden ein längerer oder mehrere kürzere Psalmen zu einer *Antiphon* genannten Einheit zusammengefaßt. Allerdings waren die Auswahlpsalmen der Vesper und des Orthros von dieser Einteilung ausgenommen. Die Antiphoneneinteilung bildete die Grundlage des liturgischen Psalters.

5) Ein besonderes Augenmerk verdient die Antiphoneneinteilung im Psalterium Vaticanus gr. 342 des 11. Jh. Dieser Kodex überliefert nämlich in einer Rubrik einen geschichtlichen Bezugspunkt für die Entstehung des Antiphonenschemas der Hagia Sophia, der in die Zeit der Herausbildung des Ritus von Konstantinopel reicht. Hier wird zu fragen sein, inwieweit der historische Anspruch der Rubrik, die das Einteilungsschema auf den Patriarchen Anthimos I. (535/536) als Urheber zurückführt, berechtigt ist. Sozusagen ein Nebenprodukt dieses Kapitels sind einige Verbesserungen an der Edition des Antiphonenschemas durch Pitra.[3]

6) Strunk[4] und Georgiou[5] haben das Antiphonenschema des Asmatikos durch die Veröffentlichung der als Spätzeugnisse einzustufenden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) zugänglich gemacht. Ergänzend dazu soll in diesem Kapitel die Antiphoneneinteilung einiger Psalterien ausgewertet werden, die älter sind als diese beiden Spätzeugnisse.[6] Außer bei Strunk erfuhren die Psalterien in Arbeiten zur Psalmodie des Asmatikos bislang keine systematische Behandlung.

7) Die Odenreihe der Hagia Sophia soll behandelt werden: Zu den Bausteinen des liturgischen Psalters gehören auch die Oden. Der Odenkanon der Hagia Sophia zeichnete sich gegenüber dem neo-sabaitischen Offizium mit der Neun-Oden-Reihe durch eine längere Odenreihe aus. Dieses Kapitel will, vom strukturanalytischen Ansatz geleitet, zunächst aufzeigen, daß die Cantica ursprünglich nicht im liturgischen Psalter des Tagzeitengebetes beheimatet waren. Ihre Zugehörigkeit zur Psalmodie des Tagzeitengebetes ist, wie gezeigt werden wird, vielmehr das Ergebnis einer Entwicklung. Diese hat Winkler trefflich nachgezeichnet. Sodann werden Probleme zur Odenreihe der Hagia Sophia angegangen, die in der bisherigen Forschung noch ungelöst geblieben sind, so etwa die Frage nach der Abfolge der Oden in der langen Odenreihe der Hagia Sophia und die weitere, ob die Reihe 14 oder 15 Oden umfaßt. Die Überlieferung in den Quellen ist hier schwankend.

---

[3] PITRA, *Monumenta* II, 209.

[4] STRUNK, „Byzantine Office," 200 – 201.

[5] GEORGIOU, *Ἀντιφωνική κατανομή*, Rom 1976.

[6] Cf. zu den Handschriften die Angaben in 3.4. GRIECHISCHE PSALTERIEN MIT LITURGISCHEN CHARAKTERISTIKA DES ASMATIKOS.

7.1. Der hybride liturgische Psalter und seine Strukturgeschichte

Der liturgische Psalter der Vesper und des Orthros der Hagia Sophia stellt eine Hybridform dar. Zwei Archetypen des Psalmodierens sind hier zu einem einzigen Ordnungssystem vereint: Die Praxis der Gemeinde, für die Gebetszeiten stets gleichbleibende Psalmen aus dem Psalter auszuwählen, und der aus der monastischen Gebetstradition stammende Brauch, dem fortlaufenden Psalter zu folgen. In einem ersten Schritt soll in diesem Kapitel ganz allgemein die Entwicklungsgeschichte und die strukturelle Beschaffenheit des hybriden liturgischen Psalters skizziert werden. Dabei ist deutlich zu machen, daß dieser das Produkt eines geschichtlichen Wachstumsprozesses darstellt.

7.1.1. Die Auswahlpsalmen und die kurrente Psalmodie als Archetypen des Psalmgebets im frühen gemeinschaftlichen Stundengebet

1) Der Auswahlpsalter:

a) In der Frühzeit des christlichen Tagzeitengebets vor der konstantinischen Wende fand die Psalmodie nur spärliche Verwendung: Es dürfte Bradshaw zuzustimmen sein, der die Meinung vertritt, daß in der Frühzeit des vornehmlich privat verrichteten christlichen Tagzeitengebetes dem Psalter eine eher untergeordnete Rolle zugekommen sei.[7] Geht man davon aus, daß die christliche Liturgie in ihrer Frühzeit in der Erbfolge der jüdischen Liturgie stand, könnte der nur selektive und sparsame Gebrauch der Psalmen in der synagogalen Liturgie hierfür ein Grund gewesen sein.[8] Nach Maier galten die Psalmen in der Synagoge eher als Schrifttexte denn als Gesänge.[9] Rabbinowitz resümiert zur Verwendung von Psalmen in der Synagogenliturgie in der frühjüdischen Zeit, ja bis in die talmudische Zeit: *„with one exception (= the Hallel) the psalms had no place at all in public worship"*.[10] Nach McKinnon dürfte eine täglich rezitierte Psalmodie als fester Bestandteil im Synagogengottesdienst nicht vor dem 8. Jahrhundert anzusetzen sein.[11] Der Weg der Semirot-Psalmen (hebr. Pss 145-150) - von denen die Pss 148-150 zum christlichen Morgenlob gehören - vom privaten

---

[7] Bradshaw, *Daily Prayer*, 21 - 22, 43 - 44. Zustimmung findet diese Sicht Badshaws bei Winkler, „Early Development," 28. Fragen zur Psalmodie im frühchristlichen Gottesdienst behandelt auch M. Shepherd, *The Psalms in Christian Worship*, Collegeville 1976.

[8] Eine Zusammenfassung zum jüdischen Hintergrund der frühchristlichen Liturgie bietet mit zahlreichen Literaturverweisen Bradshaw, *The Origins of Christian Worship*, 1 - 29. Zu den Tagzeiten cf. Holtzmann, „Gebetsstunden," 90 – 107. Hruby, „Prière dans le Judaisme," 59 – 84.

[9] Maier, „Verwendung der Psalmen," 84 - 85.

[10] Rabbinowitz, „Psalms," 110. Auch Heinemann, *Prayer in the Talmud*, schenkt im Kapitel 9 über die konstitutiven Elemente des Synagogengottesdienstes der Psalmodie keine Aufmerksamkeit, da ihr keine große Bedeutung zukam. Foley, *Christian Music*, 44 A. 2. Ähnlich wie Rabbinowitz beurteilt Bradshaw die Bedeutung der Psalmen in der synagogalen Liturgie als untergeordneten Bestandteil: Bradshaw, *The Origins of Christian Worship*, 22 - 24. Vorsichtiger im Sprachgebrauch, aber doch in Richtung der von Rabbinowitz vertretenen Position beurteilt Maier den Stellenwert des Psalters in der Synagogenliturgie des Frühjudentums bis 70 n. Chr.: Maier, „Verwendung der Psalmen," 67 – 70, 72 – 74. Arens, *Psalmen*, 160-202 geht dagegen von einer großen Bedeutung des Psalters in der synagogalen Liturgie zur Zeit des beginnenden Christentums aus. Zu der auf das Judentum zurückgeführten Verbindung von Lesungen und Psalmodie siehe Werner, *Bridge*, 131. Eher kritisch steht Foley, *Christian Music*, 43 - 44 diesem vermeintlichen Zusammenhang gegenüber.

[11] McKinnon, „The Question of Psalmody" 180 - 190.

Gebrauch am Morgen hinein in die synagogale Gebetspraxis scheint das beispielsweise zu bestätigen. Die Rezitation der Semirot-Psalmen als Teil des privaten jüdischen Morgengebetes kommt nicht vor dem 2. christlichen Jahrhundert auf und war auch dann für den Beter immer noch optional.[12]

b) Die kathedrale Auswahlpsalmodie im öffentlichen Tagzeitengebet:[13] Als im 4. Jh. die einst privaten Hauptgebetszeiten zu Tagesbeginn und zum Tagesende gemeinschaftlich in der Ortskirche gefeiert wurden und dadurch Öffentlichkeitscharakter erhielten, bestand die Psalmodie beider Gebetszeiten aus einigen wenigen und stets gleichbleibenden Psalmen, die passend zur Tagzeit ausgewählt waren:

- Der Zeitansatz des Gebetes, der Morgen oder der Abend, kann in den ausgewählten Psalmen erwähnt sein. Das trifft beispielsweise beim Vesperpsalm (Ps 140) und im griechischen wie auch im lateinischen Psaltertext beim Morgenpsalm (Ps 62) zu. Die Psalmen legitimieren den Zeitpunkt des Gebetes biblisch. Die Beter dürfen sich somit als Erfüller des biblischen Auftrags wissen, da sie zu der im Psalm genannten Zeit zum Gebet zusammenkommen.
- Die Auswahlpsalmen bereiten den Beter für einen würdigen Vollzug des Gebetsdienstes. So kam dem Ps 50 im Morgenlob und dem Ps 140 im Abendlob eine expiatorische Funktion zu.[14]
- Schließlich dienen die Auswahlpsalmen dazu, Gott mit Worten der Schrift zu Beginn und am Ende des Tages Lob, Dank und Bitten vorzutragen.

2) Die fortlaufende Psalmodie (psalmodia currens) als monastisches Element:

Ganz anders als im Gemeindeoffizium gestaltete sich der Gebrauch des Psalters in der Gebetspraxis des sich im 4. Jh. ausbreitenden Mönchtums. Im frühen anachoretischen Mönchtum pflegte man die fortwährende Psalter- und Schriftrezitation, um den biblischen Auftrag zu erfüllen, allezeit zu beten.[15] Die oft von Handarbeit begleitete *recitatio continua* des Psalters, der an einem Tag oder in einer Nacht auswendig *durchbetete Psalter*[16] entstammt der anachoretischen oder semianachoretischen Gebetspraxis. Allerdings wurde die Rezitation der Schrifttexte und der Psalmen in der Reihenfolge des Psalteriums noch nicht als Gebet im strengen Sinne verstanden, sondern als

---

[12] ELBOGEN, *Jüdischer Gottesdienst*, 82. FOLEY, *Christian Music*, 44.

[13] Allgemeine Ausführungen zum Auswahlpsalter finden sich bei MATEOS, „Morning and Evening," 31-47. DERS., „Origins," 477-485. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 32. WINKLER, „Kathedralvesper," 53-102. DIES., „Early Development," 27-35. DIES., „Strukturelle Zusammenhänge," 289-311.

[14] Von diesen beiden Psalmen handelt ausführlicher 8.2.3. DIE STRUKTURELLE HERVORHEBUNG DES PS 140 ALS ARCHAISCHER VESPERPSALM. 8.3.2. DIE INVITATORIUMSPSALMODIE DES ORTHROS (PSS 3; 62; 133) ALS NACHTRÄGLICHE SYNTHESE.

[15] Als Beispiele für biblische Stellen mit der Aufforderung zum unablässigen Gebet seien genannt: Lk 18, 1 und 21,3 u. 6; Röm 12, 12; Eph 6, 18; Kol 4, 2; Phil 4, 6; 1 Thess 5, 17. Ein Beispiel zum ununterbrochenen Beten im Mönchtum: Von Abbas Serapion wird berichtet, daß er auf einer Reise eine Dirne bekehrte, indem er die Nacht betend in ihrem Hause zubrachte. Als er den ganzen Psalter beendet hatte, fiel die Frau nieder und bekehrte sich. Dazu WDV, Nr. 875. Ein liturgisch bedeutenderes Beispiel enthält der auf das ausgehende 6. oder frühe 7. Jh. zu datierende Bericht der Mönche Sophronios und Johannes Moschos über ihre Reise zum Sinai. Der Anachoret Nilus durchbetet in einer Nacht den Psalter. LONGO, „Narrazione," 251 - 252. Dazu TAFT, *Liturgy of the Hours*, 198 und ARRANZ, „Sacerdoce ministériel," 191 - 192.

[16] Diese Formulierung lehnt sich an BAUMSTARK, *Laus*, 156, an.

Meditation (*meditatio- meditari* : μελετᾶν).[17] Diese wiederum zielte auf die Reinigung des Geistes von Gedanken und auf die Erweckung der Haltung der *Katanyxis*, der Zerknirschung des Herzens.[18] Hieraus erwuchs die Haltung des inneren Gebetes.

3) Das von der kurrenten Psalmodie geprägte zönobitische Morgen- und Abendgebet:

Wie die christlichen Gemeinden im 4. Jh., orientierten sich, so Mateos, auch die ägyptischen Mönchsgemeinschaften am frühchristlichen Brauch des Morgen- und Abendgebetes; beide Gebete beging man als gemeinschaftliche Synaxen.[19] Zugleich orientierte man sich an der urmonastischen Praxis, bei den Gebetszeiten Schrifttexte oder Psalmen in der Reihenfolge des Psalters vorzutragen. Eine wichtige Weichenstellung bei der Übernahme der psalmodia currens in das gemeinsame monastische Abend- und Morgenlob kam der Gebetspraxis der semi-anachoretischen Siedlungen in der nitrischen und sketischen Wüste Ägyptens zu. Dort entwickelte sich nach Veilleux aus der Übung des immerwährenden Gebetes allmählich der Brauch, 12 Gebete am Morgen und 12 Gebete am Abend zu verrichten, die für die 12 Stunden des Tages und die 12 Stunden der Nacht standen; zu diesen Gebeten gehörten auch Psalmen.[20] Besonders die arbeitsteiligen Zönobien des Pachomius (gest. 346) wurden davon beeinflusst, denn ebenso wie die Arbeit bedurfte auch das Gebet der Mönche einer Ordnung. Am Morgen und am Abend versammelte man sich zum gemeinsamen Gebet. Dabei wurden Teile der Hl. Schrift oder des Psalters kurrent rezitiert. Die in den ägyptischen Klöstern geübte Praxis der psalmodia currens beim Morgen- und Abendgebet strahlte schon bald auf die Klöster Syro-Palästinas aus, teilweise auch auf Kappadozien.

4) Das Morgengebet der Klöster und die sog. nächtliche kurrente Psalmodie: Insbesondere das aus der kurrenten Psalmodie bestehende Morgengebet in den Klöstern bedarf einer Erläuterung. Weil man im monastischen Alltag früher

---

[17] Zum griechischen Terminus μελετᾶν LAMPE, 840. LIDDEL-SCOTT, 1096. Im ersten Kapitel wurde bereits, um den den Kontrast zum Kathedraloffizium herauszuheben, die Schrift- und Psalterrezitation im frühen Mönchtum skizziert. 1.1.2. DIE TAGZEITEN DER HAGIA SOPHIA ALS KATHEDRALOFFIZIUM. Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema seien nur erwähnt: MATEOS, „Origins," 477. DERS., „Synaxe monastique," 249. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 54. DERS., „Desert," 517. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 290. DIES., „Kathedralvesper," 53. Cf. die Zusammenfassung der Unterschiede bei M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, 492 – 498. *Meditatio* und *psalmodieren* sind in den pachomianischen Schriften oft austauschbare Begriffe. Dazu BACHT, *Vermächtnis*, I, 253, ferner in diesem Werk „Exkurs IV Meditatio," 254 - 259. Cf. CHITTY, *The Desert*, 3 - 4. DE VOGÜE. *Regula*, 180 - 194, 285. HAUSHERR, „Prière perpétuelle," 255 – 306. DERS., „Spiritualité monacale," 17 -18. RUPPERT, „Meditatio - Ruminatio," 84 - 85. VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 324 - 339. Die monastische *meditatio* ist zu unterscheiden von der modernen aus Fernost beeinflußten sog. gegenstandslosen Meditation.

[18] So in einer auf das 5. Jh. weisenden Erzählung, in der der ägyptische Abba Pambo seinen Schüler über den Wert des Psalmengebetes unterweist. CHRIST-PARANIKAS, *Anthologia Graeca*, 29 - 30. Cf. auch WELLESZ, *Byzantine Music*, 145.

[19] Den Zusammenhang mit den frühchristlichen privaten Gebetszeiten hatte bereits MATEOS, „Origins," 481 klar formuliert. Cassian benennt die beiden gemeinschaftlichen Synaxen im Kloster mit demselben Terminus, den Tertullian (gest. nach 220) für Abend- und Morgengebet verwendete *legitimae orationes*: CASSIAN, *De inst. coenob.* II, 3: CSEL 17, 19. Zum zweimaligen Gebet der pachomianischen Mönche am Tag. Cf. VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 292 - 323, besonders 314-315.

[20] VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 334-339.

aufstand als in der Gemeinde, fiel diese Gebetszeit noch in die ausgehende Nacht. Veilleux zufolge verwenden Quellen für die erste Gebetszeit im Tageslauf daher oftmals die Bezeichnung *Nokturn* oder *Vigil*.[21] Daß man in Mönchskreisen die Gebetszeit vor Beginn des Tagewerks als nächtliche verstand, läßt sich, so Quecke, für Antiochien aus einer Predigt des Chrysostomos zu *In 1 Tim, 4* belegen. Dort wird der Zeitpunkt des Hahnenschreis (= ungefähr 3.00 Uhr)[22] als Beginn des Gebets der Mönche benannt, wobei der Prediger, sich hierbei auf den Invitatoriumspsalm 133 (vgl. vor allem V. 2: *„die ihr in den Nächten euere Hände erhebt"*) dieser Vigil stützend, diesen Zeitpunkt der Nachtzeit zurechnet.[23] In liturgiewissenschaftlichen Abhandlungen trägt daher die kurrente Psalmodie des vor Tagesanbruch stattfindenden monastischen Morgenlobs zurecht die Kennzeichnung *nächtliche Psalmodie*. Ungeachtet dieser Terminologie hatte jedoch im Kloster die Gebetszeit zur ausgehenden Nacht dieselbe Funktion wie das kathedrale Morgenlob: in beiden Fällen handelte es sich um das Gebet nach der Nachtruhe und vor Beginn des Tageslaufs.

Fazit:

In der ersten Hälfte des 4. Jh. wurde sowohl in der christlichen Gemeinde wie auch im zönobitischen Mönchtum Ägyptens der frühchristliche Brauch des privaten Morgen- und Abendgebetes in Form gemeinschaftlicher Gebetszeiten fortgeführt. Der Zugang zum Psalter war jedoch von ganz unterschiedlicher Art. Im Gemeindeoffizium enthielten die Gebetszeiten eine stets gleichbleibende Auswahlpsalmodie, die Mönche folgten dagegen dem fortlaufenden Psalter.

7.1.2. Die Entfaltung des hybriden liturgischen Psalters

Schon früh verbanden sich die beiden Archetypen des Psalmbetens miteinander, was zur Entstehung hybrider Formen des liturgischen Psalters führte. Es ist das Verdienst von Mateos und seiner Schule, den Prozeß der Überlagerung beider Grundtypen der Psalmodie am Beispiel östlicher Tagzeitenriten analysiert und damit eine Kriteriologie

---

[21] CASSIAN, *De inst. coenob.*, III, 4-6: CSEL 17, 38-41 verwendet unter anderem die Bezeichnungen *vigiliae* oder *vigiliae nocturnae*. In liturgiewissenschaftlichen Abhandlungen finden sich die Termini Nokturn, Vigil und Matutin. Cf. auch die Terminologie im ägyptischen Mönchtum bei VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 292-305.

[22] Tag und Nacht gliederte man in je 12 Stunden. Die Nacht war in vier Wachen zu je drei Stunden, lateinisch *vigiliae* oder *noctes*, griechisch *phylakai* oder *nyktes* eingeteilt, ein der militärischen Ordnung entnommenes System. Die für das Stundengebet relevante Einteilung der Nacht ab Einbruch der Dunkelheit ist wie folgt:

1. Nachtwache 1., 2., 3. Nachtstunde: *opse*
2. Nachtwache 4., 5., 6. Nachtstunde: *mesonyktes*
3. Nachtwache 7., 8., 9. Nachtstunde *mesonyktes*
4. Nachtwache 10. -12 Nachtstunde Gallicantus, Hahnenschrei (ἀλεκτοροφωνία) oder Orthros

Cf. dazu ARRANZ - PARENTI, „Liturgia Patristica," 621 - 622. BAUMSTARK, *Laus*, 151.

[23] Cf. QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 166. Cf. weiter MATEOS, „L'office monastique," 53-64. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 80. Zum Predigttext des Chrysostomos: PG 62, 576. Die obige Versangabe aus Ps 133 bezieht sich auf den Text der LXX.

für die Beschreibung des liturgischen Psalters eines jeden Tagzeitenritus erarbeitet zu haben.[24]

1) Der hybride liturgische Psalter als Verknüpfung der beiden Archetypen des Psalmodierens:

Alle Hybridformen eines liturgischen Psalters leiten sich nach Taft aus der Verknüpfung der psalmodia currens mit dem Auswahlpsalter ab.[25] Je nachdem ob der Ausgangspunkt das monastische oder das kathedrale Offizium war, ergab der Verknüpfungsprozeß einen Mischpsalter mit einer monastischen oder kathedralen Grundprägung.[26] Die Amalgamierung der beiden Archetypen des Psalmbetens brachte vor allem dem kathedralen Tagzeitengebet eine Vermehrung der Psalmodie. McKinnon beobachtet für das ausgehende 4. Jh. in Ost und West das Phänomen der quantitativen Zunahme der Psalmodie im Tagzeitengebet und spricht von einem *„psalmodic movement"*.[27] Unabhängig von der Beantwortung der Frage, was theologisch das auslösende Moment hierfür gewesen sein mag, bleibt die Feststellung, daß diese quantitative Zunahme der Psalmodie auf die Verschmelzung der beiden Archetypen des Psalmbetens hindeutet, auf die Verbindung des kathedralen Auswahlpsalters mit der aus dem ägyptischen Mönchtum stammenden kurrenten Psalmodie. Dieser Prozeß der Hybridbildung erfaßte nahezu alle Tagzeitenriten des Ostens. Die Struktureinheit des kurrenten Psalmgebetes lebt bis heute vor allem in der nächtlichen Gebetszeit der Mönche in Ost und West fort.[28] Eine Ausnahme stellt das armenische Morgen- und Abendlob dar. Hier fehlt, so Winkler, in beiden Gebetzeiten die kurrente monastische Psalmodie vor dem kathedralen Kern; sie bleibt dem Nachtoffizium vorbehalten, was wiederum einem archaischeren Stand des Kathedraloffiziums entspricht.[29]

2) Der Beginn des Verknüpfungsprozesses im Morgenlob des 4. Jh.:

Der Prozeß der Hybridbildung läßt sich bereits im 4. Jh. in der Psalmodie des Morgenlobs verifizieren; die Vesper wurde offensichtlich erst später erfaßt.[30] Aus der Verbindung der beiden Archetypen der Psalmodie erwächst für das Gebet am Morgen in

---

[24] MATEOS, „Origins," 481-485. Cf. die Darstellung der psalmodischen Mischsysteme innerhalb der östlichen Tagzeitenriten bei WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 289-311. Cf. weiter TAFT, *Liturgy of the Hours*, 201 - 204. Taft geht zwar speziell auf die Entstehung hybrider Formen des Morgenoffiziums ein. Doch besitzen seine Beobachtungen allgemeine Gültigkeit für die Herausbildung solcher Synthesen im liturgischen Psalter. Cf. ferner ZERFASS, *Schriftlesung*, 54. Ein sehr allgemein gehaltener Überblick findet sich bei GRISBROOKE, „Public Worship," 143-145. Cf. ferner 2.1. DIE WEGBEREITUNG VON FORSCHUNG UND METHODOLOGIE DURCH MATEOS.

[25] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 203-204. Was Taft hier speziell von der Psalmodie des Morgenlobs sagt, gilt generell für den liturgischen Psalter.

[26] Speziell zur Rezeption der kurrenten monastischen Psalmodie im kathedralen Offizium WINKLER, „Kathedralvesper," 57. DIES., „Geschichte," 163. Zur kurrenten Psalmodie im heutigen byzantinischen Tagzeitengebet MATEOS, „Synaxe monastique," 270. DERS., „Psalmodie variable," 327 - 331. DERS., „L'Office du soir," 7 - 9. Zur kurrenten Psalmodie im monastischen Morgenlob des 4. Jh. DERS., „L'office monastique," 56, 86 - 87, im Morgengebet verschiedener östlicher Riten DERS., „Athanase," 176 - 180. DERS., „Orthros byzantin," 22 - 24. Zur monastischen Psalmodie in Vesperriten DERS., „L'Office du soir," 7.

[27] MCKINNON, „Psalmodic Movement," 506.

[28] MATEOS, „L'invitatoire," 353 - 354. Speziell zur monastischen Psalmodie DYER, „Monastic Psalmody," 41-43.

[29] WINKLER, „Early Development," 32-33. DIES., „Kathedralvesper," 78-79

[30] DIES., „Kathedralvesper," 69-80.

den meisten Tagzeitenriten eine strukturelle Zweigliedrigkeit aus kurrenter nächtlicher Psalmodie und kathedraler Morgenpsalmodie.[31]

a) Im syro-palästinischen Mönchtum, das der Gebetspraxis des ägyptischen Zönobitentums nahestand, übernahm man im ausgehenden 4. Jh. zur kurrenten Psalmodie der Morgensynaxe bzw. Vigil die kathedralen Morgenpsalmen als Abschluß der Gebetszeit.[32] Dieser Prozeß läßt sich bei den Mönchen im Umkreis von Antiochien wie auch bei den Mönchen in Palästina belegen. Strukturanalytisch betrachtet, bedeutet diese Synthese eine Doppelung des Morgengebetes, besteht dieses doch nunmehr aus der monastischen Vigil und der kathedralen Morgenpsalmodie. Der kathedrale Anhang erfuhr mancherorts erneut eine Verdoppelung, und zwar dadurch, daß ein vollständiges kathedrales Morgenlob nachgestellt wurde. In den Morgenfeiern verschiedener syrischen Riten, die Mateos untersucht hat, ist die strukturelle Doppelung der kathedralen Morgenpsalmodie bis auf den heutigen Tag geradezu ein Charakteristikum.[33]

b) Dagegen orientierte sich das städtische und seelsorglich ausgerichtete Mönchtum Kappadoziens im 4. Jh. am Cursus des Gemeindeoffiziums. Die Stadtmönche feierten die beiden Hauptgebetszeiten nach kathedraler Art und zwar zusammen mit der Gemeinde, wie Taft in Fortführung des Ansatzes von Mateos expliziert.[34] Doch auch das urbane Mönchtum übernahm in den kathedralen Cursus die Struktureinheit der nächtlichen psalmodia currens aus der Vigil der ägyptischen Mönche, integrierte diese jedoch abgesetzt vom kathedralen Morgenlob als eigene Gebetszeit in den Tagzeitencursus, und zwar als ein dem Zeitansatz nach wirkliches *Mesonyktikon*.

3) Die Herausbildung eines Invitatoriums als Indiz der weiteren Entwicklung des hybriden Psalters: Vor die Struktureinheit der nächtlichen psalmodia currens ägyptischer Provenienz trat ein festes Invitatorium, das der Auswahlpsalmodie zuzurechnen ist. Bereits im 4. Jh. läßt sich in Kappadozien, aber ebenso bei den Mönchen Antiochiens und Betlehems, ein Invitatorium nachweisen. Es konnte aus einem oder mehreren zur Nachtzeit passenden Psalmen bestehen, etwa aus Ps 133, aus Ps 3 oder aus einem Abschnitt des langen Ps 118. Bei der Analyse der Vigil zur ausgehenden Nacht bzw. der Morgenfeier im Ritus der Chaldäer (Lelya-Sapra) und in den westsyrischen Riten deutete Mateos die feste Einleitungspsalmodie vor der kurrenten Psalmodie anfänglich als Rest

---

[31] Unter strukturanalytischen Gesichtspunkten hat Mateos die Zweigliedrigkeit am aktuellen byzantinischen Orthros herausgearbeitet: MATEOS, „Orthros byzantin," 22-31.

[32] Die strukturelle Verbindung des nächtlichen monastischen Offiziums mit dem Morgenlob der Kathedrale wurde in der Liturgiewissenschaft bereits mehrfach dargelegt: MATEOS, „La synaxe monastique," 249 - 250. DERS., „L'office monastique," 86 - 87. DERS., „Morning and Evening," 483 - 485. DERS., „Origins," 484 - 485. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 75 - 91, 193 - 204. DERS., *BEW*, 261-270. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 293 - 299.

[33] Cf. die Übersicht zu den strukturellen Doppelungen im Morgenlob der Syrer und Chaldäer bei MATEOS, „Les matines," 51-73.

[34] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 39 - 41, 84 -87. MATEOS, „L'office monastique," 69 - 87. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 299. Die Gestalt des urban-monastischen Gebetes zur Nacht und am Morgen in kappadozischen Zeugnissen des 4. Jh. wird im Detail aufgegriffen in 8.3.1.1. DIE MORGENPSALMODIE IN ANTIOCHIEN UND KAPPADOZIEN IM 4. JH.

eines wirklichen mitternächtlichen Gebetes (Mesonyktikon).[35] Winkler zufolge hat Mateos jedoch offensichtlich später diese seine Auffassung zur Struktur der Nacht-Morgenfeier der Chaldäer (Lelya-Sapra) und der westsyrischen Riten revidiert und die Integration eines Mesonyktikons ausgeschlossen.[36] In den genannten Gebetszeiten läge, so die spätere Auffassung von Mateos, nur die Verbindung eines Invitatoriums mit einer nächtlichen Psalmodie (psalmodia currens) und einem kathedralen Morgenlob vor. Damit erhielte die in diesem Abschnitt vorgetragene These von der Hybridbildung der Morgenpsalmodie aus monastischer und kathedraler Psalmodie eine weitere Bestätigung. Im Übrigen hatte schon Quecke eingewandt, daß bei den von Mateos angeführten Tagzeitenriten kaum von der Integration eines mitternächtlichen Gebets in die Vigil bzw. in die Morgenfeier auszugehen ist.[37] Quecke ist nämlich der Auffassung, daß die Zeitangaben in den Invitatoriumspsalmen keineswegs für eine Engführung der Gebetszeit auf die Mitternachtsstunde ausreichen; in ihnen wird vielmehr ganz allgemein das Gebet zur Nacht thematisiert, so daß sie als Einleitung zu jeder um den Zeitraum der Nacht gelagerten Hore passen. Winkler modifizierte überhaupt den Begriff *Mitternachtsgebet*, um einer zeitlichen Engführung vorzubeugen: *„Jedes Offizium in der Nacht ist ein Mesonyktikon"*.[38]

4) Die Verbindung von psalmodia currens und kathedraler Vesperpsalmodie: Nach Mateos darf bereits im 5. Jh. in verschiedenen Tagzeitenriten des Ostens die Voranstellung der kurrenten Psalmodie aus der Abendsynaxe der Mönche Ägyptens vor das kathedrale Abendlob vorausgesetzt werden.[39] Wahrscheinlich ging die Integration vom syro-palästinischen Mönchtum aus, das Mateos zufolge ägyptisch beeinflußt war.[40] Nach Winkler wäre in jedem Fall vom 6. Jh. an von diesem Verbindungsprozeß auszugehen. Die armenische Vesper wurde davon nicht erfaßt: sie blieb frei von der monastischen Psalmodie und repräsentiert folglich, so Winkler, einen älteren Stand der Kathedralvesper. Ebenso blieb die chaldäische Vesper kathedral, die kurrente Psalmodie kommt dort wie bei den Armeniern im mitternächtlichen Gebet vor.[41]

5) Das immerwährende Gebet und das Psalmpensum im Mönchtum: Eine neue Qualität erhielt der liturgische Psalter durch die Herausbildung des Pensumsgedankens für das monastische Tagzeitengebet. Ein bestimmtes

---

[35] Diese frühere Position, die Mateos später revidierte, findet sich in folgenden Beiträgen: MATEOS, „Les matines," 51 - 73. DERS., "Athanase," 176-178. In der einleitenden Psalmodie (Versauswahl aus Ps 3, Ps 133, Ps 118) des nächtlichen Gebetsteils mit der kurrenten Psalmodie während der Woche im Rahmen der Lelya-Sapra der Chaldäer glaubte Mateos ebenfalls Reste eines Mesonyktikons vorzufinden: MATEOS, *Lelya - Sapra*, 44-55, 87, 88-93. DERS., „Minuit - Chaldéens," 101 A.1 und A.2, 110-113. DERS., „L'office monastique," 54 - 57.

[36] WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 303 A. 83.

[37] QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 165 - 168. Quecke bezieht sich vor allem auf MATEOS, „Athanase," 176, 179 – 180, ferner auf DERS, „L'office monastique," 54 - 57. Cf. Mateos' Ausführungen zum mitternächtlichen Gebet DERS.,"Les Chaldéens," 272.

[38] WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 299.

[39] MATEOS, „L'Office du soir," 7.

[40] DERS, „Une collection syrienne," 56 - 57. DERS., „L'office monastique," 64 A. 23, 68. ZERFASS, *Schriftlesung*, 54.

[41] Zur armenischen Vesper WINKLER, „Kathedralvesper," 57. DIES., „Geschichte," 162 - 163. Zur chaldäischen Vesper MATEOS, „Origins," 485.

Psalmpensum war innerhalb eines festgelegten Zeitabschnittes zu persolvieren, etwa der ganze Psalter in einer Woche. Während man ursprünglich im Mönchtum vom Ideal des immerwährenden Gebets bestimmt gewesen war, bedurften die zönobitischen Klöster der Einordnung des Gebetslebens in den arbeitsteilig gestalteten Tagesablauf. Keineswegs wollte man aber in den Zönobien des 4. Jh. die gemeinschaftlichen Gebetszeiten zu Tagesbeginn und am Tagesende als Entpflichtung des Mönches vom immerwährenden Gebet verstanden wissen, sondern im Gegenteil als Stütze für dieses.[42] Nun faltete sich aber im 4. Jh. der tägliche Gebetscursus weiter aus, da das urbane Mönchtum Kappadoziens, aber auch die Klöster Syro-Palästinas, die eine Mittelstellung zwischen dem ägyptischen Mönchtum und dem Stadtmönchtum Kappadoziens einnahmen, zum Morgen- und Abendgebet die dem privaten Gebetscursus des 2. und 3. Jh. entstammenden Kleinen Gebetszeiten und das Mitternachtsgebet hinzunahmen.[43] Die Mehrung der Gebetszeiten wurde in Mönchskreisen nicht uneingeschränkt begrüßt, sondern durchaus auch als Bedrohung des alten Ideals, allezeit zu beten, gewertet. Barg doch der ausgefaltete Gebetscursus die Gefahr in sich, das Gebet auf bestimmte Zeiten im Tageslauf zu reduzieren.[44] In dieser Spannung zwischen dem Gebet zu festgesetzten Zeiten und dem Ideal des immerwährenden Gebetes hat offensichtlich der Pensumsgedanke, zunächst als Stütze für den Mönch, zunehmend an Bedeutung gewonnen. Bereits Cassian (gest. 430/435) benannte ein Pensum von je 12 Psalmen für die Synaxe vor Beginn des Tagewerks und für jene am Abend und berief sich dabei auf die ägyptische Praxis und die sog. Engelsregel:[45] Palladius (gest. vor 431) weiß nämlich von einer Regel zu berichten, die ein Engel Pachomius (gest. 346) überbracht haben soll, nach der täglich 2 x 12 Gebete zu verrichten seien.[46] Veilleux konnte aber aufzeigen, daß die sog. Engelsregel in ihrer Urbedeutung gerade keine Pensumsangabe impliziert, sondern den Auftrag zum immerwährenden Gebet.[47] Die Weisung, 2 x 12 Gebete zu verrichten, ist als Aufforderung zu verstehen, zu jeder Stunde des Tages, also 24 Stunden zu beten. Bei Cassian liegt folglich bereits eine Entwicklung vor.

6) In Palästina hat sich möglicherweise der Wochenpsalter als Maß herausgebildet und damit zusammenhängend der Beginn des kurrenten

---

[42] Für das pachomianische Mönchtum cf. VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 287 - 292. Allgemein monastisch wird das Thema behandelt bei DE VOGÜÉ, *Regula*, 150-153, 185.

[43] Für Kappadozien ist Basileios als Zeuge zu nennen: BASILEIOS, *Sermo asceticus*: PG 31, 877. DERS., *Ep. 2*, an Gregor von Nazianz: COURTONNE I, 7-13. DERS., *Längere Regeln* 37, 3-5: PG 31, 1013-1016. DERS., *Ep. 207*: COURTONNE II, 186-188. Cassian handelt von den Kleinen Horen in den Klöstern Palästinas und Mesopotamiens: CASSIAN, *De inst. coenob.* III, 3: CSEL 17, 34-38.

[44] Von Bischof Epiphanios v. Salamis, einem früheren Mönch in Palästina, wird ein Ausspruch überliefert, aus dem sein Mißfallen an den inzwischen eingeführten Gebeten der Terz, Sext und Non in seinem Heimatkloster hervorgeht: WDV, Nr. 198.

[45] *De inst. coenob.* II, 4: CSEL 17, 20. VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 279 - 280, 337 - 338. Wohl um dieser späteren Entwicklung Gewicht zu verleihen, macht sich Cassian die Engelsregel zunutze, interpretiert sie im Sinne des Pensumsgedankens und stellt dies als alte Praxis der ägyptischen Mönche dar. Cf. auch TAFT, *Liturgy of the Hours*, 70 - 72.

[46] Zur Passage in der *Historia Lausiaca* des Palladius: BUTLER (Hg.), *The Lausiac History*, 92.

[47] VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 327-329. Die 3. griechische Version der Pachomiusvita (G3), hier 327, verdeutlicht dies: Διὰ πάσης δὲ ἡμέρας ποιεῖν εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίσιν ὡσαύτως .... Die Zusammenfassung des Forschungsergebnisses zur Gebetspraxis im pachomianischen Mönchtum bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 62 - 65.

Psalters zum Sonntag. Der biblische Psalter wird dabei auf die Gebetszeiten eines Wochenlaufs verteilt.[48] Dem Psalmschema der Benediktsregel (Benedikt gest. ca. 560) liegt jedenfalls der Wochenpsalter zugrunde. Aber selbst in Benedikts Festsetzung des Pensums im 18. Kapitel seiner Regel scheint noch das alte Ideal des immerwährenden Gebetes auf:

> ... lesen wir doch, daß einst unsere heiligen Väter in ihrem Eifer an einem einzigen Tag vollbracht haben, was wir lauen Mönche in einer ganzen Woche leisten sollen.[49]

Der Mönchsvater interpretiert den Wochenpsalter als Zugeständnis an die Schwäche der Mönche seiner Zeit, während er das frühe Mönchtum von einem größeren Eifer beseelt glaubt. Was hier in der Regel Benedikts als moralisch-asketisches Problem formuliert und als Gefälle zwischen dem Gebetseifer der frühen Mönche und dem seiner klösterlichen Zeitgenossen dargestellt wird, spiegelt letztlich nur den allgemeinen Wandel in der Gebetspraxis der Zönobien. Der Weg verlief vom Ideal des immerwährenden Gebetes zum festgelegten Pensum.[50]

7.2. Die Antiphoneneinteilung als Grundlage des liturgischen Psalters der Vesper und des Orthros

Da der liturgische Psalter in Vesper und Orthros des Asmatikos hybride Züge aufweist, wird er sich nicht ohne Kenntnis der Geschichte der Strukturbildung als kathedrales System der Psalmverteilung erschließen lassen. Die Materie, aus der sich das System der Psalmaufteilung zusammensetzt, sind nicht die bloßen Psalmen des biblischen Psalters, sondern die Antiphonen genannten Abschnitte, in die der biblische Psalter gegliedert ist. Die Überlieferung dieses Aufteilungssystems ist Gegenstand der nachfolgenden Abschnitte.

7.2.1. Die Datierung der Antiphoneneinteilung in der Handschrift Vaticanus gr. 342 in die Frühzeit des Ritus von Konstantinopel

Die Antiphoneneinteilung als Erbe aus der Frühzeit der Ritusbildung Konstantinopels

Für die Erörterung der Antiphoneneinteilung des biblischen Psalters soll der Psalterkommentar Vaticanus gr. 342 aus dem 11. Jh. der Ausgangspunkt sein, der im Kontext der Erforschung des antiphonischen Gesangs und seiner Ursprünge in der Wissenschaft Interesse gefunden hatte.[51] Aus den folgenden Gründen wird in dieser Untersuchung dem Kodex Vaticanus gr. 342 Vorrang vor anderen Handschriften eingeräumt:

1) Die Tabelle mit der Antiphoneneinteilung im Kodex: Dieser Kodex enthält auf fol. 16v und 17r eine tabellarische Übersicht zur Einteilung des biblischen Psalters in Antiphonen. Es handelt sich um den sog. *Antiphonenkanon*. In

---

[48] Cf. zu dieser Frage Mateos, „Psalmodie variable," 327–339, vor allem 336-338.

[49] RB 18.

[50] Den entwicklungsgeschichtlichen Wandel vom Ideal des immerwährenden Gebetes am Anfang des Mönchtums bis hin zum Pensum betont vor allem De Vogüé, *Regula*, 150-152. Zugleich ist er bemüht, die innere Hinordnung der festen Gebetszeiten in den Klöstern auf das immerwährende Gebet aufzuzeigen.

[51] Cf. dazu weiter unten die Verweise auf Pitra, Petit und Leclerq.

dieser Tabelle sind jeweils die zu einer Antiphon zusammengefaßten Psalmen mit dem zu jeder Antiphon gehörigen Kurzruf (Kurztroparion) bzw. Alleluia-Ruf angegeben.

2) Die Zuweisung der Antiphoneneinteilung nach Konstantinopel: Beim Antiphonenkanon des Kodex Vaticanus gr. 342, findet sich die auf Konstantinopel weisende Überschrift:

κανὼν ἀντιφώνων τῶν ψαλμῶν τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας (Kanon der Psalmantiphonen der Großen Kirche Gottes; erg. = Hagia Sophia).[52]

3) Das Postulat von der Urheberschaft des Patriarchen Anthimos I. (535/536): Ein besonderer Stellenwert kommt dem Antiphonenkanon zu. Dieser nämlich enthält eine Rubrik, welche die Antiphoneneinteilung dem Patriarchen Anthimos I. von Konstantinopel als Urheber zuschreibt und so einen Datierungshinweis gibt. Anthimos I. bestieg nach dem 5. Juni 535 den Patriarchenstuhl,[53] regierte aber nur bis zu einem nicht mehr genau bestimmbaren Zeitpunkt vor dem 13. März 536, da er des Monophysitismus angeklagt, das Amt aufgeben mußte.[54] Die von der Rubrik implizit postulierte Entstehungszeit des Antiphonenschemas fiele mit der Zeit der Ritusausbildung in Konstantinopel unter Kaiser Justinian (1. August 527/14. November 565) zusammen. Am linken Rand von fol. 16v, also abgesetzt von der Überschrift, findet sich in übereinandergestellten Buchstaben die abgekürzte Namensangabe, die bereits Pitra richtig erkannt, aber nicht korrekt transkribiert hat.[55] Ergänzt man sie - die Ergänzung ist hier in spitzen Klammern eingefügt - , lautet sie:

τοῦ Ἀνθ<ιμου> π<ατ>ριάρχ<ου>: *„des Patriarchen Anthimos"*. Der Genitiv *„des Patriarchen Anthimos"* steht freilich nicht für sich, sondern ist zur Überschrift in Beziehung zu setzen. Daraus ergibt sich die folgende Übersetzung: *„Kanon der Psalmantiphonen der Großen Kirche Gottes - des Patriarchen Anthimos"*.

Die Frage nach der Datierung der Antiphonentafel: Ein Plädoyer für die Frühdatierung

Der rubrikale Zusatz im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) ist ein Einzelzeugnis für die Urheberschaft des Anthimos und stammt zudem erst aus einer Quelle des 11. Jh. Damit liegt eine allerdings schwache historische Basis vor für die Zuweisung der Antiphonentafel in die Frühzeit des Asmatikos. Immerhin aber läßt sich, wie im Folgenden gezeigt werden wird, über eine strukturelle Untersuchung der Psalmodie im Antiphonenkanon ein Konvergenzargument zugunsten der Frühdatierung der Antiphonentafel beitragen. Dieses Argument ist neu in der Asmatikosforschung.

---

[52] Die Überschrift steht im Kodex Vaticanus gr. 342 auf fol. 16v.

[53] BECK, *Literatur*, 388. Cf. bei Beck auch das Register unter *Anthimos* p. 806. FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis I. Patriarchatus Constantinopolitanus*, 4, führt Anthimos nicht einmal in der Patriarchenliste auf. Cf. Die Liste der Patriarchen von Konstantinopel bei PODSKALSKY, *Kiever Rus'*, 325 – 326.

[54] GRUMEL, *Patriarchat de Constantinople*, 165 – 166. KRUMBACHER, *Byz. Litteratur* 1, 51, 54. DERS., *Byz. Litteratur* 2, 1148.

[55] PITRA, *Monumenta* II, 209.

Es ist ein Kennzeichen der Antiphoneneinteilung des Anthimos, nur diejenigen Psalmen zu Antiphonen zusammenzufassen, die nicht zur Auswahlpsalmodie der Vesper und des Orthros des Asmatikos gehören. Allein zu diesen Antiphonen werden in der Tabelle auch die entsprechenden Kurztroparia angeführt, nicht aber zu den Auswahlpsalmen (Vesper: Pss 85; 140. Orthros: Pss 3; 62; 50; 148-150). In der Antiphonentafel liegt die Voraussetzung für das zwischen Auswahlpsalter und kurrenter Psalmodie abgestimmte Verteilungssystem der psalmodia currens in Vesper und Orthros bereit. Nun enthält aber die Vesper in den drei Kleinen Antiphonen die Pss 114-116 als Auswahlpsalmen. Im Antiphonenkanon dagegen sind sie einer Antiphon zugeteilt und damit ausschließlich für die kurrente Psalmodie vorgesehen. Da bekanntlich die drei Kleinen Antiphonen eine Struktureinheit bilden, die ursprünglich im Prozessionswesen der Stationsliturgie Konstantinopels angesiedelt war und erst beim Niedergang der Prozessionen im 7. Jh. in verschiedene gottesdienstliche Feiern einging,[56] handelt es sich bei den drei Kleinen Antiphonen in der Vesper um eine spätere Schicht in der Auswahlpsalmodie. Das wiederum ist ein Indiz dafür, daß die Antiphoneneinteilung im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) tatsächlich noch eine Tradition repräsentiert, die in die Anfänge des Asmatikos zurückreicht. Somit ist, wenn nicht die Urheberschaft des Anthimos, so doch zumindest die Frühzeit des Asmatikos als Zeitraum der Entstehung für die Antiphonentafel wohl nicht von der Hand zu weisen. Die Datierungsfrage des dem Anthimos zugeschriebenen Antiphonenschemas wird im Kontext der Auswahlpsalmodie der Vesper nochmals aufgegriffen werden.[57]

7.2.1.1 Die Wiedergabe der Antiphonentafel im Kodex Vaticanus gr. 342

Schon Pitra hat den Antiphonenkanon aus dem Kodex Vaticanus gr. 342 übertragen und zum Teil korrigiert, so etwa bei einigen Kurzrufen den Kasus der Pronomina, ohne freilich auf den liturgischen Kontext des Kanons einzugehen. Doch sind noch weitere Verbesserungen angebracht.[58] Leclerq übernahm Pitras Übertragung unbesehen,[59] Petit, der ganz allgemein der Entstehung des antiphonischen Gesangs nachging, berücksichtigte auch die Antiphonentafel und brachte unter Zuhilfenahme der Angaben eines sehr alten Psalters (9. Jh.) aus der Moskauer Synodalbibliothek, wie er vermerkte, einige Korrekturen an, ohne jedoch die Quelle zu benennen.[60] Es dürfte sich bei dieser wahrscheinlich um den Chludov-Psalter[61] gehandelt haben.[62]

Die nachfolgende tabellarische Wiedergabe der Antiphonentafel beruht auf der persönlichen Einsichtnahme in den Kodex Vaticanus gr. 342. Die Tabelle in der Handschrift führt in kurrenter Schreibweise, also in fortlaufenden Zeilen, die Psalmen an, die eine Antiphon bilden, und jeweils den zu dieser gehörenden Kurzruf. In der Wiedergabe werden die Antiphonen aus Gründen der Übersicht einzeln und untereinander aufgelistet.

---

[56] 6.2.2. DIE DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS LITURGISCHES WANDERLELEMENT AUS DER STATIONSLITURGIE.

[57] 8.2.6. DIE AUSWAHLPSALMEN DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS JÜNGERE SCHICHT DER ASMATISCHEN VESPER.

[58] PITRA, *Monumenta* II, 209.

[59] LECLERQ, „Antienne," 2301 – 2302.

[60] PETIT, „Antiphone," 2467 – 2468.

[61] 3.4.3.1. DIE PSALTERKODIZES.

[62] Cf. die Faksimile-Ausgabe: ŠCEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri*, Moskau 1977.

Erklärungen zur Übertragung der Tabelle

- Am linken Rand der Tabelle stehen in Klammern die Ordnungszahlen der Psalmen, die zusammen eine Antiphon bilden.
- Dem folgt unter der Sparte *Kurzruf* die Angabe des dazugehörigen Kurztroparions bzw. des Alleluia.
- Auch die Auswahlpsalmen des Offiziums, also jene, die wie der Vesperpsalm 140 in einer Tagzeit unveränderlich sind, werden entsprechend den Angaben des Kodex Vaticanus gr. 342 angeführt und wie im Kodex durch eine kurze Rubrik als zur Auswahlpsalmodie zugehörig gekennzeichnet: die Auswahlpsalmodie des Morgenoffiziums mit dem Hinweis κατ' ὄρθρον, die der Vesper mit: κατὰ λυχνικόν. Die in der Handschrift enthaltene Antiphonentabelle gibt die zu den Auswahlpsalmengehörigen Kurzrufe nicht an.
- In der Tabelle ist jedem Kurzruf als dessen Erkennungszeichen ein griechischer Buchstabe hinzugefügt, der später die statistische Übersicht zu den Kurztroparia erleichtern soll.
- < > In spitzen Klammern sind Buchstaben eingeschlossen, die nicht überliefert sind, aber zu ergänzen sind.
-] Eine solche Klammer im Apparat besagt, daß in der Übertragung Pitras bzw. Petits die Lesart des Kodex Vaticanus gr. 342 ersetzt bzw. korrigiert wurde.

Die Antiphoneneinteilung nach dem Kodex Vaticanus gr. 342[63]

Aufteilung der Psalmen in Antiphonen Pss	**Kurzruf**
(1 + 2)	Ἀλληλούϊα (α)
(3)	κατ' ὄρθρον[64]
(4 + 5 + 6[65])	Οἰκτείρησόν με, κύριε (β)
(7 + 8)	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε (γ)
(9)	Ἀλληλούϊα
(10 + 11 + 12 + 13)	Ἀλληλούϊα
(14 + 15 + 16)	Φύλαξόν με, κύριε (δ)
(17)	Ἀλληλούϊα
(18 + 19 + 20)	Ἐπάκουσόν μου, κύριε (ε)
(21)	Ἀλληλούϊα
(22 + 23)	Ἐλέησόν με, κύριε (ζ)
(24 + 25)	Ἀλληλούϊα

[63] Vaticanus gr. 342 fol. 16v und 17r.

[64] PITRA, *Monumenta* II, 209 und LECLERQ, „Antienne," 2301 lesen fälschlich Κατόρθρωσον statt κατ' ὄρθρον. PETIT, „Antiphone," DACL 1/II (Paris 1924) 2461 – 2488.
Außer bei Ps 3 wurde die Angabe κατ' ὄρθρον in der Handschrift bei den anderen Morgenpsalmen 50; 62; 148 – 150 von PITRA und LECLERQ, „Antienne," 2301 – 2302 falsch mit Κατόρθρωσον übertragen. SCHNEIDER, „Oden," 249, der auf die fehlerhafte Übertragung Pitras bei den Pss 50 u. 148 – 150 aufmerksam machte, übersah allerdings die gleichfalls notwendige Korrektur bei den Pss 3 u. 62.

[65] Ps 6 wurde bei dieser Antiphon von Pitra übersehen, obwohl dieser Psalm in der Handschrift zusammen mit den Pss 4 und 5 erwähnt wird.

Psalmen/ Antiphonen	**Kurzruf**
(26 + 27)	Βοήθησόν μοι, κύριε (η)
(28 + 29)	Ἀλληλούϊα
(30)	Ἀντιλαβοῦ μου[66], κύριε (θ)
(31 + 32)	Ἀλληλούϊα
(33 + 34)	Οἰκτείρησόν με, κύριε (β)
(35 + 36)	Ἀλληλούϊα (α)
(37)	Ἐπάκουσόν μου κύριε (α)
(38 + 39)	Ἀλληλούϊα
(40)	Εἰσάκουσόν μου, κύριε (ι)
(41 + 42)	Ἀλληλούϊα
(43)	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε (γ)
(48 + 49)	Ἀλληλούϊα
(50)	κατ' ὄρθρον
(51+ 52 + 53)	Μνήσθητί μου, κύριε (λ)
(54)	Ἀλληλούϊα
(55 + 56)	Ἐλέησόν με, κύριε (ζ)
(57 + 58)	Ἀλληλούϊα
(59 + 60 + 61)	Βοήθησόν με[67], κύριε (η)
(62)	κατ' ὄρθρον
(63 + 64)	Ἀλληλούϊα
(65 + 66)	Οἰκτείρησόν με, κύριε (β)
(67)	Ἀλληλούϊα
(68 + 69)	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε (γ)
(70)	Ἀλληλούϊα
(71 + 72)	Ἀντιλαβοῦ μου[68], κύριε (θ)
(73 + 74)	Ἀλληλούϊα
(75 + 76)	Φύλαξόν με, κύριε (δ)
(77)	Ἀλληλούϊα
(78 + 79)	Ἴλάσθητί μοι, κύριε (κ)
(80 + 81)	Ἀλληλούϊα
(82- 83)	Ἐπάκουσόν μ<ου>[69], κύριε (ε)

[66] PETIT, „Antiphone," 2468 gibt in der Korrektur- und Variantenliste an: μου, der Psalter Vaticanus gr. 342 liest μοι.

[67] Vaticanus gr. 342: μοι] με PITRA, *Monumenta* II, 209.

[68] Vaticanus gr. 342: μοι] μου PITRA, *Monumenta* II, 209.

[69] So liest PITRA, *Monumenta* II, 209

Psalmen	**Kurzruf**
(84)	Ἀλληλούϊα
(85)	κατὰ λυχνικόν[70]
(86- 87)	Μνήσθητί μου, κύριε (λ)
(88)	Ἀλληλούϊα
(89- 90)	Φύλαξόν με, κύριε (δ)
(91 + 92 + 93)	Ἀλληλούϊα
(94 + 95 + 96)	Σῶσον ἡμας, κύριε (γ)
(97 + 98 + 99 + 100)	Ἀλληλούϊα
(101)	Εἰσάκουσόν μου[71], κύριε (ι)
(102)	Ἀλληλούϊα
(103)	Οἰκτείρησόν με[72], κύριε (β)
(104)	Ἀλληλούϊα
(105)	Ἀντιλαβοῦ μ< >, κύριε (θ)
(106)	Ἀλληλούϊα
(107+108)	Βοήθησόν μ<ε>, κύριε (η)
(109+112)	Ἀλληλούϊα
(113+116)	Ἐπάκουσόν μου, κύριε (ε)
(117)	Ἀλληλούϊα
(119+120+121+122 +123+124)	Ἐλέησόν μ<ε>[73], κύριε (ζ)
(125+126+127+128 +129+130)	Ἀλληλούϊα
(131+132+133)	Μνήσθητί μου, κύριε (λ)
(134+135)	Ἀλληλούϊα
(136+137)	Ἱλάσθητί μοι, κύριε (κ)
(138+139)	Ἀλληλούϊα
(140)	κατὰ λυχνικόν
(141+142)	Εἰσάκουσόν μου[74], κύριε (ι)
(143+144)	Ἀλληλούϊα
(145+147)	Ἀντιλαβοῦ μου[75] κύριε (θ)
(148+149+150)	κατ' ὄρθρον

Die Statistik der Kurzrufe im Kodex Vaticanus gr. 342

Im Kodex folgt auf die Antiphonenliste eine Statistik der Kurztroparia oder Kurzrufe. Diese sind nicht vollständig ausgeschrieben, nur das Bittverb wird vermerkt, außer: σῶσον ἡμᾶς. Die Statistik zählt insgesamt 11 Rufe und vermerkt bei jedem Ruf,

---

[70] Zu korrigieren ist die Übertragung der Rubrik bei PITRA, *Monumenta* II, 209: κατὰ λύχνης] κατὰ λυχνικόν Vaticanus gr. 342. PETIT, „Antiphone," 2468. Petits Vermutung, daß der erste Vers des Invitatoriumpsalms auch der Kehrvers gewesen sei, ist falsch.

[71] Vaticanus gr. 342: με] μου PITRA, *Monumenta* II, 209.

[72] Vaticanus gr. 342 μοι] με PITRA, *Monumenta* II, 209.

[73] μ < ε > PITRA, *Monumenta* II, 209.

[74] Vaticanus. gr. 342 μου] μοι PITRA, *Monumenta* II, 209. Gegenüber der Korrektur von μου in μοι, die Pitra bei seiner Übertragung der Tabelle vornimmt, behält Strunk in seiner Antiphonentabelle μου bei. Auch Pitra hat weiter oben in der Antiphonenliste beim gleichlautenden Kurzruf zu Ps 101 das Pronomen μου angegeben.

[75] Vaticanus gr. 342 μοι] μου PITRA, *Monumenta* II, 209.

wie häufig dieser in der Antiphonenaufteilung vorkommt. In der nachfolgenden Wiedergabe der Statisitk wird diese Information durch die arabische Ziffer nach jedem Ruf vermittelt.

	Kurzruf	Angabe zur Häufigkeit im Antiphonenkanon		Kurzruf	Angabe zur Häufigkeit im Antiphonenkanon
a	Ἀλληλούϊα	4	h	Βοήθησόν	3
b	Οἰκτείρησόν	4	J	Ἀντιλαβοῦ	4
g	Σῶσον ἡμᾶς	4	i	Εἰσάκουσόν	3
d	Φύλαξόν	3	k	Ἰλάσθητί	3
e	Ἐπάκουσόν	4	l	Μνήσθητί μου	3
z	Ἐλέησόν	3		(Ergänze Gesamt:	38)

Der Schreiber unterließ entweder die Überprüfung seiner Abschrift bzw. seiner Vorlage; denn die Statistik stimmt nicht mit dem tatsächlichen Vorkommen der Rufe in der Antiphonentabelle überein, wie weiter unten bei den Ausführungen zu den Kurzrufen gezeigt werden wird. Am Ende der Tafel steht die Angabe:

ὁμοῦ ἀντίφωνα ξδ΄ (= insgesamt 64 Antiphonen).

7.2.1.2 Die Auswertung der Antiphonentafel

1) Die Einteilung der Psalmen in Antiphonen folgt dem fortlaufenden Psalter. Lediglich die Auswahlpsalmen werden übersprungen.

2) Die in der Antiphoneneinteilung ausgelassenen Psalmen: insgesamt werden in der Tabelle der Handschrift Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) bei der Antiphoneneinteilung 137 Psalmen berücksichtigt, 13 Psalmen bleiben ausgespart.

- Acht der nicht berücksichtigten 13 Psalmen sind durch eine Rubrik der Auswahlpsalmodie von Vesper und Orthros vorbehalten.
- Die restlichen fünf dieser 13 Psalmen fehlen in der Liste des Kodex Vaticanus gr. 342. Es handelt sich hierbei um die Pss 44 – 47 sowie um den langen Ps 118.

3) Der Wechsel zwischen Alleluia und Kurztroparion in der Antiphonenabfolge:

Jeder Psalmantiphon ist ein Antwortruf zugewiesen. In der Antiphonenabfolge des Schemas fällt auf, daß die Alleluia-Rufe mit den Kurztroparia alternieren. Man wird hinter diesem System des Wechsels eine liturgisch gebrauchsfertige Antiphoneneinteilung vermuten dürfen. Zum Gebrauch als liturgischen Psalter der kurrenten Psalmodie fehlt nur noch die Festlegung des täglichen Psalmpensums für Vesper und Orthros. Einen Bruch bildet allerdings die Abfolge der Kurzrufe zu den Antiphonen mit den Psalmen 4 - 13. Dort folgt bei zwei Antiphonen zweimal aufeinander ein Kurztroparion und bei den beiden nächsten Antiphonen das Alleluia. Es bleibt ungeklärt, weshalb in der Antiphonentabelle der Kurzruf der die Pss 7 und 8 verbindenden Antiphon nicht mit dem zu Ps 9 gehörigen Kurzruf (alleluia) getauscht worden ist; denn durch einen solchen Tausch wäre die Alternation in der Tabelle durchgängig.

4) Die Ungenauigkeit der statistischen Angaben in der Antiphonentafel:

a) Die statistischen Angaben auf fol. 17r im Anschluß an die Kanontafel zählen 64 Antiphonen. Die Zählung der Antiphonen in der Tabelle ergibt aber 66 Antiphonen. Addiert man hingegen die Zahlenangaben in der Übersicht zu den Kurzrufen, werden 66 noch 64 Antiphonen als Gesamtsumme erreicht, träfe doch diesen Angaben zufolge das Alleluia nur bei vier Antiphonen. Tatsächlich singt man es bei 33 Antiphonen. Offensichtlich liegen in der im Kodex gegebenen Statistik der Kurzrufe Abschreibfehler vor. Beim Kurztroparion Ἰλάσθητί μου, κύριε, das in der Antiphonentafel nur bei zwei Antiphonen vorkommt, vermerkt der Schreiber in der Statistik die Häufigkeit von 3 mal. Da im Antiphonenkanon die Psalmen 44 – 47 fehlen, ist es nicht auszuschließen, daß dieses Kurztroparion in Wirklichkeit dreimal vorkam. Zählt man es aber nur zweimal, so ergibt sich unter Einbezug der anderen Korrektur in der Statistik die Gesamtsumme von 66 Antiphonen.[76]

b) Im Kolophon des Kodex Coislin 213 (11. Jh.) wird hingegen eine Sammlung von Gebeten für insgesamt 74 Antiphonen der Großen Kirche und von acht Gebeten für die Odenantiphonen erwähnt.

Ἐν ἑτέρῳ βιβλιδαρίῳ εὐχὰς τῶν ἀντιφώνων τοῦ ψαλτῆρος, ὡς στιχολογεῖ ἡ Μεγάλη Ἐκκλεσία κατὰ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν οδ΄ (= 74) καὶ τῶν ᾠδῶν εὐχὰς η΄ (= 8).[77]

5) Die Auswahlpsalmodie von Vesper und Orthros in der Kanontafel:

a) Vesper:

Ps 85, das feststehende Invitatorium der Vesper, und Ps 140 ergeben gemäß der Rubriken in der Antiphonentafel (κατὰ λυχνικόν) den Auswahlpsalter der Vesper. Dagegen werden die Psalmen der drei Kleinen Antiphonen der Vesper (Pss 114-116), die in dieser Funktion ebenfalls der Auswahlpsalmodie der Vesper angehören, nicht durch eine Rubrik von der kurrenten Psalmodie ausgeklammert, sondern gehören zur fortlaufenden Antiphoneneinteilung.

b) Orthros:

Die Auswahlpsalmodie des Orthros ist durch die Rubrik κατ' ὄρθρον gekennzeichnet. Die Pss 3 und 62 gehören zum stets gleichbleibenden Invitatorium des Invitatoriums im Orthros, das immer die erste Antiphon der morgendlichen Gebetszeit bildet. Merkwürdigerweise wird Ps 133 in der Antiphonentafel nicht für die Auswahlpsalmodie des Orthros ausgespart, sondern in die fortlaufende Antiphoneneinteilung integriert. Zum Orthros gehören ferner die Pss 50 und 148 - 150 des Laudesteils.

6) Der Antiphonenkanon als Grundlage der Psalmodie für Vesper und Orthros:

Durch die Ausklammerung der festen Psalmodie beider Gebetszeiten in der Antiphoneneinteilung erweckt die Antiphonentafel den Eindruck, auf diese beiden Tagzeiten abgestimmt und nur für sie bestimmt gewesen zu sein. Über

---

[76] SCHNEIDER, „Oden," 249, erwähnt ein Kolophon am Ende der 150 Psalmen im Kodex Vaticanus gr. 342, das von 68 Antiphonen spricht.

[77] Im Kolophon des Kodex Coislin 213 fol. 211r: Maj, 147; DUN, VII, ARR.EUC, 13. Cf. ARRANZ, „Matines Byzantines," 112.

die Verwendung von Psalmen als Auswahlpsalter in anderen Horen lassen sich der Antiphonentafel keine Informationen entnehmen. Dessen ungeachtet kann jedoch davon ausgegangen werden, daß in anderen Horen unabhängig von dieser Antiphoneneinteilung Psalmen als Auswahlpsalmen verwendet wurden, wie beispielsweise Ps 90 (Invitatorium) sowie die Pss 119; 120; 121; 50 in der zu besonderen Anlässen stattfindenen Pannychis.[78]

7) Die Antiphoneneinteilung als Indiz des hybriden Psalters in Vesper und Orthros:

Die Antiphonentafel des Kodex Vaticanus gr. 342 läßt deutlich erkennen, daß die Psalmodie beider Gebetszeiten des Asmatikos hybrid gestaltet war: der für die Kathedrale typische Auswahlpsalter mit nur wenigen Psalmen und die Antiphoneneinteilung für die umfangreiche fortlaufende Psalmodie sind zu einem System verbunden. Doch ist diese Mischform kathedral gestaltet, denn die Einteilung der kurrenten Psalmodie in Antiphonen dient dem antiphonischen und damit kathedralen Vortrag unter verteilten Rollen.

7.2.2. Die Antiphoneneinteilung in den Antiphonaren A 61 und A 62 als Ergänzung

Zwar sind die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) Zeugnisse des liturgischen Psalters, da sie die Antiphonen des Kanons innerhalb des Zeitmaßes einer Woche kurrent auf Vesper und Orthros verteilen.[79] Doch gerade die kurrente Anordnung der Psalmantiphonen ermöglicht es, die Lücken in der fortlaufenden Antiphoneneinteilung des Kodex Vaticanus gr. 342 (11.Jh.) zu ergänzen. In diesem Abschnitt geht es zunächst um die Bearbeitung der lückenhaften Passagen im Antiphonenkanon des Anthimos mit Hilfe der beiden Antiphonare.

Bereits Strunk hatte, gestützt auf die beiden Spätzeugnisse A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.), als Quellenschicht für die Einteilung des biblischen Psalters in Antiphonen, eine Korrektur der Antiphonentafel vorgelegt, auf die in diesem Abschnitt weiter unten eigens eingegangen wird. Georgious Auswertung des kurrenten Wochenpsalters in beiden Handschriften dient in diesem Abschnitt als Grundlage für den Vergleich zwischen den unvollständigen Passagen im Antiphonenkanon des Kodex Vaticanus gr. 342 und der Antiphoneneinteilung beider Antiphonare.[80]

Der Wechsel von Alleluia-Ruf und Kurztroparion zwischen den Pss 4 - 13

Während der Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) die Psalmen 4-13 in der numerischen Ordnung des Psalters beläßt, dafür aber den sonst so konsequent durchgehaltenen Wechsel zwischen Alleluia und Kurztroparion in diesem Abschnitt aufgibt, ordnen die Antiphonare die Abfolge der Psalmodie zugunsten des Wechsels an.

Die Antiphonenabfolge mit den Pss 4-13 in den Antiphonaren am Beginn der Samstagsvesper:[81]

---

[78] ARRANZ, „Pannychis," 58 – 59.

[79] Cf. dazu das Wochenschema der kurrenten Psalmantiphonie nach A 61 und A 61 im nächsten Kapitel: 8.4.1. DER KURRENTE WOCHENPSALTER IN DEN ANTIPHONAREN A 61 UND A 62.

[80] Zur Auswertung beider Antiphonare durch Strunk und zur Teiledition der beiden Musikhandschriften durch Georgiou cf. 3.5.1. DIE ANTIPHONARE ATHEN 2061 UND ATHEN 2062.

[81] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 63 – 67, 165.

	Abfolge der Pss	Kurzruf
1. Antiphon d. Vesper	85 (Feststehendes Vesperinvitatorium)	
2. Antiphon d. Vesper	Pss 1 - 2	Ἀλληλούϊα
3. Antiphon d. Vesper	Pss 4 - 6	Οἰκτείρησόν με, κύριε (β)
4. Antiphon d. Vesper	Ps 9	Ἀλληλούϊα
5. Antiphon d. Vesper	Pss 7 - 8	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε (γ)
6. Antiphon d. Vesper	Pss 10 - 13	Ἀλληλούϊα
7. Antiphon d. Vesper	Pss 14 - 16	Φύλαξόν με, κύριε (δ)

Im Unterschied zum Psalterium Vaticanus gr. 342 (11.Jh.) wird jedoch in den Antiphonaren die kurrente Abfolge der Psalmen preisgegeben. Der konsequente Wechsel zwischen Alleluia und Kurzruf muß somit als ein Kennzeichen für den liturgischen Psalter der Hagia Sophia gelten.

Die Ergänzung der fehlenden Pss 44-47

Die im Antiphonenkanon des Psalteriums Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) fehlenden Pss 44 - 47 finden sich in den Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) im Dienstagsorthros wieder, und zwar in zwei Antiphonen aufgeteilt. Beide Antiphonen fügen sich mit ihren Kurzrufen in das System der alternierenden Kurzrufe ein.

Die Abfolge der Psalmen 37-49 im Dienstagsorthros:[82]

	Abfolge der Pss	Kurzruf
1. Antiphon d. Orthros	Pss 3; 62; 133 (Feststehendes Invitatorium)	
2. Antiphon d. Orthros	Pss 37 - 38	
3. Antiphon d. Orthros	Pss 39 - 40	
4. Antiphon d. Orthros	Pss 41 - 42	Ἀλληλούϊα
5. Antiphon d. Orthros	Ps 43	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε (γ)
6. Antiphon d. Orthros	Pss 44 - 45	Ἀλληλούϊα
7. Antiphon d. Orthros	Pss 46 - 47	Ἰλάσθητί μοι, κύριε.
8. Antiphon d. Orthros	Pss 48 - 49	Ἀλληλούϊα

Während der erste Wochenlauf des Antiphonars A 61 (frühes 15. Jh.) im Dienstagsorthros die Lücke in der Psalmodie geschlossen hat, fehlen im zweiten Wochenlauf des Antiphonars A 61 - wie im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) - die Pss 44-47. Die Psalmen träfen in der kurrenten Psalmodie der Montagsvesper.

Die Abfolge der Pss 37-49, hier in der Tabelle ohne ihre Kurzrufe, am Vesperbeginn des Montags der zweiten Woche des Antiphonars A 61:[83]

---

[82] DERS., *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 15 – 19, 142, 170.

[83] DERS., *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 84 – 87, 155.

	Abfolge der Pss
1. Antiphon d. Vesper	Ps 85
	(Feststehendes Invitatorium)
2. Antiphon d. Vesper	Pss 37 - 38
3. Antiphon d. Vesper	Pss 39 - 40
4. Antiphon d. Vesper	Pss 41 - 42
5. Antiphon d. Vesper	Ps 43
6. Antiphon d. Vesper	Pss 48 - 49

Wie in der Tabelle des Kodex Vaticanus gr. 342 werden auch hier die Pss 44-47 übersprungen: auf Ps 43, der eine Antiphon bildet, folgt sogleich die Antiphon mit den Pss 48 – 49. Üblicherweise bleibt nur die ursprüngliche kathedrale Auswahlpsalmodie von der Antiphoneneinteilung ausgenommen, beispielsweise der Vesperpsalm 140 oder die Laudespsalmodie (Pss 148-150) mit Ps 50. Die Gründe, welche sowohl in der Antiphonentafel des Kodex Vaticanus gr. 342 wie auch im Antiphonar A 61 zur Auslassung der Pss 44-47 geführt haben, sind nicht auszumachen.[84]

Ps 133

Ps 133 gehört in beiden Antiphonaren als Teil des Invitatoriums zu Beginn des Orthros zur Auswahlpsalmodie. Der Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) hingegen sieht diesen Psalm in der Antiphonentafel ausschließlich für die kurrente Psalmodie vor. Diese Diskrepanz der beiden Zeugnisse macht es notwendig, weiter unten in diesem Kapitel die Psalterien auf die Stellung des Ps 133 hin zu untersuchen.

7.2.3. Strunks Rekonstruktion der Antiphonentafel auf der Grundlage der Antiphonare A 61 und A 62

***Strunks Antiphonentabelle* - distributed psalter**

Strunk war bestrebt, die Unebenheiten im Antiphonenkanon des Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) zu korrigieren (*„corrected canon"*[85]) und Lücken in der Psalmaufteilung zu schließen. Er zog hierfür den Chludovpsalter des 9. Jh. und den Psalter Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) heran; vor allem stützte er sich auf die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.).[86] Die korrigerte Antiphonentabelle versah er aus Gründen der besseren Übersicht mit den Ordnungszahlen 1 – 68, um die Gesamtzahl der Psalmantiphonen zu kennzeichnen.[87]

Anti-phon	Psalmen	Kurzruf
1	1 - 2	Ἀλληλούϊα
2	4 - 6	Οἰκτείρησόν με, κύριε
3	9	Ἀλληλούϊα
4	7 – 8	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε
5	10 - 13	Ἀλληλούϊα

[84] Cf. zur Auslassung dieser Psalmen im Antiphonar A 61 die tabellarische Übersicht bei DERS., *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 148, 161.

[85] STRUNK, „Byzantine Office," 186.

[86] DERS., „Byzantine Office," 185.

[87] DERS., „Byzantine Office," 200 – 201. Cf. die Faksimileausgabe des Chludovpsalters: M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri*„ Moskau 1977.

Anti-phon	Psalmen	Kurzruf
6	14 - 16	Φύλαξόν με, κύριε
7	17	Ἀλληλούϊα
8	18 - 20	Ἐπάκουσόν μου, κύριε
9	21	Ἀλληλούϊα
10	22 - 23	Ἐλέησόν με, κύριε
11	24 - 25	Ἀλληλούϊα
12	26 - 27	Βοήθησόν με, κύριε
13	28 - 29	Ἀλληλούϊα
14	30	Ἀντιλαβοῦ μου, κύριε
15	31 - 32	Ἀλληλούϊα
16	33	Οἰκτείρησόν με, κύριε
17	36	Ἀλληλούϊα
18	34 - 35	Ἐπάκουσόν μου, κύριε
19	37 - 38	Ἀλληλούϊα
20	39 - 40	Εἰσάκουσόν μου, κύριε
21	41 - 42	Ἀλληλούϊα
22	43	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε
23	44 - 45	Ἀλληλούϊα
24	46 - 47	Ἴλάσθητί μοι, κύριε
25	48 - 49	Ἀλληλούϊα
26	51 - 53	Μνήσθητί μου, κύριε
27	54	Ἀλληλούϊα
28	55 - 56	Ἐλέησόν με, κύριε
29	57 - 58	Ἀλληλούϊα
30	59 - 61	Βοήθησόν με, κύριε
31	63 - 64	Ἀλληλούϊα
32	65 - 66	Οἰκτείρησόν με, κύριε
33	67	Ἀλληλούϊα
34	68 - 69	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε
35	70	Ἀλληλούϊα
36	71 - 72	Ἀντιλαβοῦ μου, κύριε
37	73 - 74	Ἀλληλούϊα
38	75 - 76	Φύλαξόν με, κύριε
39	77	Ἀλληλούϊα
40	78 - 79	Ἴλάσθητί μοι, κύριε
41	80 - 81	Ἀλληλούϊα
42	82 - 83	Ἐπάκουσόν μου, κύριε
43	84	Ἀλληλούϊα
44	86- 87	Μνήσθητί μου, κύριε
45	88	Ἀλληλούϊα
46	89 - 90	Φύλαξόν με, κύριε
47	91 - 93	Ἀλληλούϊα
48	94 - 96	Σῶσον ἡμας, κύριε
49	97 - 100	Ἀλληλούϊα
50	101	Εἰσάκουσόν μου, κύριε
51	102	Ἀλληλούϊα

Anti-phon	Psalmen	Kurzruf
52	103	Οἰκτείρησόν με, κύριε
53	104	Ἀλληλούϊα
54	105	Ἀντιλαβοῦ μου, κύριε
55	106	Ἀλληλούϊα
56	107 - 108	Βοήθησόν με, κύριε
57	109 - 112	Ἀλληλούϊα
58	113 - 116	Ἐπάκουσόν μου, κύριε
59	117	Ἀλληλούϊα
60	119 - 124	Ἐλέησόν με, κύριε
61	125 - 130	Ἀλληλούϊα
62	131 - 132	Μνήσθητί μου, κύριε
63	134 - 135	Ἀλληλούϊα
64	136 - 137	Ἰλάσθητί μοι, κύριε
65	138 - 139	Ἀλληλούϊα
66	141 - 142	Εἰσάκουσόν μου, κύριε
67	143 - 144	Ἀλληλούϊα
68	145 - 147	Ἀντιλαβοῦ μου κύριε

Psalm 118

1 Ἀλληλούϊα
2 Συνέτισόν με, κύριε.
3 Ἀλληλούϊα.

Zusammenfassung der Kurzrufe:

α	Ἀλληλούϊα	η	Βοήθησόν με, κύριε.
β	Οἰκτείρησόν με, κύριε	ϑ	Ἀντιλαβοῦ μου κύριε.
γ	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε	ι	Εἰσάκουσόν μου, κύριε.
δ	Φύλαξόν με, κύριε.	κ	Ἰλάσθητί μοι, κύριε.
ε	Ἐπάκουσόν μου, κύριε.	λ	Μνήσθητί μου, κύριε.
ζ	Ἐλέησόν με, κύριε.	Ps 118:	Συνέτισόν με, κύριε.

Beobachtungen

1) Die 68 Psalmantiphonen der Antiphonentafel: Strunks Rekonstruktion der Psalmantiphonen zählt ohne den Auswahlpsalter von Orthros und Vesper und ohne Ps 118 insgesamt 68 Antiphonen. Die im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) fehlenden Pss 44 - 47 hat Strunk in seiner Tabelle auf der Grundlage der Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) ergänzt und als 23. und 24. Antiphon in seine Tabelle eingefügt. Jedoch berücksichtigte Strunk nicht den zweiten Wochenlauf im Antiphonar A 61, der an dieser Stelle gleich dem Antiphonenkanon des Kodex Vaticanus gr. 342 die genannten Psalmen ausläßt. So findet sich bei Strunk keine Erklärung dieser Unebenheit im Einteilungssystem der Psalmodie.

2) Die Pss 44-47 als fester Bestandteil der Antiphoneneinteilung: Aus Strunks ergänzter Antiphonenliste läßt sich entnehmen, daß die Pss 44 – 47 zwei Antiphonen ergeben, deren zweite mit dem Kurztroparion Ἰλάσθητί μοι, κύριε versehen ist. In der Antiphonenliste Strunks kommt dieser Kurzruf insgesamt

dreimal vor. Damit erfährt die an den Antiphonenkanon angefügte Statistik im Kodex Vaticanus gr. 342 eine Bestätigung. Dort ist nämlich, wie schon gesehen, die dreimalige Verwendung des Kurztroparions vermerkt, obwohl der Ruf in der Tabelle der Antiphonenaufteilung nur zweimal verwendet wird, wobei in der Antiphonentafel des Psalters Vaticanus gr. 342 die Pss 44 – 47 ausgelassen sind. Aus Strunks Beitrag läßt sich wiederum folgern, daß die Pss 44-47 zur Antiphoneneinteilung gehören und ihr Fehlen im Antiphonenkanon des Psalteriums Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) möglicherweise auf die Nachlässigkeit des Schreibers zurückzuführen ist.

3) Die Ordnung der kurrenten Antiphonen: Gegenüber der Antiphonenreihe im Kodex Vaticanus gr. 342 ordnet Strunk in seiner Liste die Antiphonenabfolge so an wie es dem liturgischen Psalter der kurrenten Psalmodie in Vesper und Orthros des Asmatikos entspricht.

a) Der Wechsel zwischen Alleluia und Kurztroparion:[88] Insgesamt stehen für den Antiphonengesang 11 Kurztroparia, beziehungsweise 12 Kurzrufe mit Ps 118 (die Oden nicht mitgerechnet) zur Verfügung. Bei Antiphonen mit ungerader Ordnungszahl (1, 3, 5) nach Strunks Zählweise trifft stets das Alleluia, bei gerader Ordnungszahl ein Kurztroparion.

b) Die unterbrochene kurrente Abfolge der Psalmen: das Prinzip des Wechsels zwischen Alleluia und Kurztroparion hat in Strunks Liste Priorität vor der Ordnung der Psalmen in ihrer numerischen Reihenfolge. Um das Gestaltungsprinzip des Wechsels beizubehalten zu können, veränderte Strunk gegenüber der Kanontafel des Kodex Vaticanus gr. 342 die Abfolge der Pss 4 – 9, indem er der Antiphon mit den Pss 4 - 6 (mit Kurztroparion) die Antiphon mit Ps 9 (Alleluia) und darauf erst die Antiphon mit den Pss 7 - 8 (Kurztroparion) folgen läßt.[89] Ferner unterbricht seine Liste bei den Antiphonen 16 - 18 (Pss 33 - 39) gegenüber der Antiphonentafel im Kodex Vaticanus gr. 342 die fortlaufende Psalmodie und folgt der Antiphonenordnung im Antiphonar A 61. Die Antiphoneneinteilung der Pss 33-39 in A 61 (frühes 15. Jh.) in der Montagsvesper und im Kodex Vaticanus gr. 342 (11.Jh.) im Vergleich:[90]

Antiphonenordnung in A 61 (Montagsvesper)	Kurzrufe in A 61 und im Vaticanus gr. 342	im Vaticanus gr. 342
1. Antiphon d. Vesper Ps 85 (feststehendes Vesperinvitatorium)		
2. Antiphon d. Vesper Pss 28-29	Ἀλληλούϊα	(Pss 28 - 29)
3. Antiphon d. Vesper Ps 30	Ἀντιλαβοῦ μοι, κύριε	(Ps 30)
4. Antiphon d. Vesper Pss 31- 32	Ἀλληλούϊα	(Pss 31 - 32)
5. Antiphon d. Vesper Ps 33	Οἰκτείρησόν με, κύριε	(Pss 33 - 34)
6. Antiphon d. Vesper Ps 36	Ἀλληλούϊα	(Pss 35 - 36)
7. Antiphon d. Vesper Pss 34 - 35	Ἐπάκουσόν μου, κύριε	(Ps 37)
8. Antiphon d. Vesper Pss 37 - 38 + Ps 140	Ἀλληλούϊα	(Pss 38 - 39)

88 STRUNK, „Byzantine Office," 185.

89 DERS., „Byzantine Office," 185 – 186.

90 Man müßte auch Antiphonar A 62 erwähnen. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 10 – 14, 141, 154, 169.

Im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) besteht in der Abfolge der Pss 33-39 keine Irregularität. Die Pss 33 und 34 wie auch 35 und 36 sind paarweise zu je einer Antiphon zusammengefaßt, dagegen bildet Ps 37 allein eine Antiphon. Die Kurztroparia alternieren mit dem Alleluia. Warum die Reihenfolge der Psalmen im Antiphonar A 61 gegenüber derjenigen in der Antiphonentafel im Psalterium Vaticanus gr. 342 verändert ist, ist nicht geklärt. Strunk weist weder auf die gegenüber dem Antiphonenkanon veränderte Ordnung im Antiphonar A 61 hin, noch gibt er einen Grund dafür an, weshalb er sich in seiner Tabelle der Psalmenabfolge im Antiphonar A 61 anschließt.

Resümee

Strunk gelang es, die Lücken in der Antiphoneneinteilung des Kodex Vaticanus gr. 342 zu schließen. Zwar verweist Strunk in seinem Beitrag auch auf einige Psalterien mit der Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia, doch stützt er sich vornehmlich auf den kurrenten Wochenpsalter im Antiphonar A 61 als Quelle. Das zeigt sich besonders deutlich in der Antiphoneneinteilung der Pss 28-38.

7.2.4. Die Antiphoneneinteilung in ausgewählten Psalterhandschriften als ergänzender Beitrag

Strunks Beitrag und die Edition der beiden Antiphonare A 61 und A 62 durch Georgiou sind die wichtigsten auf Quellen basierenden Arbeiten zur Psalmodie in der jüngeren Asmatikosforschung. Nach wie vor sind die Quellen zur Psalmodie des Asmatikos unzureichend aufgearbeitet. In der vorliegenden Arbeit wird erstmals das Antiphonensystem der Hagia Sophia auf der Grundlage einer Reihe von süditalienischen Psalterien zugänglich gemacht. Es sei künftigen Detailstudien zur Psalmodie des Asmatikos vorbehalten, das Quellenmaterial auf breiterer Basis zu sichten. Bereits vor Strunks Untersuchungen war Schneider bei seinen LXX-Forschungen in verschiedenen italienischen Bibliotheken auf Psalterkodizes mit Spuren der Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia gestoßen; jedoch erlaubten ihm weder die Themenstellung seiner Arbeit noch der zeitliche Rahmen eine systematische Einsichtnahme.[91]

Aus Gründen der Übersicht erfolgt die Darstellung in einer Synopse. Das benutzte Quellenmaterial geht über die von Strunk erwähnten Psalterhandschriften hinaus. Keines dieser Psalterien beschränkt sich auf die Antiphoneneinteilung Konstantinopels. Vielmehr haben sie zugleich schon die aus Palästina stammende Kathismeneinteilung. Es handelt sich um die Kodizes:

Barberini gr. 285 (10./11.Jh.)
Barberini gr. 372 (zweite Hälfte des 11. Jh.)
Vaticanus gr. 1542 (10. Jh.)
Vaticanus gr. 1964 (11./12. Jh.)
Vaticanus gr. 1966 (11. Jh.)

In den Psalterien steht meist über dem ersten Psalm der Psalmengruppe, die eine Psalmantiphon bildet - entweder am oberen oder unteren Rand des jeweiligen Blattes - die Angabe der zur Antiphon gehörenden Psalmen, ebenso der entsprechende Kurzruf,

---

[91] SCHNEIDER, „Oden," 249 – 250.

geschrieben in roter oder rotbrauner Tinte. Die Psalmen sind in griechischen Zahlen (Buchstaben) angegeben.[92]

Der Aufbau der Synopse:

1) Der Vergleich mit Strunks Antiphonentafel: Die Tabelle beginnt in der linken Spalte mit der von Strunk vorgenommenen Rekonstruktion der vollständigen Antiphonentafel; ganz links steht die Zählung der Antiphonen nach Strunk, in Klammern folgen die Psalmangaben, weiter die Angabe des als Antwortruf des Volkes vorgesehenen Kurztroparions oder Kurzrufes (Kr) mit einem griechischen Buchstaben als Sigel.
2) Die Kurzrufe mit den ihnen als Sigel zugeordneten griechischen Buchstaben:

α	Ἀλληλούϊα	η	Βοήθησόν με, κύριε.
β	Οἰκτείρησόν με, κύριε	ϑ	Ἀντιλαβοῦ μου κύριε.
γ	Σῶσον ἡμᾶς, κύριε	ι	Εἰσάκουσόν μου, κύριε.
δ	Φύλαξόν με, κύριε.	κ	Ἱλάσθητί μοι, κύριε.
ε	Ἐπάκουσόν μου, κύριε.	λ	Μνήσθητί μου, κύριε.
ζ	Ἐλέησόν με, κύριε.	Ps 118:	Συνέτισόν με, κύριε.

3) Da die Psalterhandschrift Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) die Antiphoneneinteilung im Großen und Ganzen vollständig überliefert, finden sich in der Spalte dieses Kodex die Angaben zur Antiphonie in ausführlicher Form: die Angaben der Psalmen einer jeden Antiphon und das Sigel des Kurzrufes.
4) Zeichenerklärung: Für die Angaben aus den übrigen Handschriften werden die folgenden Zeichen verwendet:

Kr	Kurzruf
=	Bedeutet, daß im Kodex die Psalmen, die eine Psalmantiphon bilden, am Blattrand vermerkt sind.
–	Besagt, daß im Kodex eine Angabe fehlt.
griechischer Buchstabe:	Sigel für den entsprechenden Kurzruf.
*	Ergänzte Angabe: durch den Schnitt der Handschrift ist die Angabe beschädigt, sie wurde rekonstruiert durch Vergleich mit andern Kodizes.
]	Ersetzungszeichen: Es weist gegenüber den Kurzrufen im korrigierten Psalter Strunks auf andere Lesarten bzw. Textvarianten in den Psalterkodizes hin. Z. B. folgt bei Strunk auf den Ruf η: Βοήθησόν das Pronomen με, in den Kodizes wird hingegen die Dativform μοι verwendet. Darauf wird hingewiesen: η: με] μοι.

[92] Cf. 3.4. GRIECHISCHE PSALTERIEN MIT LITURGISCHEN CHARAKTERISTIKA DES ASMATIKOS.

Strunk	**Barb. gr. 285**		**Vat. gr. 1542**		**Vat. gr. 1964**		**Vat. gr. 1966**		**Barb. gr. 372**	
Zählung der Ant.+Pss+Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr
1 (1-2) α	(1-2)	α	=						=	α
–	(3)		=				(3)			
							κατ'	ὄρθρον	κατ'	ὄρθρον
2 (4-6) β	(4-6)	β	=				=	β	=	β
	(7-8)	γ	=							
3 (9) α	(9)	α	=							
4 (7-8) γ										
5 (10-13) α	(10-13)	α	=		(11+12 +13)	α	=	α		
6 (14-16) δ	(14-16)	δ	=	δ	=	δ				
7 (17) α	(17)	α	=	α						
8 (18-20) ε	(18-20)	ε	=	ε	=	ε	=	ε		
9 (21) α	(21)	α	=	α						
10 (22-23) ζ	(22-23) Blattrand beschädigt		=	ζ					=	ζ *
11 (24-25) α	(24-25)	α	=	α						
12 (26-27) η	(26-27)	η	=	η			=	η		
	η: με]	μοι	η: με]	μοι			η: με]	μοι		
13 (28-29) α	(28-29)	α	=	α			=	α		
14 (30) θ	(30)	θ	=	θ			=	θ		
15 (31-32) α	(31-32)	α	=	α			=	α		
16 (33) β	(33)	β	=	β						
	(34)	ε	=	ε	=	ι	=	ε	=	
	(35)	β	=	β					(34-35)	*
17 (36) α	(36)	α	=	α	=	α				
18 **(34-35)** ε										
19 (37-38) α	(37-38)	α	=	α	=	α	=	α		
20 (39-40) ι	(39-40)	ι	=	ι			=	ε (!)		
21 (41-42) α	(41-42)	α	=	α	=	α	=	α		
22 (43) γ	(43)	γ	=	γ	=	γ	=	γ		
23 (44-45) α	(44-45)		=	α	=	α	=	α		
24 (46-47) κ	(46-47)		=	κ			=	κ		
25 (48-49) α	(48-49)	α	=	α			=			
	(50)		=		=					
	κατ'	ὄρθρον	κατ'	ὄρθρον	κατ'	ὄρθρον				
26 (51-53) λ	(51-53)	λ	=	λ		–	=			
27 (54) α	(54)	α	=	α	=	α				
28 (55-56) ζ	(55-56)	ζ	=	ζ	=	ζ	=	ζ		
29 (57-58) α	(57-58)	α	=	α	=	α	=	α		
30 (59-61) η	(59-61)	η	=	η	=		=	η		
	η: με]	μοι	η: με]	μοι			η: με]	μοι		
	(62)		=		=		=			
–	κατ'	ὄρθρον	κατ'	ὄρθρον	κατ'	ὄρθρον	κατ'	ὄρθρον		

Strunk	**Barb. 285**	**gr.**	**Vat. 1542**	**gr.**	**Vat. 1964**	**gr.**	**Vat. 1966**	**gr.**	**Barb. 372**	**gr.**
Zählung der Ant.+Pss+ Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr
31 (63-64) α	(63-64)		=	α	=	α	=	α		
32 (65-66) β	(65-66)	β	=	β	=	β	=	β		
33 (67) α	(67)	α	=	α	=	α	=	α		
34 (68-69) γ	(68-69)	γ	=	γ		γ				
35 (70) α	(70)	α	=	α	=	α	=			
36 (71-72) ϑ	(71-72)	ϑ	=	ϑ			=	ϑ		
37 (73-74) α	(73-74)	α	=	α			=	α		
38 (75-76) δ	(75-76)	δ	=	δ	=	δ	=	δ		
39 (77) α	(77)	α	=	α			=	α		
40 (78-79) κ	(78-79)	κ	=	κ			=	κ		
41 (80-81) α	(80-81)	α	=	α	=	α	=	α		
42 (82-83) ε	(82-83)	ε	=	ε	=	ε				
43 (84) α	(84)		=	α	=	α				
–	(85)		85 εἰς τὸ λυχνικὸν							
	mit Kurzruf: Δόξα σοι ὁ Θεός		mit Kurzruf: Δόξα σοι ὁ Θεός							
44 (86-87) λ	(86-87)		(86)	λ			=			
	Ps 87 κατ' ὄρθρον		87 ἐν ἑτέρῳ							
45 (88) α	(88)	α	=	α		α				
46 (89-90) δ	(89-90)	δ	=	δ	=	δ				
47 (91-93) α	(91-93)	α	=	α						
48 (94-96) γ	(94-96)	γ	=	γ			=	γ		
49 (97-100) α	(97-100)	α	=	α			(97-99)	α		
							(100)	–		
50 (101) ι	(101)		=	ι			=	ι		
			ι: εἰς]	ἐπ						
51 (102) α	(102)	α	=	α	=	α	=	α		
52 (103) β	(103)	β	=	β			=	β		
53 (104) α	(104)	α	=	α			=	α		
54 (105) ϑ	(105) 'Αλληλούϊα		=	ϑ						
55 (106) α	(106)	α	=	α			=	α		
56 (107-108) η	(107-108)	η	=	η	=	η	=	η		
	η: με]	μοι	η: με]	μοι	η: με]	μοι	η: με]	μοι		
57 (109-112) α	(109-112)	α	=	α			=	α		
58 (113-116) ε	(113-116)	ε	=	ε	=	ε	=	ε		
59 (117) α	(117)	α	=	α			=	α		
	118		=							

Strunk	**Barb. gr. 285**		**Vat. gr. 1542**		**Vat. gr. 1964**		**Vat. gr. 1966**		**Barb. gr. 372**	
Zählung der Ant.+Pss+ Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr	Psalm-angabe	Kr
60 (119-124) ζ	(119-124;		=	ζ		ζ	=	ζ		
61 (125-130) α	(125-130; α		=	α			=	α		
62 (131-132)	(131-132;		=	λ	=	λ[93]				
	133		133							
	κατ' ὄρθρον		κατ' ὄρθρον							
63 (134-135) α	(134-135; α		=	α						
64 (136-137) κ	(136-137; κ		=							
65 (138-139) α	(138-139; α		=	α						
	140:		140							
	κατὰ λυχνικόν		κατὰ λυχνικόν							
66 (141-142) ι	(141-142; ι		=	ι						
67 (143-144) α	(143-144; α		=	α						
68 (145-147) θ	(145-147; θ		=							
	(148-150;		=		(148)					
	κατ' ὄρθρον			κατ' ὄρθρον						

Psalm 118

1 στάσις α VV 1 - 73 Ἀλληλούϊα
2 στάσις β VV 74 - 132 Συνέτισόν με, κύριε.
3 στάσις γ VV 133 ff. Ἀλληλούϊα.
Nach jeder Stasis des Ps 118 Stichenzählung

Die Antiphoneneinteilung der Psalterien im Vergleich mit anderen Quellen

1) Verglichen mit den Kodizes Barberini gr. 285 und Vaticanus gr. 1542, die das Antiphonensystem der Hagia Sophia relativ vollständig überliefern, erweisen sich die übrigen Psalterien als sehr lückenhaft.

2) In den Psalterien stimmt die Einteilung der Psalmen in Antiphonen weitgehend mit der Kanontafel des Psalters Vaticanus gr. 342 überein. Eine Ausnahme bildet die Antiphoneneinteilung der Psalmen 33-38. Der Kodex Vaticanus gr. 342 gliedert die Psalmen folgendermaßen in Antiphonen: (33-34), (35-36), (37), (38-39). Von dieser Gliederung unterscheidet sich die auf den Antiphonaren A 61 und A 62 basierende Antiphonentafel Strunks. Die Psalterien in der Tabelle bieten eine dritte Art der Einteilung, bei der die Pss 34 und 35 zwei selbständige Antiphonen bilden. Das System der Einteilung der Psalmen in Antiphonen ist also offensichtlich an dieser Stelle des Psalters beweglich, was nach dem methodischen Ansatz der strukturellen Analyse als Indiz auf einen - allerdings nicht näher erschließbaren - soft point in der Antiphoneneinteilung hindeuten könnte.

3) Die Pss 44 – 47, die ja im Antiphonenkanon des Kodex Vaticanus gr. 342 ganz fehlen, stellen auch in den Psalterien ein Problem dar. Das Psalterium

[93] Der obere Blattrand ist abgeschnitten, die Füße der Buchstaben sind noch erkennbar und mit Hilfe der Angaben Strunks als der zu dieser Antiphon gehörende Kurzruf rekonstruierbar.

Barberini gr. 285, das die Antiphoneneinteilung am vollständigsten überliefert, hat für diese Psalmen keinen Kurzruf vorgesehen, was den Eindruck erweckt, als ob sie in diesem Psalterium für nicht regulär zur Antiphoneneinteilung gehörend erachtet würden. Der Kodex Vaticanus gr. 1542 überliefert dagegen den Kurzruf.

4) Obwohl das Psalterium Barberini gr. 285 die Antiphoneneinteilung nahezu vollständig enthält, steht es doch nicht mehr ungebrochen in der Tradition der Hagia Sophia; denn es führt parallel zur Antiphoneneinteilung die Aufteilung des Psalters in Staseis und Kathismata an. Überdies vermerkt eine Rubrik bei Ps 87, daß dieser Psalm der Auswahlpsalmodie des Orthros vorbehalten ist; kraft dieser Rubrik ist der Psalm von der Antiphoneneinteilung ausgenommen. Da Ps 87 zum Hexapsalmos des sabaitischen Orthros gehört, dürfte die Rubrik einen fortgeschrittenen monastischen Einfluß in der Psalmaufteilung widerspiegeln.

5) Ps 133, der im Kodex Vaticanus gr. 342 zu den Psalmen für die kurrente Antiphoneneinteilung zählt, ist in zwei Psalterien durch eine Rubrik der Auswahlpsalmodie des Orthros zugewiesen. Er muß demnach zum Invitatorium des Orthros gehören. Möglicherweise liegt hier jedoch im Psalterium Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) ein Abschreibfehler vor.

6) Wie schon in der Kanontafel des Kodex Vaticanus gr. 342 und in beiden Antiphonaren A 61 und A 62 wird auch in den Psalterien die Auswahlpsalmodie der drei Kleinen Antiphonen der Vesper (Pss 114-116) in die kurrente Antiphoneneinteilung einbezogen. Auf dieses Problem ist noch gesondert einzugehen.[94]

7) Der lange Ps 118, oft wegen seines griechischen Initiums nur *Amomos* genannt, wird in drei Abschnitte gegliedert, die jeweils als *Stasis* bezeichnet werden. Trotz der anders lautenden Bezeichnung hat man in dieser Aufteilung die Antiphoneneinteilung zu erkennen. Das Synaxar-Typikon belegt nämlich die Dreigliedrigkeit dieses Psalms, der nur im Sonntagsorthros vorkommt und dort die kurrente Psalmodie des Horenbeginns ersetzt. Dem Orthros am Ostertag ist folgende Bestimmung zu entnehmen, die das Invitatorium (Pss 3; 62; 133) als erste Antiphon und die drei Abschnitte des Ps 118 als weitere Antiphonen voraussetzt:

> Zum Orthros, wie gesagt, singt man 4 Antiphonen, und bei der dritten Antiphon des Amomos (erg.: = Ps 118) ... trifft der Einzug.[95]

8) Die Kurzrufe zu den Antiphonen stimmen, bis auf einige geringfügige Differenzen zwischen den Psalterien sowie auch zwischen den Psalterien und der Antiphonentafel Strunks, auf der Tabelle miteinander überein. Im Psalter des Asmatikos muß die Zuordnung der Kurztroparia zu den Antiphonen allgemein festgelegt gewesen sein.

---

[94] 8.2.6. DIE AUSWAHLPSALMEN DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS JÜNGERE SCHICHT DER ASMATISCHEN VESPER.

[95] MATEOS II, 92.

7.3. Die Kurzrufe zu den Psalmantiphonen

Ohne die Beteiligung des Volkes war die Ausführung der antiphonischen Psalmodie nicht denkbar. Die Interpolation der Akklamationen und Kurzrufe in die Psalmodie war die einfachste Methode, die Gottesdienstgemeinde in den Psalmgesang zu integrieren, zumal es hierfür keiner Bücher bedurfte.[96] Wie schon erläutert, liegt in der Praxis, kurze Bittrufe und Akklamationen in den Psalmgesang zu interpolieren, ein archaischer Stand des Tropariengesangs vor. Das Troparion als liturgische Dichtung entwickelte sich aus solchen Kurzrufen: vor die Invokation wurde eine theologische oder heilsgeschichtliche Aussage gestellt, wodurch der ursprüngliche kurze Bittruf nur noch die Funktion eines Abschlusses erhielt.[97] Schon Dölger hat in seiner Untersuchung zum *Kyrie eleison* auf den Einfluß hingewiesen, den der Psalter bei der Herausbildung solcher Kurz- und Bittrufe auf die Liturgie ausgeübt hat.[98] Auch die Kurzrufe zur Psalmodie des Asmatikos sind biblisch geprägt.

7.3.1. Die Rufe für die kurrente Psalmodie und für den Auswahlpsalter

Die Kurzrufe der kurrenten Psalmodie sind in den Psalterhandschriften enthalten, die des Auswahlpsalters von Vesper und Orthros dagegen in Quellen zum liturgischen Psalter, vor allem in den beiden Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.).

Die Kurzrufe

1) Die Kurzrufe der kurrenten Antiphonie in Vesper und Orthros:

Die 11 Kurzrufe, die für die 68 Psalmantiphonen der kurrenten Psalmodie zur Verfügung stehen, seien hier nochmals angeführt.

Kennzeichnung des Kurzrufs	Kurzrufe	Kennzeichnung des Kurzrufs	Kurzrufe
α	Ἀλληλούϊα	η	Βοήθησόν με, κύριε.
β	Οἰκτείρησόν με, κύριε	ϑ	Ἀντιλαβοῦ μου κύριε.
γ	Σῶσον ἡμᾶς.	ι	Εἰσάκουσόν μου, κύριε.
δ	Φύλαξόν με, κύριε.	κ	Ἰλάσθητί μου, κύριε.
ε	Ἐπάκουσόν μου, κύριε.	λ	Μνήσθητί μου, κύριε.
ζ	Ἐλέησόν με, κύριε.		

2) Die Kurzrufe für den Auswahlpsalter von Vesper und Orthros:

Für das Invitatorium der Vesper geben Psalterhandschriften und Antiphonare den folgenden, stets gleichbleibenden Ruf an:

Ps 85: Δόξα σοι ὁ Θεός.

Das Invitatorium des Orthros mit den Pss 3; 62; 133 hat den Antiphonaren A 61 und A 62 zufolge dasselbe Kurztroparion wie das Vesperinvitatorium. Nicht Kurzrufe, sondern längere Troparia sang man dagegen zu Ps 140 in der Vesper und zu Ps 50 im Orthros. Es waren dies die einzigen poetischen Wechseltexte im asmatischen Abend-

---

[96] Davon handelt ausführlich 6.1.3. Die Antiphonie als kathedrales Formprinzip des Psalmgesangs im Asmatikos.

[97] Cf. dazu die Ausführungen in 6.1.2. Das Troparion.

[98] Dölger, *Sol*, 85. Gelineau, „Formes," 147 – 148.

und Morgenlob; durch ihren Inhalt konnte ein unmittelbarer Bezug zum liturgischen Tag hergestellt werden.[99] Die Laudespsalmen 148 - 150 waren, wie aus diesen beiden Handschriften hervorgeht, mit dem folgenden Kurztroparion verbunden:

Σοὶ πρέπει ὕμνος τῷ Θεῷ.[100]

Dagegen überliefern Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), und vor ihm bereits das studitisch beeinflußte Typikon von Messina (1131), mehrere Kurztroparia, die auf die Laudespsalmen aufgeteilt sind.[101]

a)	Ps 148, 1 - 6:	Σοὶ πρέπει ὕμνος τῷ Θεῷ
b)	Ps 148, 7 - 12:	Δότε δόξαν τῷ Θεῷ
c)	Ps 148, 13 ff - Ps 149, 2	Αὐτῷ πρέπει αἴνεσις
d)	Ps 149, 3 - 5	Δόξα σοι, ἅγιε Πάτερ
e)	Ps 149, 6 - 7	Ὑιὲ Θεοῦ, ἐλέησον ἡμᾶς
f)	Ps 149, 8 - 9	Φεῖσαι ἡμῶν, Κύριε, διὰ τὸ Πνεῦμα το ἅγιον
g)	Ps 150, 1 - 4	Ὑιὲ Θεοῦ, ἐλέησον ἡμᾶς
h)	Ps 150, 5	Δόξα σοι, τῷ δείξαντι τὸ φῶς

Mateos glaubt, daß einige der Kurztroparia wegen ihrer Parallelen zu den Rufen im Morgenlob der Chaldäer ein hohes Alter haben:[102] Allerdings vermutet er, daß es sich bei den Rufen d) und f) um spätere Zutaten handelt,[103] die als Ergänzungen zu e) gedacht waren, und zwar um durch diese die Anrufung der drei göttlichen Personen in die Reihe der Kurztroparia einzufügen. Der Ruf h) wäre nach Mateos kein Kurztroparion zur Psalmodie, vielmehr läge in ihm die alte Überleitung zum *Gloria in excelsis* vor, das unmittelbar auf die Laudespsalmen folgte. Im heutigen sabaitischen Orthros findet dieser Ruf ebenfalls Verwendung als Überleitung zum *Gloria in excelsis*. Die Frage, ob diese Vielzahl von Rufen nicht auf einen späteren Einfluß auf den Asmatikos zurückzuführen ist, erscheint durchaus berechtigt zu sein, da weder das Synaxar-Typikon noch Musikhandschriften von dieser Praxis zu berichten wissen. Auch Lingas bezeichnet die Reihe dieser Kurztroparia im monastischen Typikon von Messina (1131) gegenüber der Anordnung bei Symeon als die logischere Abfolge.[104] Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) selbst schlägt in seiner Erklärung des asmatischen Orthros bei diesem Element der Morgenfeier den Bogen zum monastischen Offizium, wenn er erwähnt, daß man auch in den Klöstern die Laudespsalmen in dieser Weise sang. Allerdings leitet er diese Praxis der Mönche vom Asmatikos ab. Für eine späte Einfügung der Vielzahl der Rufe spricht schließlich auch die Tatsache, daß die

---

[99] Dieses Thema behandelt 6.1.2.2. DIE TROPARIA IN VESPER UND ORTHROS.

[100] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 9, 140, 168.

[101] PG 155, 648. Zum Typikon von Messina cf. ARRANZ, *Messina*, 296. DERS., „Matines byzantines II," 104A. 2. Cf. auch LINGAS, *Sunday Matins*, 97-100.

[102] MATEOS, *Lelya - Sapra*, 179 – 181.

[103] DERS., *Lelya - Sapra*, 180.

[104] LINGAS, *Sunday Matins*, 99-100.

Antiphonare A 61 und A 62 zur Laudespsalmodie nur den Ruf a) enthalten.[105] Ps 118 im Sonntagsorthros ist dreigeteilt und hat drei Antwortrufe, deren erster und dritter das Alleluia ist. Das Kurztroparion für den zweiten Psalmabschnitt lautet: Συνέτισόν με, κύριε.

Die Terminologie für die Kurzrufe in den Psalterien: Hypakoê oder Hypopsalma

In einigen Psalterien geht - außer beim Alleluia - dem Text des Kurzrufes die Abkürzung *hyp* voraus.[106] Es bieten sich die Begriffe *Hypakoê* und *Hypopsalma* als mögliche Auflösungen dieser Abkürzung an; denn beide Begriffe bedeuten zunächst ganz allgemein *Antwortvers.*[107] Genau dies ist die Funktion der Kurzrufe beim antiphonischen Psalmgesang.

Hypakoê ist der aus Palästina stammende äquivalente Begriff für die konstantinopolitanische Bezeichnung *Troparion.*[108] Die Kurzrufe haben bei der Ausführung der Psalmodie dieselbe Funktion wie poetische Troparia. Unter *Hypopsalma* dagegen versteht Mateos einen dem Volk als Antwortruf dienenden ganzen Psalmvers, ferner in übertragener Bedeutung die liturgische Einheit von Psalm und zugehörigem Antwortvers.[109] Entsprechend der Definition der Begriffe durch Mateos und entsprechend der liturgischen Funktion der Kurzrufe wäre die Abkürzung in den Psalterien besser mit *Hypakoê* aufzulösen. Schneider wollte in seiner lange vor Mateos erschienenen Arbeit noch beide Möglichkeiten offenlassen, gab aber dann der Auflösung *Hypopsalma* den Vorzug.[110] Janeras wählt in seiner Arbeit über den Karfreitag die Auflösung *Hypakoê.*[111] Parenti schließt sich Janeras an. Beide geben jedoch für diese ihre Wahl keine Begründung an.[112]

Die späten Zeugnisse Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.) und Antiphonar A 62 (Ende 14. Jh.) verwenden dagegen den Terminus *Hypopsalmos* bei der kurrenten Psalmodie in Vesper und Orthros. Der Terminus *Hypopsalmos* (mit Angabe der Tonart) bildet die Überschrift, darauf folgen das Initium der Psalmodie (mit der Intonationsformel) und der Kurzruf.[113] *Hypopsalmos* bezieht sich hier auf die Einheit von Psalm und Antwortvers, was der zweiten Definition von Mateos entspricht. Ebenso bezeichnet

---

[105] Als Beispiel sei auf den Montagsorthros in A 61 und A 62 verwiesen: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 9, ferner auf den Samstagsorthros des einzigen Wochenlaufs in A 62: DERS., *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 62.

[106] Im Psalterium Vaticanus gr. 1966 steht beim Kurzruf der Ode Dt 32, 1 – 43 auf fol. 161v – 179r: *Hypallagê*. Dieser Ausdruck findet sich ebenfalls in anderen Hss bei derselben Ode, zum Beispiel im Kodex Vaticanus gr. 1422. Cf. weitere Angaben bei SCHNEIDER, „Oden," 250 A. 1.

[107] Zur Erklärung der Substantive *Hypopsalma* und *Hypakoê* cf. MATEOS, *Célébration*, 8, 12 u. 20.

[108] Hierzu 6.1.2. DAS TROPARION. Cf. auch MATEOS II, 323 – 326. DERS., *Célébration*, 12, 20. DERS., „Orthros byzantin," 206 – 208. Cf. weiter auch TAFT, *BEW*, 196 – 199. WINKLER, „Night Office II," 506 – 508.

[109] MATEOS, *Célébration*, 12.

[110] SCHNEIDER, „Oden," 249 – 250.

[111] JANERAS, *Vendredi-Saint*, 276. Solche Kurzrufe finden sich in verschiedenen Handschriften bei der Psalmodie der Kleinen Horen am Karfreitag. Entgegen der kathedralen Praxis der Hagia Sophia, die keine Kleinen Horen am Karfreitag kannte, muß es sich hier um einen veränderten liturgischen Rahmen handeln. Zur Frage der Kleinen Horen im asmatischen Cursus 4.1.6. DIE ÜBRIGEN HOREN DES ASMATIKOS IM ÜBERBLICK.

[112] PARENTI „Ore," 112 A. 156. Parenti widmet sich in seiner Untersuchung den Kleinen Horen am Karfreitag und den Kurzrufen zur Psalmodie im Euchologion Gb 10 (10./11. Jh.).

[113] So z.B. beim Sonntagsorthros im ersten Wochenlauf: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 5.

Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) - z. B. im Kontext der asmatischen Vesper - den Kurzruf als *Hypopsalma*.[114]

7.3.2. Der biblische Psalter als Quelle der Kurzrufe

Die Kurzrufe in der Antiphoneneinteilung Konstantinopels sind sämtlich dem Psalter entnommen. Es fällt auf, daß den Bittverben ein Pronomen hinzugefügt ist, das zumeist im Singular steht: also beispielsweise *höre mich* und nicht *höre uns*. Dies überrascht, weil der Psalter oftmals die Kombination mit dem Pronomen im Plural enthält. Überdies würde man bei Rufen einer Gebetsgemeinde, ähnlich den Bittrufen der römischen Litaneien, eher den Plural erwarten. Verändert wurden die meisten biblischen Rufe für den liturgischen Gebrauch durch die Hinzufügung der Anrede *Kyrie*.

Kennzeichnung des Kurzrufs	Kurzrufe	Kennzeichnung des Kurzrufs	Kurzrufe
α	Ἀλληλούϊα	η	Βοήθησόν με, κύριε.
β	Οἰκτείρησόν με, κύριε	ϑ	Ἀντιλαβοῦ μου κύριε.
γ	Σῶσον ἡμᾶς.	ι	Εἰσάκουσόν μου, κύριε.
δ	Φύλαξόν με, κύριε.	κ	Ἰλάσθητί μου, κύριε.
ε	Ἐπάκουσόν μου, κύριε.	λ	Μνήσθητί μου, κύριε.
ζ	Ἐλέησόν με, κύριε.	Ps 118	Συνέτισόν με, κύριε

Die Kurzrufe im Psalter

Georgiou hat in einer ausführlichen Tabelle zu jedem Bittruf alle Stellen im Psalter angeführt, in denen der Bittruf vorkommt oder sich das Verb des Rufs in irgendeiner Form findet. Hierbei zieht er überdies noch andere Schriften des Alten und Neuen Testamentes hinzu.[115] Unsere hier gegebene knappe Übersicht, die sich auf das wörtliche Vorkommen des jeweiligen Rufes im Psalter beschränkt, will hingegen nur veranschaulichen, daß die Kurzrufe sprachlich eng mit dem Psalter verwandt, aber oftmals eben keine Zitate sind. Aus der folgenden Übersicht soll lediglich ersichtlich werden, wo der jeweilige Kurzruf einem der Psalmen entnommen ist, die die Antiphonen bilden, und wo nicht.

- Ruf β (zu den Antiphonen 2; 16; 32 und 52) kommt in Ps 4, 2 (Antiphon 2) vor.
- Ruf γ (zu den Antiphonen 4; 22; 34 und 48): der Ruf mit dem Plural des Pronomens kommt in den Psalmen dieser Antiphonen nicht vor, wohl aber mit der Singularform, so in Ps 7, 2 (Antiphon 4) und Ps 68, 2 (Antiphon 34). Belegt ist der Bittruf im Ps 105, 47, der jedoch zu keiner der angeführten vier Antiphonen gehört.
- Ruf δ (zu den Antiphonen 6; 38 und 46) ist in den Pss 15, 1 und 16, 8 (beide Antiphon 6) enthalten. Evtl. könnte man Ps 90, 11 (Antiphon 46): *„denn er befiehlt seinen Engeln, dich zu behüten"* als verwandt gelten lassen. Außerhalb dieser Antiphonen enthalten noch die Pss 139, 5 und 140, 9 die Worte des Kurztroparions.
- Ruf ε (zu den Antiphonen 8; 18; 42; 58) ist in keinem Psalm dieser Antiphonen in dieser Form enthalten, lediglich in Ps 19, 10 (Antiphon 8) mit dem Plural des Pronomens. Ansonsten aber ist der Ruf im Psalter häufig nachweisbar, z. B. in den Pss 59, 7; 68, 14 u. 18; 85, 1 usw.

---

[114] PG 155, 625.

[115] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, CII – CIV.

- Ruf ζ (zu den Antiphonen 10; 28; 60) steht wortwörtlich in Pss 55, 2 und 56, 2 (beide Antiphon 28), darüber hinaus in zahlreichen anderen Psalmen: Pss 6, 3; 9, 14; 24, 16.
- Ruf η (zu den Antiphonen 12; 30; 56) begegnet in dieser sprachlichen Form erst in der Antiphon 56 in Ps 108, 26; die Pss 26, 9 und 27, 7 (Antiphon 12) enthalten für Gott die Bezeichnung βοηθός - Helfer.
- Ruf θ (zu den Antiphonen 14; 36; 54 und 68) kommt in dieser Form im Psalter nicht vor.
- Ruf ι (zu den Antiphonen 20; 50; 66) findet sich in Ps 101, 2 (Antiphon 50), außerdem in Ps 142 (Antiphon 66), ebenso wird im Ps 141, der zu derselben Antiphon zählt, die Bitte um Erhörung thematisiert. Das geschieht auch zu Beginn der Antiphon 20 in Ps 39, 2. Überhaupt trifft man im Psalter häufig die Bitte um Erhörung des Gebetes oder der Stimme der Klage.
- Ruf κ (zu den Antiphonen 24; 40; 64) kommt bei diesen Antiphonen nur in Ps 78, 9 (Antiphon 40) vor, und zwar mit dem Plural des Pronomens.
- Ruf λ (zu den Antiphonen 26; 44; 62) tritt als Bitte um Gedenken im Psalter häufig auf, so in den Pss 24, 7; 73, 2, 18, um nur einige zu nennen. In den Psalmen der o. g. Antiphonen dagegen kommt der Ruf nicht vor, nur Ps 131, 1 (Antiphon 62) beginnt mit der Bitte, Davids zu gedenken.
- Ps 118: Die Bitte um Belehrung ist in dieser Form im Psalter nur im Ps 118 enthalten, dort sechsmal: VV 27; 34; 73; 125; 144; 169. Die Verbindung dieses Kurzrufs mit Ps 118 ist folglich naheliegend.

Als Resümee zum Thema Kurzrufe oder Kurztroparia in der Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia läßt sich festhalten, daß der Asmatikos offensichtlich eine archaische Form des Tropariongesangs bewahrt hat.[116] Die Zuordnung der Kurzrufe zu den jeweiligen Antiphonen läßt kein System erkennen, zumindest besagt die Verbindung eines Kurzrufs mit einer Antiphon nicht, daß der Text des Rufs in einem der Psalmen dieser Antiphon enthalten sein muß. Die Kurzrufe scheinen außerhalb von Vesper und Orthros des Asmatikos ebenfalls Verwendung gefunden zu haben. Handschriften mit Merkmalen der Disintegration des Asmatikos führen bei den im kathedralen Zyklus unüblichen Kleinen Horen des Karfreitags einige dieser Kurztroparia an, allerdings in einer gegenüber der Antiphonentafel ganz und gar veränderten Zuordnung von Psalmen und Kurztroparion.[117]

7.4. Resümee zur Antiphoneneinteilung des Psalters

Der Ursprung der Antiphoneneinteilung in der Frühzeit des Asmatikos

Bei der Aufteilung des biblischen Psalters in Antiphonen dürfte es sich um ein Gliederungssystem handeln, dessen Ursprung bis in die Zeit der Entstehung des Ritus von Konstantinopel zurückreicht. Der Hinweis auf die Urheberschaft des Patriarchen Anthimos (535/536) in einer Rubrik des Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) weist

---

[116] Dazu 6.1.2. Das Troparion. Nach Baumstark ist gerade die paraphrasierende und nicht zitierende Übernahme der Schrift in liturgische Texte ein Indiz archaischer Formeln. Dazu Feulner, „Kritische Edition," 628.

[117] Parenti „Ore," 113 – 114.

zumindest auf den in Frage kommenden Zeitraum der Entstehung.[118] Die Kurztroparia der Antiphonen lassen von ihrer sprachlichen Nähe zum Bibeltext wie auch von ihrer Textform (Kurzrufe mit Bittcharakter) her ebenfalls einen archaischen Stand des Troparionsgesangs erkennen.

Die Differenzen in den Quellen bei der Aufteilung der Psalmen in Antiphonen

Zumeist setzen sich die Antiphonen aus einem längeren Psalm oder aus zwei bzw. aus mehreren kurzen Psalmen zusammen. Die Quellen stimmen in der Aufteilung des biblischen Psalters in Antiphonen weitgehend überein, nur an einigen Stellen des Antiphonensystems sind beim Vergleich der Kodizes bei der Einteilung der Psalmen sowie bei der Zuweisung der Kurztroparia Schwankungen festzustellen.

1) Bei der Aufteilung der Pss 34 und 35 in Antiphonen treten in den Quellen Abweichungen auf.

2) Die Zugehörigkeit der Pss 44 - 47 zur Antiphonentafel scheint ebenfalls schwankend zu sein, wie der zweite Wochenlauf des kurrenten Psalters im Antiphonar A 61 übereinstimmend mit dem Psalterium Vaticanus gr. 342 belegt. Hinzu kommt, daß die ansonsten vollständige Antiphonenaufteilung im Psalterium Barberini gr. 285 für diese Psalmen keinen Kurzruf vorgesehen hat, was den Eindruck erweckt, als ob diese nicht regulär zur Antiphoneneinteilung gehört haben.

Bewegung in liturgischen Strukturen deutet gemäß den Prämissen der strukturellen Analyse auf entwicklungsgeschichtliches Wachstum und auf Veränderung hin. Um dieser Frage nachzugehen, bedürfte es allerdings einer eigenen Untersuchung des Psalters der Hagia Sophia.

Der Wechsel zwischen Alleluia und Kurztroparion im Antiphonenschema:

Das Antiphonenschema der Hagia Sophia zeichnet sich durch den Wechsel zwischen Alleluia-Ruf und Kurztroparion aus. Allerdings sind auch hier Unebenheiten zu verzeichnen:

1) Die Unterbrechung des Wechsels bei den Pss 4 – 8: Besonders dort, wo die Antiphoneneinteilung der Pss 4 – 8 der fortlaufenden Psalmodie folgt, ist der Wechsel zwischen Alleluia und Kurztropar unterbrochen. Die Quellen, die im Abschnitt der Pss 4 - 8 den Wechsel einhalten, folgen nicht der fortlaufenden Psalmodie.

2) Die Unterbrechung des Wechsels zwischen Alleluia und Kurztroparion läßt sich in den Psalterien Barberini gr. 285 und Vaticanus gr, 1542 im Abschnitt der Pss 33 - 36 konstatieren. Beide Psalterien folgen in ihrer Antiphoneneinteilung der fortlaufenden Psalmodie und verlassen das Prinzip des Wechsels von Alleluia und Kurztroparion. Im Kodex Vaticanus gr. 342 und in der Tafel Strunks wird dagegen an dieser Stelle des Psalters das System der Antiphoneneinteilung nach der fortlaufenden Psalmodie aufgehoben. Die Antiphonen werden so geordnet, daß Alleluia und Kurztroparion alternieren.

---

[118] Cf. 8.2.6. DIE AUSWAHLPSALMEN DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS JÜNGERE SCHICHT DER ASMATISCHEN VESPER.

Die Gesamtzahl von 68 bzw. 74 Psalmantiphonen

In den schriftlichen Quellen zum Psalter sind, was die Gesamtsumme der Antiphonen anbelangt, Differenzen zu konstatieren. Die Auswahlpsalmen der Vesper und des Orthros sind von der fortlaufenden Antiphoneneinteilung ausgenommen. Ohne sie kommt man mit Strunk auf 68 Antiphonen. Das Kolophon im Psalterium Vaticanus gr. 342 nennt hingegen die Summe von 64 Antiphonen. Doch ist diese Angabe in jedem Fall falsch, da der Antiphonenkanon in diesem Kodex in Wirklichkeit 66 Antiphonen enthält. Zählt man die im Antiphonenkanon fehlenden Antiphonen mit den Psalmen 44 - 47 hinzu, so ergibt sich ebenfalls die Summe von 68 Antiphonen. Hierbei dürfte es sich also um die korrekte Gesamtzahl der Antiphonen aus dem Psalter handeln, die für die kurrente Psalmodie der Vesper und des Orthros zur Verfügung stehen. Das bereits erwähnte Kolophon im Euchologion Coislin 213 (1027) spricht, wie schon gesehen, allerdings von einem Buch, das die Gebete für die 74 Antiphonen und die acht Oden des Psalters der Großen Kirche enthält.[119]

Möglicherweise ist in die Summe von 74 Antiphonen die Auswahlpsalmodie von Vesper und Orthros eingeschlossen. Zusammen mit der Auswahlantiphonie (Vesper mit zwei Antiphonen: Invitatorium Ps 85 und Ps 140; beim Orthros drei Antiphonen: Invitatorium Ps 3, Ps 62, Ps 133; Eröffnung der Laudes durch Ps 50; Laudespsalmodie Pss 148 - 150 als eine Antiphon[120]) käme man auf die Summe von 73 Antiphonen. Teilt man dann noch die Pss 34 und 35 in je eine Antiphon auf, wie dies in einigen Psalterien der Fall ist, wird die Gesamtzahl von 74 Antiphonen erreicht. Obwohl der dreigegliederte Ps 118 bei dieser Summe noch nicht mitgezählt ist, darf dieser Weg zur Summe von 74 Antiphonen als Gesamtsumme der kurrenten Psalmantiphonen und der Auswahlantiphonen als plausible Lösung gelten; denn auch in der Antiphoneneinteilung der Psalterien steht Ps 118 abseits. Der Antiphonenkanon des Kodex Vaticanus gr. 342 etwa führt ihn überhaupt nicht an.

7.5. Oden - Cantica in der Psalmodie des Asmatikos

Die Behandlung der Odenreihe in der Tagzeitenliturgie Konstantinopels soll nicht angegangen werden, ohne zuvor wenigstens ganz allgemein den entwicklungsgeschichtlichen Weg der Cantica in das Tagzeitengebet skizziert zu haben. So wird die ursprüngliche Bedeutung der Oden ersichtlich, und es läßt sich zeigen, wie sich diese auch im Asmatikos qualitativ von den psalmodischen Elementen unterscheiden.[121]

---

[119] Coislin 213 fol. 211r: Maj, 147; DUN, VII, ARR.EUC, 13.

[120] Für die Laudespsalmen 148-150 sehen die Euchologien eine Oration vor. Folglich bilden die drei Laudespsalmen nur eine Antiphon. Cf. 12.1.2. Die Synopse der Euchologien zum Asmatischen Orthros. Auch im alten benediktinischen Brevier wurden die Laudespsalmen in einem Zug ohne Unterbrechung rezitiert oder gesungen.

[121] Der Abschnitt über den Odenkanon der Hagia Sophia ist die überarbeitete Fassung meines Artikels Hanke, „Der Odenkanon – eine *Relecture*," 345 - 367.

7.5.1. Der entwicklungsgeschichtliche Weg der Oden in das Ferialoffizium

Die Osternachtsvigil als liturgische Urheimat der Oden

Die liturgische Urheimat der alttestamentlichen Cantica lag, so Baumstark, in der Osternachtsfeier.[122]. Es waren, wie Schneider darlegen konnte, näherhin die Lesungen der Vigilfeier, aus denen sich der Odengesang herauslöste.[123] Die älteste Schicht stellen nach Baumstark der Gesang der drei Jünglinge aus dem dritten Kapitel des Buches Daniel dar (Dan 3, 26ff.), später sei noch die Exodus-Ode (Ex 15, 1ff.) als Loblied auf die Rettung durch die Hand Gottes hinzugekommen.[124] In der Reihe der 12 Lesungen der Ostervigil hat, so Baumstark, das Danielcanticum den Abschluß gebildet.

Die Übernahme der Oden in die sonntägliche Kathedralvigil

Winkler gelang es, den weiteren entwicklungsgeschichtlichen Weg der Oden von der Feier des Jahrespaschas in die sonntägliche Gemeinde- oder Kathedralvigil nachzuzeichnen.[125] Bei der Kathedralvigil handelte es sich um das am Sonntagmorgen stattfindende Wochengedächtnis der Grablegung und der Auferstehung des Herrn, das wohl im 4. Jh. von Jerusalem her seinen Ausgang genommen hat.[126] Eine Dreizahl von Gesängen (Psalmen oder Cantica) und das Evangelium von der Grablegung und der Auferstehung bildeten den Kern der Feier.[127]

---

[122] BAUMSTARK, *Laus*, 58, 175 – 181. Zweifel an der von Baumstark vertretenen Position erhebt allerdings QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 171 – 173. Wenn in diesem Abschnitt die Osternachtsvigil als die ursprüngliche Beheimatung der Oden betrachtet wird, dann legt es sich nahe, auf die typologische Funktion hinzuweisen, die den alttestamentlichen Texten in der Osternacht überhaupt zukommt. Die quartodezimanische Osterpredigt des Meliton von Sardes aus dem 2. Jh. gibt davon Zeugnis. 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.

[123] SCHNEIDER, „Oden," 37 – 41. Cf. weiter BAUMSTARK, *Laus*, 44-49, 175. WINKLER, „Night Office II," 483. DIES., „Nochmals das armenische Nachtoffizium," 501 – 512. In dem zuletzt genannten Artikel geht Winkler auf RENOUX, „A propos," 593 – 598 ein und weist seinen Einwand gegen die Entstehung der Oden aus dem Lesematerial zurück. Von den zahlreichen Zeugnissen sei hier nur auf die oben erwähnte Osterhomilie des MELITON VON SARDES aus der christlichen Passahfeier der Quartodezimaner verwiesen. Darin wird die Lesung aus dem Buch Exodus vorausgesetzt. Cf. ferner ATHANASIOS, *Ep.* 4 u. 6: PG 26, 1377 u. 1388.

[124] BAUMSTARK, *Laus*, 175 – 181. So auch WINKLER, „Night Office II," 488; 512 – 517. Cf. die Väterzeugnisse zur Beliebtheit der Danielode und der Oden überhaupt bei SCHNEIDER, „Oden," 37 – 50.

[125] WINKLER, "Night Office II," 488 – 491, 496-498. DIES., "Ungelöste Fragen," 304-308.

[126] Cf. die Ausführungen zur Kathedralvigil in Jerusalem im ausgehenden 4. Jh. nach Egeria bei MATEOS, „Egérie," 286 – 296; ein Überblick zur sonntäglichen Kathedralvigil in verschiedenen Riten findet sich 302 – 312. Ferner DERS., "Résurrection," 263 – 276. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 54.

[126] Die Jerusalemer Kathedralvigil im Kontext des gesamten Offiziums am Sonntagmorgen findet sich bei EGERIA, 24, 8 – 25: FChr 20, 230-236.

[127] Cf. den Hinweis auf die sonntägliche Auferstehungsfeier in den nach Antiochien oder in das Umfeld der Stadt weisenden AK II, 59: METZGER I, 324-326. Die AK sprechen von drei Gebeten zum Gedächtnis an die Auferstehung und messen ihnen österliche Bedeutung zu als Zeichen der dreitägigen Grabesruhe des Herrn. Cf. dazu MATEOS, "Résurrection," 263. DERS, „Egérie," 289 – 292.

Die Disintegration der Kathedralvigil und die Oden als Anhang an die fortlaufende Psalmodie

Mit der in verschiedenen Riten zu beobachtenden Auflösung der Kathedralvigil und dem damit einher gehenden Verlust des österlichen Bezugs der Oden entwickelten sich die hymnischen Texte aus dem Alten Testament zu liturgischen Wanderelementen. Als disparate Einzelelemente konnten sie sowohl dem sonntäglichen Morgenoffizium vorangehen wie auch als Anhang mit der kurrenten nächtlichen Psalmodie der Vigil zum Sonntag verknüpft werden. Schließlich wurden sie dem ferialen nächtlichen Offizium angegliedert.[128] Damit war die Angleichung der Oden an die fortlaufende Psalmodie (psalmodia currens) vollzogen. Solch ein Odenanhang im nächtlichen Gebet bzw. Odenvorspann beim Morgenlob konnte in einem weiteren Entwicklungsschritt durch Hinzufügung von Cantica aus dem NT noch erweitert werden.

Exemplifizierung der Entwicklung am armenischen Tagzeitenritus

Am armenischen Tagzeitenritus, der nach Winkler archaische Züge trägt, läßt sich der Wandel im Gebrauch der Oden gut nachzeichnen.[129] Winklers Rekonstruktion der armenischen Kathedralvigil zufolge hat die Ode der drei Jünglinge (Dan 3, 52ff.) nach Ex 15, 1ff und Dan 3, 26ff die dritte und abschließende Position eingenommen vor dem Evangelium der Grablegung und der Auferstehung Jesu und dem nachfolgenden Morgenoffizium.[130] Der Bischof zog, so Winkler, am Sonntagmorgen unter dem Gesang der Danielode 3, 52 ff oder 57ff. in die Kirche ein, worauf die drei Psalmen trafen, wie es im armenischen Ritus noch der Brauch ist, gefolgt vom Evangelium.

Vor dem 7. Jh. hatte das Offizium auf den Sonntag folgenden Aufbau:

1) Nachtoffizium mit der fortlaufenden Psalmodie (psalmodia currens)
2) Auferstehungsvigil mit 3 Cantica, davon zwei Oden aus dem 3. Kapitel des Buches Daniel
3) Morgenlob

Ab dem 7. Jh. wird die Disintegration des österlichen Kontextes der Oden greifbar. Eine der Oden aus der Auferstehungsvigil rückte hoch an das Ende des sonntäglichen Nachtoffiziums und verband sich mit der psalmodia currens. In einem nächsten Stadium erfolgten die gänzliche Auflösung der Auferstehungsvigil sowie die Verschiebung der beiden verbliebenen Cantica vor den Beginn der eigentlichen Laudes. Die mit einem Canticum abgeschlossene nächtliche Psalmodie zum Sonntag wurde schließlich zum Vorbild für die Gestaltung der ferialen nächtlichen Psalmodie.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Oden als Anhang zur nächtlichen und fortlaufenden Psalmodie (psalmodia currens) oder als Bestandteile des Morgenlobs auf den Disintegrationsprozeß der sonntäglichen Kathedralvigil hinweisen.[131]

---

[128] Die Ausführungen zur Disintegration des anamnetischen Hintergrundes der Cantica folgen WINKLER, "Night Office II," 487 – 489. Zu den Oden in einer nächtlichen Gebetszeit cf. MATEOS, "Les matines," 56 – 59.

[129] WINKLER, "Night-Office II," 496 – 499. Weiter dazu MATEOS, „ Egérie," 307.

[130] WINKLER, „Ungelöste Fragen," 304 – 308. DIES, „Night-Office II," 496 – 498. Dazu auch MATEOS, „Egérie," 307. STUHLMAN, „Morning Offices," 168 – 169.

[131] Eine gute Zusammenfassung des Weges der Oden von der Osternacht über die sonntägliche Gemeindevigil in das feriale Nacht- oder Morgenoffizium bietet WINKLER, „Night Office II," 488 – 491. DIES., „Ungelöste Fragen," 304.

7.5.2. Rekonstruktion der Odenreihe Konstantinopels

Die Odenreihe der Hagia Sophia als Odenkanon

Der Tagzeitenritus Konstantinopels hatte einen auf die Anzahl von 14 bzw. 15 Cantica festgeschriebenen Odenkanon, in dem selbst die Reihenfolge der Oden genau festgelegt war. Allein diese Cantica fanden in der Liturgie der Hagia Sophia Verwendung. Einige griechische Psalterien überliefern im Anschluß an die Psalmen einen solchen Odenanhang mit 14 bzw. 15 Cantica.[132]

Die Rekonstruktionsversuche

Mit der Ausbreitung des sabaitischen Offiziums geriet die lange Odenreihe Konstantinopels schließlich in Vergessenheit. Sie wurde ersetzt durch den aus Palästina stammenden Odenkanon von neun Odeneinheiten, der im heutigen byzantinischen Tagzeitenritus noch Geltung hat.[133] Zwei wissenschaftliche Beiträge aus jüngerer Zeit sind zu nennen, die auf der Grundlage von Quellen versucht haben, die Odenreihe Konstantinopels zu rekonstruieren:

Schneider widmete sich in seiner nach wie vor wichtigen Untersuchung den Odenreihen verschiedener Tagzeitenriten.[134] Sein Interesse an den Oden der griechischen Psalterien blieb vor allem auf die Rekonstruktion der Schwester der Odenreihe Konsantinopels, der langen Alt-Jerusalemer Odenreihe ausgerichtet, aus der sich die sog. Neun-Oden-Reihe Palästinas entwickelte. Er sichtete zahlreiche griechische Psalterien und stieß dabei in einigen Psalterhandschriften auf rubrikale Hinweise zur Odenreihe Konstantinopels, die zu rekonstruieren er sich ebenfalls bemühte. Dieser Rekonstruktionsversuch wirft jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, einige Probleme auf.

Strunk präsentierte in seinem Beitrag zur Psalmodie des Asmatikos eine Odenreihe der Hagia Sophia, die von Schneiders Endergebnis abweicht. Strunk stützte sich hierbei auf zwei Spätzeugnisse (Ende 14. Jh. und frühes 15. Jh.) des Kathedraloffiziums der Hagia Sophia, im übrigen verwies er zur Untermauerung auf einige der von Schneider benutzten Psalterhandschriften, ohne jedoch die in Schneiders Rekonstruktionsversuch enthaltene Problematik zu erkennen, geschweige denn zu lösen.

In diesem Abschnitt werden beide Forschungsbeiträge kurz skizziert und ihre Schwachpunkte erörtert. Auf der Grundlage des Studiums einiger von Schneider

---

[132] Cf. 3.4. GRIECHISCHE PSALTERIEN MIT LITURGISCHEN CHARAKTERISTIKA DES ASMATIKOS.

[133] Es handelt sich bei der heutigen biblischen Odenreihe eigentlich um 10 Cantica, die in neun Odeneinheiten gegliedert sind. Cf. zur sog. *Neun-Oden-Reihe* HEIMING, „Neun- und Drei-Odenkanones," 105-109. Allgemeiner wird das Thema der Neun-Odenreihe angegangen bei ARRANZ, „Les grandes Étapes," 48–49. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 198-199, 274. DERS., „Mount Athos," 199. LINGAS, *Sunday Matins*, 135 – 136. Cf. den Bericht der palästinischen Mönche Sophronios und Johannes Moschos aus dem ausgehenden 6. Jh. oder beginnenden 7. Jh. über ihre Reise zum Sinai. Diesem läßt sich eine frühe Entwicklung der Neun-Odenreihe entnehmen, da dort von neun Oden die Rede ist. Der Text der Erzählung bei LONGO, „Narrazione," 252 – 255. Cf. den von den beiden Mönchen erlebten Ablauf der Vigil in schematischer Übersicht bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 198-199.

[134] Schneider veröffentlichte seine Ergebnisse als Artikel mit Fortsetzungen. SCHNEIDER, "Oden," 28-65, 239-272, 433-452, 479-500.

benutzter Psalterhandschriften soll dann abschließend eine Rekonstruktion der Odenreihe der Hagia Sophia versucht werden.

7.5.2.1 Die Odenreihe Konstantinopels nach Schneider

Die Odenreihe des Kodex Alexandrinus (5. Jh.) als Ausgangspunkt späterer Odenreihen

Im Kodex Alexandrinus des 5. Jh. findet sich im Anschluß an das Buch der Psalmen eine Reihe von 14 Oden. Sowohl die textliche Gliederung der Oden wie auch die Abfolge, die nicht der Reihenfolge der biblischen Bücher entspricht, legen, so Schneider, eine Verwendung des Odenanhangs in der Liturgie nahe, ja es dürfte sich um die in der griechischsprachigen Liturgie der damaligen Zeit allgemein verbreitete Odenreihe handeln.[135]

Die Odenreihe im Kodex Alexandrinus:

1) Ex 15, 1 - 19
2) Dt 32, 1 - 43
3) 1 Sam 2, 1 - 10
4) Jes 26, 9 - 20
5) Jon 2, 3 - 10
6) Hab 3, 2 - 19
7) Jes 38, 10 - 20. (Lied d. Hiskija)
8) Gebet d. Manasse
9) Dan 3, 26 - 45
10) Dan 3, 52 - 88
11) Lk 1, 46 (Magnificat)
12) Lk 2, 29 (Canticum d. Simeon: Nunc dimittis)
13) Lk 1, 68 – 79 (Benedictus)
14) Gloria in excelsis

Die Odenreihe des Kodex Alexandrinus bildete, so Schneider, den Mutterboden für die lange Odenreihe Palästinas (Alt-Jerusalems) und die Konstantinopels. Die Differenz zwischen den beiden späteren Odenreihen beruhe allein auf der unterschiedlichen Positionierung der Cantica, in der Odenauswahl stimmten sie dagegen überein. Der Neun-Oden-Kanon des heutigen byzantinischen Tagzeitenritus ist wiederum durch die Reduktion des langen Alt-Jerusalemer Odenschemas entstanden.

Die Rekonstruktion der Alt-Jerusalemer Odenreihe

Schneiders Ziel war es, aus den differierenden Odenreihen späterer griechischer Psalterien das Alt-Jerusalemer Odenschema zu rekonstruieren. Von Hesychios von Jerusalem (gest. nach 451) wird eine Odenglosse zu 14 Cantica überliefert, der, so Schneider, noch das Alt-Jerusalemer Odenschema zugrunde liegen muß. Aber erst die Kenntnis des Odenkanons Konstantinopels verhalf ihm zur Gewissheit bei der Bestimmung des Alt-Jerusalemer Odenkanons; per viam exclusionis selektierte er jene Handschriften, welche nicht den Kriterien der Odenreihe für die Hagia Sophia entsprachen und folglich seiner Meinung nach der Alt-Jerusalemer Odentradition zuzurechnen sind. Einige Psalterkodizes haben nämlich eine lange Odenreihe bewahrt,

---

[135] DERS., "Oden," 56, 253 – 254, 259 – 260, 245 – 246, 498.

die der Tradition der Hagia Sophia angehören dürfte, da Rubriken Hinweise auf den Brauch Konstantinopels geben. So schreibt Schneider:

> Wie die vierzehn Oden im 6. Jh. liturgisch verwendet wurden, darüber sind wir am besten unterrichtet aus Konstantinopel, weil sich dort die alte Weise länger erhalten hat als in Palästina.[136]

Im Odenanhang des Psalteriums Barberini gr. 285 (10. /11. Jh.)[137] stieß er beim Lied der Hanna (1 Sam 2) auf eine Rubrik, die dieses Canticum als sechstes in der Odenreihe der Hagia Sophia (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν) einordnet.[138] Weiter stellte er fest, daß in Konstantinopel an siebter Stelle der Odenreihe das Magnificat Lk 1, 46ff folgt. Ferner konnte er die Abfolge der vorausliegenden Cantica rekonstruieren: die Habakukode an dritter Stelle, danach Jes 26, 9ff. als viertes Canticum und an fünfter Stelle die Ode Jona 2, 3ff. Diese auf Konstantinopel weisenden Charakteristika dienten ihm als Auswahlkriterien. Als prominentester Vertreter der Odenreihe Konstantinopels galt Schneider der von ihm auf das 7. Jh. datierte Züricher Purpurpsalter T, obwohl die Odenreihe dort nicht vollständig erhalten ist. Unter den Psalterkodizes in der Jerusalemer Oden-Tradition maß er vor allem der Turiner Hesychios-Katene große Bedeutung zu; sie stammt aus dem 8. Jh.

Das Alt-Jerusalemer Odenschema in der Turiner Hesychios-Katene des 8. Jh.

1) Ex 15, 1ff.
2) Dt 32, 1ff.
3) 1 Sam 2, 1ff. (Lied der Hanna)
4) Hab 3, 2ff.
5) Jes 26, 9ff.
6) Jon 2, 3ff.
7) Jes 38, 10ff.
8) Gebet d. Manasse
9) Dan 3, 26ff.
10) Dan 3, (52) 57ff.
11) Lk 1, 46ff. (Magnificat)
12) Lk 1, 68ff. (Benedictus: Lobgesang d. Zacharias)
13) Lk 2, 29ff. (Canticum d. Simeon)
14) Gloria in excelsis[139]

Die Abfolge der Oden läßt bereits die Odenreihe im späteren Neunerschema Palästinas erkennen, sofern man die Oden 7) Jes 38, 10ff. und 8) Gebet des Manasse ausläßt.

---

[136] DERS., "Oden," 246, diese Ansicht vertritt er auch 65, 250, 253 – 255, 498.

[137] CANART, *Codici Bizantini*, 15. CANART u. PERI, *Sussidi bibliografici*, 139.

[138] Schneider führt keine Folio-Angabe für diese Rubrik an. SCHNEIDER, "Oden," 64 – 65. Die Rubrik findet sich im Kodex Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) auf fol. 152v und fol. 153v.

[139] Zum Alt-Jerusalemer Schema cf. SCHNEIDER, "Oden," 65. Die Turiner Hesychios-Katene, Bibl. Naz., B VII 30 wertete Schneider mittels der Exzerpte von Michael Faulhaber aus, der diese Handschrift kurze Zeit vor dem Bibliotheksbrand im Jahre 1907 bearbeitet hatte. Bei diesem Brand wurde der Odenteil der Handschrift zerstört.

Widersprüchlichkeiten bei Schneiders Bestimmung der Odenreihe Konstantinopels

Zwar gelang es Schneider, wichtige Details des Odenkanons Konstantinopels herauszuarbeiten. In einer späteren Folge seines mehrteiligen Artikels präsentierte er jedoch als Odenkanon der Hagia Sophia unvermittelt eine Odenreihe, die in Wirklichkeit nicht dem konstantinopolitanischen, sondern dem Alt-Jerusalemer Schema entspricht.

Das Odenschema der Hagia Sophia zu Konstantinopel nach Schneider:

7 Odenantiphonen	**Oden**
1)	Ex 15, 1 ff.
2)	Dt 32, 1 ff.
3)	1 Sam 2, 1ff. (Lied der Hanna)
4)	Hab 3, 2ff.
5)	Jes 26, 9ff.
	Jon 2, 3ff.
6)	Jes 38, 10ff.
	Gebet d. Manasse
7)	Dan 3, 26ff.
	Dan 3, (52) 57 ff. [140]

Die konstantinopolitanische Reihe müsste gemäß seinen früheren Erkenntnissen z.B. das Lied der Hanna (1 Sam 2, 1ff.) an sechster Stelle anführen, was hier nicht der Fall ist; ebenso fehlt das Magnificat im Anschluß an das Lied der Hanna, um nur zwei Kriterien für die Odenreihe Konstantinopels zu rekapitulieren. Schneider legte zudem keine vollständige lange Odenreihe vor, sondern nur jene 10 Oden, die als Anhang an die kurrente Psalmodie gesungen wurden.

Ein Beitrag von Petit war für Schneiders Endergebnis wegweisend.[141] Petit hatte in einem nicht näher genannten Moskauer Psalter des 9. Jh. eine lange Odenreihe vorgefunden, bei der die Cantica 1) – 10) in sieben Odenantiphonen eingeteilt waren. Wie beim Gesang der Psalmantiphonen im Ritus der Hagia Sophia gehörte zu jeder Odenantiphon ein festes Kurztroparion, welches nach dem Vers der Vorsänger vom ganzen Volk gesungen wurde. Petit hatte zwar nicht die Odenreihe des Moskauer Psalteriums veröffentlicht, wohl aber die Reihenfolge der sieben Kurztroparia für die sieben Odenantiphonen; überdies hatte er vermerkt, aus wievielen Cantica jede der sieben Odenantiphonen besteht. In der Antiphoneneinteilung der Oden erkannte Schneider die Entsprechung zur Angabe des Synaxar-Typikons der Hagia Sophia unter dem Samstag der fünften Fastenwoche. Im Orthros dieses Tages in der fünften Fastenwoche findet sich in der von Dmitrievskij edierten Version des Synaxar-Typikons der Hagia Sophia Konstantinopels ein Hinweis auf diese Einteilung der Oden. Gewöhnlich wurde der Orthros der Hagia Sophia im Narthex mit einer längeren kurrenten Psalmodie eröffnet, der nächtlichen monastischen Psalmodie, auf die dann der eigentliche kathedrale Laudesteil folgte. Sieben kurrent gesungene Odenantiphonen

---

[140] SCHNEIDER, "Oden," 250.

[141] PETIT, „Antiphone," 2468.

ersetzten am Samstag der fünften Fastenwoche die kurrente Psalmodie.[142] So folgerte Schneider:

> Die Vierzehnodenreihe wird im altkonstantinopolitanischen Ritus also nicht *en bloc* verwendet, wie es später mit den Neun Oden geschieht. ... Die ersten zehn Oden werden zu sieben Antiphona zusammengefaßt und ganz in die kursorische Psalmodie, vor allem der Pannychis einbezogen.[143]

Schließlich fand Schneider in Odenanhängen süditalienischer Psalterkodizes ebenfalls die Einteilung der Oden 1) – 10) einer jeweils langen Odenreihe in sieben Antiphonen; hinzugefügt waren die entsprechenden Kurztroparia. Zu diesen Kodizes gehört auch der Psalter Barberini gr. 285 (10./11. Jh.). Auf Grund der Einteilung der langen Odenreihe in Antiphonen schloß Schneider offensichtlich, daß diese Odenreihe den Odenkanon Konstantinopels repräsentiere, ohne hierbei seine früher herausgearbeiteten Kriterien zur Abfolge der Oden im Ritus der Hagia Sophia zu berücksichtigen.

7.5.2.2 Die Handschriften A 61 und A 62 im Urteil Strunks als Übermittler des Odenkanons der Hagia Sophia

Die Odenreihe der Hagia Sophia nach Strunk

Strunk legte einen von Schneiders Odenreihe differierenden Odenkanon Konstantinopels vor, den er zwei Spätzeugnissen zum Asmatikos entnahm, nämlich den beiden Musikhandschriften A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.).[144] Diese beiden Antiphonare enthalten den Wochenpsalter für Vesper und Orthros mit einem Odenanhang, d. h. der Psalter wird innerhalb eines Wochenlaufs auf beide Gebetszeiten aufgeteilt und kurrent gebetet. Das tägliche Pensum ist so bemessen, daß die kurrente Psalmodie in der Vesper des Freitags endet. Im Samstagsorthros trifft anstelle der kurrenten Psalmantiphonen eine Reihe von Odenantiphonen, sozusagen als Abschluß des kurrenten Wochenpsalters. Bei diesem Odenanhang handelt es sich, wie Strunk glaubt, um einen Teil der Odenreihe Konstantinopels.[145]

Die Odenreihe in A 61 und A 62:

1) Ex 15, 1 - 9
2) Dt. 32, 1-43
3) Hab. 3, 2 - 19
4) Jes 26, 9 - 20
5) Jon 2, 3 - 10
6) 1 Sam 2, 1 – 10 (Lied der Hanna)
7) Lk 1, 46 – 55 (Magnificat)
8) Jes. 38, 10 - 20 (Lied des Hiskija)
9) Gebet des Manasse

---

[142] DMIT I, 124. Die Struktur der aus acht Antiphonen bestehenden nächtlichen Psalmodie zu Beginn des Orthros (feste Invitatoriumsantiphon und sieben weitere Antiphonen für die kurrente Psalmodie) findet sich in den Orthrosformularen jener Euchologien, die den Tagzeitenritus der Hagia Sophia überliefern. Hier sei lediglich auf zwei Editionen von Euchologien verwiesen. Zur Struktur der Psalmodie in den Euchologien cf. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ORTHROS.

[143] SCHNEIDER, "Oden," 251-252.

[144] Zur Datierung beider Handschriften STRUNK, "Byzantine Office," 180-181, 199. Ausführlich geht darauf ein 3.5.1.DIE ANTIPHONARE ATHEN 2061 UND ATHEN 2062.

[145] STRUNK, "Byzantine Office," 192 – 193, 201.

10) Dan 3, 26 - 45
11) Dan 3, 52 - 56
12) Dan 3, 57 - 88

Was Schneider bereits feststellte, bewahrheitet sich auch hier: Nicht die gesamte Odenreihe ist in die kurrente Psalmodie integriert. Strunk, dem es in seinem Artikel vor allem um die Darstellung des kurrenten Wochenpsalters und nicht so sehr um die Oden selbst ging, unternahm keine Vervollständigung der Odenreihe.[146] Der Kodex A 62 (Ende 14. Jh.) enthält die übrigen Oden der langen Reihe:[147]

13) Lk 1, 68 - 79 (Benedictus)
14) Lk 2, 29 - 32 (Canticum des Simeon: Nunc dimittis)
15) Gloria in excelsis

Die Kurzrufe zu den Oden:

Ergänzend zu Strunk ist noch hinzuzufügen, daß beide Antiphonare die Oden in Antiphonen eingeteilt überliefern und zwar mit den Kurzrufen für den antiphonischen Gesang. Einige Kurzrufe finden auch bei der Antiphoneneinteilung der Psalmodie Verwendung. Sie sind in der folgenden Übersicht, die von Georgiou übernommen wurde, mit dem entsprechenden griechischen Buchstaben als Sigel gekennzeichnet, wie sie in der Übersicht zu den Kurzrufen weiter oben verwendet werden. Die Kurzrufe in den Antiphonaren stimmen überein mit jenen der Odenreihe des Barberinipsalters:

7 Odenantiphonen	**Oden**	**Kurztroparia**
1)	Ex 15, 1 - 9	Τῷ κυρίῳ ᾄσωμεν, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται.
2)	Dt. 32, 1-43	Δόξα σοι, ὁ θεός Φύλαξόν με, κύριε. Δίκαιος εἶ, κύριε. Δόξα σοι, δόξα σοι
3)	Hab. 3, 2 - 19	Εἰσάκουσόν μου, κύριε (= ι).
4)	Jes 26 u. Jona 2	Οἰκτείρησόν με, κύριε (= β).
5)	1 Sam 2ff. (Lied d. Hanna) Lk 1, 46ff. (Magnificat)	Ἐλέησόν με, κύριε (= ζ).
6)	Jes 38 (Hiskija) u. Gebet d. Manasse	Ἴλάσθητί μου, κύριε (= κ).
7)	2 Cantica aus Dan 3	Εὐλογητὸς εἶ, κύριε.[148]

Strunk stützte sich bei der Bewertung der Odenreihe als Liturgiegut aus Konstantinopel nicht auf Schneiders Endergebnis zum Odenkanon Konstantinopels, sondern auf dessen frühere Position sowie auf die Rubriken, welche die Reihenfolge der Cantica entsprechend der Tradition Konstantinopels regeln: das Lied der Hanna befindet

---

146 DERS., "Byzantine Office," 201.

147 Zu A 61 u. A 62: Georgiou, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 54 – 62, 164, 118 – 124, 178. Cf. ARRANZ, "L´Asmatikos Orthros," 140 – 141.

148 STRUNK, „Byzantine Office," 201. Zum Samstagsorthros mit den Odenantiphonen cf. Georgiou, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 53 – 62.

sich an sechster Stelle, ihm folgt das Magnificat. So kongruieren die Odenreihen beider Antiphonare mit jener im Züricher Purpurpsalter T und der Hesychiosglosse Marc. 535 der Biblioteca Marciana zu Venedig, die Schneider zunächst als Zeugen der Odentradition Konstantinopels bezeichnet hatte. Zudem glaubte Strunk, eine Reihe von Psalterien, besonders die Odenreihe des Kodex Barberini gr. 285 (10./11. Jh.), als Bestätigung dafür anführen zu können, daß die Odenreihe der beiden Antiphonare die Tradition der Hagia Sophia repräsentiert. Ausgehend vom ursprünglichen Urteil Schneiders, schreibt Strunk:

> Relying on marginal indications of the Barberini Psalter, Schneider correctly identifies this ordering of the canticles with the use of the Hagia Sophia. And his sources complete the series for us.[149]

Die Defizite in Strunks Beitrag

Offensichtlich sind Strunk die Widerspüche innerhalb von Schneiders Forschungsbeiträgen zur Odenreihe Konstantinopels entgangen. Er scheint auch nicht realisiert zu haben, daß sein Endergebnis zum konstantinopolitanischen Odenkanon von dem Schneiders abweicht. Es ist folglich zunächst eine Klärung dieser differierenden Positionen notwendig. Erst dann kann eine endgültige Aussage zum Odenkanon Konstantinopels gemacht werden.

Auch die Psalterkodizes, aus denen Schneider die Details zur Reihenfolge der Oden in Konstantinopel entnahm, hätte Strunk einer relecture unterziehen müssen. Stattdessen behandelt er den Psalter Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) wegen dessen auf die Odenpraxis Konstantinopels verweisender Rubriken ebenso als Kronzeugen für die Odenreihe der Hagia Sophia wie den Züricher Purpurpsalter T und die Hesychiosglosse Marc. 535 der Biblioteca Marciana zu Venedig. Er folgt hierbei ganz und gar Schneiders Blickwinkel. Unbestreitbar weisen die Rubriken im Odenanhang des Psalteriums Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) auf Konstantinopel hin, nicht aber die Reihenfolge der Cantica. Diese differiert von der Anordnung der Oden in den beiden anderen Psalterien (Züricher Purpurpsalter T und Hesychiosglosse Marc. 535 der Biblioteca Marciana) und in den beiden Antiphonaren. Somit bedarf der Kodex Barberini gr. 285 einer differenzierten Betrachtungsweise. Im nächsten Abschnitt soll das Verhältnis der Odenreihen in den Psalterhandschriften untereinander geklärt und so die Voraussetzung für eine endgültige Aussage zur Odenreihe Konstantinopels geschaffen werden.

7.5.2.3 Der Odenkanon der Hagia Sophia im Licht der Odenreihe des Kodex Barberini gr. 285 und anderer Psalterien

Die doppelte Numerierung der Oden im Psalterium Barberini gr. 285 als Indiz zweier Odentraditionen:

Schneider stützte sein Ergebnis zur konstantinopolitanischen Odenreihe u. a. auf süditalienische Psalterien.[150] Die langen Odenreihen aus vier dieser Kodizes werden im nachfolgenden Abschnitt auf der Grundlage persönlicher Einsichtnahme in die Handschriften ausgewertet. Besondere Bedeutung kommt dem Psalterium Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) mit seinem Odenanhang zu. In diesem Psalterium entspricht zwar die Odenabfolge nicht dem Odenkanon Konstantinopels, doch weisen Rubriken auf die

---

[149] STRUNK, "Byzantine Office," 193.

[150] SCHNEIDER, „Oden," 249-250.

Tradition Konstantinopels hin. Es ist daher zu vermuten, daß offensichtlich im Odenanhang dieses Kodex die Praxis Palästinas und die Konstantinopels koexistieren. Daraus ergibt sich folgende Aufgabenstellung:

1) Zu prüfen ist, ob die langen Odenreihen mit ihren 14 bzw. 15 Cantica in den vier Kodizes von der Odenauswahl her wirklich noch in der Tradition des Odenkanons der Hagia Sophia stehen.

2) Es ist weiter zu untersuchen, ob die Reihenfolge der Oden in den vier Psalterien die Praxis der Hagia Sophia widerspiegelt, oder ob sich hier bereits Einflüsse aus Palästina bemerkbar machen; denn die Abfassungszeit der Kodizes führt uns in einen Zeitraum, der lange nach dem Ikonoklasmus liegt und in dem mit dem Einfluß des monastischen Offiziums Palästinas zu rechnen ist. Daher werden die Odenreihen mit dem Neun-Odenkanon Palästinas sowie mit dem Typ der Odenreihe verglichen, der Strunk zufolge Konstantinopel zuzuschreiben ist und in den beiden Antiphonaren A 61 und A 62 enthalten ist, bzw. nach Schneider auch im Züricher Purpurpsalter T (7. Jh.) und in der Hesychiosglosse Marc. 535 der Biblioteca Marciana zu Venedig.

3) Aus dem Odenanhang des Psalteriums Barberini gr. 285 (10./11.Jh.) ist die Odentradition Palästinas und Konstantinopels herauszuarbeiten. Bislang wurde weder in Forschungsbeiträgen zum Odenkanon Konstantinopels noch in der Asmatikosforschung beachtet, daß der Odenanhang dieses Psalteriums eine doppelte Numerierung der Cantica aufweist. Nach unserer Überzeugung handelt es sich hierbei um die Kennzeichnung zweier differierender Odenreihen. Die Nummernreihe, die der Reihenfolge der Cantica entspricht, dürfte sich auf den Odenkanon Palästinas beziehen. Da der Odenanhang andererseits Rubriken enthält, die auf die liturgische Praxis Konstantinopels verweisen, so die schon mehrfach erwähnte Rubrik beim Lied der Hanna (1 Sam 2,1ff.), liegt es nahe, die zweite Numerierung mit der Odenreihe des Ritus der Hagia Sophia Konstantinopels in Verbindung zu bringen. Damit ergäbe der Odenanhang dieser Handschrift den Schlüssel für die Rekonstruktion der Odenreihe der Hagia Sophia und für die Beseitigung der argumentativen Schwachpunkte bei Schneider und Strunk.

Der Aufbau der Tabelle:

1) Die Sigel der Handschriften:

Die Psalterkodizes werden mit Sigeln angeführt, deren Erklärung nachfolgend erklärt werden:

Sigel		Psalterkodex
I	=	Vaticanus gr. 1964 (11.Jh.)
II	=	Vaticanus gr. 1966 (11.Jh.)
III	=	Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) mit einer doppelten Ordnung der Oden, die jeweils durch eine eigene Numerierung angezeigt wird.
IV	=	Barberini gr. 372 (11. Jh.)[151]

[151] Weitere Literatur zum Psalterium Barberini gr. 372 und zur Frage seiner Datierung läßt sich dem folgenden Artikel entnehmen: J. C. ANDERSON, „The Date and Purpose of the Barberini Psalter," *Cahiers archéologiques* 31 (1983) 35-67.

A 61 u. A 62 = Antiphonare Athen 2061 (frühes 15. Jh.) und Athen 2062 (Ende 14. Jh.)

2) Die doppelte Numerierung der Oden im Kodex Barberini gr. 285 (Sigel III):

In die Tabelle ist ferner die doppelte Numerierung der Oden im Psalterium Barberini gr. 285 (Sigel III) eingearbeitet. Eine Nummernfolge befindet sich in der Tabelle links vom jeweiligen Canticum, die Nummernangabe mit Bezug auf Konstantinopel rechts von diesem.

3) Der Vergleich mit der Odenreihe Palästinas und Konstantinopels:

Auf der linken Seite der Tabelle befindet sich der Neun-Oden-Kanon Palästinas, auf der rechten Seite die Reihe der Cantica Konstantinopels nach A 61 und A 62.

4) Die Odenreihen im Vergleich:

Odenreihe Palästinas	Odenreihe in den Psalterien				
	I	**II**	**III**	**IV**	**A 61 und A 62**
1. Ex 15, 1-9	Ex 15	Ex 15	(1) Ex 15	Ex 15	Ex 15, 1-9
2. Dt 32	Dt 32	Dt 32	(2) Dt 32	Dt 32	Dt 32
3. 1Sam 2, 1-10	1Sam 2	1Sam 2	(3) 1 Sam 2 (6)	1 Sam 2	Hab. 3, 2-19
4. Hab 3, 2-19	Hab 3	Hab 3	(4) Hab 3 (3)	Hab 3	Jes 26, 9-20
5. Jes 26, 9-20	Jes 26	Jes 26	(5) Jes 26 (4)	Jes 26	Jon 2, 3-10
6. Jon 2, 3-10	(6)Jon 2	Jon 2	Jon 2 (5)	Jon 2	1 Sam 2, 1-10
–	Jes 38		(11) Jes 38 (8)		
–	Manasse		(12) Manasse	(9)	
7.Dan 3,26-45	Dan 3,26	Dan 3,26	(7) Dan 3, 26 (10)	Dan 3, 26	Lk 1, 46-55 (Magnificat)
		(8):Dan 3,52	Dan 3,52 (11)	Dan 3, 52	
8. Dan 3,57-88	Dan 3, 57	Dan 3, 57	(8) Dan 3, 57 Dan 3, 57 (12)		Jes 38, 10-20 (Lied d. Hiskija)
9. Lk 1,46-55 (Magnificat)	Lk 1,46 (Magnificat)	(9) Lk 1,46 (Magnificat)	(9) Lk 1,46 (Magnificat)		Gebet d. Manasse
10. Lk 1, 68-79 (Benedictus)		Lk 1, 68 (Benedictus)	(10) Lk 1,68 (13) (Benedictus)	Lk 1, 68 (Benedictus)	10) Dan 3, 26-45
		Manasse			11) Dan 3, 52-56
		Jes 38			12) Dan 3, 57-88
		Lk 2, 29 (Nunc dimittis)	Lk 2, 29 (Nunc dimittis)		13) Lk 1, 68-79 (Benedictus)
				Jes 38	14) Lk 2, 29-32 (Nunc dimittis)
		Gloria	Gloria (15)	Manasse	15) Gloria in excelsis

I	II	III	IV	A 61 und A 62
		Makarismen	Gloria Lk 2,29 (Nunc dimittis)	

Auswertung

1) Das konstantinopolitanische Materialprinzip in den Odenreihen: Es wurde bereits weiter oben festgestellt, daß die aus der Odenreihe des Kodex Alexandrinus (5. Jh.) hervorgegangenen langen Odenreihen Jerusalems und Konstantinopels in der Auswahl der Oden, sieht man einmal von der unterschiedlichen Einteilung des Danielstoffes ab, übereinstimmen. Das jeweilige Charakteristikum der beiden langen Odenreihen beruht auf der Reihenfolge der Oden.[152] Da in Palästina im Zeitraum des 10./11. Jh. die lange Odenreihe Alt-Jerusalems längst dem Neun-Oden-Kanon gewichen war, müssen die langen Canticareihen in diesen griechischen Handschriften I-IV als Reminiszenz an die Praxis der Hagia Sophia gelten.

2) Das palästinische Ordnungsprinzip in den Odenreihen: Andererseits folgen die Psalterien dem palästinischen Ordnungsprinzip in den Odenanhängen. Dies zu berücksichtigen ist gerade für die Erschließung des Odenanhangs im Kodex Barberini gr. 285 von besonderer Bedeutung. Sowohl in dem von Schneider identifizierten Alt-Jerusalemer Odenschema wie auch in dem daraus hervorgegangenen Neun-Oden-Kanon nimmt das Lied der Hanna (1 Sam 2) die dritte Stelle, die Habakukode die vierte Stelle ein. Hierin stimmen die Odenreihen der vier Psalterien überein und unterscheiden sich zugleich vom Typ der Odenreihe, den die beiden Antiphonare A 61 und A 62 repräsentieren. Ein weiteres Charakteristikum der Tradition Palästinas, sowohl des Alt-Jerusalemer Odenschemas wie auch des Neun-Oden-Kanons, ist die Abfolge von Magnificat (Lk 1, 46f.) und Lobgesang des Zacharias (Lk 1, 68f.) entsprechend der Textfolge im Lukasevangelium. In der Praxis Konstantinopels stehen dagegen das Lied der Hanna (1 Sam 2) und das Magnificat (Lk 1, 46ff.) unmittelbar hintereinander an sechster und siebter Stelle; eben dies ist in der Odenreihe der beiden Antiphonare der Fall. In den Psalterien mit den Makarismen (Seligpreisungen der Bergpredigt Mt 5,3ff.) im Anhang, wird der palästinische Einfluß besonders gut greifbar.[153] Die übrigen Oden aus der langen Odenreihe Konstantinopels werden in den vier Psalterien als Appendix im Anschluß an den Lobgesang des Zacharias (Lk 1, 68ff.) angefügt, während die Neun-Oden-Reihe mit diesem Canticum abschließt. Ganz deutlich verhält es sich so beim Kodex Vaticanus gr. 1966 (11. Jh.). Dem Odenanhang dieses Kodex liegt bereits die Neun-Odenreihe Palästinas zugrunde. Die übrigen Oden aus der langen Odenreihe sind hier als Anhang beigefügt.

---

[152] SCHNEIDER, "Oden," 64, 250.

[153] Die sog. *Makarismen* (Seligpreisungen) fanden Verwendung im monastischen Kommunionritus Palästinas, in den sogenannten Typika, die über die Klöster Konstantinopels in postikonoklastischer Zeit in die Meßliturgie eingingen und in der Enarxis der heutigen byzantinischen Liturgie die aus dem Ritus der Hagia Sophia stammenden drei Kleinen Antiphonen ersetzen können. Die Typika enthält schon der Kodex Sinai gr. 863 des 9. Jh. Dazu ausführlicher und mit weiteren Literaturangaben MATEOS, *Célébration*, 68 – 71.

3) Das Nebeneinander der liturgischen Tradition Konstantinopels und der Palästinas in den Psalterien: In diesen Psalterien zeigt sich auch anderweitig die Tendenz, sowohl der liturgischen Praxis Konstantinopels wie auch der Palästinas zu entsprechen. Der Kodex Barberini gr. 285 (10./11.Jh.) enthält die sabaitische Psalmeinteilung in Staseis und Kathismata und parallel dazu die konstantinopolitanische Einteilung des Psalters in Antiphonen, ebenso die Verseinteilung der Psalmen gemäß der liturgischen Tradition Konstantinopels und der Palästinas.[154] Keines dieser Psalterien mit den Sigeln I - IV steht noch ungebrochen in der Tradition der Hagia Sophia.

4) Folgerungen bezüglich der Forschungsbeiträge Strunks und Schneiders: Die Widersprüche in Schneiders Untersuchungen zur Odenreihe der Hagia Sophia dürften davon herrühren, daß er das Nebeneinander der beiden Traditionen im Odenanhang des Kodex Barberini gr. 285 nicht erkannt hat. Auch Strunk verstand die auf Konstantinopel hindeutenden *„marginal indications"*[155] im Odenanhang dieses Psalteriums nicht als System, das parallel zur palästinischen Odenabfolge die Reihe der Hagia Sophia kennzeichnet.

Zusammenfassung über die Odenreihe der Hagia Sophia nach dem Kodex Barberini gr. 285:
Nun gilt es, die bislang in der Asmatikosforschung nicht beachtete zweite Numerierung der Oden – in der Tabelle unter dem Sigel III, jeweils rechts von den Angaben der Cantica - als Odenreihe Konstantinopels aufzuschließen. Die nach Konstantinopel weisende Rubrik beim Lied der Hanna (6) und die Rubrik beim Lobgesang der drei Jünglinge aus dem dritten Kapitel des Danielbuches wurden in der Forschung zum Asmatikos zwar berücksichtigt, ebenso die Ode Dan 3, 57 ff., die der Odenanhang in doppelter Textversion enthält.[156] Dieser als 12. Ode gezählte Text - von Schneider als Septuagintaversion (LXX) identifiziert - trägt die Rubrik κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν, frei übersetzt: *„nach dem Brauch der Großen Kirche zu Konstantinopel"* und bezieht sich somit auf das Odenschema der Hagia Sophia. In Konstantinopel blieb in der Liturgie der Septuagintatext erhalten, während sich ansonsten die Theodotionversion durchsetzte.[157] Die zweite Textversion der Danielode 3, 57ff. wird im Kodex als achte Ode gezählt, eine Numerierung, die mit dem Neun-Oden-Kanon Palästinas übereinstimmt. Zudem ist die Ode mit der Rubrik versehen: κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην, frei übersetzt *„nach Jerusalemer Brauch"*.[158]

Die genannten Rubriken im Psalterium Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) sind Bestandteil einer jeweils eigenen und durchgängigen Numerierung. Im Odenanhang des Kodex Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) ist demnach zwischen dem Traditionsstrang Konstantinopels und dem Palästinas zu differenzieren. Was die Abfolge der Oden betrifft, so repräsentiert der Odenanhang des Kodex die Tradition Palästinas, vom Umfang und vom zweiten Ordnungssystem her dagegen die Tradition Konstantinopels. Die Odenreihe dieses Kodex darf also nicht einfachhin als Liturgiegut der Hagia Sophia

---

154 SCHNEIDER, „Oden," 442-452.

155 STRUNK, "Byzantine Office," 193.

156 SCHNEIDER, „Oden," 65.

157 3.4.3.4. DIE LXX-FASSUNG DER DANIELODE 3, 57ff. ALS LITURGISCHES ERKENNUNGSZEICHEN KONSTANTINOPELS.

158 Zu den in Jerusalem und Konstantinopel gebräuchlichen Textversionen SCHNEIDER, „Oden," 433-441.

gedeutet werden, wie es Schneider tat.[159] Die differenzierte Sicht der Odenreihe dieses Kodex fehlt ebenso bei Strunk.

7.5.2.4 Resümee zur Odenreihe Konstantinopels

Die schon von Schneider herausgearbeiteten Kriterien zur Odenabfolge in Konstantinopel stimmen mit der Odenreihe der beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) überein. Weitere Gewißheit, was den Odenanhang der Hagia Sophia anbelangt, bietet der Odenanhang des Psalteriums Barberini gr. 285 (10./11. Jh.). Nachfolgend sei die „zweite" und nach Konstantinopel weisende Numerierung der Cantica aus dem Odenanhang des Kodex Barberini gr. 285 der Odenreihe der beiden Antiphonare A 61 und A 62 gegenübergestellt.

BARBERINI GR. 285	A 61 / A 62
Ex 15, 1 - 9	1) Ex 15, 1 - 9
Dt 32	2) Dt 32
Hab 3, 2 - 19 (3)	3) Hab 3, 2 - 19
Jes 26 26, 9 - 20 (4)	4) Jes 26, 9 - 20
Jon 2, 3 - 10 (5)	5) Jon 2, 3 - 10
1 Sam 2, 1 - 10 (6)	6) 1 Sam 2, 1 - 10
	7) Lk 1, 46 – 55 (Magnificat)
Jes 38, 10 - 20 (Hezechias) (8)	8) Jes. 38, 10 - 20 (Hezechias)
Gebet des Manasse (9)	9) Gebet des Manasse
Dan 3, 26 (10)	10) Dan 3, 26 - 45
Dan 3,52 (11)	11) Dan 3, 52 - 56
Dan 3, 57 (12)	12) Dan 3, 57 - 88.
Lk 1, 46 - 55 (Magnificat)	
Lk 1, 68 - 79 (Benedictus)	13) Lk 1, 68 - 79 (Benedictus)
Lk 2, 29 - 32 (Nunc dimittis)	14) Lk 2, 29 - 32 (Nunc dimittis)
Gloria in excelsis	15) Gloria in excelsis
Makarismen	

Die Position des Magnificat scheint allerdings in der Odenreihe des Barberinikodex von der Odenreihe der Antiphonare abzuweichen. Doch sei hierzu ein Vorschlag zur Lösung des Problems vorgetragen.

1) Die Odenreihe in der Tradition Konstantinopels ist im Kodex Barberini gr. 285 bis zum Canticum Dan 3, 57ff. als der 12. Ode durchnumeriert. In

---

[159] DERS., "Oden," 246. Die Verbindung der Charakteristika Palästinas und Konstantinopels scheint auch der Odenanhang des Moskauer Chludovpsalters zu haben, der in seinem ältesten Bestand aus dem 9. Jh. stammt. Leider ist er nur über einen unvollständigen Faksimiledruck einsehbar: M. B. ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri*, Moskau 1977. Sollte sich jedoch die Annahme als Faktum erweisen, dann wäre Arranz' Einschätzung dieser Odenreihe als Beispiel der Praxis Konstantinopels ebenso zu revidieren, wie die Position Schneiders in diesem Abschnitt einer Korrektur unterzogen wurde: ARRANZ, "L'Asmatikos Orthros," 140 A 36. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Handschrift um das von Petit benutzte Psalterium aus Moskau: PETIT, „Antiphone," 2468.

Wirklichkeit zählt die Reihe bis Dan 3, 57ff. aber nur 11 Oden. Es fehlt das Canticum mit der Nummer 7.

2) Setzt man im Barberinipsalterium die Zählung der Odenreihe vom Canticum mit der Nummer 12 (Dan 3, 57ff.) bis zum *Gloria in excelsis* fort, wäre die Große Doxologie die 16. Ode. Hier allerdings muß ein Fehler vorliegen, da die Odenreihe bis zum *Gloria in excelsis* in Wirklichkeit nur aus 15 Oden besteht; lange Odenreihen mit dem *Gloria in excelsis* als 16. Ode sind nicht bezeugt, vielmehr umfaßt der lange Odenkanon zumeist 14 bzw. 15 Cantica.
3) Folglich ist eines der Cantica, das im Odenanhang des Kodex Barberini gr. 285 auf die Ode Dan 3, 57ff. folgt, als siebte Ode vorzuziehen. Daraus ergäbe sich eine stimmige Odenfolge mit der korrekten Numerierung von eins bis zwölf bei der Gesamtzahl von 15 Oden.
4) Die beiden Antiphonare A 61 und A 62 und die von Schneider[160] herausgearbeiteten Charakteristika zur Odenreihe Konstantinopels legen es nahe, das Magnificat (Lk 1, 46 ff.) als siebte Ode einzuordnen. Im Barberinikodex trägt das Canticum weder eine Numerierung für die palästinische Odenordnung, noch für die Konstantinopels. Aber entsprechend dem Neun-Oden-Kanon folgt es auf das Danielcanticum Dan 3, 57.

Somit kann als Schlußresümee festgehalten werden, daß neben der Odenreihe Palästinas auch die von Konstantinopel im Kodex Barberini gr. 285 (10./11. Jh.) enthalten ist. Die als Odenkanon Konstantinopels identifizierte Reihe kongruiert mit der Antiphonenreihe der beiden Antiphonare. Der Odenanhang in diesem Psalterium ist folglich ein wichtiges Bindeglied zwischen der im 10./11. Jh. noch lebendigen Tagzeitentradition Konstantinopels und den beiden Antiphonaren als Spätzeugnissen (ausgehendes 14. Jh. und beginnendes 15. Jh.) des Asmatikos.

7.5.3. Exkurs – Der 14 oder 15 Cantica zählende Umfang der Odenreihe Konstantinopels

Für Schneider ist, wie gesehen, der Odenanhang des Kodex Alexandrinus (5. Jh.) der älteste historische Bezugspunkt für die griechischen Odenreihen. Legt man dieses Psalterium zugrunde, hat man von der Reihe der 14 Cantica als Odenkanon der griechischsprachigen Liturgie im 5. Jh. auszugehen.[161] Erst eine spätere Entwicklung in Palästina führte zu einer Reduzierung des langen Odenkanons. In einigen Kodizes blieb dagegen, hauptsächlich unter dem Einfluß Konstantinopels, die lange Odenreihe erhalten. Allerdings schwanken die Quellen zwischen 14 und 15 Oden. Nach Arranz ist beim Tagzeitenritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel von einem Odenschema mit 15 Oden auszugehen.[162] Er argumentiert mit dem 15 Cantica zählenden Odenanhang im Chludovpsalter aus dem 9. Jh., dessen Odenreihe für ihn zum Liturgiegut Konstantinopels gehört. Weiter oben wurde jedoch bereits angedeutet, daß auch die Odenreihe dieses Kodex wie die im Psalterium Barberini gr. 285 (10./11.Jh.) wegen der Odenabfolge nicht ungebrochen als Traditionsgut der Hagia Sophia gelten kann. Daher

---

160 SCHNEIDER, "Oden," 64. Aus dem Überlieferungsbefund des Züricher Psalters T und der Glosse Marc. 535 (11./12. Jh.) konnte Schneider diese Position des Magnificat als Charakteristikum der Tradition Konstantinopels nachweisen, ebenso im Kodex Vaticanus gr. 619.

161 DERS., „Oden," 53; 245 – 246.

162 ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 140 – 141.

seien zum Problem der zwischen 14 und 15 Oden schwankenden Überlieferung einige Überlegungen vorgetragen.

Die 15 Oden als Folge der Dreiteilung des dritten Danielkapitels:

Aus dem Vergleich der zwischen 14 und 15 Cantica differierenden Odenreihen geht hervor, daß der je verschiedene Umfang durch die unterschiedliche Aufteilung des dritten Kapitels des Danielbuches bedingt ist. Im Odenkanon mit 14 Cantica wird der Odentext aus dem Danielbuch gewöhnlich in zwei Cantica gegliedert. Im Kodex Alexandrinus des 5. Jh. liegt die Zweiteilung in Dan 3, 26 - 45 und in Dan 3, 52 – 88 vor. Die 15-Zahl ergibt sich hingegen aus der Dreiteilung des Danieltextes, die dadurch zustandekommt, daß die Verse Dan 3, 52 – 56 vom zweiten Canticum abgetrennt werden und nunmehr als eigenes Canticum zählen. So bildet der Text Dan 3, 57ff. die dritte Ode aus dem Buch Daniel.

Unter den Zeugnissen der 15-er Reihe finden sich der Kodex Barberini gr. 285,[163] aber auch ältere Zeugnisse wie der Züricher Purpurpsalter des 7. Jh. In der Gesamtzählung steht Dan 3, 52ff. an elfter und Dan 3, 57ff. an zwölfter Stelle; mit den nachfolgenden neutestamentlichen Oden ergibt sich die Gesamtzahl von 15 Oden.[164]

Der zweigliedrige Danieltext als ursprüngliche Einteilung

Baumstark zufolge war der Text aus dem dritten Kapitel des Buches Daniel in der Osternacht ursprünglich zweigeteilt: die Leseperikope ging über in das responsorial vorgetragene Canticum mit den VV 52-88.[165] Winkler legte weiterführend dar, daß schließlich aus Daniel 3 zwei Cantica wurden, die mit dem Canticum aus Ex 15 zum ältesten Odenbestand der Osternacht gehören.[166] Hierauf scheint auch die Kathedralvigil am Sonntagmorgen mit ihrer Dreierstruktur von Psalmen und Gebeten als Symbol der dreitägigen Grabesruhe des Herrn hinzuweisen.[167] Winkler wies am Beispiel der ost-syrischen Kathedralvigil durch Liturgievergleiche nach, daß die dort noch erhaltene Dreierstruktur des Odengesangs die Fortführung jener alten Praxis aus der Osternacht sein dürfte mit dem Gesang der beiden Cantica aus dem Buch Daniel und der Exodusode.[168] Ebenso verhält es sich mit der Textgliederung des Danielstoffs im Armenischen Lektionar, das den liturgischen Stand Jerusalems zwischen den Jahren 417 - 438 repräsentiert; zu erwähnen ist ferner der armenische Ritus.[169] Die Zweiteilung des Textes im dritten Kapitel des Danielbuches hat folglich wohl als die ursprüngliche Textgliederung zu gelten.

---

[163] Kodex Barberini gr. 285 fol. 152r. Die Anzahl der Oden differierten in den verschiedenen Liturgiegebieten. Eine 15er- Reihe findet sich in einer fragmentarischen griechisch-koptischen Papyrushandschrift aus der zweiten Hälfte des 6. Jh. mit wohl 14 biblischen Oden und der großen Doxologie, dem *Gloria in excelsis*, also 15 Cantica. QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 194. SCHNEIDER, „Oden," 239 – 242. Im ambrosianischen Ritus sind die Verse 52 – 88 ebenfalls in zwei Oden geteilt: VV 52 – 56 und VV 57 – 88. PINELL, *Ore*, 86.

[164] RAHLFS, *Septuaginta X*, 79 A. 3. Weitere Beispiele bei SCHNEIDER, „Oden," 64, 246.

[165] BAUMSTARK, *Laus*, 61.

[166] WINKLER, „Night Office II," 500. BAUMSTARK, *Laus*, 175.

[167] Zu den AK: METZGER I, 326. MATEOS, „Résurrection," 263.

[168] WINKLER, „Night Office II," 501 – 505.

[169] RENOUX, *Codex arménien* II, 304 – 305; 307. WINKLER, „Night Office II," 504, 514. Zum liturgischen Stand des Armenischen Lektionars bietet eine gute Übersicht: BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 23 – 24.

Von der Zweiteilung zur Dreiteilung des Danieltextes:

Im Synaxar-Typikon der Hagia Sophia, also für die Zeit des 9. und 10. Jh. ist der Beginn des Gesangs der drei Jünglinge mit V 57 belegt. Zwar liest Dmitrievskij in der Edition der Version P des Synaxar-Typikons die in der Handschrift verwendete Abkürzung Ευογ für die Ode als τό Εὐλογητός, was V 52 als Beginn impliziert.[170] Von dieser Lesart ging dann auch Schneider aus.[171] Mateos korrigierte jedoch Dmitrievskijs Lesart auf der Grundlage der Version H des Synaxar-Typikons in τὸ Εὐλογεῖτε, wodurch V 57 als Beginn des Lobgesangs der drei Jünglinge ausgewiesen wird.[172] Dieser Lesart schloß sich Arranz an.[173]. Die Richtigkeit der Korrektur durch Mateos bestätigen das Psalterium Barberini gr. 285 (10./11. Jh.), ferner die beiden späten Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.). Letztere sprechen von den sogenannten *Eulogêtaria* und meinen damit den Lobgesang der drei Jünglinge ab V 57 mit dem stets sich wiederholenden Versbeginn εὐλογεῖτε. Der Beginn der Ode findet sich in den Antiphonaren ausgeschrieben. Im Samstagsorthros, bei dem im Narthex die gesamte Odenreihe als Abschluß der wöchentlichen psalmodia currens gesungen und mit Dan 3, 26 - 44 beschlossen wird, fügen beide Antiphonare nach dem Einzug ins Kirchenschiff Dan 3, (45) u. 52 - 56 als Fortsetzung der ersten Danielode mit folgendem Vermerk hinzu: *„Nach dem Einzug in die Mitte des Kirchenschiffs singt man auch die übrigen Verse."*[174] Dann erst setzt Dan 3, 57 ff. als eigenes Canticum ein. Zur Lösung der Frage nach den Gründen für die nachträgliche Verkürzung der Ode bedarf es noch weiterer Untersuchungen.

Ein Grund mag wohl in der Textstruktur des Abschnittes 3, 57ff. zu suchen sein. Von V 57 bis V 88 des griechischen Textes hat jeder Vollvers den stets gleichbleibenden zweiten Halbvers: *Lobt und erhebt ihn in Ewigkeit*, der sich als Kehrvers bei der responsorialen Vortragsweise des Canticum anbietet. Das Canticum Dan 3, 57ff. dürfte im Asmatikos responsorial vorgetragen worden sein, denn nirgendwo im Synaxar-Typikon noch in den beiden Antiphonaren findet sich bei der Ode ein für den antiphonischen Vortrag typisches Kurztroparion, wie noch zu zeigen sein wird.[175]

Resümierend bleibt zu sagen, daß die Odenreihe der Hagia Sophia 15 Oden zählt, die durch eine Veränderung der Gliederung des Danieltextes aus einer ursprünglich aus vierzehn Cantica bestehenden Odenreihe hervorgegangen ist. Wann allerdings diese numerische Erweiterung erfolgt ist, läßt sich im Rahmen dieser Arbeit nicht bestimmen.

---

170 Nur einige Beispiele seien angeführt: DMIT I, 135, 137, 138.

171 SCHNEIDER, „Oden," 251.

172 MATEOS II, 92: *Hic et in diebus qui sequuntur, abbreviationem quae in ms. P apparet, composita ex litteris* Ευογ, *interpretatur Dmitrievskij* Εὐλογητός, *nos autem, cum ms. H,* Εὐλογεῖτε. Einige Stellen aus P als Beispiele, in denen Dmitrievskij τό Εὐλογητὸς verwendet: DMIT I,, 112, 113, 126, 127, 140, 142, 145, 146, 147.In H die Parallelen mit Εὐλογεῖτε bei MATEOS II, 8, 10, 62, 66, 110, 114, 128, 136. Bei den Ostsyrern ist ebenfalls Dan 3, 57 der Einsatz für die Ode. WINKLER, „Night Office II," 515 – 516. MATEOS, *Lelya - Sapra*, 75 – 76

173 ARRANZ, „L 'Asmatikos Orthros," 150 A. 47.

174 GEORGIOU, *'Αντιφωνικὴ κατανομή*, 60 u. 61.

175 Mit der strukturellen Eigenständigkeit der Ode Dan 3, 57ff. gegenüber dem Teil der Odenreihe, der als Abschluß der kurrenten Psalmodie dient, und im Sonn- und Festtagsorthros überhaupt befaßt sich 11.3.2. DIE STRUKTURELLE EIGENSTÄNDIGKEIT DER ODE IM ASMATISCHEN ORTHROS.

7.6. Ein zusammenfassender Überblick zu den Voraussetzungen für den liturgischen Psalter

1) Der liturgische Psalter des asmatischen Morgen- und Abendlobs ist als hybrider Psalter zu bezeichnen, da die liturgischen Archetypen des Psalmbetens, nämlich die aus dem Mönchtum stammende kurrente Psallierweise und die kathedrale Auswahlpsalmodie zu einem aufeinander abgestimmten Psalmverteilungssystem verbunden waren. Die Auswahlpsalmen des Orthros sowie der Vesper und die als kurrente Psalmodie vorgesehenen Psalmen waren in diesem System nicht miteinander vermengt.

2) Der liturgische Psalter ergab sich nicht aus der Aufteilung der einzelnen Psalmen des biblischen Psalters, vielmehr war im Tagzeitengebet Konstantinopels der Psalter in Abschnitte gegliedert, die Antiphonen genannt wurden. Für die kurrente Psalmodie standen insgesamt 68 solcher Einheiten zur Verfügung, die mit einem festgelegten Kurzruf oder einem Alleluia zu singen waren.

3) Bei den Kurzrufen oder Kurztroparia handelte es sich um Bittrufe, die dem Psalter entstammen und eine Reminiszenz an die Anfänge des Troparia-Gesangs sind, als die Gattung des Troparions noch nicht durch die Kirchendichtung geprägt war.

4) Die Psalterien als Zeugnisse der Antiphoneneinteilung belegen diesen hybriden liturgischen Psalter. Die Auswahlpsalmodie des Orthros und der Vesper, die von der Antiphoneneinteilung ausgenommen war, wurde mit einer Rubrik versehen, während die übrigen Psalmen in Antiphonen gegliedert sind und für die kurrente Psalmodie dienten.

5) Unter den wenigen Psalterien, in denen sich die Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia erhalten hat, kommt der Handschrift Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) besondere Bedeutung zu, da die Urheberschaft oder zumindest die Verbreitung der Antiphoneneinteilung dort in einer Rubrik dem Patriarchen Anthimos (535/536) zugeschrieben wird. In diesem Kapitel konnte ein gewichtiges Argument zugunsten der Datierung des Aufteilungssystems in die Frühzeit des Ritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel eingebracht werden, das bei der wohl nachträglich erfolgten Überlagerung zwischen kurrenter Psalmodie und drei Auswahlpsalmen in der Vesper ansetzte. Während die Auswahlpsalmen der beiden Hauptgebetszeiten ansonsten von der Antiphoneneinteilung und damit von der kurrenten Psalmodie ausgenommen bleiben, sind die Pss 114-116 der drei Kleinen Antiphonen der Vesper im Antiphonenkanon für die kurrente Psalmodie vorgesehen. Dies darf als Indiz für die Entstehung der Antiphoneneinteilung vor dem 7. Jh. gewertet werden. Erst im Zeitraum des 7. Jh. wurden die drei Kleinen Antiphonen wohl aus der Stationsliturgie in die Vesper integriert, was zur nachträglichen Durchbrechung des Systems der Psalmeinteilung geführt haben dürfte.

6) Im Gegensatz zum heutigen byzantinischen Ritus war dem Tagzeitenritus von Konstantinopel eine lange Odenreihe mit 14 bzw. 15 Cantica eigen. Durch Vergleiche der Canticareihen in mehreren Psalterien und über die Auswertung von Rubriken, die sich in verschiedenen Odenreihen befinden, konnte in diesem Kapitel die richtige Abfolge der Cantica in der Odenreihe des Ritus von Konstantinopel präsentiert und belegt werden. Dies war in der bisherigen

Asmatikosforschung ein Desiderat. Die zweite Odenreihe im Psalterium Barberini gr. 285 und die Odenreihe in den beiden Antiphonaren A 61 und A 62 erwiesen sich als Wegweiser zu diesem Ergebnis.

7) Auch im Asmatikos wird ein Teil der Odenreihe im Orthros als Psalterabschluß bei der kurrenten Psalmodie verwendet. Während der ursprüngliche Sitz im Leben für den Odengesang die Feier des Ostergeheimnisses in der Osternachtsvigil und in der Kathedralvigil war, stellen die kurrent gesungene Oden als Psalteranhang oder Oden im Morgenlob das Resultat eines Disintegrationsprozesses besonders der Kathedralvigil dar.

KAPITEL 8

8. DER HYBRIDE LITURGISCHE PSALTER DER VESPER UND DES ORTHROS IM ASMATIKOS

Überblick

Neben der allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Psalmodie im frühen Tagzeitengebet wurden im vorausgegangenen Kapitel auch die in Konstantinopel gebräuchliche Einteilung des biblischen Psalters in Antiphonen und der Odenkanon behandelt. So sind nunmehr die Voraussetzungen dafür gegeben, den *liturgischen Psalter*[1] der Vesper und des Orthros der Hagia Sophia zu untersuchen. Unter *liturgischem Psalter* versteht man das Verteilungssystem der Psalmen auf die Tagzeiten bzw. im Fall des Tagzeitenritus von Konstantinopel der Psalmantiphonen. Als Verteilungssystem stellt der liturgische Psalter zugleich ein Psalmpensum dar, d.i. die Persolvierung eines Quantums an Psalmen innerhalb eines bestimmten Zeitraumes. In der Asmatikosforschung fehlt bislang eine solche Zusammenschau der Psalmodie in beiden Horen. Daß hier nur die Psalmodie von Vesper und Orthros behandelt wird, beruht nicht allein auf der Eingrenzung der vorliegenden Arbeit auf diese beiden Gebetszeiten, sondern auch auf der Beschränkung, welche die Quellen vorgeben. Die vorhandenen Quellen zum liturgischen Psalter des Asmatikos, die Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) und das Synaxar-Typikon (9./10. Jh.), berücksichtigen nämlich allein diese beiden Tagzeiten.[2]

In diesem Kapitel soll keineswegs nur die faktische Verteilung der Psalmen auf Vesper und Orthros dargestellt werden. Bei strukturanalytischen Detailuntersuchungen wie der vorliegenden Arbeit sind vielmehr zugleich die geschichtliche Entwicklung und die strukturelle Beschaffenheit zu berücksichtigen. Hierbei kann auf Erkenntnisse zur Entwicklungsgeschichte des Tagzeitengebetes zurückgegriffen werden, wie sie von Mateos und Taft paradigmatisch formuliert worden sind.

Die Einzelziele dieses Kapitels

1) Die Darstellung des liturgischen Psalters der beiden asmatischen Tagzeiten als hybrides System: Der liturgische Psalter des Asmatikos ist als ein hybrides System zu qualifizieren, da in ihm Auswahlpsalter und psalmodia currens zu einem Psalmverteilungssystem verknüpft sind.

2) Die Abhandlung zur Auswahlpsalmodie in Vesper und Orthros des Asmatikos und die Suche nach den genealogischen Spuren im Auswahlpsalter:

a) Genealogische Spuren: Konstantinopel war bis zur Ausformung des eigenen Tagzeitenritus im frühen 6. Jh. abhängig von anderen liturgischen Zentren, vornehmlich von Antiochien. Die Auswahlpsalmodie der Vesper und des

---

[1] Zur Definition des Begriffs *liturgischer Psalter* TAFT, „Mount Athos," 181. Cf. auch MATEOS, „Psalmodie variable," 327 - 339.

[2] Von anderen Gebetszeiten sind etwa die Auswahlpsalmen zur Pannychis bekannt: Pss 50; 119; 120; 121; ARRANZ „Pannychis," 58 - 59.

Orthros ist auf derartige genealogische Spuren hin zu untersuchen, welche über die Herkunft solcher frühen Einflüsse Aufschluß geben können.

b) Das Wachstumsprofil in der Auswahlpsalmodie: Von den frühen Einflüssen ausgehend gilt es, das weitere Wachstum der Auswahlpsalmodie herauszuarbeiten zur Gewinnung eines Wachstumsprofils. Die Notwendigkeit einer solchen Vorgehensweise legt sich angesichts einer Reihe von Fragen nahe, die bislang in der Asmatikosforschung nicht thematisiert wurden. Es sei hier etwa nur auf das Problem der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper hingewiesen. Diese spätere Schicht in der Auswahlpsalmodie der asmatischen Vesper soll datiert werden. Als weiteres Beispiel sei auf das Invitatorium des Orthros verwiesen, das, wie zu zeigen ist, aufgrund seiner heterogenen Zusammensetzung aus zwei nächtlichen Psalmen (Pss 3; 133) und dem Morgenpsalm (Ps 62) einer Deutung bedarf, die wohl nur der Entwicklungsgeschichte zu entnehmen ist.

3) Die Gegenüberstellung der beiden differierenden Aufteilungssysteme der kurrenten Psalmodie: Der letzte Teil des Kapitels widmet sich der kurrenten Psalmodie in beiden Tagzeiten. Die liturgischen Quellen überliefern zwei verschiedene Ordnungssysteme für die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros. Erstmals sollen hier die beiden Systeme einander gegenübergestellt und analysiert werden.

a) Die Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) verteilen die 68 Psalmantiphonen des Antiphonenkanons und die Odenantiphonen auf einen Wochenlauf.

b) Ein weitaus größeres Pensum an kurrenten Antiphonen sieht das Einteilungssystem des Synaxar-Typikons vor. Diesem liegt ein umfangreiches Tagespensum zugrunde, das in einem Wochenlauf weit über die Persolvierung des gesamten Psalters hinausgeht.

8.1. Die strukturelle Gliederung des hybriden Psalters

Der liturgische Psalter beider Tagzeiten läßt sich zwei Gruppen von Quellen entnehmen, den Versionen H und P des Synaxar-Typikons (9./10. Jh.) und den Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.).[3] Andere Quellen zur Psalmaufteilung sind bislang nicht bekannt. Diese Quellen überliefern übereinstmmend für Vesper und Orthros einen hybriden Psalter aus kurrenter Psalmodie und Auswahlpsalter.[4]

Das strukturelle Profil der Psalmodie erweist sich in beiden Horen als nahezu parallel: dem kathedralen Kern mit der Auswahlpsalmodie liegt jeweils eine längere kurrente Psalmodie voraus, die aus der monastischen Gebetspraxis stammt. In einigen Ausnahmefällen wird die Struktureinheit der kurrenten Psalmodie sowohl im Orthros wie auch in der Vesper ausgelassen.[5] Beide Gebetszeiten zeigen somit im Aufbau ihrer

---

[3] Cf. zu den Quellen der Psalmodie das Kapitel 3. Die Quellen zu Vesper und Orthros im Kathedraloffizium der Hagia Sophia.

[4] Mateos I, XXII-XXIII hatte bereits auf die hybride Gestalt des Psalters der Hagia Sophia hingewiesen.

[5] Cf. dazu den Überblick zur Variabilität der Vesper und des Orthros in 4.1. Der Cursus des Asmatikos.

Psalmodie die strukturelle Gliederung, wie sie sich im Osten vom 5. Jh. an im Morgen- und Abendlob herauskristallisieren konnte, nachdem in einem späteren Entwicklungsschritt auch in der Vesper die kurrente monastische Psalmodie zur kathedralen Abendpsalmodie hinzugekommen war.

In schematischer Übersicht stellt sich die hybride Psalmodie beider Horen folgendermaßen dar:

Die Vesperpsalmodie	**Die Orthrospsalmodie**
1) Festes Invitatorium: Ps 85	1) Festes Invitatorium: Pss 3; 62; 133
2) Variable Einheit der Psalmodie	2) Variable Einheit der Psalmodie
a) Monastische Psalmodie: kurrente Psalmodie wie im Abendgebet der ägypt. Mönche	a) Monastische Psalmodie (ferial): Kurrente nächtliche Psalmodie wie in der Vigil der ägypt. Mönche
oder:	oder:
b) Bei vesperalen Sonderfeiern (Paramonê, Präsanktifikatenvesper): Nur eine Psalmantiphon aus der psalmodia currens	b) Am Sonntag: Ps 118, in drei Antiphonen gegliedert EINZUG IN DIE KIRCHE
	c) An Sonn- und Festtagen: Canticum Dan 3, 57ff.
3) Kathedrale Vesperpsalmodie:	3) Kathedrale Morgenpsalmodie
a) Vesperpsalm 140 EINZUG IN DIE KIRCHE	Laudes: a) Ps 50
b) Drei Kleine Antiphonen: (entfallen in einigen Sonderfeiern) Ps 114 Ps 115 Ps 116	b) Pss 148-150 c) *Gloria in excelsis*
(Fürbittreihen)	(Fürbittreihen)

8.1.1. Die Verbindung der kathedralen Auswahlpsalmodie mit der psalmodia currens

1) Die kurrente Psalmodie:

Die kurrente Psalmodie monastischer Provenienz gehört zur Normalvesper, nicht aber zu den vesperalen Sonderfeiern (In der Übersicht: 2b). Ebenso ist sie

Bestandteil des Orthros außerhalb der Sonntage (2b). Während sich der kathedrale Auswahlpsalter in beiden asmatischen Horen durch große Konstanz auszeichnet, erweist sich die kurrente monastische Psalmodie in beiden Tagzeiten als variable Struktureinheit, da sie mitunter entfällt. Ihre Variabilität wiederum deutet darauf hin, daß sie eine jüngere liturgische Schicht im Gesamtgefüge beider kathedraler Gebetszeiten darstellt. Diese Frage wird in den Kapiteln zur strukturellen Analyse der asmatischen Vesper und des asmatischen Orthros, in denen das entwicklungsgeschichtliche Profil in der Struktur beider Horen eigens herauszuarbeiten sein wird, behandelt werden.[6] In diesem Kapitel soll es zunächst vorrangig um das System der Psalmaufteilung auf Vesper und Orthros gehen. Zwei Einteilungssysteme sind für die kurrente Psalmodie überliefert.

- Die 68 Psalmantiphonen als Wochenpsalter: Die 68 Psalmantiphonen des Antiphonenkanons werden in den Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) auf einen Wochenlauf aufgeteilt; hinzu kommen die Oden als Anhang zum kurrenten Wochenpsalter. Im Verteilungssystem der beiden Antiphonare wird der ganze Psalter in einer Woche persolviert.
- Das jahreszeitlich variierende Tagespensum an kurrenter Psalmodie: Das Synaxar-Typikon (Versionen P und H: 9. u. 10. Jh.) überliefert ein gegenüber dem Wochenpsalter weitaus umfangreicheres Pensum an kurrenter Psalmodie. Der ganze Jahreslauf ist in Zeitabschnitte gegliedert. Für jeden dieser Abschnitte legt das Synaxar-Typikon das Tagespensum für Vesper und Orthros fest. Von Zeitabschnitt zu Zeitabschnitt variiert das Psalmpensum der einzelnen Horen und damit das Tagespensum.[7]

2) Die Auswahlpsalmodie:

Der Auswahlpsalter beider asmatischer Gebetszeiten besteht aus der Invitatoriumspsalmodie (In der Übersicht: 1), dem kathedralen Psalmkern (3) und dem Ps 118 (1b) als sonntäglichem Eigenpsalm im Orthros. Insgesamt zählt der Auswahlpsalter beider Tagzeiten lediglich 13 Psalmen. Läßt man Ps 118 außer acht, der nur am Sonntag trifft, so verbleiben 12 feste Psalmen für den täglichen Gebrauch.[8]

3) Der liturgische Psalter als ein auf Vesper und Orthros abgestimmtes hybrides System:

Sowohl das Synaxar-Typikon wie auch die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) überliefern nur die Psalmaufteilung für Vesper und Orthros. Andere Tagzeiten des Asmatikos finden in diesen Quellen keine Berücksichtigung. Überhaupt macht die Antiphoneneinteilung den Eindruck eines ganz auf Vesper und Orthros angelegten Systems. Die Auswahlpsalmen der Vesper und des Orthros werden von der Aufteilung des biblischen Psalters in Antiphonen ausgenommen, wie die im zurückliegenden Kapitel behandelte Antiphonentafel des Patriarchen Anthimos (535/536)

---

[6] 9. DIE VARIABILITÄT DER ASMATISCHEN VESPER ALS ZUGANG ZU IHRER STRUKTURGESCHICHTE. Zum Orthros: 11. DIE BEWEGLICHKEIT DER ORTHROSSTRUKTUR ALS SCHLÜSSEL ZUR WACHSTUMSGESCHICHTE DES ASMATISCHEN MORGENLOBS.

[7] Die Übersicht MATEOS II, 220-221. DERS., „Orthros byzantine," 19. Ausführlicher handelt dazu 8. 4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[8] Die geringe Zahl an Auswahlpsalmen bemerkte schon MATEOS, „Orthros byzantine," 18.

erkennen läßt.[9] In dieser kennzeichnet eine Rubrik die Psalmen, die dem Auswahlpsalter vorbehalten und von der fortlaufenden Antiphoneneinteilung ausgenommen sind; κατ ' ὄρθρον steht bei den Morgenpsalmen: Pss 3; 62; 133; 50; 148 - 150; bei den Pss 85; 140 der Vesperpsalmodie findet sich die Rubrik εἰς τὸ λυχνικόν.[10]

8.1.2. Die soft points im liturgischen Psalter als Indiz seines Wachstums und seiner Weiterentwicklung

Der hybride liturgische Psalter im kathedralen Tagzeitengebet muß das Ergebnis eines Wachstumsprozesses sein, verwendete man doch im 4. Jh. im kathedralen Offizium ursprünglich nur Auswahlpsalmen. Die Spuren dieses strukturellen Wachstums dürften im Psalmverteilungssystem der beiden asmatischen Tagzeiten noch anzutreffen sein, fand doch die Herausbildung des Asmatikos in dem Zeitraum statt, in dem die Hybridbildung der Psalmodie in verschiedenen Riten noch im Gang war. Gemäß dem wissenschaftstheoretischen Ansatz der strukturellen Analyse deutet das Phänomen der Beweglichkeit in gottesdienstlichen Strukturen auf liturgiegeschichtliche Wachstumsprozesse zurück. Der Beweglichkeit ist folglich die Aufmerksamkeit zu schenken.

Einmal sind die beiden differierenden Verteilungssysteme für die psalmodia currens vor dem kathedralen Kern der Gebetszeiten ein Indiz für die Beweglichkeit. In der oben gegebenen schematischen Darstellung fällt zudem die strukturelle Variabilität der Psalmodie innerhalb der beiden Gebetszeiten auf. Jeweils vor dem kathedralen Kern (3) liegt ein soft point, an dem sich die Psalmodie beweglich zeigt; in der Vesper kommt ein weiterer soft point nach dem Vesperpsalm 140 hinzu.

In der Orthrospsalmodie liegt vor dem Übergang zu dem mit Ps 50 beginnenden Laudesteil (4) ein soft point. Hier zeigt sich der Orthros beweglich. Am Gliederungsprinzip des Ortes läßt sich die Beweglichkeit zwischen Psalmodie im Narthex und Laudespsalmodie ersehen; denn nach der kurrenten Psalmodie bzw. nach dem sonntäglichen Ps 118 zieht man vom Narthex in die Kirche ein. Ferner ist in der Psalmodie im Narthex selbst Beweglichkeit zu konstatieren: am Sonntag ersetzt Ps 118 (2a) die wochentägliche kurrente Psalmodie (2b). Die Beweglichkeit der Orthrospsalmodie beschränkt sich auf den Wechsel zwischen der Psalmodie am Sonntag und der Psalmodie an den übrigen Tagen der Woche. An Sonn- und Festtagen wird nach der Psalmodie im Narthex und vor dem Laudesteil die Ode Dan 3, 57ff. (3) eingeschoben. Die Bedeutung der Beweglichkeit des Canticums Dan 3, 57ff. ist im Kapitel über die strukturelle Analyse des Orthros gesondert zu untersuchen.[11]

Die Beweglichkeit der psalmodia currens (2a) tritt in der Vesper dadurch hervor, daß diese Struktureinheit in der Fastenzeit bei der Präsanktifikatenvesper und in der Osternachtsvigil bis auf eine Antiphon entfällt, ebenso bei den Vespern mit Vigil (Paramonê) vor bedeutenden Festtagen. Die Variabilität der kurrenten Psalmodie in der

---

[9] 7.2.1. DIE DATIERUNG DER ANTIPHONENEINTEILUNG IN DER HANDSCHRIFT VATICANUS GR. 342 IN DIE FRÜHZEIT DES RITUS VON KONSTANTINOPEL.

[10] Die einschlägigen Quellen werden behandelt in 7.2. DIE ANTIPHONENEINTEILUNG ALS GRUNDLAGE DES LITURGISCHEN PSALTERS DER VESPER UND DES ORTHROS.

[11] Dazu 11.3. DIE HYPOTHESE VON DER BEWEGLICHEN DANIELODE 3,57ff. ALS RUDIMENT EINER KATHEDRALVIGIL.

Vesper wird also von den geprägten Zeiten des Kirchenjahres beeinflußt. Diesem Phänomen wird mit dem Instrumentarium der strukturellen Anlyse nachzugehen sein. Im Orthros bleibt dagegen die kurrente Psalmodie in geprägter Zeit und an Festtagen stabil, d.h. der Lauf des Kirchenjahres hat nahezu keinen Einfluß auf die Gestalt der Psalmodie. Nach Ps 140 befindet sich in der Struktur ein weiterer soft point. Im Vesperteil der Präsanktifikatenvesper und in der Osternacht, also in *liturgisch hochwertiger Zeit*[12], fehlen die drei Kleinen Antiphonen (Pss 114-116). Der Tripsalmus ist ebenfalls ein variables Element, was ganz dem liturgiegeschichtlichen Befund entspricht, daß die drei Pss 114-116 in der Antiphonentafel des Patriarchen Anthimos (535/536) ursprünglich nur für die kurrente Psalmodie vorgesehen waren.[13]

In den nachfolgenden Abschnitten geht es zunächst um den Auswahlpsalter der Vesper und des Orthros sowie um die Spuren des Wachstums. Ein weiterer Abschnitt wird sich mit der kurrenten Psalmodie in beiden Gebetszeiten befassen.

8.2. Die Auswahlpsalmodie der Vesper Konstantinopels

Im folgenden soll nun die Auswahlpsalmodie der Vesper dargestellt und auf ihre genealogischen Spuren hin untersucht werden, ehe in einem weiteren Schritt die Bedeutung der einzelnen Auswahlpsalmen für die Vesper herausgearbeitet wird.

Die fünf Auswahlpsalmen der Vesper

1) Ps 85 als Invitatorium: Eröffnet wird die Psalmodie der Vesper im Narthex mit der stets gleichbleibenden Invitatoriumsantiphon, die aus Ps 85 besteht. Das Synaxar-Typikon verwendet für diesen Psalm das substantivierte Psalminitium: *„das Neige, Herr"* (τὸ Κλῖνον, κύριε.)[14]
2) Ps 140 als einziger Vesperpsalm: Zur asmatischen Vesper gehören nicht mehrere Luzernarpsalmen wie in der Jerusalemer Tradition, sondern nur Ps 140. Die Rubriken in den Euchologien und die Hinweise im Synaxar-Typikon bezeichnen Ps 140 mit dem substantivierten Initium: *„das Herr, ich rufe zu dir"* (τὸ Κύριε, ἐκέκραξα.).[15]
3) Die drei Kleinen Antiphonen mit den Pss 114;115;116: Nach Ps 140 und dem Einzug vom Narthex in die Kirche folgen die drei Kleinen Antiphonen. Das Synaxar-Typikon spricht meist ganz allgemein von ihnen, ohne Angaben der Psalmen: *„die drei Kleinen Antiphonen"* (τὰ τρία ἀντίφωνα τὰ μικρά). In Plenarformularen der Gonyklisia (Pfingstvesper mit Kniebeugung) und in Spätzeugnissen zum Asmatikos werden die Psalmen der drei Kleinen Antiphonen dagegen angegeben.

---

[12] Baumstark, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 4. Zur Vesper in der Osternachtsfeier: Mateos II, 84. Die Gestalt des Vesperteils bei Sonderfeiern in liturgisch hochwertiger Zeit und die Auswertung wird in einem eigenen Kapitel vorgenommen. 9.1. Die Variabilität der Asmatischen Vesper als hermeneutischer Schlüssel zu ihrer frühen Gestalt.

[13] 7.2.1.1. Die Wiedergabe der Antiphonentafel im Kodex Vaticanus Gr. 342.

[14] Diese und die folgenden Angaben aus dem Synaxar-Typikon zur festen Psalmodie der Vesper finden sich zum 1. September im Synaxar-Typikon bei Mateos I, 2 - 4.

[15] So etwa im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) fol. 48r: PAR.BAR, 56.

8.2.1. Die nach Antiochien weisende genealogische Spur

In Psalmodie und Struktur des asmatischen Abendlobs scheint die frühere Abhängigkeit Konstantinopels von Antiochien noch auf. Daher wird zunächst einmal das kathedrale Abendlob Antiochiens aus dem ausgehenden 4. Jh. untersucht. Zu dieser Zeit könnte Antiochien einen Einfluß auf die neue Hauptstadt am Bosporus ausgeübt haben

Die kathedrale Vesper Antiochiens im 4. Jh.

Die Quellen zur Kathedralvesper Antiochiens im 4. Jh., die *Apostolischen Konstitutionen* und Schriften des Chrysostomos, lassen folgende Struktur des Abendlobs erkennen.[16]

Die kathedrale Vesper Antiochiens:

1) Ps 140
2) Litaneien für die verschiedenen Stufen der Katechumenen
   Litanei für die Gläubigen
3) Gebet
4) Segensgebet (Hauptneigungsgebet)
   Entlassung.[17]

Auswertung

Der einzige Vesperpsalm als Charakteristikum des kathedralen Abendlobs Antiochiens:

1) Als einziger und täglich gesungener Vesperpsalm erweist sich Ps 140 als Unterscheidungkriterium der antiochenischen Vespertradition im 4. Jh. gegenüber dem Jerusalemer Abendlob, in dem, wie Egeria bezeugt, mehrere Luzernarpsalmen (*psalmi lucernares*) gesungen wurden.[18] Auch ein Eusebios von Caesarea (gest. 339) zugeschriebener Psalmkanon (= Einteilung der Psalmen) verzeichnet mehrere Psalmen für die Vesper.[19] Chrysostomos als Vertreter der antiochenischen Praxis stellt dagegen in einer Psalmerklärung den Luzernarpsalm 140 dem Morgenpsalm 62 des kathedralen Morgenlobs gegenüber. Das kathedrale Morgen- und das Abendlob Antiochiens hatten zu dieser Zeit jeweils nur einen Psalm.[20] Ebenso bezeugen die *Apostolischen*

---

[16] AK VIII, 35 - 37: METZGER III, 246-250. CHRYSOSTOMOS, *In Ps. 140* : PG 55, 426 - 427. Ausführlicher dazu MATEOS, „Anciens documents," 351 - 359. JANERAS, „La partie vespérale," 217. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 43 - 48. WINKLER, „Early Development," 31.

[17] Cf. das Vesperschema bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 47. Cf. auch MATEOS, „Anciens documents," 351 - 359.

[18] EGERIA, 24, 4: FChr 20, 228. Cf. dazu MATEOS, „Anciens documents," 359 - 371. WINKLER, „Kathedralvesper," 61 - 62, 72 - 75. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 48 - 51. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 150 - 153, 149 A. 20, verweist auf eine Passage im Georgischen Lektionar, die ebenfalls eine Mehrzahl von Vesperpsalmen annehmen läßt.

[19] PG 23, 1395. Es sind dies die Pss 129; 140 und 12. Dazu BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 24 A.60.

[20] Zu den Pss 140 und 62 und ihrer Gegenüberstellung als Vesper- und Morgenpsalm CHRYSOSTOMOS, *In Ps. 140* : PG 55, 427.

Konstitutionen Ps 140 als einzigen Vesperpsalm (ἐπιλύχνιος ψαλμός).[21] Bradshaws Hypothese, daß zwischen der kathedralen Tradition Antiochiens und der Jerusalems kein Unterschied bestanden habe, wurde in der Liturgiewissenschaft gerade wegen der differierenden Vesperpsalmodie zurecht abgelehnt.[22]

2) Der Luzernarpsalm 140 in der antiochenischen Vesper des 4. Jh. ohne vorausgehenden Lichtritus:

Janeras analysierte die Entwicklungen und Wachstumsschichten in den Vespern östlicher Riten. Durch diese Analyse gewann er ein allgemeines Schema zum Aufbau östlicher Vesperfeiern. Diesem zufolge hatte der Lichtritus (Luzernar) im 4. Jh. dort, wo er zum Abendlob gehörte, als Eröffnung der Tagzeit seinen Platz vor der Vesperpsalmodie.[23] Der Vesperpsalm bzw. die Vesperpsalmen waren inhaltlich weder auf die Lichtthematik noch auf die Symbolik des rituellen Entzündens des Lichtes bezogen, noch dienten sie als Begleittexte zum Luzernar. Vielmehr war der Lichtritus eine eigenständige liturgische Einheit, die durchaus auch fehlen konnte, wie etwa in der antiochenischen Vesper des 4. Jh.[24] Jerusalem und Kappadozien hingegen hatten im ausgehenden 4. Jh. den einstmals häuslichen Ritus des Entzündens der Abendlampe in ihr Abendlob integriert.[25]

Aufgrund einer Äußerung in der Predigt 4 zu *In Gen.* des Chrysostomos, die er in seiner antiochenischen Zeit in einem nachmittäglichen Sondergottesdienst der Fastenzeit unmittelbar vor der Vesper hielt, läßt sich ein abendlicher Lichtritus für damals positiv ausschließen.[26] Chrysostomos predigte ex eventu, indem er eine Begebenheit aus dem Kirchenraum aufgriff: Der Kirchendiener war nämlich zum Ende der Predigt im Rahmen des fastenzeitlichen Lesegottesdienstes gerade damit beschäftigt, in der Kirche die Lichter für die anschließende Vesper zu entzünden. Chrysostomos hielt seinen Hörern vor, daß sie dem Kirchendiener beim Lichteranzünden mehr Aufmerksamkeit schenkten als der Predigt, durch die er doch das Licht des Wortes entzünde. Die Zurüstung der Kirche durch das Entzünden der Lichter vor Vesperbeginn legt den Schluß nahe, daß die antiochenische Vesper im ausgehenden 4. Jh. kein Luzernar hatte.

---

[21] Bei den Belegstellen handelt es sich um AK II, 59: METZGER I, 324 und um AK VIII, 35: METZGER III, 246. Der Ausdruck ἐπιλύχνιος ψαλμός für den Ps 140 findet sich in AK VIII, 35. Dazu MATEOS, „Anciens documents," 351 - 352. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 31 - 56. DERS., „Prayerbook," 345:

[22] BRADSHAW, *Daily Prayer*, 83. Cf. die Zurückweisung der These Bradshaws bei TAFT, „Quaestiones, „ 130 - 158, ferner bei WINKLER, „Early Development," 31. DIES., „Kathedralvesper," 61 - 62, 72 - 75.

[23] Zum *Bauplan* der Vesper und zu ihrer strukturellen Erweiterung um weitere Vesperpsalmen und um das Luzernar JANERAS, „La partie vesperale," 203 u. A. 2. An der Jerusalemer Vesper, wie sie Egeria überliefert, läßt sich das von Janeras erstellte allgemeine Schema östlicher Vesperfeiern gut ablesen: EGERIA, 24, 4: FChr 20, 228-230. Cf. weiter WINKLER, „Kathedralvesper," 61 - 63. DIES., „Aspect pénitentiel," 277. DIES., „Geschichte," 163. Zu dem einst im ost- und westsyrischen Bereich üblichen Lichtritus MATEOS, „L'office chaldéen," 79. DERS., „Sedre' et prières connexes," 272 - 273. JAMMO, „L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Quatraya," OS 12 (1967) 187 - 210. Das Thema wird unter mehr strukturellem Aspekt aufgegriffen 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER.

[24] Auf die Bedeutung der Lichtthematik für die Vesper geht gesondert ein 10.5.1. DER THEMATISCHE HORIZONT DES ABENDLOBS IM OSTEN BIS ZUM 6. JH.

[25] TAFT, „Dankgebet," 154. WINKLER, „Kathedralvesper," 65.

[26] PG 54, 597.

Auch die dem antiochenischen Raum entstammenden *Apostolischen Konstitutionen* vom ausgehenden 4. Jh. erwähnen keinen Lichtritus im Abendlob, Zwar trägt Ps 140 in den *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 35 im Kontext der Vesper die Attribution ἐπιλύχνιος (μετὰ τοῦ ῥηθῆναι τὸν ἐπιλύχνιον ψαλμόν),[27] doch wird damit, so Mateos, lediglich auf den Zeitpunkt des Psalmgesangs Bezug genommen, nämlich auf die Zeit des Entzündens der Abendlampe, wenn der Tag sich neigt.[28] Erst später im 5. /6. Jh. wurden im syrischen Raum das rituelle Lichtanzünden wie auch der Weihrauch in das Abendlob übernommen. Ein Zeuge hierfür ist Theodoretos (gest. um 466), Bischof der östlich von Antiochien gelegenen Stadt Kyrrhos. In den *Quaestiones in Exodum* (nach 453) legt er die Stelle Ex 30, in der vom Weihrauchopfer des Aaron und vom Entzünden der Lichter die Rede ist, in einer Weise aus, welche die Annahme nahe legt, daß Inzens und Lichtritus inzwischen im syro-antiochenischen Raum Eingang gefunden hatten.[29]

Die asmatische Vesper als Ausfaltung des antiochenischen Abendlobs

Zwar könnte nach Taft Ps 140 im 4. Jh. in Kappadozien ebenfalls der einzige Vesperpsalm gewesen sein, doch gehörten dort der Lichtritus und der Hymnus *Phôs hilaron* zum Abendlob.[30] Für Antiochien ist dagegen im 4. Jh. kein Lichtritus überliefert. Angesichts der anzunehmenden liturgischen Abhängigkeit Konstantinopels von Antiochien läßt sich daher der Bauplan der asmatischen Vesper am besten als Ausfaltung der antiochenischen Vesper des 4. Jh. erklären. Die weiter oben skizzierten soft points in der Vesperpsalmodie der Hagia Sophia sind als Wachstumspunkte zu deuten, an denen der antiochenische Psalmkern eine Erweiterung erfuhr.

1) Wenn der Lichtritus im 5. Jh. in der Vesper des syro-antiochenischen Raumes Eingang gefunden hat, muß Konstantinopel bereits vorher das Abendlob Antiochiens übernommen haben.

2) Vor Ps 140, dem ursprünglichen Beginn der antiochenischen Kathedralvesper, steht im Lychnikon Konstantinopels die kurrente Psalmodie als eine aus der Gebetstradition der ägyptischen Mönche hinzugewachsene Struktureinheit mit Ps 85 als Invitatorium.

3) Im Anschluß an Ps 140 und den Einzug in die Kirche wurden die drei Kleinen Antiphonen in die Vesper eingefügt, die, wie gesehen, ein für das Prozessionswesen der Stationsliturgie Konstantinopels typisches Element sind.[31]

---

[27] METZGER III, 246.

[28] MATEOS, „Anciens documents," 354. JANERAS, „La partie vespérale," 209.

[29] PG 80, 284. Dazu TAFT, „Dankgebet," 155. DERS., *Liturgy of the Hours*, 47 - 48. Cf. auch WINKLER, „Aspect pénitentiel," 276. DIES., "Kathedralvesper," 65 - 66. Die Frage des Lichtritus wird im Kontext der Strukturdiskussion der Vesper aufgegriffen in 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER.

[30] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 38-40. Zum Hymnus *Phôs hilaron* in Kappadozien PLANK, *Lichtdanksagung*, 23. Cf. die leicht zu übersehenden, aber beachtenswerten Ausführungen zum Aufbau der Vesper im 4. Jh. in der Fußnote bei JANERAS, „La partie vespérale," 203 A. 2. Cf. auch WINKLER, „Geschichte," 163.

[31] Cf. 6.2.2. DIE DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS LITURGISCHES WANDERLELEMENT AUS DER STATIONSLITURGIE.

8.2.2. Das Invitatorium aus Ps 85 als Charakteristikum der asmatischen Vesper

Die Funktion als Invitatorium der Vesper

Der Psalm 85 mit seinem festen Kurztroparion: *„Ehre sei dir, o Gott"* (Δόξα σοι ὁ Θεός)[32] bildete das stets gleichbleibende Invitatorium der Vesper und die erste Psalmantiphon der Vesperpsalmodie. Der Psalm dürfte strukturell nicht als Luzernarpsalm, sondern als Invitatorium zur Psalmodie im Narthex zu verstehen sein, die in Konstantinopel dem antiochenischen Kern vorangestellt worden ist. Der Brauch, der kurrenten Psalmodie ägyptischer Provenienz eine feste Invitatoriumspsalmodie voranzustellen, läßt sich bereits im 4. Jh. in Kleinasien und im syro-palästinischen Raum nachweisen, jedoch zunächst bei der Vigil bzw. beim Mitternachtsgebet. Wann freilich die kurrente Psalmodie in die Vesper der Hagia Sophia integriert worden ist, kann nicht exakt bestimmt werden. Mateos und Winkler geben für die Vesper in genere den Zeitraum des 5. Jh. als *terminus post quem* an.[33] De facto nahm Ps 85 die Funktion des Eröffnungspsalms der asmatischen Vesper ein, der niemals entfiel, ob nun die lange kurrente Psalmodie traf wie bei der Normalvesper, oder ob die Psalmodie reduziert war wie bei vesperalen Sonderfeiern.[34]

Das Invitatorium Ps 85 als Schöpfung Konstantinopels

Da Ps 85 als Eröffnung ansonsten in keiner östlichen Vesper bezeugt ist, außer in der armenischen, dürfte das Invitatorium als eine Schöpfung Konstantinopels anzusehen sein. In der Antiphonentafel des Patriarchen Anthimos (535/536) ist Ps 85 durch eine Rubrik als Auswahlpsalm der Vesper gekennzeichnet. Seine Zugehörigkeit zur Vesper der Armenier ist dahingehend zu deuten, daß das armenische Abendlob, wie Winkler zeigen konnte, durch Konstantinopel beeinflußt worden ist.[35] Bereits Ende des 7. Jh. muß Ps 85 fester Bestandteil des armenischen Abendlobs gewesen sein, da er zu Beginn des 8. Jh. im Kanon 23 des Konzils von Duin im Jahre 719 belegt ist.[36] Ebenso bezeugen ihn Katholikos Yovhannes von Awjun (gest. 728)[37] sowie der von Bischof Step'anos von Siwnik' (gest. 735) verfaßte Kommentar zum täglichen Offizium.[38] Diese armenischen Zeugnisse, die zugleich indirekte Quellen für die Vesper Konstantinopels aus dieser ansonsten an liturgischen Quellen armen Zeit sind, gehören neben der bereits erwähnten Antiphonentafel zu den bislang frühesten Belegen für den Ps 85 im Abendlob der Hagia Sophia Konstantinopels.

---

[32] Cf. 7.3. DIE KURZRUFE ZU DEN PSALMANTIPHONEN. Cf. dazu auch A 61: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 1, 10, 19. Die Beispiele ließen sich mehren.

[33] MATEOS, „L'Office du soir," 7. WINKLER, „Kathedralvesper," 57. DIES., „Geschichte," 162 - 163.

[34] MATEOS II, 80 - 84.

[35] WINKLER, „Geschichte," 154 - 172, besonders 164 - 165. MATEOS,"L'Office du soir," 9.

[36] Cf. *Yovhannu Inastasiri Awjnec' woy Matenagrut' iwnk'* , Venedig St. Lazarus ^{2}1953, 40. Das Material zu dieser Anmerkung und zu den nachfolgenden Anmerkungen über die Quellen des armenischen Offiziums stellte mir freundlicherweise Fr. Michael Findikyan zur Verfügung.

[37] *Yovhannu Inastasiri Awjnec' woy Matenagrut' iwnk'*, Venedig St. Lazarus ^{2}1953, 31.

[38] Die bislang zur Verfügung stehende Ausgabe: SAHAK AMATUNI, *Zmakargut' ean meknut' iwn sndarjak ew hamarot Step' anosi Siwneac' Episkoposi norin Patc' ar himnarkut'ean sroboy ekełec' woy*, Etchmiadzin 1917, 46. Cf. die neue Studie M. FINDIKYAN, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i (+ 735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgical Study*, Rom 1997. (maschinenschriftliche Dissertation, in Drucklegung)

Der pönitentielle Aspekt des Ps 85

Das Invitatorium Ps 85 wurde in der asmatischen Vesper dem Ps 140 vorgelagert, der in Antiochien als Gebet der Reinigung und Sündenvergebung zu Beginn dieser Tagzeit diente, wie weiter unten aufgezeigt werden wird.[39] Diese Funktion des Vesperpsalms ging wohl in Konstantinopel auf Ps 85 über. Schon was den Literalsinn anbelangt, zeichnet sich Ps 85 als Buß- und Bekenntnispsalm aus. Auf den Zeitpunkt des Abends nimmt der Invitatoriumspsalm dagegen keinen Bezug. Das erste Antiphonengebet in den Vesperformularen der Euchologien, das dem Ps 85 fest zugeordnet ist und eine Psalmoration im eigentlichen Sinne ist, dürfte die theologische Bedeutung des Invitatoriums in der asmatischen Vesperliturgie authentisch erschließen. Diese Oration thematisiert Gottes Barmherzigkeit und Verzeihung, woraus die pönitentielle Bedeutung des Psalms ersichtlich wird.[40] Vielleicht bietet die unter dem Namen des Chrysostomos überlieferte Auslegung zu Ps 85, 12 (*„Aus ganzem Herzen will ich dir bekennen..."*,) eine Verständnishilfe dafür, weshalb gerade dieser Psalm als Bereitung zum Abendgebet ausgewählt wurde. Dort ist zu lesen: *„Man darf Gott nicht loben, ehe man nicht seine Sünden bekannt hat"*.[41]

8.2.3. Die strukturelle Hervorhebung des Ps 140 als archaischer Vesperpsalm

Gegenüber der Vesper Antiochiens im 4. Jh. hat der Vesperpsalm 140 im Abendlob der Hagia Sophia eine veränderte Position. Durch die Voranstellung der kurrenten Psalmodie eröffnet Ps 140 in Konstantinopel nicht mehr das Abendlob, sondern beschließt die Psalmodie im Narthex und leitet über zum Einzug in die Kirche. Erst bei genauerer Betrachtung ergibt sich, daß der Ps 140 von der vorausliegenden psalmodia currens abgesetzt ist.

Die Hervorhebung des Ps 140 durch eigene Troparia

Wie die vorausgehende kurrente Antiphonie im Narthex wird auch Ps 140 antiphonisch gesungen; ihm ist in den Vesperformularen der Euchologien das achte Antiphonengebet vorbehalten.[42] Ps 140 erfuhr jedoch gegenüber den vorausliegenden Psalmantiphonen mit ihren stereotypen Kurztroparia eine Hervorhebung insofern, als ihm Eigentexte als Troparia zugeordnet waren. Wie bereits im sechsten Kapitel zur Gattung des Troparions dargelegt wurde,[43] gehören in beiden Gebetszeiten überhaupt

---

[39] Zur expiatorischen Funktion des Vesperpsalms im Abendlob Antiochiens: CHRYSOSTOMOS, *In Ps. 140*: PG 55, 427. TABET, *Lilyo et Safro*, 201. Ausführlicher handeln davon die nachfolgenden Abschnitte zu Ps 140.

[40] Der Text des Gebetes findet sich im ANHANG 1. Die Theologie der Vesper auf der Grundlage der Orationen behandelt ausführlicher 10. 5. DIE THEOLOGIE DER ASMATISCHEN VESPER IN DEN ORATIONEN. Speziell zum ersten Vespergebet ARRANZ, „Vêpres byzantines," 88 - 89. Im Kommentar des armenischen Bischof Step' anos aus dem 8. Jh. spielt V 17 mit der Bitte an Gott um ein Zeichen eine wichtige Rolle; diese Stelle wird auf das Kreuz bezogen. SAHAK AMATUNI, *Zmakargut' ean meknut' iwn sndarjak ew hamarot Step' anosi Siwneac' Episkoposi norin Patc' ar himnarkut'ean sroboy ekełec' woy*, Etchmiadzin 1917, 46.

[41] CHRYSOSTOMOS, *In Ps 85*: PG 55, 741. Zur Echtheitsfrage der Psalmerklärung RAHLFS, *Septuaginta-Psalter*, 178. Rahlfs zufolge stammen nur die Auslegungen zu Pss 4 - 12; 43 - 49; 108 - 117; 119 - 150 von Chrysostomos. Die Deutung des Ps 85: PG 55, 740 – 742 gehört demzufolge nicht dazu. Bei ALTANER – STUIBER, *Patrologie*, 324-325, 615-616, ist die Rede von 54 Homilien des Chrysostomos zu den Psalmen.

[42] Cf. 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

[43] 6.1.2.2. DIE TROPARIA IN VESPER UND ORTHROS.

nur zum Ps 50 des Orthros und zum Ps 140 der Vesper eigene Troparia. Nur hier konnte das liturgische Jahr in die beiden Gebetszeiten thematisch hineinwirken. Für den Ps 140 überliefert das Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.) eine Troparia - Reihe, die von Strunk veröffentlicht wurde.[44] Es handelt sich um *„Kommunekehrverse"*[45], besser Kommunetroparia vom Umfang eines Zweiwochenschemas.

Der Gesang des Vesperpsalms 140 in Verbindung mit Troparia scheint in Kathedralriten ein alter Brauch gewesen zu sein. Die palästinischen Mönche Sophronios und Johannes Moschos, die mit der Jerusalemer Praxis vertraut gewesen sein mußten, zeigen sich in ihrem Bericht über ihre Reise zum Sinai, einem Zeugnis aus der Zeit der Wende vom 6. Jh. zum 7. Jh., darüber verwundert, daß bei den Wüstenmönchen die Troparia zum Ps 140 fehlen.[46] Wegen der weit zurückreichenden Gepflogenheit, Troparia zum Ps 140 zu singen und aufgrund eines Vergleichs mit anderen Riten setzt Leeb die von Strunk herausgegebenen Troparia zum Ps 140 der Vesper Konstantinopels bereits im 10. Jh. voraus, ohne freilich diese Datierung durch Quellenmaterial belegen zu können.[47] Jedenfalls wird man sicher von einem hohen Alter ausgehen dürfen, zumal im Euchologion Vaticanus gr. 1554 aus dem 12. Jh., einem Zeugnis, das älter ist als das von Strunk benutzte Antiphonar, ein Teil dieser Troparia überliefert ist. Bereits Borgia hatte auf die Reihe der Troparia im Kodex Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.) aufmerksam gemacht.[48] Hier nun kann der Zusammenhang zwischen der Troparia-Reihe in dem von Strunk benutzten Antiphonar und in dem von Borgia benannten Euchologion nachgewiesen werden. Das Plenarformular der Präsanktifikatenvesper des Kodex Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.) überliefert die Troparia zum Ps 140 für Montag bis Freitag,[49] also für jene Wochentage der Fastenzeit, an denen im Ritus der Hagia Sophia die Präsanktifikatenfeier traf. Diese Troparia kongruieren mit jenen, die das von Strunk benutzte Spätzeugnis, das Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.), für den zweiten Wochenlauf vorsieht. Nur das Troparion am Freitag weicht im Euchologion Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.) von dem im Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.) angeführten ab; das Antiphonar wiederholt am Freitag des zweiten Wochenlaufs den Kehrvers vom Freitag der ersten Woche. Eine andere Praxis überliefert das Synaxar-Typikon zu Beginn der ersten Woche der Fastenzeit: das strophische Troparion zum Ps 50 im Orthros ist im asmatischen Vesperteil der Präsanktifikatenliturgie zum Ps 140 zu wiederholen.[50]

Der Vesperpsalm 140 zum Einzug in die Kirche

Ps 140 hatte in der asmatischen Vesper seine Position vor dem Einzug in die Kirche, wodurch seine einst eröffnende Funktion noch aufscheinen mag. Im Synaxar-Typikon wie auch in den Vesperformularen der Euchologien finden sich entsprechende Hinweise auf seine Nähe zum Einzug: *„Und nach dieser* (erg. = der letzten Antiphon) *singt man*

---

[44] STRUNK, „Byzantine Office," 201 - 202.

[45] Diesen Ausdruck prägte LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 149. Leebs Ausführungen zur Vortragsart des Ps 140 in der Vesper Konstantinopels bleiben unklar. Für ihn zeigen die *„Refrains"* zum Ps 140 die alte responsorische Vortragsweise an. Doch wurde Ps 140 in der asmatischen Vesper Konstantinopels selbstverständlich antiphonisch gesungen, was nicht zuletzt das eigene Antiphonengebet des Vesperpsalms in den Vesperformularen der Euchologien nahelegt.

[46] LONGO, „Narrazione," 237.

[47] LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 148-153, besonders 149. Zur Tradition von Jerusalem und Konstantinopel in diesem Punkt cf. auch BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 124-125.

[48] BORGIA, *Diurno - Horologion*, 19 A.1, 22, 65.

[49] Vaticanus gr. 1554 fol. 40rv.

[50] MATEOS II, 10 - 12.

das <<Herr, ich ruf zu dir>>. Und dann zieht der Patriarch ein."[51] Während das Synaxar-Typikon nur ganz allgemein vom Einzug spricht, sind die Angaben des Antiphonars A 62 (Ende 14. Jh.) präziser, der Gesang von V 8 des Vesperpsalms ist der Zeitpunkt des Einzugs.[52] Im Antiphonar findet sich dieser Vers in den Vespern des Wochenlaufs meist ausgeschrieben: *„Denn auf dich, Herr, sind meine Augen gerichtet."* In der Samstagsvesper der 1. Woche im Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.) wird sogar auf ein Zeichen zum Einzug hingewiesen, das der Domestikos, der Vorsänger, dem Priester gibt: εἰς δὲ τὸν στίχον τοῦτον δομέστικος καλεῖ τὸν ἱερέα, und das Antiphonar A 62 vermerkt bei Vers 8 den Einzug: καὶ γίνεται εἴσοδος.[53] Mit dieser Festlegung des Einzugs bei Vers 8 des Vesperpsalms kongruiert das Präsanktifikatenformular des Euchologions Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.). In diesem Kodex findet sich bei Vers 8 die kurze Rubrik *Einzug* (εἴσοδος).[54] Das bereits studitisch gefärbte Typikon von Messina (12. Jh.) benennt in der immer noch asmatisch geprägten Pfingstvesper ebenfalls den Vers 8 des Psalms 140 als Zeitpunkt des Einzugs.[55]

8.2.4. Der pönitentielle Aspekt des Vesperpsalms im Asmatikos

Ps 140 hat im Asmatikos seine bereits für Antiochien bezeugte pönitentielle Bedeutung beibehalten, wenngleich Ps 85 als Eröffnung mit gleichfalls expiatorischer Ausrichtung vorangestellt wurde. Ersichtlich wird das am Inhalt des achten Antiphonengebetes[56] in den Vesperformularen der Euchologien, das als Psalmoration mit dem Ps 140 verknüpft ist. Die Oration enthält Bitten des Inhalts, die Herzen der Beter vor schlechten Gedanken zu bewahren und ihre Seelen vor allen Nachstellungen zu schützen.[57] Das Gebet bittet also um die Reinigung bzw. Reinheit der Beter.

Für Antiochien ist die expiatorische Funktion des Vesperpsalms durch die Auslegung des Chrysostomos (*In Ps. 140*) bezeugt. Ihm zufolge war es nicht der Vers 2 im Vesperpsalm mit der Erwähnung des Abendopfers: *„Wie Weihrauch steige mein Gebet zu dir empor, das Erheben meiner Hände sei das Opfer am Abend"*, der die Väter veranlaßte, diesen Psalm für die Vesper auszuwählen. Vielmehr geschah dies wegen des expiatorischen Verständnisses: das Beten von Ps 140 diene der Reinigung von den Sünden des Tages und solle die Beter für den Gebetsdienst bereiten.[58] Chrysostomos stellt in seiner Erklärung dem Ps 140 den Morgenpsalm 62 gegenüber. Beide Psalmen rüsten durch ihre sündenvergebende Wirkung den Beter zu. Ergänzend zu Chrysostomos ist hinzuzufügen, daß der Literalsinn des zweiten Psalmverses ja gerade die Substitution des kultischen Rauchopfers durch das abendliche Gebet als geistiges Opfer thematisiert.

---

[51] So etwa am 1. September im Synaxar-Typikon: MATEOS I, 2.

[52] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 3. LINGAS, „Vespers," 8.

[53] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 67.

[54] Fol. 40v.

[55] ARRANZ, *Messina*, XLVI, 280.

[56] Es gehört auch zum Bestand der heutigen byzantinischen Vesper: *Am Abend, am Morgen ...*

[57] Cf. den griechischen Text der Oration im Anhang.

[58] PG 55, 426. Hier sei ferner verwiesen auf die allgemeinere Abhandlung zum Thema der Sündenvergebung in den Psalmen: B. BOTTE, „Le pardon des péchés dans le psautier," EL Sub 3 (1975) 57 - 68. Auf die sündenvergebende Funktion der Psalmen im westlichen Stundengebet geht besonders ein V. FIALA, „Die Sündenvergebung und das lateinische Stundengebet," (BELS 3) Rom 1975, 97 –113.

Die wohl erst im 5. Jh. zum Gesang des Ps 140 in Syrien aufgekommene Inzensierung darf als weiteres Indiz dafür gewertet werden, daß diesem Psalm in der Vesper Antiochiens eine pönitentielle Funktion zukam. Galt doch die Darbringung des Weihrauchs als äußeres Zeichen der Bußgesinnung.[59] Auch in der asmatischen Vesper wurde zwar beim Einzug vom Narthex in die Kirche nach Ps 140 Weihrauch mitgetragen, sonst könnte ihn das Synaxar-Typikon beim Einzug der Karfreitagsvesper nicht ausdrücklich ausschließen.[60] Allerdings enthalten weder die Rubriken der Vesperformulare noch das Synaxar-Typikon einen Hinweis auf ein Weihrauchritual oder eine Inzensierung beim Gesang des Vesperpsalms. Ja, im bereits erwähnten Zweiwochenschema der Troparia zum Ps 140 greift das Troparion für den Mittwoch der ersten Woche zwar sprachlich den Vers 2 des Ps 140 auf, läßt aber gerade die im Psalmvers enthaltene Erwähnung des Weihrauchs als Bild für das aufsteigende Gebet aus und bittet nur um die Annahme des Gebetes.[61] Dagegen thematisiert die Oration zu Ps 140 in den Vesperformularen das Bild vom emporsteigenden Weihrauch. Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß zwischen den im Narthex verrichteten Ps 85 und Ps 140 als Gebeten der Reinigung und der symbolischen Deutung des Narthex kein Bezug besteht. Zumindest in der frühbyzantinischen Kirchenarchitektur kam nach Mathews dem Narthex noch nicht die Bedeutung eines Ortes der Buße zu.[62]

8.2.5. Die Pss 114-116 als Auswahlpsalmodie der drei Kleinen Antiphonen

Nach dem Einzug vom Narthex in die Kirche folgten auf Ps 140 die drei Kleinen Antiphonen, die aus je einem Psalm bestanden, aus Ps 114, Ps 115 und Ps 116. Die anschließende Übersicht zeigt ihre Stellung im Kontext der Vesper.

Vesper

Eröffnung im Narthex		
Diakon:	Εὐλόγησον δέσποτα ...	Segne, Gebieter ...
Offiziator:	Εὐλογημένη ἡ βασιλεία ...	Gepriesen sei das Reich ...
	1. Antiphon: Invitatorium Ps 85	
	mehrere variable Psalmantiphonen	
	Ps 140	
Einzug i. d. Kirche		

[59] MATEOS, „L'Office du soir," 11 -13. TAFT, „Dankgebet," 155. WINKLER, „Bußcharakter," 121 - 122. DIES., „Kathedralvesper," 63 - 64.

[60] MATEOS II, 80.

[61] STRUNK, „Byzantine Office," 201. Dazu auch WINKLER, „Bußcharakter," 122.

[62] Dazu 1.2.4. DIE ARCHITEKTONISCHE HERVORHEBUNG DES PROZESSIONSWEGES IM KIRCHENGEBÄUDE.

In der
Kirche

Prokimenon

3 (Kleine) Antiphonen:

1. Antiphon Ps 114 Troparion: Auf die Fürbitten der Gottesgebärerin
2. Antiphon Ps 115 Troparion: Du einziggeborener Sohn ... rette uns.
3. Antiphon Ps 116 Troparion: Trishagion

Daß die drei Kleinen Antiphonen der Vesper stets gleichbleibende Psalmen hatten, legt der Sprachgebrauch des Synaxar-Typikons nahe. Sowohl die Verson P (Ende des 9. Jh.) wie auch H (10. Jh.) verweisen ohne jede Psalmangabe einfach nur auf *„die drei Antiphonen"*[63]. Da es die Aufgabe des Synaxar-Typikons war, variable Teile der Liturgie zu regeln, ist zu folgern, daß die nur allgemeine Erwähnung der drei Antiphonen die Psalmauswahl für die drei Kleinen Antiphonen als bekannt und unveränderlich voraussetzt.

Einer Reihe von Zeugnissen ist hingegen die Psalmodie der drei Kleinen Antiphonen, bestehend aus den Pss 114, 115 und 116, zu entnehmen, so dem Formular der Gonyklisia (Pfingstvesper mit Kniebeugungsgebeten) im Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) des 10. Jh.[64] Das Typikon des Salvator-Klosters von Messina aus dem frühen 12. Jh., das zwar bereits der studitischen Tradition angehört, aber noch kathedrale Elemente des Stundengebetes enthält, gibt ebenfalls bei der Gonyklisia die Psalmodie der drei Kleinen Antiphonen an.[65] Da die kathedrale Praxis Konstantinopels und somit der Tripsalmus als typisches Element der Vesper der Hagia Sophia nicht mehr geläufig waren, mußte die Psalmodie in diesem Typikon ausgeschrieben werden. Auch im Antiphonar A 62 (Ende 14. Jh.) finden sich Angaben zur Psalmodie des Tripsalmus,[66] ebenso in der Beschreibung der asmatischen Vesper bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429)[67].

Wie charakteristisch der Tripsalmus für die Vesper Konstantinopels gewesen sein muß, läßt sich an Zeugnissen zur Disintegration der asmatischen Vesper ablesen.[68] Die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen wird in monastisch beeinflußten Vesperformularen als eines der ersten Elemente der asmatischen Vesper ausgelassen.

---

[63] MATEOS, I, 2 - 4: Es geht um zwei parallel verlaufende Vigilfeiern zum Neujahrsfest, eine Paramonê findet in der Chalkoprateiakirche statt, die andere in der Großen Kirche. In dieser Feier werden die drei Antiphonen erwähnt. Weitere Beispiele bei MATEOS I, 18, 27.

[64] Fol 75v - 92r: KOS.SEV, 112 - 117. Allerdings gehen in diesem Kodex bei der Gonyklisia die erste und die zweite Hand ineinander über. Angaben zur Psalmodie der drei Kleinen Antiphonen finden sich ferner in den Euchologien Coislin 213 (1027) ab fol. 45v und Gb 1 (12. Jh.) ab fol. 27r: ARR.EUC, 114-128.

[65] Zur Psalmodie der drei Kleinen Antiphonen in der Gonyklisia ARRANZ, *Messina*, 280 - 281.

[66] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 3, 167. Cf. auch die Spätzeugnisse bei: TOULIATAOS-BANKER, D., „The „chanted" Vespers Service," 111-112. HANNICK, „Etude," 250-256.

[67] PG 155, 632-633.

[68] ARRANZ, „Pannychis," 39, 48, 53. DERS., „Tritoektî," 89, 91, 338 - 340. MATEOS, „L'orthros byzantine," 210 A. 44. Zum Fehlen dieser Einheit im Offizium Palästinas DERS., *Célébration*, 26.

An diesem Phänomen läßt sich der Prozeß des beginnenden Umbruchs von der kathedralen zur monastischen Vesper ablesen. In denselben Zeugnissen werden dagegen oftmals bei der asmatisch gebliebenen Sonderfeier der Pfingstvesper, der Gonyklisia, die Antiphonengebete der drei Kleinen Antiphonen beibehalten und wird die dazugehörige Psalmodie ausgeschrieben.[69]

8.2.6. Die Auswahlpsalmen der drei Kleinen Antiphonen als jüngere Schicht der asmatischen Vesper

In einem früheren Kapitel bereits wurde basierend auf den Forschungen von Mateos und Taft nachgewiesen, daß die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen aus dem Prozessionswesen der Stationsliturgie Konstantinopels stammt.[70] Mit dem Rückgang der Prozessionen im 7. Jh. wurde der Tripsalmus zum liturgischen Wanderelement, das sich mit anderen gottesdienstlichen Feiern verband. Es lassen sich im Falle der Vesper einige Indizien anführen, die für eine Integration des Tripsalmus einige Zeit nach der Herausbildung des Ritus der Hagia Sophia sprechen.

1) Die Vesperformulare der Euchologien enthalten ein strukturelles Indiz für die frühere Selbständigkeit des Tripsalmus.

2) Ferner verweist die Variabilität des Tripsalmus im Gesamt der Vesper auf eine spätere Integration der Struktureinheit; denn die drei Kleinen Antiphonen entfallen ja in bestimmten Sonderfeiern.

3) Zudem läßt sich von den Auswahlpsalmen der drei Antiphonen her rückschließen, daß diese Struktureinheit eine spätere Einfügung in die Vesper darstellt.

Das Zeugnis der Euchologien für die einstige Selbständigkeit des Tripsalmus

Den Vesperformularen der Euchologien nach zu schließen war der Prozeß der Einschmelzung des Tripsalmus in die Vesper offensichtlich früher abgeschlossen als bei der Enarxis der Eucharistiefeier. In der Version H des Synaxar-Typikons erscheinen die drei Antiphonen der Meßfeier noch im 10. Jh. als variable Struktureinheit, die nur bei einer nicht-stationalen Eucharistiefeier trifft. Gerade die bischöfliche Liturgie hat die einstige strukturelle Selbständigkeit der drei Kleinen Antiphonen bewahrt.[71] Als eine Reminiszenz an die einstmalige Selbständigkeit des Tripsalmus der Meßenarxis läßt sich die Pontifikalliturgie in der Diataxis *British Museum Add. 34060* aus dem frühen 12. Jh. anführen, die von Taft ediert und ins Englische übersetzt worden ist. In den Bestimmungen zum Gesang der drei Antiphonen zu Beginn der Liturgie ist dort zu lesen:[72]

---

[69] Zum Beispiel das aus dem 10. Jh. stammende Euchologion Gb 7, bei dem in der Vesperakoluthie die Orationen zu den drei Kleinen Antiphonen fehlen, während sie in der Gonyklisia enthalten sind. Zur Pfingstvesper: PAS, 244, 245, 243 (sic!). Cf. zur Vesper im Gb 7 in 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER. Hier ist, den Kodex Gb 7 betreffend, der Sprung zwischen der Nr 9 und 10 in der Synopse zu beachten.

[70] 6.2. DIE STRUKTUREINHEIT DER DREI ANTIPHONEN ALS BESONDERHEIT IM RITUS VON KONSTANTINOPEL.

[71] Cf. die Übersicht zur Enarxis in den Quellen vom 10. Jh. bis zur Gegenwart bei TAFT, „Pontifical Liturgy II," 105-106.

[72] Der Textabschnitt der Diataxis, der von den drei Kleinen Antiphonen und vom Einzug handelt, findet sich bei TAFT, „Pontificial Liturgy I," 284 - 286. Zu dem auch in der Diataxis verwendeten Fachausdruck καιρόν λαμβάνειν - Zeichen geben, für die ordnende Rolle des Diakons 6.1.3.2.DIE

> Nachdem der Archidiakon das Zeichen gegeben hat, singt man die drei Antiphonen...

Aus dem Text geht weiter hervor, daß der Bischof unterdessen im Narthex auf den Introitus wartet und dann erst zum Altar zieht.[73] Das Ende des Gesangs der drei Antiphonen beschreibt die Handschrift folgendermaßen:

> Und nach dem Zeichen des Archidiakons singen die Psaltai das Ehre sei dem Vater und beenden die Akoluthie wie üblich (τελοῦσι τὴν ἀκολουθίαν κατὰ τύπον).

Nicht zuletzt wegen des Begriffs *Akoluthie* für die drei Kleinen Antiphonen ist die Diataxis *British Museum Add. 34060* (12. Jh.) als ein Zeugnis für die strukturelle Eigenständigkeit der drei Kleinen Antiphonen von Bedeutung. Möglicherweise hat sich gerade darin ein sprachliches Indiz der früheren Eigenständigkeit des Tripsalmus erhalten.

Um feststellen zu können, weshalb sich der Tripsalmus gerade mit der Vesper verband, bedarf es der Untersuchung der Gesamtstruktur der Vesper.[74] Einer der Gründe für die raschere Integration der drei Antiphonen in die Vesper dürfte vielleicht die Tatsache sein, daß das Stundengebet täglich gefeiert wurde, während die Meßliturgie in Konstantinopel bis in das 10. Jh. nicht täglich zelebriert wurde.[75] Ein regelmäßig begangener Gottesdienst wie die Vesper erweist sich empfänglicher für Neuerungen als eine bestimmten Tagen und Anlässen vorbehaltene Feier. Dieser Schluß ließe sich aus der Regel Baumstarks von der *„Erhaltung des liturgisch älteren Stands in hochwertiger Zeit"* im Hinblick auf die drei Kleinen Antiphonen in der asmatischen Vesper deduzieren.[76]

In den Vesperformularen der für den Asmatikos repräsentativen Euchologien hat sich unserer Ansicht nach ebenfalls ein Indiz der einstigen Selbständigkeit des Tripsalmus petrifiziert erhalten. Die acht Antiphonengebete der Psalmodie im Narthex sind von der ersten Oration, der zum Invitatoriumspsalm 85, bis zur achten Oration, der zum Ps 140, durchnumeriert. Hierauf folgen die Orationen der drei Kleinen Antiphonen. Jedoch setzt nach dem achten Gebet deren Zählung wieder neu mit eins ein: *Gebet der ersten, zweiten, dritten Antiphon.* Das dem Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) entnommene nachfolgende Beispiel soll dies veranschaulichen. Erklärungen, die sich nicht im Kodex finden, sind kursiv in Klammern angegeben.

SYNERGIE DER LITURGISCHEN ROLLEN BEIM ANTIPHONISCHEN GESANG. Beendigung *„wie üblich"* meint wohl den abschließenden Gesang des Troparions, die Perissê.

[73] Cf. TAFT, „Pontificial Liturgy II," 106.

[74] Cf. 9.3.1. EXKURS - DIE POSITION DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN MITTEN IN DER VESPER ALS STRUKTURPROBLEM. Hier sei nur vorweggenommen, daß die Vesper *stational* gestaltet sein konnte, so am Neujahrstag. MATEOS I, 2-4. Sie wurde in der Hagia Sophia eröffnet, nach Ps 140 zog man zur Chalkoprateiakirche, wo die drei Kleinen Antiphonen trafen. Möglicherweise bot ein solches *stationales* Gestaltungsmuster der Vesper den Ansatz für die Integration des Tripsalmus.

[75] Auf die Frage der Meßhäufigkeit in Konstantinopel geht ein 1.2.6. DIE EKKLESIALE DIMENSION DER TAGZEITENLITURGIE KONSTANTINOPELS.

[76] BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 4.

Die drei Kleinen Antiphonen im Kontext der Antiphonengebete des Vesperformulars im Kodex Barberini gr. 336:

(*Psalmodie im Narthex mit den acht Antiphonengebeten*)

1) Gebet der Abendgebete (*erg. = zum Ps 85*):
Herr, barmherzig ...

(*es folgen die Orationen 2 –6 mit den Antiphonen*)

7) Abendgebet:
Großer und wunderbarer Gott ...
8) Abendgebet zum *Herr, ich ruf zu dir* (= *Initium des Ps 140*):
Am Abend, am Morgen ...

(*hier erfolgt der Einzug in die Kirche*)

(*Rubrik im Kodex zur ersten Oration der drei Kleinen Antiphonen*):
Nach dem Prokimenon und dem *Kyrie eleison* spricht der Priester:

1) Gebet der ersten Antiphon, bei der man singt: *Auf die Fürbitten der Gottesgebärerin* ... .
2) Gebet der zweiten Antiphon, bei der man man singt: *Einziggeborener Sohn* ... .
3) Gebet der dritten Antiphon des Trishagion.[77]

Die gesonderte Zählung der Orationen für die drei Kleinen Antiphonen der Vesper fand in der Forschung zum Asmatikos bisher keine Beachtung. Aus strukturanalytischer Sicht legt sich jedoch die Ableitung der Eigenständigkeit des Tripsalmus nahe. Beim Orthros nämlich, der wie die Vesper mit einer längeren kurrenten Psalmodie samt Antiphonengebeten im Narthex beginnt, gefolgt vom Einzug und der Auswahlpsalmodie des Laudesteils mit den entsprechenden Orationen, zählen die Euchologien die Antiphonengebete für alle Psalmantiphonen des Morgenlobs durch. Sie setzen bei der ersten Antiphon, dem Invitatorium, im Narthex ein und führen die Zählung über den Einzug in die Kirche fort bis zur letzten Psalmoration, dem Gebet für die Laudespsalmodie (Pss 148-150).[78]

Die Variabilität der drei Antiphonen in der Vesperstruktur als Indiz der späteren Integration

Die strukturelle Variabilität des Tripsalmus im Gesamt der Vesper deutet auf einen soft point und auf die drei Antiphonen als spätere Schicht hin. Aus dem Vergleich des Formulars der Normalvesper im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) mit dem der pfingstlichen Gonyklisia, die von Palästina übernommen wurde, geht hervor, daß in der Pfingstvesper der Prozeß der Verknüpfung der Kniebeugungsgebete mit den Orationen der drei Kleinen Antiphonen zur Abfassungszeit dieser Handschrift noch im Gang gewesen sein muß, vorausgesetzt der Abschreiber des Kodex beging keinen Fehler. Die Reihe der Kniebeugungsgebete, die später drei Orationen umfaßt, ist nämlich im

---

[77] Fol. 44r-51r: PAR.BAR, 55-59. Cf. dazu 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER. In der Synopse wird die Strukturierung des ganzen Vesperformulars ersichtlich.

[78] Cf. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ORTHROS.

Euchologion Barberini gr. 336 noch unvollständig.[79] Die Tatsache, daß sich der aus Palästina stammende Sonderritus der Gonyklisia mit den drei Kleinen Antiphonen der Vesper verband, weist auf den soft point in der Vesperstruktur zwischen Ps 140 und den Fürbittreihen hin. Hier wurden neue Elemente angegliedert.

Der soft point wird auch durch die Reduktion der Vesperstruktur nach Ps 140 ersichtlich. Dem Synaxar-Typikon ist zu entnehmen, daß die drei Kleinen Antiphonen der Vesper in *„liturgisch hochwertiger Zeit"*[80], so in den Versionen H und P des Synaxar-Typikons im Vesperteil der Osternachtsvigil, entfielen.[81] Ferner werden in der Version H die drei Kleinen Antiphonen in der Großen Vigil zu Theophanie ausgelassen.[82] Wenn die genannten Vigilien im Sinne der Baumstarkschen Regel einen älteren liturgischen Stand der Vesper repräsentieren,[83] dann läge damit ein Indiz dafür vor, daß der Tripsalmus in der Gesamtstruktur der Vesper ein entwicklungsgeschichtlich jüngeres Element darstellt. Ein weiteres Argument für diese Hypothese von den drei Kleinen Antiphonen als einer späteren Einfügung in die asmatische Vesper liefert die Gestalt der quadragesimalen Präsanktifikatenvesper Konstantinopels, in der die drei Kleinen Antiphonen ebenfalls fehlen. In dieser Sonderfeier liegt eine Synthese aus ursprünglich mehreren eigenständigen Gottesdiensten vor. Der Prozeß der Verknüpfung begann in Antiochien und kam erst in Konstantinopel zum Abschluß, als die drei Kleinen Antiphonen noch nicht zur Vesper gehörten, wie an anderer Stelle zu zeigen sein wird.[84]

Die Doppelfunktion der Pss 114-116 als kurrente Psalmodie und Auswahlpsalmodie - ein Indiz für eine Überlagerung

Über die Auswahlpsalmen 114-116 des Tripsalmus läßt sich der Nachweis erbringen, daß die drei Kleinen Antiphonen der Vesper nachträglich in die asmatische Vesper eingefügt worden sind. Im liturgischen Psalter haben nämlich die Pss 114 - 116 eine Doppelfunktion: sie dienen als Auswahlpsalmen für die drei Kleinen Antiphonen der Vesper. Zugleich werden sie gemäß der Antiphonentafel des Patriarchen Anthimos (535/536) für die kurrente Psalmodie eingeteilt, d.h. sie finden bei der Antiphoneneinteilung des Psalters Berücksichtigung. Die Tatsache, daß die drei Psalmen gleichzeitig dem Auswahlpsalter und der kurrenten Psalmodie des Asmatikos angehören, läßt sich am besten als Ergebnis einer nachträglichen Überlagerung im liturgischen Psalter erklären.

---

[79] Fol. 215r-221v: PAR.BAR, 226 u. 227. Das dritte zur Gonyklisia angegebene Gebet im Kodex Barberini gr. 336 (PAR.BAR, 228) entspricht in Wirklichkeit der Oration der ersten Kleinen Antiphon der Vesper. Das Gonyklisiaformular mit seiner Zweigliedrigkeit ist also noch rudimentär gegenüber dem euchologischen Befund des 11. Jhs. etwa, so im Kodex Coislin 213 fol. 45v - 51v: DUN 67 - 70, ARR.EUC, 114-128, weiter 20-21.

[80] BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 4.

[81] Die Osternacht in H: MATEOS II, 84. In der Version P: DMIT I, 132 -133.

[82] 6. Januar in H: MATEOS I, 176.

[83] Die Form der Vesper in diesen Sonderfeiern wird eigens behandelt in 9.2. EINE URSPRÜNGLICHERE GESTALT DER VESPER KONSTANTINOPELS IN DEN SONDERFORMEN.

[84] Zur Präsanktifikatenvesper MATEOS II, 4 - 6. Ausführlicher werden die Gestalt und die Entwicklung der Präsanktifikatenvesper wie auch die Bedeutung des asmatischen Vesperteils in der Präsanktifikatenliturgie als Indikator der Entwicklungsgeschichte der Vesper der Hagia Sophia behandelt in 9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER.

1) Geht man von der Urheberschaft des Anthimos bei der Erstellung der Antiphonentafel und damit vom hohen Alter der Antiphoneneinteilung aus, dann sind die Pss 114-116 ursprünglich nur der kurrenten Psalmodie vorbehalten gewesen. Im Antiphonenkanon des Asmatikos stehen 68 Antiphonen für die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros zur Verfügung. Zusammen mit Ps 113 bilden die Pss 114 - 116 eine einzige Psalmantiphon, die 58. in Strunks Schema.[85]

2) Ein Charakteristikum des Antiphonenkanons des Asmatikos ist es, die Auswahlpsalmodie der Vesper, so Ps 85 und Ps 140, wie auch die Auswahlpsalmodie des Orthros von der Einteilung des biblischen Psalters in Antiphonen auszunehmen. Dies trifft hingegen auf die Pss 114-116 nicht zu.

3) So wird man annehmen dürfen, daß die Zugehörigkeit der Pss 114-116 zur kurrenten Psalmodie des liturgischen Psalters älter ist als ihre Funktion als Auswahlpsalmen der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper.

8.2.7. Ein Datierungsversuch der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper

Obwohl die Integration der drei Kleinen Antiphonen in die Vesper nur schwer datierbar ist, da schriftliche Quellen aus der Frühzeit des Tagzeitenritus Konstantinopels fehlen, sei im folgenden auf der Basis der bereits vorgetragenen Indizien ein solcher Versuch unternommen.

1) Die Zeit des Patriarchen Anthimos (535-536) als terminus post quem für die Einfügung der drei kleinen Antiphonen in die Vesper:

   a) Der terminus post quem für die Integration der drei Kleinen Antiphonen in die Vesper ist nach der Amtszeit des Patriarchen Anthimos (535/536) anzusetzen, vorausgesetzt der Hinweis im Psalterium Vaticanus gr. 342 (10. Jh.) auf die Urheberschaft des Patriarchen Anthimos bei der Erstellung des Antiphonenkanons ist historisch glaubwürdig. In der Antiphonentafel des Anthimos selbst sind ja die drei Pss 114 - 116 ausschließlich der Antiphoneneinteilung für die kurrente Psalmodie vorbehalten.

   b) Anhand der Entwicklungsgeschichte der Präsanktifikatenvesper der Hagia Sophia läßt sich dieser terminus post quem untermauern.[86] Winkler zufolge wurde der mehrgliedrige fastenzeitliche Sondergottesdienst, die Kommunionfeier eingeschlossen, aus Antiochien nach Konstantinopel übernommen und mit dem fastenzeitlichen Abendlob der Hagia Sophia zur Präsanktifikatenvesper Konstantinopels verknüpft. Die Herausbildung dieser Sonderfeier in Antiochien läßt sich zeitlich ungefähr bestimmen. Der Abschluß des Prozesses in Antiochien fällt in die Zeit des beginnenden 6. Jh. Die Übernahme der Präsanktifikatenliturgie in Konstantinopel und die Voranstellung der asmatischen Vesper darf demzufolge in der Frühzeit des

---

[85] STRUNK, „Byzantine Office," 200. Cf. die Tabelle im vorigen Kapitel 7.2.1.1. DIE WIEDERGABE DER ANTIPHONENTAFEL IM KODEX VATICANUS GR. 342.

[86] Cf. zur Präsanktifikatenvesper und zur Geschichte ihres Werdens 9. DIE VARIABILITÄT DER ASMATISCHEN VESPER ALS ZUGANG ZU IHRER STRUKTURGESCHICHTE.

Asmatikos vermutet werden, wenngleich sich die erste Erwähnung der Präsanktifikatenvesper Konstantinopels erst im *Chronicon Paschale* für das Jahr 615 findet;[87] dort wird eine Änderung in der Feier der Präsanktifikaten vermerkt.[88] Die Bezeugung der Präsanktifikatenvesper zu Beginn des 7. Jh. setzt freilich schon deren frühere Existenz in Konstantinopel voraus; vielleicht darf man den Zeitpunkt der Verbindung von asmatischer Vesper und antiochenischer Präsanktifikatenfeier bereits um die Mitte des 6. Jh. ansetzen.[89] Zu dieser Datierung führen jedenfalls Winklers Zeitangaben zum Verschmelzungsprozeß, der die Präsanktifikatenliturgie in Antiochien zu einem mehrgliedrigen Gottesdienst machte, ehe sie schließlich in Konstantinopel rezipiert wurde. Damals war aber die Struktureinheit der drei Kleinen Antiphonen mit den Pss 114-116 noch nicht Teil der Vesper der Hagia Sophia, wie aus der Antiphonentafel zu folgern ist. Sonst bliebe unverständlich, weshalb sich nicht auch die drei Kleinen Antiphonen mit ihren Auswahlpsalmen im asmatischen Vesperteil der Präsanktifikatenfeier befinden, den man der aus Antiochien kommenden Präsanktifikatenfeier in Konstantinopel voranstellte.

2) Der Zeitpunkt des Niedergangs des Prozessionswesens im 7. Jh. als weitere Datierungshilfe:

Da der Verfallsprozeß des Prozessionswesens im 7. Jh.[90] die Ursache für die Integration des Tripsalmus sowohl in die Meßenarxis wie auch in die Vesper gewesen sein dürfte, mag der Blick auf die historisch besser greifbare Entwicklung der Meßenarxis den Weg der drei Kleinen Antiphonen in andere Gottesdienstformen verständlich machen und der genaueren Bestimmung des terminus post quem für die Verbindung des Tripsalmus mit der asmatischen Vesper dienlich sein. Der Integrationsprozeß der drei Antiphonen in die Enarxis der eucharistischen Liturgie läßt sich aufgrund der Untersuchungen von Mateos und Taft zeitlich gut fassen.[91] Der Tripsalmus vor dem Introitus einer nicht stational gefeierten Liturgie dürfte wohl nicht vor dem Jahr 630 aufgetreten sein. Der um diese Zeit abgefaßte Liturgiekommentar des Maximos der Bekenner (gest. 662), die *Mystagogia*, weiß noch nichts von den drei Antiphonen zu berichten. Vielmehr läßt Maximos die Feier der eucharistischen Liturgie noch mit dem gemeinsamen Einzug von Klerus und Volk beginnen. In der *Historia ecclesiastica*, einem liturgischen Kommentar,

---

[87] PG 92, 989. Cf. JANERAS, „La partie vespérale," 210. ARRANZ, „Présanctifiés," 334. WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 184 - 206. DIES., „Kathedralvesper," 65 - 66. DIES.,"Bußcharakter," 119 - 121.

[88] JANERAS, „La partie vespérale," 214. Der Gesang des Νῦν αἱ δυνάμεις ist nach dem Chronicon Paschale nicht mehr allein der Fastenvesper vorbehalten, sondern auf die Präsanktifikatenliturgie des ganzen Jahres ausgedehnt.

[89] WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 203 - 204. DIES, „Bußcharakter," 118 - 119.

[90] Cf. 6.2.2. DIE DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS LITURGISCHES WANDERLELEMENT AUS DER STATIONSLITURGIE.

[91] Den neuesten Forschungsstand bezüglich des Einschmelzungsprozesses der Antiphonen in die Meßenarxis bietet TAFT, „How Liturgies Grow," 363. DERS., *BEW*, 173 - 175. MATEOS, *Célébration*, 42 - 45. Mateos folgend: SCHULZ, *Byzantinische Liturgie*, 46* - 47*. DERS., *Byzantinische Liturgie* 3, 80 - 81. Die drei Antiphonengebete der Enarxis im Formular der Basileiosliturgie im Euchologion Barberini gr. 336: PAR.BAR, 2 - 4.

der dem Patriarchen Germanos von Konstantinopel (gest. 733) zugeschrieben wird und in der Liturgiewissenschaft heute als authentische Schrift gilt, werden die drei Antiphonen bereits erwähnt, sind aber noch als selbständige Struktureinheit erkennbar, die nicht fest mit der Meßliturgie verbunden ist.[92] Im Zeitraum nach der Entstehung des Liturgiekommentars des Maximos und vor der Abfassung jenes des Germanos hätte sich demnach der Tripsalmus mit der Meßenarxis verbunden. Zeitlich fällt diese Entwicklung zusammen mit dem von Baldovin konstatierten Verfall des Prozessionswesens, der Urheimat der drei Antiphonen.[93] Vielleicht darf man etwa die Zeit der ersten Hälfte oder um die Mitte des 7. Jh. als terminus post quem für die Integration des Tripsalmus in die Vesper ansetzen.

3) Der terminus ante quem für die Integration der drei Kleinen Antiphonen in die Vesper.

   Das Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) als frühestes schriftliches Zeugnis der kathedralen Tradition Konstantinopels überliefert die drei Kleinen Antiphonen im Vesperformular, d.h. in der Normalvesper. Allerdings finden sich dort keine Angaben zur Psalmodie des Tripsalmus, sondern nur die drei Antiphonengebete.[94] Bekanntlich enthalten liturgische Kodizes das, was gängige liturgische Praxis ist. Gegenüber Neuerungen erwiesen sich liturgische Bücher eher als retardierend. Da also die drei Kleinen Antiphonen im Kodex Barberini gr. 336 zum Vesperformular gehören, muß der Tripsalmus zur Abfassungszeit des Euchologions im 8. Jh. bereits Bestandteil der Normalvesper gewesen sein.
   Die eigene Zählung der Orationen im Vesperformular des frühesten Euchologions Barberini gr. 336, durch welche die drei Kleinen Antiphonen als eine selbständige Einheit gegenüber der Psalmodie im Narthex erscheinen, wie auch die Tatsache, daß im Euchologion Barberini gr. 336 die Verbindung des Kniebeugungsritus der Pfingstvesper mit dem Tripsalmus noch nicht abgeschlossen ist, legen die Annahme nahe, daß die Integration der drei Antiphonen noch nicht allzu lange zurückliegen dürfte. Ein Zeitpunkt im 7. Jh. als terminus ante quem für die Aufnahme der drei kleinen Antiphonen wäre denkbar. Möglicherweise hat sich der Tripsalmus mit der täglich gefeierten Vesper rascher verbunden als mit der Meßliturgie, die damals nicht täglich begangen wurde. Die vesperalen Sonderfeiern in liturgisch hochwertiger Zeit hätten dann gegenüber der Normalvesper die ältere Form der asmatischen Vesper ohne die Kleinen Antiphonen bewahrt.

4) Die Ausgestaltung der armenischen Vesper mit Elementen aus Konstantinopel als Konvergenzargument in der Datierungsfrage:

   Eventuell sind aus der armenischen Vesper Indizien für die Datierungsfrage zu gewinnen. Es ist anzunehmen, daß die armenische Vesper ein Zeugnis für die

---

[92] Zur Autorschaft des Patriarchen Germanos BORNERT, *Commentaires byzantines*, 128. TAFT, *Great Entrance*, XXXVIII. Cf. die Zusammenfassung der in der Vergangenheit kontrovers diskutierten Problematik in der Einleitung MEYENDORFF (Hg.), *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, 9 - 18; die Antiphonen im Text des Liturgiekommentars HE 23: DERS., 72.

[93] BALDOVIN, *Urban Character*, 211-213.

[94] PAR.BAR, 57 - 59. Im Basileiosformular sind für die Enarxis drei Antiphonengebete vorgesehen, wenngleich die drei Antiphonen damals noch keinen festen Bestandteil der Eucharistiefeier bildeten. PAR.BAR, 2 - 4.

Gestalt der Psalmodie in der Vesper Konstantinopels im 6. Jh. und im 7. Jh ist. Nach Winkler rezipierte nämlich die armenische Vesper frühestens seit dem 5. Jh. Elemente aus Konstantinopel.[95] Dem Kommentar des Katholikos Johannes von Odsun (Anfang des 8. Jh.) zufolge habe ein in der Schrift nicht näher bestimmter Katholikos Nerses der armenischen Vesper Ps 85 - und, wie Winkler vermutet - zugleich Ps 140 vorangestellt, zu dem später weitere Vesperpsalmen hinzugekommen seien. Winklers These von der Übernahme der Pss 85 und 140 in die armenische Vesper besagt aber, daß es sich hierbei um charakteristische Auswahlpsalmen der Vesper Konstantinopels handelte, die in das armenische Abendlob übernommen wurden. Die drei Kleinen Antiphonen, ebenfalls Auswahlpslamen, fehlen jedoch bei den Armeniern. Dies stünde im Einklang mit den Erkenntnissen zur Vesperpsalmodie der Hagia Sophia im 6. Jh. wie auch mit der These, daß die drei Kleinen Antiphonen in der Vesper der Hagia Sophia im beginnenden 7. Jh. fehlten.

Was die Zeit des Einflusses durch Konstantinopel betrifft, müßte es sich nach Winkler entweder um die Regierungszeit des Katholikos Nerses II. (548/557) oder des Katholikos Nerses III. (641/661) handeln. Letzterer war Konstantinopel besonders verbunden und hatte sich sogar eine Zeit lang dort aufgehalten. Bei einer Datierung des konstantinopolitanischen Einflusses in die Amtszeit Nerses II. im 6. Jh. würde das Fehlen der drei Antiphonen in der armenischen Vesper schon deshalb nicht überraschen, da der Tripsalmus gemäß dem Antiphonenkanon des Patriarchen Anthimos (535/536) damals in Konstantinopel noch nicht Bestandteil der Vesper gewesen sein konnte. Sollte man den Einfluß unter Nerses III. (641/661) annehmen, wäre zu folgern, daß die drei Kleinen Antiphonen in Konstantinopel wohl nicht lange vor der Mitte des 7. Jh. in der Vesper aufgekommen sein können.

8.2.8. Die Psalmauswahl im Dienst der Anamnese

Geht man davon aus, daß die drei Kleinen Antiphonen in der asmatischen Vesper eine jüngere liturgische Schicht darstellen, erhebt sich die Frage, nach welchen Kriterien die Pss 114-116 ausgewählt wurden.

Die Psalmen der drei Kleinen Antiphonen in der Reihenfolge des Psalters

Es fällt auf, daß die Psalmen der drei Kleinen Antiphonen dem fortlaufenden Psalter folgen. Während die psalmodia currens charakteristisch ist für die meditative Gebetsweise des Mönchtums, muß beim Tripsalmus die Psalmauswahl in der Reihenfolge des Psalteriums eine andere Bedeutung haben, da die Struktureinheit der drei Antiphonen aus der Stationsliturgie, d.h. aus der Gemeindeliturgie stammt. Auch außerhalb der Vesper läßt sich anhand der Angaben des Synaxar-Typikons beobachten, daß die Psalmauswahl für die drei Antiphonen der fortlaufenden Psalmodie folgt. Im folgenden seien nur einige Beispiele angeführt: Am 7. Oktober, dem Gedenktag an das Erdbeben im Jahre 525, trifft auf dem Weg der stationalen Prozession bei einer Zwischenstation die Akoluthie der drei Antiphonen als psalmodia currens. Erwähnt sei ferner der 6. November, der Gedenktag des Ascheregens über Konstantinopel unter Kaiser Leon I. (457/474), an dem die Akoluthie der drei Antiphonen auf dem Forum im

[95] WINKLER, „Geschichte," 164 - 165. DIES., „Aspect pénitentiel" 282 - 285. DIES., „Kathedralvesper," 78 - 80.

Rahmen einer Prozession gesungen wird. Die Psalmauswahl bei den drei Antiphonen der Liturgie im Anschluß an die Paramonê vor Theophanie (am Abend des 5. Januar) folgt ebenfalls der Reihenfolge des Psalters:

7. Oktober[96]	6. November[97]	5. Januar [98]
1. Ant. Ps 119	1. Ant. Ps 119	1. Ant. Ps 26
2. Ant. Ps 120	2. Ant. Ps 120	2. Ant. Ps 27
3. Ant. Ps 121	3. Ant. Ps 122	3. Ant. Ps 28
		6. Januar (Messe)
		1. Ant. 113
		2. Ant. 114
		3. Ant. 117

Der Tripsalmus und seine Auswahlpsalmen als anamnetisches Element

Da die Struktureinheit der drei Antiphonen aus der Stationsliturgie stammt, liegt es nahe, in den angeführten Fällen von einer Psalmauswahl auszugehen, bei der der Bezug zum liturgischen Tag das Kriterium bildete. Solch ein Auswahlkriterium ist durchaus naheliegend, verfahren doch die Schriften des NT ebenso, wenn sie im Psalter, der das im NT meistzitierte alttestamentliche Buch ist, die Ankündigung des Christusereignisses sehen.[99] Die Feste des Kirchenjahres als liturgische Vergegenwärtigung des Christusereignisses in seinen verschiedenen Aspekten legen ebenfalls die Verkündigung des jeweiligen Festgeheimnisses durch eine ausgewählte Psalmodie nahe.

Bei den drei Antiphonen der Meßenarxis bedeutender Festtage ist es, so Mateos, vor allem der dritte Psalm, der - als ehemaliger Introituspsalm in den Tripsalmus integriert - auf das Festgeheimnis Bezug nimmt.[100] Die Psalmen der ersten und der zweiten Antiphon befinden sich in mehreren Fällen in der Abfolge des Psalteriums und sind daher abgesetzt vom ehemaligen Introituspsalm. Neben dieser auf den Psalm der dritten Antiphon beschränkten anamnetischen Funktion lassen sich im Synaxar-Typikon jedoch auch Beispiele benennen, in denen die ganze Trias der Psalmen auf das Festgeheimnis bezogen zu sein scheint. Bei diesen Dreiergruppen handelt es sich um eine Art von Auswahlpsalmodie, gleichgültig ob die Psalmen in der Reihenfolge des Psalteriums stehen oder nicht.

Aus dem Synaxar-Typikon der Version H seien die drei Antiphonen der Litê am Neujahrstag, dem 1. September, angeführt, die drei Antiphonen der Ostermesse, ferner der Tripsalmus der Vigilmesse von Weihnachten und der Messe am Tag wie auch der Tripsalmus der Vigilmesse vor Theophanie im Synaxar-Typikon H, in der Version P allerdings mit einem Sprung in der Psalmodie.

---

[96] MATEOS I, 62, zum Datum des Erdbebens 63 A. 2.

[97] DMIT I, 21. MATEOS I, 92

[98] MATEOS I, 178.

[99] Cf. R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik.* Einsiedeln 1998, 161-173.

[100] MATEOS, *Célébration*, 38-39, 65 - 67. TAFT, *BEW*, 175.

1. September[101]	24. 12. Vigil:[102]	5. Januar Vigil:
		H[103]
1. Ant. Ps 1	Ps 1	1. Ant. Ps 26
2. Ant. Ps 2	Ps 2	2. Ant. Ps 27
3. Ant. Ps 64	Ps 109	3. Ant. Ps 28 (Alleluia)
		P dagegen:[106]
Ostern:[104]	25. 12.	1. Ant. Ps 26
1. Ant. Ps 65	zur Liturgie[105]	2. Ant. Ps 28
2. Ant. Ps 66	1. Ant. Ps 110	3. Ant. Ps 113
3. Ant. Ps 67	2. Ant. Ps 111	
	3. Ant. Ps 109	

Ps 64 der Litê am 1. September fällt in der Trias aus der numerischen Reihenfolge der Psalmodie heraus. Er thematisiert die Fürsorge Gottes für das Wohlergehen der Menschen im neuen Jahr und spricht mit V 12 gleichsam einen Segenswunsch für das Neue Jahr aus: *„Du segnest den Kranz des Jahres mit deiner Güte."* Bei den beiden anderen Psalmen liegt kein inhaltlicher Bezug zum Neujahrsfest vor. Auch Ps 113 zu Theophanie (5. Januar) in der Version P des Synaxar-Typikons, der das Bild vom Hüpfen des Meeres und des Jordanflusses beim Anblick des Auszugs- und Durchzugs Israels enthält, paßt zum Thema des Festtages, zur Taufe Jesu im Jordan[107] und zur Taufe ganz allgemein, ferner zur Wasserweihe dieses Tages. Ebenso enthält Ps 28 Passagen, die auf das Festtagsgeheimnis zu beziehen sind, etwa die Erwähnung der Stimme des Herrn über den Wassern in V 3. Der Sprung in der numerischen Reihenfolge des Psalters läßt sich damit erklären, daß hier Psalmen ausgewählt wurden, die zum jeweiligen Festtagsgeheimnis passen. Wie man der unterschiedlichen Überlieferung des Synaxar-Typikons zur Vigil von Theophanie in der Version P und H schlußfolgern kann, war offensichtlich der Auswahlprozeß der Psalmen im Fluß. Die Version H wahrt bei der Psalmenauswahl die Reihenfolge des Psalters. Gerade hieraus wird ersichtlich, wie sich beim Tripsalmus der Gesang der fortlaufenden Psalmen mit der anamnetischen Funktion der Psalmodie verbunden hat. Die Hinführung zum Festgeheimnis der Taufe setzt bereits mit Ps 26, 1 ein: *„Der Herr ist meine Erleuchtung"* (Photismos). Ähnliches läßt sich zu Ps 2 beim Weihnachtsfest sagen, der nicht nur im Tripsalmus in der Liturgie der Nacht vorkommt, sondern auch als Prokimenon dient. V 7: *„Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt"*, stellt den weihnachtlichen Bezug her. Ebenso nimmt Ps 109 Bezug auf das Festgeheimnis.

Der Tripsalmus zu Ostern, bestehend aus den Pss 65; 66; 67, ist ein Beispiel der Verkündigung des Festgeheimnisses durch Psalmen in fortlaufender Reihenfolge; christliche Bibelabschreiber haben in einigen griechischen Kodizes der Psalmüberschrift des Ps 65 den Zusatz ἀναστάσεως beigefügt. Aus dem Inhalt der Pss 45; 46; 47, die bei der Prozession am 11. Mai, dem Gründungstag oder Geburtstag der Hauptstadt, auf dem Forum gesungen werden, geht die verkündigende und damit aktualisierende

---

[101] MATEOS I, 6 - 8.
[102] MATEOS I, 150 - 152.
[103] MATEOS I, 178.
[104] MATEOS II, 94.
[105] MATEOS I, 156 - 158.
[106] DMIT I, 40.
[107] Cf. dazu die Troparia am Theophanietag mit dem Thema der Taufe Jesu im Jordan als Offenbarung: MATEOS I, 184

Funktion der Psalmodie des Tripsalmus besonders hervor.[108] Die alttestamentlichen Verheißungen der Psalmen scheinen am Gründungstag Konstantinopels über die Hauptstadt ausgerufen zu werden. So läßt sich jedenfalls der Gesang des Ps 45 mit dem Lobpreis auf Gott als sicheren Schutz und Beistand (V 12a: *„Der Herr der Heerscharen ist mit uns."*) verstehen, ebenso der Preisgesang auf Gott den höchsten König, der *„uns Völker unterwirft und unser Erbland für uns auswählt"* (VV 4 - 5). Ps 46 als Lied auf die furchtgebietende Stadt Gottes des großen Königs führt das Thema weiter. Die in diesen Psalmen enthaltene Vorausschau auf die Heilsgeschichte Jerusalems und des Volkes Israel wird durch den liturgischen Rahmen auf Konstantinopel hin aktualisiert; diese Psalmen wurden folglich ausgewählt, weil sich in ihnen das Selbstverständnis der Hauptstadt ausdrückt.[109]

Die Pss 114 - 116 als österliche Elemente in der Vesper

Die bisherigen Ausführungen zur Psalmodie des Tripsalmus legen es nahe, auch in der Auswahl der Ps 114-116 für die drei kleinen Antiphonen der Vesper eine anamnetische Funktion zu suchen. Wahrscheinlich stellen sie ein österliches Element in der Vesper dar, wenngleich sich in den drei Orationen dieses Verständnis nicht spiegelt. Der Psalmtext selbst bietet jedoch Anhaltspunkte hierfür. Der Lobpreis auf Gott wegen der Errettung vor dem Tode in Ps 114, die Aussage in Ps 115, 6, daß der Tod der Heiligen in Gottes Augen kostbar ist, und der Dank für das Lösen der Fesseln in Ps 115, 7 und 9 erlauben eine christologische Interpretation mit Blick auf das Ostergeschehen.

Außerhalb des Tagzeitenritus der Hagia Sophia läßt sich die österliche Bedeutung der Psalmen ausmachen. Die Pss 114 und 115 werden bei den Slawen zusammen mit Ps 117, einem der österlichen Psalmen schlechthin, zu den drei Kleinen Antiphonen der Liturgie des Palmsonntags verbunden.[110] Sie dienen sozusagen der Vorausverkündigung des Ostergeschehens; unter diesem Thema steht ja der Palmsonntag.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Psalmauswahl für die drei Kleinen Antiphonen der Vesper ein anamnetisch-christologisches Kriterium zugrundeliegen dürfte. Dagegen hat bei dem aus Antiochien übernommenen Vesperpsalm 140 neben dem im Psalm genannten Zeitansatz des Abends die pönitentielle Färbung die Auswahl bestimmt. Diese in der Auswahlpsalmodie bestehende Differenz zwischen dem Urgestein der Vesperpsalmodie und der Psalmodie der drei Antiphonen paßt zur Annahme, daß es sich beim Tripsalmus um eine spezifisch konstantinopolitanische und später hinzugekommene Einheit in der Kathedralvesper der Hagia Sophia handelt.

8.2.9. Zusammenfassung zur festen Psalmodie der Vesper

An der Auswahlpsalmodie der asmatischen Vesper läßt sich ablesen, daß das Abendlob der Hagia Sophia das Ergebnis eines Wachstumsprozesses ist. Die kathedrale antiochenische Vesper des 4. Jh. ohne Lichtritus und allein mit dem für sie charakteristischen Luzernarpsalm (Ps 140) bildete den Ausgangspunkt für die Entfaltung der Vesper Konstantinopels. Die Konturen dieses ererbten Kerns sind in der

---

[108] MATEOS I, 288.

[109] Cf. zu diesem Themenfeld das Kapitel „Eschatologie oder Ideologie" in PODSKALSKY, *Reichseschatologie*, 70 – 76.

[110] MATEOS, *Célébration*, 63.

Vesper der Hagia Sophia zu Konstantinopel noch gut erkennbar, obgleich sich die Vesper strukturell weiterentwickelt hatte.

1) An das antiochenische Erbgut gliederte sich die konstantinopolitanische Auswahlpsalmodie an. Die soft points um den Ps 140 in der Struktur der asmatischen Vesper sind als Spuren des Wachstumsprozesses zu deuten.

2) Den für das Abendlob der Hagia Sophia charakteristischen Invitatoriumspsalm 85 führt bereits die Antiphonentafel des Patriarchen Anthimos (535/536) als Auswahlpsalm der Vesper an. Die Funktion eines Gebets der Reinigung zu Beginn der Feier, die der Ps 140 als Eröffnungspsalm in der antiochenischen Vesper hatte, übernahm in der erweiterten Vesper Konstantinopels offensichtlich der gleichfalls von der Bußthematik geprägte Ps 85.

3) Im Anschluß an Ps 140 wurden in Konstantinopel die drei Kleinen Antiphonen mit den Auswahlpsalmen 114-116 eingefügt; dies geschah wohl im 7. Jh. Die drei Psalmen waren zuvor nur für die psalmodia currens vorgesehen, da sie die Antiphonentafel des Anthimos (535/536) für die Antiphoneneinteilung nach dem fortlaufenden Psalters vorsieht. Weil im liturgischen Psalter beider asmatischer Tagzeiten die kurrente Psalmodie und die Auswahlpsalmodie genau abgegrenzt und aufeinander abgestimmt sind, weist die Doppelfunktion der drei Psalmen 114-116 die Kleinen Antiphonen der Vesper als spätere Schicht aus.

8.3. Die Auswahlpsalmodie im Orthros der Hagia Sophia

Die Orthrospsalmodie als Verbindung der nächtlichen kurrenten Psalmodie mit Auswahlpsalmen, besonders mit den kathedralen Laudespsalmen, ist das Ergebnis eines Wachstumsprozesses. Der folgende Abschnitt greift aus der zweigliedrigen Struktur der Orthrospsalmodie die für ein kathedrales Offizium charakteristische Auswahlpsalmodie heraus. An ihr läßt sich möglicherweise wie an der Vesperpsalmodie eine genealogische Spur ablesen, die darüber Aufschluß geben könnte, von wo die Psalmodie der Morgenfeier der Hagia Sophia übernommen worden ist. Da überdies eine Gebetszeit durch die Auswahlpsalmen ihre thematische Prägung erhält, soll im weiteren Verlauf dieses Abschnitts auf die liturgische Bedeutung der einzelnen Auswahlpsalmen im Gesamt der Morgenfeier eingegangen werden.

Die Auswahlpsalmen im Orthros der Hagia Sophia

1) Die Pss 3; 62; 133 als Invitatorium: Eröffnet wird die Orthrospsalmodie im Narthex durch die stets gleichbleibende Invitatoriumsantiphon aus den Pss 3; 62; 133.

2) An dieses Invitatorium schließt sich eine längere Psalmodie im Narthex an. Nach ihrem Abschluß erfolgt der Einzug in die Kirche.

    a) An den Tagen während der Woche trifft eine Einheit kurrenter Psalmantiphonen, bei der es sich um die sog. nächtliche Psalmodie handelt. Diese Struktureinheit im kathedralen Morgenlob wurzelt

im Gebet der ägyptischen Mönche zur ausgehenden Nacht und ist in diesem Abschnitt nicht weiter zu berücksichtigen.[111]

b) Im Sonntagsorthros wird die kurrente Psalmodie durch den langen Ps 118 ersetzt, der in drei Antiphonen gegliedert. ist[112]

3) An Sonn- und Festtagen singt man nach dem Einzug vom Narthex in die Kirche das Canticum Dan 3, 57ff. Auf die Bedeutung dieses Canticums ist bei der Analyse der gesamten Orthrosstruktur eigens einzugehen.[113]

4) Die Laudes: Der eigentliche Laudesteil beginnt nach dem Einzug in die Kirche mit Ps 50, gefolgt von den Laudespsalmen 148-150 und dem Canticum des *Gloria in excelsis.*

8.3.1. Mögliche genealogische Spuren

In der bisherigen Amatikosforschung ist die Frage der Genealogie der Orthrospsalmodie nicht thematisiert worden.[114] Die vorliegende Arbeit betritt somit bei dem hier unternommenen Versuch der Beantwortung dieser Frage Neuland.

Da beim Abendlob der Hagia Sophia Ps 140 als einziger Vesperpsalm ein Indiz für den Einfluß der antiochenischen Tradition des 4. Jh. ist, liegt die Vermutung nahe, daß die Psalmodie des asmatischen Morgenlobs gleichfalls antiochenisches Erbgut darstellt. Allerdings läßt sich im Falle des Orthros eine direkte Verbindungslinie zur Tradition der Morgenfeier Antiochiens im 4./5. Jh. nicht so einfach herstellen wie bei der Vesper. Die Auswahl der Psalmen sowie der strukturelle Aufbau der asmatischen Orthrospsalmodie weichen, wie noch zu zeigen ist, beträchtlich von dem ab, was aus Antiochien überliefert ist. Neben Antiochien kommt im 4. Jh. das urbane Mönchtum Kappadoziens als liturgischer Impulsgeber für das Morgenlob Konstantinopels in Frage. Nicht allein die geographische Nähe zur neuen Hauptstadt am Bosporus, sondern auch die Bedeutung, die das urbane Mönchtum Kappadoziens im 4. Jh. für die Entwicklung des kathedralen Offiziums hatte, sprechen für eine solche Möglichkeit. Das urbane Mönchtum Kappadoziens orientierte sich am kathedralen Tagzeitencursus und hatte schließlich Vorbildfunktion für das gemeindliche Stundengebet. Hingegen läßt sich eine Verbindungslinie zu Jerusalem im 4. Jh. nicht ziehen, da Egerias Angaben zur Psalmodie nicht präzise genug sind.[115]

Dem Bemühen, aus der allgemeinen Geschichte des Morgenlobs im Osten genealogische Linien zum asmatischen Orthros zu ziehen, steht erschwerend entgegen, daß die Psalmodie im kathedralen Teil des Morgenlobs im ausgehenden 4. Jh. durch die in Ost und West festzustellende Rezeption der Laudespsalmen 148-150 eine

---

[111] Cf. 7.1.1. DIE AUSWAHLPSALMEN UND DIE KURRENTE PSALMODIE ALS ARCHETYPEN DES PSALMENGEBETS IM FRÜHEN GEMEINSCHAFTLICHEN STUNDENGEBET. Zur kurrenten Psalmodie im Asmatikos handelt ausführlicher in diesem Kapitel der Abschnitt 8.4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[112] Dazu in diesem Kapitel weiter unten 8.3.3. DER PS 118 IM SONNTAGSORTHROS ALS ÖSTERLICHES ELEMENT.

[113] Cf. 11. 3. DIE HYPOTHESE DER BEWEGLICHEN DANIELODE 3, 57ff. ALS RUDIMENT EINER KATHEDRALVIGIL.

[114] Auch die vorzügliche Studie von Lingas, die sich auf den Sonntagsorthros und die musikalischen Elemente beschränkt, geht dieser Frage nicht nach. LINGAS, *Sunday Matins*, 64-100.

[115] EGERIA, 24, 1-2: FChr 20, 224-236.

Unifizierung erfuhr.[116] Der Versuch, einen Einblick in die Gestalt des Morgenlobs der Zeit vor dieser Entwicklung zu gewinnen, erweist sich daher als schwierig.

8.3.1.1 Die Morgenpsalmodie in Antiochien und Kappadozien im 4. Jh

In diesem Abschnitt werden die Zeugnisse des 4. Jh. aus Antiochien und Kappadozien zur Morgenfeier kurz vorgestellt, bevor ihre Auswahlpsalmodie und ihre Struktur mit dem asmatischen Orthros verglichen werden. In beiden Zentren zeichnet sich bereits im 4. Jh. die Verbindung von kurrenter Psalmodie und Auswahlpsalmen im Morgenlob ab. Somit liegt im Morgenlob bzw. in der Vigil bereits in nuce jene komplexe Struktur aus psalmodia currens und Auswahlpsalter vor, wie sie im asmatischen Orthros gegeben ist.

Das Morgenlob in Antiochien im ausgehenden 4. Jh

1) Die Quellen: Die kathedrale Tradition überliefern die dem Umfeld Antiochiens zuzurechnenden *Apostolischen Konstitutionen*[117] (um 380). Ferner enthalten Schriften des Chrysostomos (Tätigkeit in Antiochien bis 397) einige Mosaiksteine des kathedralen Morgenlobs Antiochiens,[118] die sich durch den Vergleich mit den in etwa zeitgleichen *Apostolischen Konstitutionen* (AK) zu einem Gesamtbild ergänzen lassen.[119] Ausführlicher beschreibt Chrysostomos hingegen, wie die Vigil zur ausgehenden Nacht von den Mönchen im Gebiet von Antiochien begangen wurde.[120] Dieser Gottesdienst ist geprägt von der komplexen Struktur aus nächtlicher psalmodia currens und den kathedralen Morgenpsalmen als Anhang.

2) Schematische Übersicht zur Morgenfeier in den Quellen: Die Angaben der Psalmen sind fett gedruckt, erläuternde Erklärungen finden sich in Kursivdruck und in Klammern. In den Quellen sind nicht alle liturgischen Angaben exakt identifizierbar, so z.B. die allgemein gehaltenen Angaben für das kathedrale Morgenlob im Anschluß an die monastische Vigil.

---

[116] Zur Integration der Laudespsalmen 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[117] AK II, 59, 2 u. VIII, 38 : METZGER I, 324 u. METZGER III, 250-252. Dazu TAFT, *Liturgy of the Hours*, 45-47. In AK VII, 47: METZGER III, 112 findet sich das *Gloria in excelsis*, das ein festes Element im Morgenlob vieler östlicher Riten ist.

[118] Die Angaben zum kathedralen Morgenlob finden sich an verschiedenen Stellen seines Werkes. Vom Morgengebet ganz allgemein (ὑπὸ τὸν ὄρθρον εὐχάς) spricht Chrysostomos in der achten katechetischen Predigt aus den in der antiochenischen Zeit verfassten *Taufkatechesen*: A. WENGER (Hg.), *Jean Chrysostome: Huit catéchèses baptismales* (SC 50) Paris 1957, 256. Zum Morgenpsalm 62 im kathedralen Morgenlob: CHRYSOSTOMOS, *In 140*: PG 55, 427, 430. Zu den Fürbitten: CHRYSOSTOMOS, *In 1 Tim* (Homilie 6): PG 62, 530. CHRYSOSTOMOS, *De prophetiarum obscuritate*: PG 56, 182. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 43 - 44.

[119] Einen Überblick zum Morgengebet in den antiochenischen Zeugnissen geben MATEOS, „L'office monastique," 53-64. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 42-44, 45-47, 80-84, 195-196. DERS., "Quaestiones," 136-147. WINKLER, „Early Development," 32-33. DIES., „Strukturelle Zusammenhänge," 296-311.

[120] Zur monastischen Vigil Antiochiens: Von der nächtlichen Psalmodie im Komplex des Morgenoffiziums der Mönche Antochiens handelt CHRYSOSTOMOS, *In 1 Tim* (Homilie 14, 3 – 4): PG 62, 575 - 577, vom nachfolgenden Morgenlob CHRYSOSTOMOS, *In Matth.* (Homilie 68 (69), 3): PG 58, 644 - 646. Cf. die liturgische Auswertung der Stellen bei MATEOS, „L'office monastique," 54 - 55, 59 - 60. TAFT, „Quaestiones," 137 - 139. DERS., *Liturgy of the Hours*, 80 - 84, 195 - 196. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 296-297.

KATHEDRALE MORGENFEIER (Chrysostomos)	MONASTISCHE VIGIL (Chrysostomos)	KATHEDRALE MORGENFEIER (AK)
	(Invitatorium:) **Ps 133** Jes 26	
	(kurrente Psalmodie)	
	Ps(s) 148 (-150)	
	(Nach einer Pause folgt:)	
	KATHEDRALE MORGENFEIER	
Ps 62 Gloria in excelsis	**Hymnen** *Gloria in excelsis*	**Ps 62** *Gloria in excelsis*
Fürbitten: für die Katechumenen u. die Gläubigen	Fürbitten *(kniend)*	Fürbitten für die Katechumenen u. die Gläubigen
Segen und Entlassung;	Abschlußgebet	Gebete zum Abschluß

3) Die strukturelle Mehrgliedrigkeit der Morgenpsalmodie Antiochiens:[121]

Das kathedrale Morgenlob Antiochiens ohne kurrente Psalmodie: Sowohl den Zeugnissen des Chrysostomos wie auch den *Apostolischen Konstitutionen* läßt sich entnehmen, daß die kathedrale Morgenfeier der Zeit des 4. Jh. auf einer archaischen Entwicklungsstufe stand, da sie noch frei war von der Verknüpfung mit der fortlaufenden Psalmodie monastischer Herkunft.[122] Ps 62 ist der einzige Morgenpsalm im kathedralen Morgenlob.[123]

Die monastische Vigil Antiochiens mit einem kathedralen Morgenlob im Anhang als strukturelle Doppelung des Morgengebetes: Der monastischen Vigil mit der kurrenten nächtlichen Psalmodie geht bereits ein feststehendes Invitatorium (Ps 133; Jes 26) voraus. Die kathedralen Laudespsalmen 148-150 dienen als Abschluß der Vigil der Mönche. Die Mönche dürften also die Auswahlpsalmodie Pss 148-150, die bereits wenig später im kathedralen Morgenlob als Allgemeingut greifbar

---

[121] Cf. dazu die allgemeinen Ausführungen zur Strukturbildung im liturgischen Psalter 7.1. DER HYBRIDE LITURGISCHE PSALTER UND SEINE STRUKTURGESCHICHTE.

[122] Einen solch archaischen Stand ohne die kurrente Psalmodie hat unter den östlichen Tagzeitenriten das armenische Morgenlob bewahrt. WINKLER, „Early Development," 32 - 33.

[123] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 55. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 300-301. Zu den aktuellen Tagzeitenriten der antiochenischen Liturgiefamilie und des syrischen Ritus von Tikrit MATEOS, „Les matines," 51-73.

wird, am Ende des 4. Jh. als Anhang der kurrenten Psalmodie hinzugefügt haben. Auf die Vigil folgt nach einer Pause ein vollständiges Morgenlob nach kathedraler Art. Strukturell bedeutet allein schon der Zusatz der Laudespsalmen eine Verdoppelung des Morgengebetes, bestand doch das Gebet der Mönche vor Beginn des Tageslaufes ursprünglich nur aus der psalmodia currens, das der Gemeinde nur aus einer ausgewählten Morgenpsalmodie. In Anbetracht der angefügten Laudespsalmodie und der nachfolgenden vollständigen kathedralen Morgenfeier wäre es sogar sinnvoll, von einer strukturellen Verdreifachung des Morgengebetes sprechen. Folgerichtig deutet Taft die Vigil der Mönche Antiochiens als Resultat eines Verschmelzungsprozesses.[124]

- In der Struktureinheit der psalmodia currens liegt der ursprüngliche Bestandteil der monastischen Vigil vor, die ein liturgisches Erbgut aus dem ägyptischen Wüstenmönchtum darstellt. Das Gebet der Mönche zur Zeit des Hahnenschreis in der ausgehenden Nacht bestand aus Abschnitten der fortlaufenden Psalmodie. Später trat ein festes Invitatorium vor die Psalmodie. Dieser Praxis folgten auch die Mönche Antiochiens.
- Die Laudespsalmen (Pss 148-150) aus der kathedralen Morgenfeier wurden Ende des 4. Jh. an die kurrente Psalmodie der Vigil angefügt. Auf die Rezeption der Laudespsalmen ist noch gesondert einzugehen.
- Gleichfalls bereits im ausgehenden 4. Jh. wurde eine vollständige kathedrale Morgenfeier an die monastische Vigil angehängt.

  Wenn Taft die Komplexität der monastischen Morgenfeier Antiochiens als Ergebnis eines Entwicklungsprozesses qualifiziert, kann er sich auf einen analogen Prozeß im Morgengebet der Mönche Betlehems im ausgehenden 4. Jh. stützen, von dem Cassian indirekt berichtet. Auch in Betlehem wurden die Laudespsalmen (Pss 148-150) als Anhang an die von der kurrenten Psalmodie geprägte monastische Vigil angefügt; Cassians Beschreibung erweckt, wie Taft hervorhebt, den Eindruck, als handle es sich bei den Laudespsalmen um eine von der kurrenten nächtlichen Psalmodie strukturell unabhängige Einheit. Cassian spricht von den Laudespsalmen als von Hymnen, die in dieser Gegend für die Feier des Morgenlobs verwendet und am Ende der nächtlichen Vigilien gesungen werden; offensichtlich stellen die Pss 148-150 für Cassian das Morgenlob im eigentlichen Sinne dar.[125] Ihre Hervorhebung durch Cassian gegenüber der kurrenten Psalmodie ist, so Taft, nur schlüssig, wenn man voraussetzt, daß die Laudespsalmen aus einem liturgischen Kontext übernommen worden sind, in dem sie die eigentlichen Morgenpsalmen waren. Taft vermutet, daß die Psalmen ursprünglich zum kathedralen Morgenlob gehört haben und von dort in die Vigil der Mönche übernommen wurden. In einem nächsten Entwicklungsschritt stellte man, so weiter Taft, in Betlehem dieser komplex gewordenen Vigil ein vollständiges kathedrales Morgenlob

---

[124] Die nachfolgende Darlegung zur Entwicklung der monastischen Vigil in Antiochien folgt TAFT, *Liturgy of the Hours*, 203. Ausführlicher handelt darüber 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[125] *„Etenim hymnos, quos in hac regione ad matutinam excepere sollemnitatem, in fine nocturnarum vigiliarum, quas post gallorum cantum ante auroram finire solent, similiter hodieque decantant, id est ...* . CASSIAN, *De inst. coenob.* III, 6: CSEL 17, 40-41. Zur Struktur des Morgenlobs bei Cassian TAFT, *Liturgy of the Hours*, 197-199. Die Laudespsalmodie bei den Mönchen Betlehems und Antiochiens behandelt auch GRISBROOKE, „Laudate Psalms," 166 - 167, 180 - 181.

nach. Wenn Cassian von der *novella sollemnitas* spricht, meint er sicher diese Feier, deren Hinzufügung eine noch nicht lange zurückliegende Neuerung darstellt.[126] Diese Interpretation Tafts hat auch nach der von Gerhards vorgetragenen These ihre größere Plausibilität gegenüber anderen Erklärungsversuchen nicht verloren. Gerhards will *novella sollemnitas* nicht als kathedrales Morgenlob im strikten Sinne verstanden wissen; es könnte sich um ein noch amorphes Gebet am Tagesbeginn zur Überbrückung eines freien Zeitraums gehandelt haben, aus dem schließlich die Prim hervorgegangen sei. Doch spricht für Taft's These der historische Befund der syro-palästinischen Morgenfeiern im 4. Jh. sowie der Vergleich mit aktuellen Morgenfeiern verschiedener syrischer Riten, in denen sich die Doppelung der kathedralen Morgenpsalmodie erhalten hat.[127]

Die Zeugnisse Kappadoziens im 4. Jh.

1) Die Quellen: Eine wichtige Quelle für das urban-monastische Offizium Kappadoziens liegt in der Schrift *De virginitate* vor.[128] Dieses Werk, das lange Athanasios von Alexandrien (gest. 373) zugeschrieben wurde, dürfte jedoch, wie Aubineau aufgrund sprachlicher Indizien nachweisen konnte, eher dem kappadozischen Raum zuzurechnen und um das Jahr 370 zu datieren sein.[129] Nach eingehender Überprüfung der liturgischen Angaben in dieser Schrift sieht Taft diese Annahme bestätigt; wie schon Mateos stellt er fest, daß die Tagzeitentradition Kappadoziens über *De virginitate* auf den chaldäischen und byzantinischen Tagzeitenritus einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben muß.[130] Als weitere Quelle ist Basileios (gest. 379) anzuführen, von dem eine Beschreibung des Gebets in der Nacht und des Morgenlobs überliefert ist.[131]

2) Schematische Übersicht zu den Gebetszeiten der ausgehenden Nacht und am Morgen:[132]

   Erklärungen sind eingeklammert und in Kursivschrift gehalten. Angaben zur Auswahlpsalmodie, sofern sie den Quellen zu entnehmen sind, werden in Fettschrift gekennzeichnet

---

[126] *De inst. coenob.* III, 6: CSEL 17, 40-41. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 99-100.

[127] GERHARDS, „Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet," 31 A. 59. Zu den Morgenfeiern syrischer Riten siehe weiter unten.

[128] E. F. VON DER GOLTZ (Hg.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a) Leipzig 1905, 55 - 56. Die Wiedergabe der Textpassagen zum Mesonyktikon und Morgengebet findet sich bei MATEOS, „Athanase," 173-174, 179-180. Cf. das Schema des Morgengebetes nach *De Virginitate* bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 89. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 293-295.

[129] M. AUBINEAU, „Les écrits de s. Athanase sur la virginité," *Revue d'ascétique et de mystique* 31 (1955) 144-151.

[130] TAFT, „Quaestiones," 150. DERS., *Liturgy of the Hours*, 87 - 89. MATEOS, „Espèces de vigiles," 49-57. DERS., „Les matines," 54-55, 58-61, 68, 72. DERS., „Minuit - Chaldéens," 101-113.

[131] In *Ep. 207* an den Klerus von Neo-Caesarea gibt Basileios die Beschreibung einer Vigil mit kathedralem Morgenlob: COURTONNE II, 185 - 187. Cf. Tafts Interpretation dieses Textes im Sinne einer kathedralen Vigil. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 40. Eine anderslautende, aber Tafts Angaben zufolge später revidierte Interpretation des Briefes vertrat MATEOS, „L'office monastique," 85 - 87. Cf. weiter die entsprechende Passage zum Mesonyktikon in *Längere Regeln* 37, 2 - 5: PG 31, 1012 - 1016. In *Ep. 2* des Basileios an Gregor v. Nazianz, geschrieben um 350: COURTONNE I, 5 - 13. MATEOS, „L'office monastique," 69 - 87. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 39 - 41, 84 - 87, 168, 177. Zu Basileios H. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994, 224-231, 301-303.

[132] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 41, 89.

VIGIL: (Basileios)	MESONYKTIKON: (De virginitate)
Jes 26, 9ff	Ps 118, 62
Ps 118	**Ps 50**
antiphonale Psalmodie	variable Psalmodie *(die Psalmodie ist*
Gebete	*gegliedert in Dreiergruppen, nach jeder*
responsoriale Psalmodie	*Dreiergruppe trifft das Alleluia)*
Gebete (Lesungen)	
MORGENLOB (kathedral):	MORGENLOB:
Ps 50	**Ps 62**
Hymnen + Oden	
(Hymnen = evtl. Laudespsalmen)[133]	(möglicherweise folgte eine variable
Fürbitten	Psalmodie)
	Dan 3, 35
	Gloria in excelsis,
	(Pause, dann als Anhang:)
	Weitere Elemente *(vielleicht: Pss 148 - 150)*

3) Die strukturelle Zweigliedrigkeit aus nächtlicher Psalmodie und kathedraler Morgenpsalmodie:

Der kathedrale Cursus war in Kappadozien der Ausgangspunkt der Entwicklung des Tagzeitencursus. Handelte es sich bei der nächtlichen psalmodia currens in der Vigil der Mönche Antiochiens um die ältere Schicht der Psalmodie, mit der sich in weiteren Entwicklungsschritten die kathedrale Psalmodie nachträglich verband, so gilt, wie Taft nachwies, für die kappadozischen Zeugnisse zum Stundengebet im 4. Jh. der umgekehrte Weg. Ausgangspunkt war das kathedrale Morgenlob. Dieses wurde im Nachhinein durch die monastische Psalmodie bereichert.[134] Das urbane Mönchtum Kappadoziens stellte dem kathedralen Morgenlob die fortlaufende Psalmodie der monastischen Vigil als eine eigene Gebetszeit voran, und zwar als ein wirkliches Mesonyktikon. Basileios (*Längere Regeln* 37, 2-5) weist das Mesonyktikon als selbständige monastische Gebetszeit aus.[135] In *De virginitate* liegt ebenfalls diese Zweiteiligkeit der Gebetszeiten aus einem selbständigen Mesonyktikon und einem zeitlich abgesetzten kathedralen

---

[133] WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 294, vergleicht die Angaben bei Basileios mit dem Vokabular, das Chrysostomos bei der Beschreibung des Morgenlobs der Mönche Antiochiens verwendet; ferner zieht sie *De virginitate* hinzu. Auf dieser Basis glaubt sie, die vagen Angaben bei Basileios im Sinne der Zugehörigkeit der Laudespsalmen und des *Gloria in excelsis* zum Morgenlob deuten zu können.

[134] TAFT, „Quaestiones," 150. DERS., *Liturgy of the Hours*, 20.

[135] PG 31, 1016. Zum Regelwerk FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn ^{2}1997, 373. S. FRANK (Hg. u. dt. Übers.), *Die Mönchsregeln. Basilius von Caesarea*, St. Ottilien 1981.

Morgenlob vor, das zur Zeit der Morgenröte beginnt.[136] Da genauere liturgische Angaben fehlen, ist allerdings eine vollständige Rekonstruktion des Morgenlobs nicht möglich.

4) Die kathedrale Vigil bei Basileios:

Bei der Beschreibung der Vigil durch Basileios dürfte es sich, so Taft, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um eine täglich stattfindende Gebetszeit der Mönche handeln, sondern um eine Vigil zu einem besonderen Anlaß.[137] Taft vertritt diese Position gegen Mateos, und zwar aufgrund der Hinweise des Basileios auf die Anwesenheit von Gläubigen, deren Teilnahme an einem regulären Mitternachtsoffizium eher als unwahrscheinlich gelten darf. Diese These Tafts ist für die strukturelle Analyse des asmatischen Sonntagsorthros von Bedeutung. Dort ist nämlich vor dem eigentlichen Morgenlob wie in der Vigil bei Basileios der Ps 118 enthalten.[138]

5) Die Psalmen der Laudes:

Die Laudespsalmen 148-150 finden sich zwar in keinem der genannten kappadozischen Zeugnisse ausdrücklich belegt, doch erlaubt, wie Winkler zeigen konnte, der sprachliche Vergleich der genannten Textstellen bei Basileios mit den Angaben zum Morgenoffizium bei Chrysostomos und mit denen, die sich in *De Virginitate* finden, die Annahme, daß das *Gloria in excelsis* und die Laudespsalmodie vorhanden waren.[139] In diesem Falle hätte die Psalmodie im Morgenlob bei Basileios, das mit Ps 50 beginnt, bereits jene Gestalt gehabt, die in den Laudes später allgemeine Verbreitung fand. Aus der Gegenüberstellung der beiden kappadozischen Zeugnisse *De virginitate* und Basileios wird man andererseits folgern dürfen, daß Ps 50 und Ps 62 als Beginn des Morgenlobs zwei unterschiedliche Traditionsschichten der Morgenpsalmodie repräsentieren.[140]

8.3.1.2 Resümee: Die Psalmodie des Orthros in der urban-monastischen Erbfolge

Die fehlende genealogische Spur in der Auswahlpsalmodie

Die Auswahlpsalmodie des asmatischen Orthros läßt keine eindeutige genealogische Spur erkennen, weder eine, die zum antiochenischen noch eine, die zum kappadozischen Befund des 4. Jh. führt. Im asmatischen Morgenlob weichen sowohl die Auswahl der Psalmen wie auch deren Abfolge von beiden Traditionen ab.

1) Das dreigliedrige Invitatorium des asmatischen Orthros (Pss 3; 62; 133): Ps 133 leitete bereits in Antiochien die Vigil ein. Die Voranstellung des Ps 62, bei dem es sich ursprünglich um einen Morgenpsalm handelte, und seine Juxtaposition mit den beiden nächtlichen Psalmen im asmatischen Orthros dürfte auf eine Überlagerung und auf einen Prozeß der Entwicklung in der Psalmodie des Morgengebetes verweisen.

---

[136] Aus der Beschreibung des Morgenlobs in *De virginitate* geht der Zeitansatz gut hervor. MATEOS, „Athanase" 180.

[137] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 40.

[138] 11.2.2. DIE AUSWAHLPSALMODIE IM SONNTAGSORTHROS.

[139] WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 294.

[140] So interpretiert MATEOS, „Les matines," 65 die beiden Psalmen innerhalb der Tradition des Morgengebetes.

2) Die Tatsache, daß Ps 118 im asmatischen Sonntagsorthros an die Stelle der kurrenten Psalmodie getreten ist, könnte auf urban-monastischen Einfluß zurückzuführen sein, der möglicherweise von Kappadozien ausging. Dieser Psalm war im 4. Jh. bereits Bestandteil der von Basileios beschriebenen gemeindlichen Vigil, auf die ein Morgenlob folgte. Da es sich bei dieser Vigil nicht um einen täglichen Gottesdienst, sondern um eine Sonderfeier handelte, liegt in der Verwendung von Ps 118 im asmatischen Sonntagsorthros eine funktionale Ähnlichkeit vor.

3) Die Laudespsalmodie: Zum Orthros der Hagia Sophia gehört der Laudesteil mit dem eröffnenden Ps 50, den Laudespsalmen Pss 148-150 und dem Canticum *Gloria in excelsis*.

    a) Das von Basileios beschriebene Morgenlob käme der Gestalt des Laudeskerns im asmatischen Orthros am nächsten, vorausgesetzt die Hypothese stimmt, daß die Angaben bei Basileios dann am verständlichsten sind, wenn man sie im Sinne eines voll entfalteten Laudesteils interpretiert. Die kathedrale Morgenfeier Kappadoziens im 4. Jh. in der Überlieferung von *De Virginitate* und ebenso das Morgenlob Antiochiens weichen jedoch hiervon ab, da Ps 62 in diesen Morgenfeiern den einzigen Morgenpsalm darstellt.

    b) Die Differenzen zwischen der Morgenpsalmodie im kappadozischen und derjenigen im antiochenischen Überlieferungsbefund des 4. Jh. sind möglicherweise als unterschiedliche Etappen eines schon bald allgemein um sich greifenden Entwicklungsprozesses zu deuten. Den Erkenntnissen von Mateos und Taft zufolge[141] ergab sich vom 4. auf das 5. Jh. in den Morgenfeiern verschiedener Riten durch die Rezeption der Laudespsalmodie ein Umgestaltungsprozeß in der Psalmodie. Mateos zufolge dürfen schon im 4. Jh. in Quellen zum Morgenlob die Bezeichnungen *Hymnen* oder *Morgenhymnen* als Hinweise auf die Laudespsalmen verstanden werden,[142] denn im Westen sind die Laudespsalmen bereits zu Beginn des 5. Jh. nachweisbar. Seit dem 6. Jh. sind sie dann, so weiter Taft, Allgemeingut in den Morgenfeiern in Ost und West.[143]

    c) Aus dieser Entwicklung haben wir mit Blick auf den liturgischen Befund Antiochiens und Kappadoziens zu folgern: das kathedrale Morgenlob Antiochiens im 4. Jh. repräsentiert, da noch keine Verbindung mit der nächtlichen monastischen Psalmodie vorliegt, und Ps 62 der einzige Morgenpsalm ist, eine, was die Psalmodie anbelangt, ältere Tradition. Sollten in dem von Basileios beschriebenen kathedralen Morgenlob des 4. Jh. und in *De virginitate* die Laudespsalmen bereits vorhanden gewesen sein, so dürfte diese Gestalt des Morgenlobs die bald allgemein sich ausbreitende Entwicklung vorweggenommen haben.

---

[141] DERS., „L'office monastique," 53-88. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 193 - 204. WINKLER, „Early development," 33.

[142] MATEOS, „Athanase," 179.

[143] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 201.

4) Fazit: Die allgemeine Rezeption der Laudespsalmen in Ost und West hat offensichtlich Spuren der älteren Morgenpsalmodie verwischt. Dies ist wohl auch ein Grund, weshalb es schwer möglich ist, in der Auswahlpsalmodie des kathedralen Morgenlobs der Hagia Sophia genealogische Spuren auszumachen. Vielleicht liegt im asmatischen Orthros zudem eine Überlagerung antiochenischer und kappadozischer Einflüsse vor.

Eine urban-monastische Spur in der Struktur der Psalmodie

Da die Untersuchung der Auswahlpsalmodie kein Ergebnis zur Genealogie erbrachte, sei nun ein struktureller Vergleich zwischen dem Aufbau der Psalmodie im asmatischen Orthros und dem der entsprechenden Gebetszeiten in Antiochien und Kappadozien im 4. Jh. unternommen.

1) Die Dreigliedrigkeit der monastischen Morgengebete Antiochiens:[144] In Antiochien, aber auch in Palästina (Betlehem), läßt sich im 4. Jh. in der Vigil der Mönche die Tendenz erkennen, das eigentliche monastische Gebet, die kurrente Psalmodie, um kathedrale Morgenpsalmen als Anhänge zu erweitern. Zunächst wurde die kathedrale Laudespsalmodie (Pss 148-150) angefügt. Dann kam es durch die erneute Hinzufügung eines vollständigen kathedralen Morgenlobs zu einer strukturellen Doppelung der kathedralen Morgenpsalmodie und damit eigentlich zur Dreigliedrigkeit der gesamten Psalmodie des Morgenlobs. Der monastische Zeitansatz des Gebetsbeginns zur ausgehenden Nacht ermöglichte eine solche Vermehrung der Gebete. Über die weitere Entwicklung des kathedralen Morgenlobs in Antiochien im ausgehenden 4. Jh. ist hingegen nichts bekannt. Gerade die Doppelung der kathedralen Morgenpsalmodie erweist sich als ein Charakteristikum der Morgenfeiern in der antiochenischen Liturgiefamilie vom ausgehenden 4. Jh. bis in die Gegenwart. In den von Mateos untersuchten aktuellen Morgengottesdiensten der Maroniten und der Syrer von Antiochien, aber auch im erst später von Antiochien beeinflußten Morgenlob des syrischen Ritus von Tikrit hat nicht nur die kurrente Psalmodie ihren Platz, sondern auch die Doppelung der kathedralen Morgenpsalmodie, die sich im 4. Jh. in der Vigil der Mönche Antiochiens bereits abzeichnete.[145]

2) Die Zweigliedrigkeit aus kurrenter Psalmodie und kathedraler Morgenpsalmodie als urban-monastisches Erbe: Im urbanen Mönchtum Kappadoziens war bekanntlich das kathedrale Morgenlob der Ausgangspunkt für die Gebetszeit zu Tagesbeginn. Die nächtliche psalmodia currens der ägyptischen Mönche wurde dort als eigenständiges Mesonyktikon in den Tagzeitenzyklus eingefügt, ohne die kathedrale Morgenfeier hierdurch zeitlich zu tangieren. Diese begann erst zur Morgenröte und endete bei Sonnenaufgang. Allerdings dürfte der zeitliche Abstand des Mesonyktikons zum Morgenlob in Kappadozien den Ausgangspunkt einer Entwicklung darstellen, an deren Ende sich dann, so Tafts These, beide Einheiten zu einer Feier verbanden.[146]

---

[144] Hierauf ging bereits die Abhandlung über die Strukturgeschichte des hybriden liturgischen Psalters ein: 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[145] MATEOS, „Les matines," 51-73.

[146] Tafts Fragestellung lautet „*One office or two?*": DERS., *Liturgy of the Hours*, 204-205.

In der Struktur des armenischen Morgenlobs könnte sich ein Beleg dafür finden lassen, daß die Zweigliedrigkeit der Psalmodie aus kurrenten Psalmen und Auswahlpsalmen erst das Ergebnis einer Entwicklung ist. Die Tatsache, daß im armenischen Morgenlob die nächtliche Psalmodie keinen Eingang fand, sondern dem Mitternachtsgebet vorbehalten blieb, zeigt, so Winkler, einen archaischen Stand.[147] Im Jerusalemer Tagzeitenkursus des 4. Jh. dagegen hängen nach Egerias Bericht am Wochentag die Vigil der Mönche und das kathedrale Morgenlob zeitlich zusammen. Doch lassen sich auch hier noch die beiden Einheiten unterscheiden, denn der Bischof erschien erst zum kathedralen Morgenlob, dem er vorstand.[148]

3) Die Zweigliedrigkeit der Psalmodie im asmatischen Orthros: Die psalmodische Struktur des asmatischen Orthros ist zweigliedrig und besteht aus der kurrenten nächtlichen Psalmodie bzw. dem sonntäglichem Ps 118 und dem Laudeskern als dem eigentlichen kathedralen Morgenlob. Strukturell steht der asmatische Orthros damit in der Tradition des urban-monastischen Morgengebets, wie es sich in Kappadozien herausentwickelt haben muß. Eine strukturelle Parallele zum asmatischen Orthros weist beispielsweise das chaldäische Nacht-Morgenoffizium (Lelya-Sapra) auf, das dieselbe Gliederung hat: die nächtliche kurrente Psalmodie und das kathedrale Morgenlob; am Sonntag ersetzt dort wie im asmatischen Orthros eine feste Psalmodie die nächtliche psalmodia currens.[149] So bleibt festzuhalten, daß die Psalmodie im Morgenlob der Hagia Sophia in ihrem strukturellem Aufbau urban-monastische Züge trägt, wie sie für die vom Stadtmönchtum getragene Tagzeitentradition Kappadoziens im 4. Jh. charakteristisch sind.

8.3.2. Die Invitatoriumspsalmodie des Orthros (Pss 3; 62; 133) als nachträgliche Synthese

Die drei Invitatoriumspsalmen 3; 62; 133 treffen zu Beginn eines jeden Orthros; sie bilden die erste Antiphon im Narthex vor der nächtlichen kurrenten Psalmodie bzw. vor Ps 118 am Sonntag. Bereits für das 4. Jh. ist der Brauch nachweisbar, der kurrenten Psalmodie ein Invitatorium voranzustellen. In dieser Zusammenstellung des Morgenpsalms (Ps 62) mit den beiden nächtlichen Psalmen (Pss 3 und 133) ist unserer Ansicht nach eine liturgiegeschichtliche Überlagerung zu erkennen. Zwar könnte die Tatsache, daß Ps 133 in der Überlieferung der Antiphonentafel des Anthimos (535/536) im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) der kurrenten Psalmodie zugeordnet war, darauf hindeuten, daß dieser Psalm ursprünglich nicht zum Invitatorium gehört hat. In der Verbindung der beiden anderen Psalmen liegt hingegen ganz sicher eine Überlagerung vor.[150] Schon Baumstark hatte über die auf sechs Psalmen angewachsene Invitatoriumspsalmodie im sabaitischen Orthros geurteilt, daß sich den nächtlichen Psalmen der *„unmöglich ursprüngliche, eigentlicher Vigilliturgie von Haus aus fremde, spezfische Morgenpsalm 62"* [151] nachträglich angeschlossen haben muß.

---

[147] WINKLER, „Early Development," 32 - 33. DIES., „Night Office I," 105.

[148] EGERIA 24, 1-2: FChr 20, 224-226.

[149] Einen Überblick gibt MATEOS, *Lelya-Sapra*, 41-43, 87-88.

[150] 7.2.1.1. DIE WIEDERGABE DER ANTIPHONENTAFEL IM KODEX VATICANUS GR. 342.

[151] BAUMSTARK, *Laus*, 91.

Dagegen vertritt Arranz die These, das Invitatorium sei in seiner Dreigliedrigkeit aus einem Guß und in dieser Zusammenstellung eben sui generis.[152] Es handle sich bei der Invitatoriumsantiphon um die Einleitung zur langen fortlaufenden Psalmodie im Narthex, die er als *prämatinale Vigil* bezeichnet; sie stehe in der Tradition der von Cassian[153] überlieferten 12 Psalmen der ägyptischen Mönche oder der von Egeria[154] bezeugten ferialen Vigil der Mönche in Jerusalem. Auf den Versuch, die kurrente Psalmodie als prämatinale Vigil zu deuten, ist unter strukturanalytischem Aspekt noch gesondert in einem späteren Kapitel einzugehen.[155] Hier sei nur festgehalten, daß nach Arranz der Morgenpsalm (Ps 62) im Invitatorium des asmatischen Orthros nicht als nachträglicher Einschub in eine früher bereits vorhandene nächtliche Invitatoriumspsalmodie zu verstehen ist.

Die nächtlichen Pss 3 und 133 als adäquate Einleitung zur nächtlichen Psalmodie

Der These von Arranz ist der liturgiegeschichtliche Befund entgegenzuhalten, daß in den meisten östlichen Tagzeitenriten die Invitatoriumspsalmodie vor der kurrenten nächtlichen Psalmodie eine thematische Referenz zur Nachtzeit aufweist. Bei Ps 62 trifft diese in seiner griechischen Fassung nicht zu. Die Pss 3 und 133 hingegen sind nächtliche Psalmen. Deshalb werden sie in einer Reihe östlicher Tagzeitenriten als Invitatorium vor der Vigil mit der nächtlichen Psalmodie verwendet, und zwar entweder in der Weise, daß beide zusammen das Invitatorium bilden, oder so, daß einer der beiden Psalmen mit einem anderen biblischen Element verbunden wird: Bei den Chaldäern und im Ritus von Tikrit sind es die Pss 3 + 133, im syrisch-antiochenischen Ritus und bei den Maroniten ist es allein Ps 133, bei den Armeniern hingegen Ps 3. Im palästinischen Raum bildete Psalm 3 zusammen mit einem Abschnitt aus Jesaja 26 die Eröffnung der Mitternachtshore.[156] Auch in der benediktinischen Matutin oder Vigil trifft Ps 3 täglich als erster Psalm vor den Nokturnen mit der kurrenten Psalmodie.[157]

Ps 3 hat inhaltliche Bezüge zur Nachtzeit. Zu nennen wären hier, so Mateos, besonders die Verse 6 und 7, die auf das den Schlaf unterbrechende mitternächtliche Gebet bezogen werden können: *„Ich legte mich nieder und schlief, ich wachte wieder auf ... ich fürchte mich nicht vor zahllosem Volk ."*[158] Dagegen konnte Quecke nachweisen, daß sich der Zeitansatz nicht auf die mitternächtliche Stunde engführen lasse[159] und auch zeigen, daß Ps 133 ganz allgemein als nächtlicher Psalm zu gelten habe, der für jede um die Nacht gelagerte Gebetszeit passend ist.[160] In der römischen Psalmordnung etwa und in der benediktinischen Psalmverteilung gehört er der Komplet an, dem Gebet zur beginnenden Nacht.[161] Die Psalmen 3 und 133 im Invitatorium des asmatischen Orthros sind also eine inhaltlich passende Einleitung zur kurrenten

---

[152] ARRANZ, „Matines byzantines I," 412, 427.

[153] *De inst. coenob.* II, 3: CSEL 17, 18-20

[154] EGERIA, 24, 1: FChr 20, 224.

[155] 11.2.1. DIE ZWEI DEUTUNGEN DER KURRENTEN PSALMODIE ZU BEGINN DES ORTHROS.

[156] MATEOS I, XXIII. MATEOS, „Athanase," 176 - 178. DERS.," Les matines," 56, 60, 67 - 71. DERS., „L'office monastique," 56, 86 - 87. TAFT, „Quaestiones, „138. WINKLER, „Kathedralvesper," 96. Die monastische Psalmodie findet sich nicht im armenischen Morgenoffizium, so WINKLER, „Early Development," 32 - 33. DIES., „Night Office I," 105.

[157] Die Vigilien in RB 9 - 11.

[158] MATEOS, „Athanase," 177 A. 2. DERS, „Orthros byzantin," 27.

[159] 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[160] QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 165 - 168.

[161] Die Komplet in der RB 18. Zur Übersicht cf. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 136 - 137.

nächtlichen Psalmodie, die aus der Vigil der Mönche zur ausgehenden Nacht stammt und im Morgenlob Konstantinopels dem Laudeskern vorgelagert ist.

Der Morgenpsalm Ps 62 als spätere Hinzufügung

Ps 62 hingegen, der - zumindest nach der Textfassung der LXX - ein typischer Morgenpsalm ist, kann ursprünglich nicht als Einleitungspsalm vor der nächtlichen Psalmodie fungiert haben.[162] Schon Baumstark hatte, wie gesehen, angesichts des auf sechs Psalmen angewachsenen Invitatoriums (Hexapsalmos) im sabaitischen Orthros konstatiert, daß Ps 62 nicht in eine Vigileinleitung zur Nachtstunde passe,[163] auch Mateos deutete Ps 62 als nachträgliche Hinzufügung.[164] Zwar läßt der Text der syrischen Peshitta und der hebräischen Bibel die Interpretation von Ps 62 als nächtlichen Psalm zu.[165] Dem asmatischen Orthros liegt aber der griechische Text zugrunde:

> V 1: Gott, mein Gott, zu dir erhebe ich mich (πρός σε ὀρθρίζω).
> V 7: am frühen Morgen sinne ich über dich nach (ἐν τοῖς ὄρθροις).

Gerade die griechischen Zeugnisse des 4. Jh., die bei unterschiedlicher Provenienz den Ps 62 als Morgenpsalm der kathedralen Morgenfeier bezeugen, so die *Apostolischen Konstitutionen* (ὁ ἑωθινὸς ψαλμός),[166] Chrysostomos[167] und *De virginitate*,[168] legen die Annahme nahe, daß das dreigliedrige Invitatorium des asmatischen Orthros eine nachträglich geschaffene Synthese sein muß. Möglicherweise repräsentierte Ps 62 als Morgenpsalm gegenüber Ps 50 eine eigene Tradition der Eröffnung des kathedralen Morgenlobs. Der Auslegung des Chrysostomos zufolge hatte Ps 62 in Antiochien die Funktion als Eröffnung gehabt, die dem Bußpsalm 50 andernorts zukam. Nach Chrysostomos dient Ps 62 der morgendlichen inneren Bereitung des Beters, da er das Entflammen der Gottesliebe bewirke.[169] Allerdings erfuhr Ps 62, wie Mateos zeigen konnte, nicht dieselbe Rezeption im Morgenlob wie der nunmehr allgemein verbreitete Ps 50 vor den Laudespsalmen 148 - 150.[170] Es ist möglich, daß Ps 62 nach der Integration der Laudespsalmodie und des Einleitungspsalms Ps 50 in das Invitatorium aufgenommen worden ist.[171]

---

[162] MATEOS, „Orthros byzantin," 25 - 26. DERS.,"Aspects," 339 - 340. Ps 62 ist auch in der lateinischen Fassung ein Morgenpsalm.

[163] BAUMSTARK, *Laus*, 91- 92.

[164] MATEOS, „Athanase," 177 A.4.

[165] WINKLER, „Early Development," 33. DIES.,"Response," 266. ARRANZ, „Matines byzantines I," 412. Zum Gebrauch des Ps 62 im Syrischen cf. TABET, *Lilyo et Safro*, 199 - 200.

[166] AK II, 59 und VIII, 38 : METZGER I, 324 u. METZGER III, 250-252.

[167] Zu den Pss 140 und 62 CHRYSOSTOMOS, *In Ps. 140* : PG 55, 427. MATEOS, „Orthros byzantin," 25 - 26. DERS, „Athanase," 179.

[168] E. F. VON DER GOLTZ (Hg.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a), Leipzig 1905, 55 - 56. Die Wiedergabe der Textpassagen zum Mesonyktikon und zum kathedralem Morgenlob finden sich bei MATEOS, „Athanase," 173-174.

[169] PG 55, 427 - 428. Cf. MATEOS, „Aspects," 329, 339. TABET, *Lilyo et Safro*, 201 - 202.

[170] GRISBROOKE, „Laudate Psalms," 163.

[171] In den alten römischen Laudes stand der Ps 62 im Morgenlob, das jedoch von Ps 50 eröffnet wurde. Dazu PASCHER, „Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet," MThZ 8 (1957) 255-267. Cf. ferner TAFT, *Liturgy of the Hours*, 132-137.

Resümee zum Invitatorium

1) Der liturgiehistorische Befund weist die Pss 3 und 133 als nächtliche Psalmen und Ps 62 als Morgenpsalm aus. Daher kann es sich bei der Verbindung der drei Psalmen zum Invitatorium des asmatischen Orthros schwerlich um eine ursprüngliche Dreiergruppe handeln, vielmehr ist von einer nachträglichen Synthese auszugehen.

2) Diese Juxtaposition hat sich, so Mateos, spätestens im 10. Jh. ereignet, der ungefähren Abfassungszeit der überlieferten Handschriften des Synaxar-Typikons.[172] Man darf aber wohl den terminus ante quem für die Herausbildung der Synthese früher ansetzen. Zum einen läßt sich nämlich der Wandel in der Psalmodie des kathedralen Morgenlobs mit der Integration der Laudespsalmodie bereits für die Zeit des ausgehenden 4. Jh. nachweisen. Frühestens seit dieser Zeit wäre folglich die Verschiebung von Ps 62 aus dem Stammteil des Morgenlobs in das Invitatorium denkbar. Zum anderen führt das älteste erhaltene Euchologion mit Liturgiegut aus Konstantinopel, der Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh., in seinen Rubriken zu den Antiphonengebeten im kathedralen Laudesteil des asmatischen Orthros nur die Laudespsalmodie mit Ps 50 und die Laudespsalmen (Pss 148 - 150) an.[173] Ps 62 wird dagegen in keiner Rubrik erwähnt und war demnach bereits zu dieser Zeit kein Bestandteil des Laudesteils. Die dem Patriarchen Anthimos von Konstantinopel (535/536) zugeschriebene Antiphoneneinteilung nimmt Ps 62 und Ps 3 sowie die Laudespsalmen mit Ps 50 als Auswahlpsalmodie des Orthros von der Antiphoneneinteilung aus.[174] Ps 62 könnte somit bereits zu Beginn der Herausbildung des Ritus von Konstantinopel Bestandteil der Invitatoriumsantiphon gewesen sein.

8.3.3. Ps 118 im Sonntagsorthros als österliches Element

Ps 118 als Auswahlpsalm an Stelle der kurrenten Psalmodie

Der lange und in drei Antiphonen gegliederte Psalm 118, der nach seinem Initium: *„Selig die Untadeligen"* in den Quellen oft nur *Amomos* (ἄμωμος - *untadelig*) genannt wird,[175] ersetzt am Sonntag die kurrente Psalmodie im Narthex und durchbricht so das System des fortlaufenden Wochenpsalters. Übereinstimmend bezeugen die Versionen H und P des Synaxar-Typikons Ps 118 als Psalm im Sonntagsorthros,[176] ferner die Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende des 14. Jh.),[177] ebenso Symeon von Thessaloniki (gest. 1429)[178].

Bemerkenswert ist, daß der liturgische Psalter des Asmatikos diesen Psalm allein dem Sonntagsorthros vorbehält. Er trifft gleichermaßen an den gewöhnlichen Sonntagen

---

[172] MATEOS, „Athanase," 177 A.4.

[173] PAR.BAR, 78.

[174] 7.2.1. DIE DATIERUNG DER ANTIPHONENEINTEILUNG IN DER HANDSCHRIFT VATICANUS GR. 342 IN DIE FRÜHZEIT DES RITUS VON KONSTANTINOPEL.

[175] MATEOS II, 92. Auch in A 61: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 68.

[176] MATEOS II, 281.

[177] Zu Ps 118 im Sonntagsorthros der beiden Antiphonare GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 68; cf. auch weiter unten den Wochenpsalter beider Antiphonare in 8.4.1.1. DIE TABELLARISCHE ÜBERSICHT.

[178] PG 155, 638.

wie am Ostersonntag,[179] nicht aber an Festtagen, die auf einen anderen Tag der Woche als auf einen Sonntag fallen.[180] Dieses Phänomen verdient Beachtung, da der Festtagsorthros ansonsten wie der Sonntagsorthros gegenüber den anderen Morgenfeiern durch den Gesang des Canticums Dan 3, 57ff. hervorgehoben ist. Die enge Bindung des Ps 118 an den Sonntagsorthros legt eine österliche Bedeutung des Psalms nahe. Da in der Forschung zum Asmatikos dieser Aspekt bislang noch nicht aufgegriffen wurde, sei in diesem Abschnitt kurz hierauf eingegangen.[181]

Die österliche Deutung des Psalms 118 in der Väterexegese

Die Passagen dieses Psalms, die das Gesetz, das Wort, das Licht sowie den Weg, den Gott den Menschen zeigt, thematisieren, wurden in der Väterexegese, so Rose, als vorausdeutende Hinweise auf jene Textstellen des Neuen Testamentes verstanden, in denen von Christi Anspruch die Rede ist, die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten (Mt 5, 17) zu sein, bzw. auf die Stellen, in denen Christus sich als das Wort und das Licht (Joh 1, 1 -17) und als den wahren Weg (Joh 14, 4ff; Mt 7, 17) bezeichnet.

Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament, die für die Kirchenväter den hermeneutischen Rahmen ihrer Exegese bildete, führte dazu, den Psalm als alttestamentliche Verheißung auf Christus hin zu verstehen.[182] Das christologische Verständnis des Psalms ist, so Rose, bereits bei Erklärern wie Origenes (gest. 253/254) feststellbar und in seinem Gefolge bei Hilarius von Poitiers (gest. 367) und bei Ambrosius (gest. 397), ferner bei Athanasios (gest. 373).[183] Bei Origenes findet die christologische Schau ihren Höhepunkt in der sowohl heilsgeschichtlichen wie auch spirituellen Ausdeutung von V 120: *„Aus Furcht vor dir erschauert mein Leib. Vor deinen Urteilen fürchte ich mich."* Dieser Vers wurde schon im Barnabasbrief (zw. 115/116 und 140), bei Irenäus v. Lyon (Ende d. 2. Jh.) und bei Cyprian (gest. 258) als Prophezeiung der Kreuzigung verstanden. Origenes geht, wie Rose zeigt, noch weiter, indem er diesen Vers spirituell im Sinne einer existentiellen Vereinigung des Psalmbeters mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen deutet.[184] Vor diesem deutungsgeschichtlichen Hintergrund mag es nicht überraschen, wenn selbst Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) als später Zeuge des Kathedraloffiziums Konstantinopels, der nicht mehr in allem die ursprüngliche Form überliefert, bei der Erklärung des Sonntagsorthros gerade den Einzug in die Kirche am Ende des Gesangs von Ps 118 als Bild für die Auferstehung Christi interpretiert und im Psalm selbst einen Lobpreis auf die Auferstehung Christi erkennt.[185]

---

[179] MATEOS II, 92.

[180] Als ein Beispiel sei Christi Himmelfahrt im Synaxar-Typikon angeführt. Zwar trifft im Festtagsorthros die Ode Dan 3, 57ff., nicht jedoch Ps 118, sondern die kurrente Psalmodie. MATEOS II, 128.

[181] LINGAS, *Sunday Matins*, 80 geht der Bedeutung des Ps 118 an dieser Stelle der Orthrosstruktur nicht weiter nach.

[182] ROSE, „La lecture du psaume 118," 214 - 215, 220 - 221.

[183] Cf. die Zusammenfassung bei ROSE, „La lecture du psaume 118," 222 - 226. Zu den Textstellen bei den genannten Erklärern: M. HARL, *La chaîne palestinienne sur le psaume 118*, Paris 1972, 215, 217, 243, 253, 267, 319, 333. Cf. ferner A. ROSE, *Les psaumes, voix du Christ et de l'Eglise*, Paris 1982, 62, 70.

[184] ROSE, „La lecture du psaume 118," 222.

[185] PG 155, 640, 644.

Ps 118 als österliches Element in der Liturgie

Baumstark vermutete, daß die Osternachtsfeier Jerusalems die liturgische Urheimat von Psalm 118 ist; der Psalm könnte dort zusammen mit Ps 117 in 12 responsorisch gesungene Abschnitte aufgeteilt gewesen sein, die den 12 Lesungen vorangingen. Da Ps 118 in seiner hebräischen Fassung akrostichisch in 22 Abschnitte gegliedert ist, wäre es denkbar, daß 11 der responsorischen Zwischengesänge durch je zwei der 22 Abschnitte des Ps 118 gebildet wurden.[186]

Mateos deutet Ps 118 auch im heutigen byzantinischen Sonntagsorthros als österliches Element. Wie der Polyeleos (Pss 134 - 136), der Ps 118 außerhalb der Fastenzeit ersetzt, steht Ps 118 zwischen der kurrenten nächtlichen Psalmodie und den mit Ps 50 beginnenden Laudes. Hierin erkennt Mateos eine Spur der einst an dieser Stelle befindlichen Kathedralvigil am Sonntagmorgen.[187] Die wichtigsten Charakteristika dieser von Jerusalem ausgegangenen Feier des Wochengedächtnisses des Todes und der Auferstehung des Herrn waren der Gesang dreier Cantica oder Psalmen, Zeichen der dreitägigen Grabesruhe des Herrn, und die Verlesung der Evangeliumsperikope von der Grablegung und Auferstehung.[188] Sowohl der aus drei Psalmen (Pss 134-136) bestehende Polyeleos als auch der dreigeteilte Ps 118 könnten tatsächlich eine Reminiszenz an die Dreizahl der Gesänge in der Kathedralvigil darstellen.[189]

Ps 118 im Sonntagsorthros als urban-monastisches Erbe

Der Gesang des Ps 118 im heutigen byzantinischen Orthros ist, so Mateos, auf monastischen Einfluß zurückzuführen.[190] Wie aus der oben gegebenen Übersicht zum Morgenlob Kappadoziens zu ersehen ist, war Ps 118 bei Basileios Teil einer Vigil, die dem eigentlichen Morgenlob vorausging. Nach Taft handelte es sich hierbei jedoch nicht um eine tägliche Vigil der Mönche, sondern um eine Gemeindevigil zu besonderem Anlaß. Somit läge hier ein geschichtlicher Anhaltspunkt für die Zugehörigkeit von Ps 118 zur festtäglichen Vigil im urban-monastischen Umfeld vor.[191]

Andererseits dient Ps 118 in der monastischen Stundengebetstradition auch als nächtlicher Psalm, so in den Längeren Regeln des Basileios.[192] V 62 bietet die Grundlage für eine solche Verwendung: *„Um Mitternacht erhebe ich mich, um dich zu preisen."*[193] Innerhalb der fortlaufenden Kathismeneinteilung des aktuellen byzantinischen Orthros wird der Psalm in jenem Teil des Orthros persolviert, der als nächtliches monastisches Gebet zu qualifizieren ist.

---

[186] BAUMSTARK, *Laus*, 40, cf. auch 62 - 65, 89, 153, 188 f.

[187] MATEOS, „Orthros byzantin," 202-205. DERS., „Egérie," 302-303. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 280, 288.

[188] Die Jerusalemer Kathedralvigil behandelt ausführlich 7.5.1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM.

[189] Die Verwendung von Ps 118 in der Begräbnisfeier des heutigen byzantinischen Ritus wäre nach Rose ebenfalls vor dem österlichen Hintergrund zu sehen. So argumentiert ROSE, „La lecture du psaume 118," 226. Cf. ebenso JANERAS, *Vendredi-Saint*, 169. DE MEESTER, *Rituale*, 108 - 114.

[190] MATEOS, „Orthros byzantin," 205 A 13.

[191] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 40-41. Dazu weiter oben.

[192] PG 31, 1012ff.

[193] QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 163 - 164. PARENTI, „Rito Regale," 20. BAUMSTARK, *Laus*, 89 - 90.

Freilich müssen sich das österliche Verständnis des Psalms und seine Verwendung als nächtliches Gebet nicht ausschließen. War es doch nach *De virginitate* die Zeit um Mitternacht, in der der Herr von den Toten auferstand, weshalb sich der Beter um Mitternacht erheben und das nächtliche Gebet mit dem Vers 62 des Ps 118 beginnen solle: *Um Mitternacht erhebe ich mich um dich zu preisen.*[194]

Aufgrund der österlichen Deutung dieses Psalms in der Väterexegese und seiner mitternächtlichen Verwendung im Mönchtum dürften seine Position im asmatischen Orthros vor dem Laudesteil und seine Funktion als sonntäglicher Auswahlpsalm als eine auf das urbane Mönchtum zurückgehende Reminiszenz an die einstige sonntägliche Kathedralvigil zu erklären sein. Die strukturelle Interpretation von Ps 118, die Mateos zum aktuellen byzantinischen Orthros vorlegte, wird man also auch auf den asmatischen Sonntagsorthros anzuwenden haben. Hinzu kommt, daß die sonntägliche Auferstehungsfeier, die Kathedralvigil, wie Ps 118 den Laudes vorgelagert war. Nicht zuletzt könnte die Aufteilung des Psalms in drei Antiphonen eine Nachbildung der drei Gesänge (Psalmen, Cantica) der Kathedralvigil sein.[195] Der Spur der Kathedralvigil in der Struktur des Sonntagsorthros wird im Kontext der strukturellen Analyse des Orthros noch gesondert nachzugehen sein.[196]

8.3.4. Die Laudespsalmodie (Ps 50; Pss 148-150)

Ps 50 und die Laudespsalmen 148 - 150 bilden mit dem *Gloria in excelsis* im asmatischen Orthros wie in nahezu allen kathedralen Morgenfeiern des Ostens den kathedralen Kern des Morgengebetes.[197] Die kathedralen Laudespsalmen 148-150 waren im 4. Jh. noch nicht allgemein verbreitet, erst seit dem 5. Jh. wurden sie allgemein als Morgenpsalmodie rezipiert. In Verbindung mit dem das Morgenlob einleitenden Ps 50 ersetzten sie ältere Formen der Morgenpsalmodie.[198]

Ps 50 als Eröffnungspsalm der Morgenfeier

Ps 50 hat die Funktion, den Laudesteil zu eröffnen. Neben Ps 62, der im 4. Jh. in griechischsprachigen Gebieten als kathedraler Morgenpsalm bezeugt ist, stellt er, so Mateos, die älteste Schicht der Psalmodie im Morgenlob dar.[199] Im Prozeß der Rezeption der Laudespsalmodie wurde er schließlich in nahezu allen Tagzeitenriten zum Eröffnungspsalm des eigentlichen Laudesteils, wie Mateos[200] gegen Hanssens[201] nachweisen konnte. Hanssens hatte nämlich Ps 50 als Abschluß der Matutin (Vigil)

---

[194] E. F. VON DER GOLTZ (Hg.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a) Leipzig 1905, 55. MATEOS, „Athanase," 173.

[195] MATEOS II, 4, 92, 108. Das nächtliche Offizium der Chaldäer (Lelya), hatte am Sonntag ebenfalls drei Psalterabschnitte, *hullale*, die nicht zur kurrenten Psalmodie des Wochenlaufs gehörten. MATEOS, *Lelya - Sapra*, 46-47.

[196] 11.3. DIE HYPOTHESE VON DER BEWEGLICHEN DANIELODE 3, 57ff. ALS RUDIMENT EINER KATHEDRALVIGIL.

[197] WINKLER, „Early Development," 32-33.

[198] 8.1. DIE STRUKTURELLE GLIEDERUNG DES HYBRIDEN PSALTERS.

[199] MATEOS, „Les matines," 65.

[200] DERS, „Orthros byzantin," 213. DERS, „Les matines," 55 - 71. DERS, „L'office monastique," 85 - 86. Dazu ARRANZ, „Matines Byzantines I," 427. TABET, *Lilyo et Safro*, 234.- 236. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 40; übersichtliches Tabellenmaterial, aus dem die strukturelle Position des Ps 50 entnommen werden kann, findet sich 219 - 247. Auch Benedikt sieht Ps 50 am Anfang der Laudes nach dem Invitatoriumspsalm vor: RB 13.

[201] HANSSENS, *Nature et Genèse*, 70 - 71.

gedeutet. Ähnlich beurteilte Baumstark Ps 50, der ihm zufolge sowohl die nächtliche Vigil beschließen wie auch die Morgenfeier eröffnen konnte, wenn letztere zeitlich mit der Vigil verbunden war.[202]

Solchen Vermutungen ist das Argument von Mateos entgegenzuhalten, daß das armenische Morgenlob als eine der kathedralen Morgenfeiern, die noch eine ursprüngliche Gestalt bewahrt hat, keine nächtliche Psalmodie enthält, sondern mit Ps 50 einsetzt.[203] Bereits im 4. Jh. ist in Kappadozien das Morgenlob mit der Eröffnung durch Ps 50 nachweisbar, wie dem Brief 2, 2 des Basileios an Gregor von Nazianz zu entnehmen ist, ebenso dem Brief 207 des Basileios an den Klerus von Neocaesarea.[204] Eine Ausnahme bildet dagegen das feriale Morgenlob der Chaldäer mit Ps 50 am Schluß.[205]

Ebenso eröffnet Ps 50 im Orthros des Asmatikos nach der kurrenten Psalmodie im Narthex und nach dem Einzug in die Kirche den Laudesteil. In den Euchologien wird das Antiphonengebet zu Ps 50 nach den acht vorausliegenden Antiphonengebeten im Narthex als neuntes bzw. zehntes gezählt, je nachdem ob im Orthrosformular vor Ps 50 das Gebet zum Evangelium bereits integriert ist oder nicht.[206] Wie im Synaxar-Typikon zum Montag der 1. Fastenwoche vermerkt, wird der Psalm vom Ambo aus beziehungsweise von der Solea aus vorgetragen.[207] Gerade das Gliederungsprinzip des Ortes, d.h. der vorausliegende Einzug vom Narthex in die Kirche nach der nächtlichen Psalmodie, hebt Ps 50 von der Psalmodie im Narthex ab und weist ihn als Bestandteil der Laudes aus.

Zu diesem Psalm, der in den beiden Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) einfach unter der Bezeichnung *Fünfzigster - Pentekostarion* geführt wird, sang man - ähnlich wie bei Ps 140 der Vesper - kein Kurztroparion, sondern einen Propriumstext als Troparion. Entweder traf das feriale Troparion aus der Wochenreihe: A 61 überliefert für die Troparia ein Zweiwochenschema.[208] Oder es konnten auch je nach Regelung des Synaxar-Typikons das Troparion bzw. die Troparia aus dem Proprium des Festtages treffen. In der Fastenzeit wurde für Ps 50 im Orthros und für Ps 140 in der Vesper dasselbe Troparion verwendet.[209] Das Troparion zu Ps 50 war der

---

[202] BAUMSTARK, *Laus*, 190-191. In A 665 weist der Herausgeber Odilo Heiming OSB darauf hin, daß diese Ansicht unter anderem von der falschen Interpretation des Berichts der Mönche Sophronios und Johannes Moschos über ihre Reise zum Sinai beruhe. Baumstark verstand den Abschnitt über die nächtliche Vigil so, als ob jeder der drei langen Psalmenabschnitte des nächtlichen Psalters mit dem Ps 50 beendet worden sei.

[203] WINKLER, „Early Development," 32 - 33. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 222.

[204] *Ep. 2*: COURTONNE I, 5 - 13. *Ep. 207*: COURTONNE II, 185 - 187. Cf. dazu den Abschnitt über die genealogischen Spuren der Psalmodie weiter oben: 8.3.1.1. DIE MORGENPSALMODIE IN ANTIOCHIEN UND KAPPADOZIEN IM 4. JH.

[205] Cf. eine Übersicht zum Ps 50, der in nahezu allen Riten die eigentlichen Laudes eröffnet, bei MATEOS, „Les matines," 53, 56, 60, 64, 67, 69, 71. DERS., „Aspects," 338 - 339. Cf. die Abweichung des chaldäischen Morgenoffiziums bei DERS., *Lelya - Sapra*, 103. DERS., „Les Chaldéens," 263 - 265. Cf. die knappe Zusammenfassung unter liturgievergleichendem Aspekt bei WINKLER, „Early Development," 33. Zum armenischen Morgenoffizium DIES., „Night Office II," 548-550.

[206] Dazu 12.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

[207] MATEOS II, 10.

[208] STRUNK, „Byzantine Office," 202.

[209] MATEOS II, 10 - 12.

einzige Propriumstext im Orthros, durch den der Orthros einen thematischen Bezug zum Festtag erhielt.

Die Laudespsalmen 148-150

Der allgemeine entwicklungsgeschichtliche Hintergrund der Laudespsalmodie im Morgenlob wurde bereits im vorigen Kapitel behandelt.[210] Im asmatischen Orthros sind die drei Psalmen zu einer einzigen Antiphon verknüpft, für die in den Orthrosformularen der Euchologien auch nur eine Oration zur Verfügung steht. Dieselbe Gliederung kennt die Morgenfeier der Chaldäer, in der man die (erweiterte) Laudespsalmodie unter einem einzigen *Ehre sei dem Vater* singt.[211] Der kurrente Vortrag der drei Laudespsalmen ohne die Unterbrechung durch das *Gloria Patri* entspricht übrigens auch altem benediktinischem Brauch.[212] Das Kurztroparion, das im asmatischen Orthros zu den drei Psalmen gesungen wird, lautet nach den Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.):[213] Σοὶ πρέπει ὕμνος τῷ θεῷ. (*„Dir, o Gott, gebührt Lobpreis"*). Dagegen überliefert Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) mehrere Kehrverse, die in die Laudespsalmodie interpoliert wurden.[214] Den Abschluß bildete das Canticum *Gloria in excelsis*.[215]

8.3.5. Zusammenfassung zur Auswahlpsalmodie des Orthros

Von der Struktur der gesamten Psalmodie her betrachtet, stellt sich der Normalorthros als Synthese aus einer nächtlichen Psalmodie (psalmodia currens) monastischer Herkunft und dem kathedralem Laudeskern dar, was ob der Zweigliedrigkeit auf einen urban-monastischen Hintergrund hindeutet. Im Auswahlpsalter des asmatischen Orthros läßt sich indes nur schwer eine genealogische Spur erkennen. Beim Invitatorium handelt es sich um eine nachträgliche Synthese aus dem griechischen Morgenpsalm 62 und den beiden Pss 3 und 133, die allgemein als nächtliche Psalmen Verwendung finden. Die Pss 3 und 133 sind als Invitatorium der unmittelbar folgenden kurrenten und nächtlichen Psalmodie stimmig. Die Juxtaposition des Ps 62 läßt sich am leichtesten als nachträgliche Synthese erklären, die sich als Folge der Veränderungen in der Psalmodie des Morgenlobs herausgebildet hat. Diese Deutung scheint einfacher und plausibler zu sein als Arranz' Versuch, die Verbindung der beiden nächtlichen Psalmen und des Ps 62 als ein Invitatorium sui generis sehen zu wollen, das sich auf die nachfolgende kurrente Psalmodie hin herausgebildet habe.[216]

Im Verlauf der Veränderungen in der Psalmodie des Morgenlobs, die sich bereits im 4. Jh. abzuzeichnen begann, wurde der Laudeskern aus Ps 50 und den Laudespsalmen

---

[210] 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[211] MATEOS, *Lelya - Sapra*, 179.

[212] D.h. nach der Praxis, die bis zur Stundengebetsreform nach dem zweiten Vatikanischen Konzil gültig war.

[213] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 9, 140, 191.

[214] PG 155, 648. Dazu 7.3.1. DIE RUFE FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE UND FÜR DEN AUSWAHLPSALTER.

[215] Zum frühesten griechischen Text neben dem Kodex Alexandrinus (5. Jh.) cf. die AK VII, 47. Dazu weiter B. CAPELLE, „Le texte du <Gloria in excelsis>," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 44 (1949) 439-457. MATEOS, *Lelya - Sapra*, 76. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 45. GRISBROOKE, „Laudate Psalms," 163.

[216] ARRANZ, „Matines byzantines I," 412. Arranz These vom Invitatorium sui generis, das sich auf eine sog. *prämatinale Vigil* hin herausgebildet habe, wird in 11.2.1. DIE ZWEI DEUTUNGEN DER KURRENTEN PSALMODIE ZU BEGINN IM ORTHROS eigens behandelt. Die Position von Arranz wirft mehr Fragen auf, als sie zu lösen vermag.

148-150 allgemein rezipiert und ersetzte die frühere Psalmodie, im griechischen Bereich beispielsweise den Morgenpsalm 62. Diesen Stand repräsentiert wohl auch der asmatische Orthros.

8.4. Die beiden Ordnungssysteme für die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros des Asmatikos

Der hybride liturgische Psalter mit der kurrenten Psalmodie

Im Kapitel über die Voraussetzungen des liturgischen Psalters wurde der Prozeß der Verknüpfung der kathedralen Auswahlpsalmodie des Morgen- und Abendlobs mit der aus dem Mönchtum stammenden Gebetsweise der psalmodia currens zu Tagesbeginn und am Tagesende dargelegt.[217] In fast allen östlichen Tagzeitenriten liegt im Morgen- und im Abendlob ein hybrider liturgischer Psalter als Ergebnis dieser Entwicklung vor. Seit dem 4. Jh bildeten die beiden Archetypen des Psalmbetens im Osten eine Synthese, und zwar zunächst im Morgenlob. Im 5./6. Jh. fand dann in der kathedralen Vesper zahlreicher östlicher Riten die kurrente Psalmodie Eingang.[218] Die kurrente Psalmodie liegt im Morgen- und im Abendlob dem kathedralen Teil voraus. Möglicherweise wurden, wie Hanssens glaubt, Morgen- und Abendlob in verschiedenen Riten im Laufe der Zeit einander angeglichen und parallel gestaltet.[219]

Vor dem Hintergrund dieser strukturgeschichtlichen Entwicklung konnte zu Beginn des Kapitels der liturgische Psalter der Vesper und des Orthros im Asmatikos als Hybridform qualifiziert werden.[220] Die dem Patriarchen Anthimos von Konstantinopel (535/536) zugeschriebene Antiphonentafel stellte die Voraussetzung dar für die Einteilung des biblischen Psalters in die kurrenten Antiphonenabschnitte. Das Morgen- und das Abendlob der Hagia Sophia begannen mit einem für eine kathedrale Gebetszeit ungewöhnlich umfangreichen Pensum an kurrenter Psalmodie.

Die kurrente Psalmodie innerhalb beider Tagzeiten

1) Während die kathedrale Auswahlpsalmodie in beiden asmatischen Tagzeiten weithin stabil und unbeweglich blieb, erwies sich die kurrente Psalmodie als variable Struktureinheit. Sie entfiel bei vesperalen Sonderfeiern der Präsanktifikatenvesper, bei der Großen Vigil und bei der Paramonê. Im Morgenlob, in dem die Verbindung von kurrenter Psalmodie und Auswahlpsalmen entwicklungsgeschichtlich eine längere Tradition aufweisen kann, die bereits vor der Entstehung des Asmatikos entstand, zeigte sich die Struktureinheit der kurrenten Psalmodie vergleichsweise stabil. Nur im Sonntagsorthros entfiel die kurrente Psalmodie zugunsten des Auswahlpsalms 118.

2) Für die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros sind zwei Verteilungssysteme überliefert, die sich hinsichtlich des Pensums an Psalmenantiphonen und des Modus der Aufteilung der Antiphonen

---

[217] Mateos, „Une collection syrienne," 56 - 57. Ders., „L'office monastique," 64 A. 23, 68. Zerfass, *Schriftlesung*, 54-55.

[218] 7.1.2.Die entfaltung des hybriden liturgischen Psalters.

[219] Zur Parallelisierung von Vesper und Orthros allgemein: Hanssens, *Genèse*, 42.

[220] 8.1. Die strukturelle Gliederung des hybriden Psalters.

unterscheiden. Auch dies darf als Indiz für die Variabilität der kurrenten Psalmodie gedeutet werden.

a) Die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) bemessen das tägliche kurrente Psalmpensum in Vesper und Orthros so, daß die 68 Antiphonen und die Odenantiphonen im Lauf einer Woche persolviert werden.

b) Das Synaxar-Typikon legt jeweils für einen bestimmten Zeitraum des Jahres ein Tagespensum fest, das sich von Zeitabschnitt zu Zeitabschnitt ändern kann.

c) Beide Verteilungssysteme der kurrenten Antiphonie bildeten in sich geschlossene Systeme, deren Psalmodie mit der Auswahlpsalmodie abgestimmt war.

Terminologische Besonderheiten im Aufteilungssystem der kurrenten Psalmodie

1) Das Teleutaion: Die letzte Antiphon der kurrenten Psalmodie einer Tagzeit, bevor die kathedrale Auswahlpsalmodie der Vesper oder des Orthros einsetzt, wird oft *Teleutaion* (= die *letzte* erg.: Antiphon) genannt.[221] Selbst in vesperalen Sonderfeiern (Paramonê und Große Vigil, Präsanktifikatenvesper), in denen die Struktureinheit der kurrenten Psalmodie bis auf eine Antiphon entfällt, bezeichnet das Synaxar-Typikon die zwischen dem Invitatorium und Ps 140 verbleibende variable Antiphon als *Teleutaion*.[222] Auch im Orthros wird die Bezeichnung *Teleutaion* für die letzte kurrente Antiphon verwendet. So findet sich im Weihnachtsorthros am Übergang von der nächtlichen kurrenten Psalmodie zum festtäglichen Canticum (1 Sam 3, 1 = Lied der Hanna) und zum nachfolgenden Laudesteil die Weisung: *„Nach der letzten Antiphon (Teleutaion) stimmt man das Canticum an."*[223] Allerdings wendet das Synaxar-Typikon den Begriff *Teleutaion* auch auf die letzte Antiphon des Ps 118 an,[224] der am Sonntag die kurrente Psalmodie ersetzt.

2) Das Eisodikon im Orthros: Eine nuanciertere Terminologie weisen die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) in der kurrenten Psalmodie des Orthros auf. Die letzte Antiphon der kurrenten Psalmodie trägt hier die Bezeichnung *Eisodikon*, um anzuzeigen, daß an dieser Stelle der Einzug vom Narthex in die Kirche erfolgt. Diese terminologische Nuancierung zwischen der letzten kurrenten Antiphon in der Vesper und derjenigen im Orthros verdient Beachtung. Im Orthros zieht man tatsächlich zur letzten Antiphon der fortlaufenden Psalmodie in die Kirche ein, während bei der Vesper der Einzug erst bei dem auf die letzte kurrente Antiphon folgenden Ps 140 erfolgt.

---

[221] MATEOS II, 321.

[222] Aus den zahlreichen Beispielen im Synaxar-Typikon sei nur die Paramonê am 1. September herausgegriffen. MATEOS I, 2.

[223] MATEOS I, 154.

[224] MATEOS II, 108, 114.

8.4.1. Der kurrente Wochenpsalter in den Antiphonaren A 61 und A 62

Die Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) überliefern ein Wochenschema für die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros. Ferner sind als Psalteranhang Oden in den kurrenten Wochenpsalter integriert. Andere Gebetszeiten werden in der Psalmaufteilung nicht berücksichtigt.

Das Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.) enthält im Unterschied zum Antiphonar A 62 (Ende 14. Jh.) einen zweiten Wochenlauf für die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros. Vom Pensum her erweist sich der zweite Wochenlauf als eine Wiederholung ersten Woche. In der zweiten Woche sind lediglich die kurrenten Psalmabschnitte von Vesper und Orthros gegenüber dem ersten Wochenlauf vertauscht. Der zweite Wochenlauf setzt im Montagsorthros mit jenen Antiphonen ein, die in der ersten Woche in der Montagsvesper die kurrente Psalmodie bilden.[225] Dadurch ergibt sich an den folgenden Tagen eine Verschiebung der Antiphonenabschnitte. Da die zweite Woche im Antiphonar A 61 vom Pensum her mit der ersten Woche übereinstimmt, wird sie in der nachfolgenden Tabelle zugunsten des in den Antiphonaren A 61 und A 62 gemeinsam überlieferten Wochenlaufs ausgelassen.

8.4.1.1 Tabellarische Übersicht

Bereits Georgiou und später Arranz haben den kurrenten Wochenpsalter der beiden Antiphonare in eine Reihe von Tabellen übertragen.[226] Im Unterschied zu diesen bietet die im folgenden gegebene Übersicht den ganzen Wochenlauf der psalmodia currens zusammengefaßt in einer einzigen Tabelle.

Erklärung der Tabelle

1) Um Vesper und Orthros optisch voneinander abzuheben, sind alle Angaben zur Vesper in Kursivschrift gehalten, jene zum Orthros in Normalschrift.

2) Besondere Kennzeichnung des gleichbleibenden Invitatoriums: Die Psalmodie beider Gebetszeiten beginnt mit einem festen und unveränderlichen Invitatorium, das durch Unterstreichung hervorgehoben ist. Als erste Antiphon der Gebetszeit sind die Angaben zum Invitatorium jeweils mit der Ziffer 1 vor der Klammer gekennzeichnet. In der Klammer befinden sich die Psalmangaben. Bei der Vesper mit Ps 85 als Invitatoriumspsalmodie gestalten sich die Angaben folgendermaßen: *1 (85)*, beim Orthros mit den Pss 3; 62; 133 wird das Invitatorium wie folgt gekennzeichnet: 1 (3; 62; 133).

3) Zählung des Psalmpensums im Narthex durch die Ziffer vor der Klammer: Meist umfaßt die Psalmodie im Narthex ein Pensum von acht oder neun Antiphonen in Vesper und Orthros. Das Invitatorium ist dabei eingeschlossen. Die vor jeder Klammer befindliche arabische Ziffer dient der Zählung der

---

[225] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, LII.

[226] Dazu die tabellarische Auswertung der beiden Hss. bei: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 139 - 188. Cf. weiter die Zusammenfassung der Tabellen von Georgiou bei ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 137 - 144. DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 393 - 399. Im letztgenannten Artikel bietet der Verfasser die ganze kurrente Antiphonie: die Vesperantiphonie in einer Tabelle, die Orthrosantiphonen in den Fußnoten als Anmerkung. TREMPELAS, „Εὐχαὶ I," 362- 363 vergleicht in seiner Übertragung des Zweiwochenzyklus der Antiphonare das Antiphonensystem mit der Kathismenordnung sabaitischer Herkunft.

Antiphonen im Narthex innerhalb einer Tagzeit. An der Ziffer der letzten kurrenten Antiphon läßt sich das Pensum der Psalmodie im Narthex ablesen. Im Montagsorthros treffen beispielsweise acht Antiphonen im Narthex, wie der Kennzeichnung der letzten Antiphon zu entnehmen ist: 8 (XIII: 28; 29).

4) Angaben in der Klammer als Daten zu den kurrent aufgeteilten 68 Antiphonen des Antiphonenkanons:

   Die römische Ziffer innerhalb der Klammer verweist auf die Nummer, welche die Antiphon im Antiphonenkanon des Anthimos nach der Zählung Strunks einnimmt.[227] Insgesamt stehen 68 Antiphonen für die kurrente Psalmodie zur Verfügung, die Oden nicht mitgezählt.

   Auf die römische Ziffer und den Doppelpunkt folgt in der Klammer die Angabe der Psalmen, aus denen sich die jeweilige Antiphon zusammensetzt.

5) Die liturgische Woche beginnt im Kodex A 61 (frühes 15. Jh.) jeweils mit der Vesper von Sonntagabend.[228] Der kurrente Wochenspsalter setzt dagegen erst mit dem Orthros am Montag ein. In der nachfolgenden Tabelle ist die Sonntagsvesper aus dem zweiten Wochenlauf im Antiphonar A 61 beigefügt, da sie sich von der Psalmodie der Vesper am Sonntag der ersten Woche unterscheidet.

Die erste Woche

SONNTAG
Vesper: *1 (85) / 2 (LII: 103) + Ps 140*

MONTAG
Orthros: 1 (3; 62; 133) / 2 (VII: 17) / 3 (VIII: 18 - 20) / 4 (IX: 21) / 5 (X: 22; 23) / 6 (XI: 24; 25) / 7 (XII: 26; 27) / 8 (XIII: 28; 29) nach dem Teleutaion d. Orthros Einzug: Dan 3, 57-88. ***Vesper:*** *1 (85) / 2 (XIII: 28; 29) / 3 (XIV: 30) / 4 (XV: 31; 32) / 5 (XVI: 33) / 6 (XVII: 36) / 7 (XVIII: 34; 35) / 8 (XIX: 37; 38) + Ps 140*

DIENSTAG
Orthros: 1 (3; 62; 133) / 2 (XIX: 37; 38) / 3 (XX: 39; 40) / 4 (XXI: 41; 42) / 5 (XXII: 43) / 6 (XXIII: 44; 45) / 7 (XXIV: 46; 47) / 8 (XXV: 48; 49) Einzug: Dan 3, 57-88 ***Vesper:*** *1 (85) / 2 (XXV: 48; 49) / 3 (XXVI: 51 - 53) / 4 (XXVII: 54) / 5 (XXVIII: 55; 56) / 6 (XXIX: 57; 58) / 7 (XXX: 59 - 61) / 8 (XXXI: 63; 64) + Ps 140*

Mittwoch
Orthros: 1 (3; 62; 133) / 2 (XXXI: 63; 64) / 3 (XXXII: 65; 66) / 4 (XXXIII:67) / 5 (XXXIV:68; 69) / 6 (XXXV: 70) / 7 (XXXVI: 71; 72) / 8 (XXXVII: 73; 74) Einzug: Dan 3, 57-88 ***Vesper:*** *1 (85) / 2 (XXXVII: 73; 74) / 3 (XXXVIII: 75; 76) / 4 (XXXIX: 77) / 5 (XL: 78; 79) / 6 (XLI: 80; 81) / 7 (XLII: 82; 83) / 8 (XLIII: 84) + Ps 140*

---

[227] 7.2.3. STRUNKS REKONSTRUKTION DER ANTIPHONENTAFEL AUF DER GRUNDLAGE DER ATNIPHONARE A 61 UND A 62.

[228] Die Auswertung in Tabellenform GEORGIOU, *Ἀντιφωνική κατανομή*, 1 - 79 u. 139 - 167.

Donnerstag
Orthros: 1 (3; 62; 133) / 2 (XLIII: 84) / 3 (XLIV: 86; 87) / 4 (XLV: 88) / 5 (XLVI: 89; 90) / 6 (XLVII: 91; 92; 93) / 7 (XLVIII: 94; 95; 96) / 8 (XLIX: 97 - 100) Einzug: Dan 3, 57-88 ***Vesper:*** *1 (85) / 2 (XLIX: 97 - 100) / 3 (L: 101) / 4 (LI: 102) / 5 (LII: 103) / 6 (LIII: 104) / 7 (LIV: 105) / 8 (LV: 106) + Ps 140*

Freitag
Orthros: 1 (3; 62; 133) / 2 (LV: 106) / 3 (LVI: 107; 108) / 4 (LVII: 109 - 112) / 5 (LVIII: 113 - 116) / 6 (LIX: 117) / 7 (LX: 119 - 124) / 8 (LXI: 125 - 130). Einzug: Dan 3, 57-88 ***Vesper:*** *1 (85) / 2 (LXI: 125 - 130) / 3 (LXII: 131; 132) / 4 (LXIII: 134; 135) / 5 (LXIV: 136; 137) / 6 (LXV: 138; 139) / 7 (LXVI: 141; 142) / 8 (LXVII: 143; 144) / 9 (LXVIII: 145 - 147) / 10 (XV: 31; 32) + Ps 140*

Samstag
Orthros: 1 (3; 62; 133) / 2 (XV: 31; 32) / 3 (Ex 15) / 4 (Dt. 32) / 5 (Hab.) / 6 (Is 26; Jon) / 7 (1 Sam 2; Megalynarion = Magnifikat) / 8 (Manasse u. Ezechias: Is 38) / 9 (Dan 3, 26 ff. Dan 3, 52 - 56) Einzug: Dan 3, 57-88 ***Vesper:*** *1 (85) / 2 (I: 1; 2) / 3 (II: 4 - 6) / 4 (III: 9) / 5 (IV: 7; 8) / 6 (V: 10 - 13) / 7 (VI: 14 - 16) / 8 (XXXIII: 67) + Ps 140*

SONNTAG
Orthros: 1 (3; 62; 133) / 2 - 4 (118) Einzug: Dan 3, 57-88

Die zweite Woche

SONNTAG
Vesper: *1 - 7 wie am Samstag / 8 (LII: 103) + Ps 140*

8.4.1.2 Auswertung des kurrenten Wochenpsalters der Antiphonare

Der Beginn des kurrenten Wochenpsalters am Samstag

Was den Beginn und das Ende des Wochenpsalters sowie den liturgischen Wochenlauf betrifft, stehen die Antiphonare offensichtlich der Praxis des heutigen byzantinischen Tagzeitenritus nahe. Im aktuellen byzantinischen Tagzeitenritus beginnt der kurrente Wochenpsalter in der ersten Sonntagsvesper am Samstag.[229] Den liturgischen Wochenlauf eröffnen zwar beide Antiphonare mit der Vesper am Sonntagabend, die erste Sonntagsvesper befindet sich jedoch als *Samstagsvesper* am Ende des ersten Wochenlaufs, wie der Übertragung des kurrenten Psalters in die Tabelle zu entnehmen ist. Bei genauerer Betrachtung der Psalmenordnung zeigt sich jedoch, daß der kurrente Wochenpsalter in der am Ende des ersten Wochenlaufs positionierten *Samstagsvesper* mit der aus den Psalmen 1 und 2 bestehenden ersten Antiphon einsetzt.

---

[229] Übersicht und Hintergründe zur heutigen byzantinischen Psalmeinteilung bietet MATEOS, „Psalmodie variable," 328 - 331. Den Brauch, am Samstagabend bei der die ganze Nacht währenden Agrypnia mit der Rezitation des Psalterium von vorne zu beginnen, bezeugt bereits der Ende des 6. Jh. oder Anfang des 7. Jh. entstandene Bericht der beiden Mönche Sophronios und Johannes Moschos über ihre Reise zum Sinai und zu den dort lebenden Mönchen. Zur Agrypnia im Reisebericht beider Mönche: LONGO, „Narrazione," 251 - 252. MATEOS, „Psalmodie variable," 336 - 337.

Die Überschneidung von Wochenlauf und Verteilung der kurrenten Psalmodie

Den liturgischen Gepflogenheiten zufolge, wie sie im Synaxar-Typikon der Hagia Sophia bezeugt sind, setzte, zumindest in der Fasten- und Osterzeit, die liturgische Wochenordnung mit dem Montag ein: unter dem Montag sind die liturgischen Bestimmungen und Regelungen für die liturgische Woche angegeben, die jeweils von diesem Tag an in Kraft traten.[230] Was die Präsentation der kurrenten Wochenpsalmodie anbelangt, erwecken beide Antiphonare den Eindruck, als begänne der kurrente Wochenpsalter ebenfalls im Montagsorthros. Die Vesper am Sonntagabend ist geprägt von der außerhalb des fortlaufenden Psalters stehenden Auswahlpsalmodie. Tatsächlich ist aber ist der Samstag der Schalttag, in dessen Vesper die fortlaufende Psalmodie neu einsetzt. Die Antiphonare versuchen also, eine alte liturgische Wocheneinteilung und eine davon abweichende Praxis der Aufteilung der kurrenten Psalmodie miteinander in Einklang zu bringen. In dieser Präsentationsform beider Systeme wird man den Übergang zur Ordnung des aktuellen byzantinischen Ritus erkennen dürfen.

Der Wechsel zwischen Alleluia und Kurztroparion in der Antiphonenabfolge

Ein Charakteristikum der Antiphoneneinteilung des Patriarchen Anthimos (535/536) besteht darin, daß jeder Antiphon ein Kurzruf beigegeben ist, mit dem das Volk auf die von den Vorsängern vorgetragenen Psalmverse antwortet. Bei allen ungeraden Antiphonen im Antiphonenkanon trifft ein Alleluia-Ruf, bei den geraden Antiphonen hingegen ein Kurztroparion.[231] Im Wochenpsalter beider Antiphonare wird nun die kurrente Psalmodie so angeordnet, daß der Wechsel zwischen Alleluia (ungerade Antiphon) und Kurztroparion (gerade Antiphon) bei jeder Tagzeit konsequent eingehalten wird. In der Tabelle läßt sich das System des Wechsels anhand der römischen Ziffern in den Klammern verifizieren. In jeder Hore setzt nach der Invitatoriumsantiphon die psalmodia currens mit einer (ungeraden) Antiphon ein, bei der das Alleluia trifft. Ebenso endet die kurrente Psalmodie in beiden Tagzeiten mit einem Alleluia-Ruf. Bei der Abfolge Alleluia - Kurztroparion handelt es sich um ein Gestaltungsprinzip der Psalmodie im Narthex; dies wird selbst an der Sonntagsvesper mit der auf drei Antiphonen reduzierten Psalmodie ersichtlich. In der Antiphonentafel des Anthimos hat nämlich Psalm 103 als gerade Antiphon (52. Antiphon) kein Alleluia, sondern ein Kurztroparion; in der Sonntagsvesper dagegen wird zu diesem Psalm das Alleluia gesungen,[232] um den Wechsel von Kurzruf (Invitatorium) - Alleluia (Ps 103) zu erhalten. In der Vesper am Donnerstag trifft wiederum Ps 103. Dort singt man die Antiphon mit dem ihr zugehörigen Kurztroparion.

Die konsequente Einhaltung der Regel, die kurrente Psalmodie in Vesper und Orthros stets mit einem Alleluia beginnen und enden zu lassen, wird dadurch gewährleistet, daß die letzte kurrente Antiphon mit Alleluia der einen Gebetszeit in der folgenden Tagzeit nach dem Invitatorium als Beginn der kurrenten Antiphonie wiederholt wird. Dieses Verfahren sei am Beispiel von Orthros und Vesper des Montags veranschaulicht. Die achte und letzte Antiphon des Orthros, die 13. in der Zählung der Antiphonentafel mit den Pss 28 und 29, wird in der Vesper nach dem Invitatorium wiederholt.

---

[230] 4.2.3. DIE TAGZEITEN IN DER FASTENZEIT VON MONTAG BIS FREITAG.

[231] 7.3. DIE KURZRUFE ZU DEN PSALMANTIPHONEN.

[232] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 2, 41. Zur 52. Antiphon (Ps 103) siehe weiter oben die von Strunk rekonstruierte Tabelle.

MONTAG	
Orthros:	**Vesper**:
1 (3; 62; 133) Kv: Ehre sei dir, o Gott	1 (85) Kv: Ehre sei dir, o Gott
2 (VII: 17) KV: Alleluia	2 (XIII: 28; 29) KV: Alleluia
3 (VIII: 18 - 20) Kv: Steh mir bei, Herr	3 (XIV: 30) Kv: Höre mich, Herr
...	...
8 (XIII: 28; 29) KV: Alleluia	8 (XIX: 37; 38) Kv: Alleluia

Der Alleluia-Ruf als Abschluß der nächtlichen Psalmodie ist übrigens bei Cassian belegt, ebenso bei den Chaldäern,[233] die im Nachtoffizium (Lelya) am Ende der kurrenten Psalmodie das Alleluia zusammen mit dem Kurzruf: *„Ehre sei dir, Gott"* singen.

Das Pensum der acht Psalmantiphonen zu Beginn der beiden Tagzeiten

Die lange Psalmodie zu Beginn von Vesper und Orthros im Narthex zählt in beiden Antiphonaren zusammen mit dem Invitatorium gewöhnlich acht Antiphonen. Da das Invitatorium unveränderlich ist, verbleiben für die kurrente Psalmodie an den Wochentagen in beiden Tagzeiten jeweils sieben Antiphonen. Dieses Pensum wird nur in der Vesper am Freitag und im Orthros am Samstag überschritten.

Die in der Sonntagsvesper der ersten Woche im Narthex gesungene Psalmodie unterscheidet sich durch ihre Dreierstruktur aus Ps 85, Ps 103 als Teleutaion und Ps 140 von den anderen Vesperfeiern des Wochenlaufs. Dagegen enthält die Sonntagsvesper des zweiten Wochenlaufs im Antiphonar A 61 (frühes 15. Jh.) ein umfangreiches Pensum an kurrenter Psalmodie. Wahrscheinlich hat sich in der langen Form der Psalmodie im Unterschied zur dreigliedrigen Psalmodie der Sonntagsvesper in der ersten Woche die sonst übliche Praxis erhalten. Hierfür spricht zudem der Umstand, daß sich auch im Synaxar-Typikon keine Hinweise finden, die auf eine Reduzierung der Psalmodie in der Sonntagsvesper schließen lassen. In der Sonntagsvesper der zweiten Woche wird Ps 103 als Auswahlpsalm und als Teleutaion verwendet. Dieser Psalm dürfte auf sabaitischen Einfluß hinweisen; denn die heutige byzantinische Vesper hat diesen Psalm als festes Invitatorium.

Die nachträgliche parallele Gestaltung der kurrenten Psalmodie in Anlehnung an das Vesper- und Orthrosformular der Euchologien

Die von beiden Antiphonaren zu Beginn einer jeden Hore im Narthex vorgesehenen acht Antiphonen kongruieren mit der Anzahl der Antiphonengebete, welche die Vesper- und Orthrosformulare in den Euchologien für die Psalmantiphonen im Narthex vorsehen. Bereits Arranz glaubte, daß die Struktur der Vesper und des Orthros in den Euchologien die Grundlage für die Gestaltung des kurrenten Psalters in den beiden Antiphonaren bildete. Mit dieser Auffassung widersprach er zugleich der Interpretation Strunks, der das Psalmverteilungsschema der Antiphonare lediglich als eine nachträgliche Reduzierung des umfangreicheren und seiner Meinung nach älteren Verteilungssystems des Synaxar-Typikons deutete.[234]

---

[233] MATEOS, *Lelya-Sapra*, 88.

[234] ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos, „ 405-410. STRUNK, „Byzantine Office," 128-130.

Arranz erkannte ferner, daß in den Antiphonaren die Parallele zwischen der Psalmodie in der Vesper und der im Orthros mit den acht Antiphonen im Narthex (Invitatorium und sieben kurrente Antiphonen) künstlich erzeugt worden ist, und zwar dadurch, daß in der Vesperpsalmodie Ps 140 als eigene Antiphon unterschlagen und als Appendix an die letzte kurrente Antiphon angefügt wurde. Zur Antiphonenzahl im Narthex bei der Vesper schreibt Arranz:

> Quoique il y en avait 9 en réalité: un premier fixe, sept variables et un dernier fixe qui s'unissait au dernier variable, dit aussi teleutaion, pour former ainsi un VIII[e] antiphone double.[235]

Arranz' Formulierung, daß *„in Wirklichkeit neun Antiphonen"* vorliegen, kann leicht mißverstanden werden; genauer müßte es heißen, daß die von den Antiphonaren präsentierte Psalmodie zu Beginn der Vesper einen Umfang hat, der bei korrekter Aufteilung der Psalmen entsprechend dem Antiphonenkanon neun Antiphonen ergäbe: Invitatorium, sieben kurrente Antiphonen und der Vesperpsalm. Ps 140 ist durch die eigene und achte Oration in den Vesperformularen der Euchologien und durch den Antiphonenkanon als selbständige Antiphon ausgewiesen. So sind in den Euchologien den Rubriken zur Oration des Ps 140 die folgenden Anweisungen zu entnehmen: *„Gebet der 8. Antiphon vor dem <<Herr, ich ruf zu dir>>"*, oder: *„Gebet zum <<Herr ich ruf zu dir>>"*.[236] Ebenso differenziert das Synaxar-Typikon zwischen dem Teleutaion, das die kurrente Psalmodie abschließt, und dem Ps 140, indem es beide als separate Antiphonen ausweist. Als Beispiel sei der Beginn der Osternachtsvigil angeführt; dort gibt das Synaxar-Typikon einen Hinweis auf die drei Antiphonen des Vesperteils: *„Drei Antiphonen: Ps 85, Teleutaion und Ps 140."*[237] Die Struktur der kurrenten Vesperpsalmodie in den Antiphonaren entspricht folglich nicht exakt der Struktur der Psalmodie in den Euchologien. Dies wäre allein dann der Fall, wenn sie sich nur aus der festen Invitatoriumsantiphon (Ps 85), weiterhin aus sechs kurrenten Psalmantiphonen und aus der festen Antiphon des Ps 140 zusammensetzen würde. Im Orthros stimmt hingegen die Struktur der Psalmodie im Narthex in den beiden Antiphonaren mit den Euchologionformularen überein: auf die Invitatoriumsantiphon folgen sieben kurrente Antiphonen.[238]

Da die Antiphonenaufteilung der Antiphonare für Orthros und Vesper jeweils sieben kurrente Antiphonen vorsieht, ist anzunehmen, daß die kurrente Vesperpsalmodie, wie sie in den Antiphonaren vorliegt, gegenüber dem Stand der Vesperpsalmodie in den Euchologien nachträglich erweitert wurde, um das Pensum der kurrenten Psalmodie im Narthex in beiden Horen parallel zu gestalten. Eine solche Angleichung konnte nur dadurch erreicht werden, daß der Struktureinheit der kurrenten Psalmodie der Vesperpsalm 140 zugeordnet wurde, der aber zum Urgestein der kathedralen Auswahlpsalmodie gehört. Auf diese Weise behielt man die Parallelität der

---

[235] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 133 - 134. In einem früheren Artikel spricht er von acht Psalmantiphonen bei Vesper und Orthros, deren letzte bei der Vesper Ps 140 ist: DERS., „L'ancien Euchologe," 16.

[236] Cf. dazu die Synopse der Vespergebete: 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

[237] MATEOS II, 84. Cf. DMIT I, 132. Hier wird zwar in der Version P des Synaxar-Typikons auch auf die drei Antiphonen hingewiesen, doch ist Ps 140 nicht wie in der Version H eigens erwähnt.

[238] Cf. Dazu die Nrn. 1-8 in 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

euchologischen Struktur am Beginn beider Horen, ohne auf die Parallelität des kurrenten Pensums verzichten zu müssen.

Die Zeichen der Weiterentwicklung in der Psalmeinteilung der Antiphonare

Weiter oben in diesem Kapitel konnte gezeigt werden, daß die Doppelfunktion der Pss 114-116 als Auswahlpsalmodie bei den drei Kleinen Antiphonen der Vesper und zugleich als kurrente Psalmodie als ein Indiz für die Weiterentwicklung in der Psalmodie des Asmatikos zu deuten ist.[239] Am kurrenten Wochenpsalter der beiden Antiphonare lassen sich weitere Veränderungen in der Psalmodie des Asmatikos feststellen. Psalmen, die in der Antiphonentafel des Anthimos (535/536) nur der kurrenten Psalmodie vorbehalten waren, finden zusätzlich zu dieser Funktion Verwendung als Auswahlpsalmen.[240]

1) In der Vesper am Samstag und am Sonntag trifft Ps 103, das Invitatorium der heutigen byzantinischen Vesper, außerhalb der Reihenfolge der kurrenten Psalmodie als Auswahlpsalm im Narthex. Zudem begegnet dieser Psalm im Wochenlauf der psalmodia currens in der Vesper am Donnerstag.

2) Ps 67, in der Tabelle weiter oben nach Strunks Zählung als Antiphon XXXIII gekennzeichnet, wird im Rahmen der psalmodia currens am Mittwoch im Orthros gesungen; daneben findet die Antiphon noch als Auswahlpsalmodie und als Teleutaion in der Vesper am Samstagabend Verwendung. Durch die Position des Ps 67 in der Samstagsvesper wird die kurrente Psalmodie unterbrochen; denn die ihm vorausgehende Antiphon besteht aus den Pss 14-16. Bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) findet sich der Vermerk, daß von Ps 67 nur noch ein Vers zu singen ist, auf den das *Ehre sei dem Vater* folgt.[241] Der Psalm dürfte wohl wegen des Auferstehungsthemas (V 2: *„Gott stehe auf"*- ἀναστήτω ὁ θεός) für den Vorabend des Sonntags ausgewählt worden sein. Wegen seines österlichen Bezugs dient der Psalm überdies in der eucharistischen Liturgie der Osterzeit als dritte Antiphon, zusammen mit Ps 65, auf dessen österliche Bedeutung die Überschrift ἀναστάσεως im Kodex Sinaiticus (4. Jh.) hinweist.[242] Ps 65 bildet die erste und Ps 66 die zweite Antiphon.[243]

3) Ebenso dienen die Pss 31 und 32, die Antiphon XV, in der ersten und zweiten Woche am Freitag als Teleutaion in der Vesper. Sie stehen außerhalb der Reihenfolge des fortlaufenden Psalters; in der Montagsvesper gehören sie zur psalmodia currens .

Das Zweiwochenschema im Antiphonar A 61 als Reminiszenz an den Zyklus der liturgischen Dienste

In den beiden Wochenläufen der kurrenten Psalmodie, wie sie die Handschrift A 61 (frühes 15. Jh.) überliefert, scheint möglicherweise der Zweiwochenrhythmus auf, in

---

[239] Dazu 6.2.2. DIE DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS LITURGISCHES *WANDERLELEMENT* AUS DER STATIONSLITURGIE. Cf. weiter 8.2.6. DIE AUSWAHLPSALMEN DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS JÜNGERE SCHICHT DER ASMATISCHEN VESPER.

[240] ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 397.

[241] PG 155, 624 - 628. Cf. dazu ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 411.

[242] Cf.den Fußnotenapparat zu Ps 65 in der LXX-Ausgabe von Rahlfs.

[243] Zu den Antiphonen der Osterliturgie MATEOS II, 94 - 95.

dem sich die liturgischen Dienste der Hagia Sophia abwechselten.[244] Weiter oben wurde schon die Pannychis in der ersten Fastenwoche aus der Handschrift Dresden 104 (11. Jh.) erwähnt, die einen Hinweis auf die wochenweise wechselnden Dienste in der Hagia Sophia enthält. In dieser Gebetszeit wird das Anstimmen der Antiphonen alternierend vom Domestikos der ersten Woche und demjenigen der zweiten Woche (ὁ δομέστικος τῆς α΄ <ἑβδομάδος> ... ὁ δομέστικος τῆς β΄) übernommen.[245] Auch in der Version P des Synaxar-Typikons finden sich Hinweise auf eine Wochenaufteilung der Dienste. Bei der Pannychis um die Mitfasten, deren terminliche Festlegung das Synaxar-Typikon der Version P dem Patriarchen überläßt, werden die beiden Wochendienste der Leser zur Übernahme ihrer Dienste bestimmt.[246]

Resümee: Die kathedrale Färbung des Wochenpsalters

Der kurrente Wochenpsalter in den beiden Antiphonaren darf jedoch als kathedrales Zeugnis gewertet werden. Die psalmodia currens ist kathedral gestaltet. Sie wurde in antiphonischer Einrichtung gesungen mit der entsprechenden Vielfalt an liturgisch Mitwirkenden. Ferner berücksichtigt das System der Psalmverteilung nur die Vesper und den Orthros, also die beiden Hauptgebetszeiten im täglichen Tagzeitencursus einer Gemeinde. Ferner ist anzumerken, daß die Verteilung der kurrenten Psalmodie und der ursprüngliche kathedrale Auswahlpsalter der beiden asmatischen Tagzeiten aufeinander abgestimmt sind.

8.4.1.3 Die Oden als Abschluß des kurrenten Wochenpsalters und die Unabhängigkeit der Ode Dan 3, 57

Die Oden als Bestandteil des kurrenten Wochenpsalters

Wie in den Psalterhandschriften, in denen dem biblischen Psalter oftmals ein Anhang mit einer Odenreihe folgt, bilden auch in den beiden Antiphonaren A 61 und A 62 Cantica aus der Odenreihe der Hagia Sophia den Abschluß des kurrenten Wochenpsalters. In der Behandlung des Odenkanons der Hagia Sophia wurde bereits auf die Verbindung des fortlaufenden Psalters mit den Oden als Abschluß der kurrenten Psalmodie eingegangen.[247] Der Odenanhang trifft in beiden Antiphonaren im Samstagsorthros anstelle der kurrenten Psalmodie. Analog zur psalmodia currens der übrigen Tage sind auch die Oden im Samstagsorthros in Antiphonen gegliedert und werden kurrent gesungen.[248] Insgesamt zählt der Samstagsorthros vor dem Laudesteil

---

[244] MATEOS, „Orthros byzantin," 19.

[245] Cf. die Pannychis nach der Handschrift Dresden 104 als Anhang bei MATEOS II, 204 - 209. Dazu 6.1.3.2. DIE SYNERGIE DER LITURGISCHEN ROLLEN BEIM ANTIPHONISCHEN GESANG. Ähnliches ist für den Weihnachtsorthros zu erschließen, in dem das Synaxar-Typikon H ein Troparion der zweiten Woche erwähnt, was nach Mateos auf den bei der Feier anwesenden zweiten Chor hinweist. MATEOS I, 156.

[246] MATEOS II, 52. DMIT I, 124. Selbst aus dem Typikon des Pantokrator-Klosters zu Konstantinopel, das besonders bei der Feier der Presbeia (ein aus der Kathedralliturgie Konstantinopels hervorgegangener sehr populärer Gottesdienst zu Ehren Mariens) kathedrale Elemente bewahrt hat, die für die Erhellung der Pannychis des Asmatikos von Bedeutung sind, geht dieser wochenweise alternierende Dienst hervor: Ὀφείλουσι δὲ οἱ τοιοῦτοι κληρικοὶ δύο ἑβδομάδας ἔχειν, καὶ οἱ μὲν ἡμίσεις ἵνα ψάλλωσι κατὰ τὴν μίαν ἑβδομάδα, οἱ δὲ ἡμίσεις κατὰ τὴν ἑτέραν. Zum Text des Typikons: DMIT I, 678. Zur Presbeia GAUTIER, „Pantocrator," xxx SEVCENKO, „Icons," 53. VAN ESBROECK, "La Vierge," 183-186, 188-189. Zum Wochendienst cf. MORAN, *Singers*, 16.

[247] 7. 5. 1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM.

[248] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 150, 171. Ausführlich handelt zur Odenreihe Konstantinopels 7.5.2.3. DER ODENKANON DER HAGIA SOPHIA IM LICHT DER ODENREIHE DES KODEX BARBERINI GR. 285 UND ANDERER PSALTERIEN.

11 Oden, wie der oben gegebenen tabellarischen Übersicht zum fortlaufenden Wochenpsalter zu entnehmen ist.

Die strukturelle Unabhängigkeit der Ode Dan 3, 57ff. vom Odenanhang

Im Samstagsorthros bildet das Canticum Dan 3, 57ff. die letzte von insgesamt 11 Oden. Georgiou und Arranz scheinen, wie ihre tabellarischen Auswertungen des Wochenpsalters nach den Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) vermuten lassen, der Meinung zu sein, daß alle 11 Oden einschließlich des Canticums Dan 3, 57ff. strukturell als Ersatz für die sonst an diese Stelle des Orthros tretende kurrente Psalmodie gedient haben.[249] Einer solchen Auffassung ist jedoch entgegenzuhalten, daß das Canticum Dan 3, 57ff. im Orthros als ein vom Odenanhang unabhängiges Element zu verstehen ist. Diese Deutung sei, da die ihr zugrundeliegende Fragestellung bislang in der Forschung zum Asmatikos keine Beachtung fand, hier kurz erläutert.

1) Die Ode Dan 3, 57 ff. wird nach dem Zeugnis der beiden Spätzeugnisse A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) täglich im asmatischen Orthros gesungen. Am Samstag tritt ein Teil der Odenreihe Konstantinopels vor sie und ersetzt die kurrente Psalmodie. Doch kommt ihr hierdurch im Samstagsorthros keine andere strukturelle Bedeutung zu wie an den übrigen Tagen der Woche, an denen nicht die Odenreihe, sondern die kurrente Psalmodie trifft. Sie darf daher im Samstagsorthros nicht unter die kurrente Odenantiphonie subsumiert werden. Daß der tägliche Gesang dieser Ode überdies ein Zeichen der Disintegration ihres ursprünglichen österlichen Bedeutungsgehaltes ist, braucht hier nicht nochmals erläutert zu werden.[250]

2) Gegen die strukturelle Zugehörigkeit der Ode Dan 3, 57 ff. zum kurrent gesungenen Odenanhang des Samstagsorthros spricht zudem das Gliederungsprinzip des Ortes. Die psalmodia currens der übrigen Wochentage wie auch die Reihe der kurrenten Odenantiphonen am Samstag singt man zu Beginn des Orthros im Narthex, erst nach dem Einzug in die Kirche wird die Ode Dan 3, 57 ff. vorgetragen.[251] Durch das Gliederungsprinzip des Ortes ist die Ode Dan 3, 57 ff. klar abgesetzt von der vorausgehenden Psalmodie im Narthex.

3) Acht Antiphonengebete stehen in den Orthrosformularen der Euchologien für die kurrente Psalmodie im Narthex zur Verfügung. Die Zahl der Orationen entspricht dem Umfang der kurrenten Psalmodie in beiden Antiphonaren. Die Antiphonengebete der Euchologien treffen wohl auch beim Gesang der kurrenten Odenantiphonen im Samstagsorthros. Kein Euchologion sieht hingegen eine Oration für das auf die kurrente Psalmodie folgende Canticum Dan 3, 57ff. vor.[252] Hieraus läßt sich die strukturelle Trennung des Canticums

---

[249] Zum Samstagsorthros in A 61 und A 62 mit den kurrenten Oden als Psalterabschluß GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 53-61, 117-124; die tabellarische Auswertung 150, 164, 178. ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 141.

[250] Cf. dazu 7.5.1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM.

[251] Die Position der Ode Dan 3, 57ff. nach dem Einzug läßt sich sehr gut der Beschreibung des Osterorthros im Synaxar-Typikon entnehmen. MATEOS II, 92.

[252] Das läßt sich aus der Reihe der Orationen in den Orthrosformularen gut ersehen: 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

von der kurrenten Antiphonie im Wochenlauf und von den Odenantiphonen im Samstagsorthros erschließen.

4) Wie die kurrente Psalmodie sind auch die kurrenten Odenantiphonen im Samstagsorthros in beiden Antiphonaren mit einem - für den antiphonischen Vortrag notwendigen - Kurztroparion versehen. Bei Dan 3, 57ff. fehlt ein solcher Kurzruf. Die tabellarische Auswertung bei Georgiou und Arranz erweckt den Eindruck, als würde der in drei Cantica aufgeteilte Text aus dem Buch Daniel (3, 26-45; 52-56; 57-88) unter einem Kurzruf gesungen werden. Tatsächlich wird aber die Ode Dan 3, 57ff. mit dem Halbvers: *„Lobt und erhebt ihn in Ewigkeit"* aus dem Canticum als Kehrvers vorgetragen.[253] Diese Vortragsweise entspricht übrigens dem Gesang des Canticums in der Osternacht, wenn der Patriarch am Ende des Leseteils der Vigil mit den Neugetauften einzieht. Zwar gibt das Synaxar-Typikon keinen expliziten Hinweis auf den Halbvers als Kehrvers.[254] Doch bieten die beiden Antiphonare und der von Lingas gesichtete Handschriftenbestand Gewähr für diese Form des Vortrags.[255]

   Es bleibt somit festzuhalten, daß die Ode Dan 3, 57ff. im Samstagsorthros der beiden Antiphonare strukturell kein Bestandteil der kurrenten Odenantiphonie ist. Als tägliches Element im Orthros bezeugt sie eine fortgeschrittene Disintegration ihrer ursprünglich österlichen Bedeutung. Im älteren Befund des Synaxar-Typikons hatte sie hingegen noch die Funktion eines Sonn- und Festtagsgesangs.

8.4.2. Das jahreszeitlich variierende kurrente Psalmpensum im Synaxar-Typikon

Das Psalmverteilungssystem im Synaxar-Typikon berücksichtigt keine anderen Tagzeiten als Vesper und Orthros. Im Unterschied zum kurrenten Wochenpsalter, wie er in den beiden Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) überliefert ist, legt das Synaxar-Typikon nur den täglichen Umfang der kurrenten Antiphonie in Orthros und Vesper fest.

Die Eigenschaften des Tagespensums

1) Ein umfangreiches Tagespensum: Das Tagespensum der kurrenten Psalmodie für beide Horen ist im Synaxar-Typikon in jedem Fall so bemessen, daß der Psalter in einem Wochenlauf mehr als einmal durchbetet wird. Die erste der für einen einzigen Tag gedachten Pensumsangaben im Sanctorale, die sich unter dem 14. September findet, mag das veranschaulichen:

   Man muß wissen, daß man bis Kreuzerhöhung zum Orthros 12 und zum Lychnikon 13 Antiphonen psalliert.[256]

   Insgesamt treffen dieser Angabe zufolge an einem Tag 25 Antiphonen. Der gewaltige Umfang des Tagespensums läßt sich daraus ersehen, daß

---

[253] Cf. beispielsweise GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 8.
[254] MATEOS II, 86.
[255] LINGAS, *Sunday Matins*, 92-93.
[256] MATEOS I, 32.

beispielsweise die Antiphonen 1 - 25 in Strunks Zählung die Psalmodie bis zu den Pss 48 und 49 umfassen; der weiter oben gegebenen tabellarischen Übersicht zum Wochenpsalter der beiden Antiphonare kann entnommen werden, daß dieses Pensum die Vesper des Samstags und drei weitere Gebetszeiten umfaßt.

2) Die Anweisungen des Synaxar-Typikons zur kurrenten Psalmodie vermerken nur allgemein die Summe der Antiphonen, die täglich in beiden Gebetszeiten zu persolvieren ist. Das System des Synaxar-Typikons stellt im Gegensatz zum Verteilungssystem der beiden Antiphonare kein Ordnungssystem dar, dem die Reihenfolge der Antiphonen zu entnehmen wäre. Nur zweimal läßt das Synaxar-Typikon den Psalter ausdrücklich von vorne beginnen und bietet dadurch Markierungspunkte, von denen aus sich die weitere Abfolge der kurrenten Psalmantiphonen verfolgen läßt: am 1. Montag der Fastenzeit mit dem Orthros und am Ostersonntag bei der Vesper.[257]

3) Die Antiphonenangabe als Pensum für die gesamte Psalmodie im Narthex: Die Pensumsangaben im Synaxar-Typikon beziehen sich auf die gesamte Psalmodie im Narthex; eingeschlossen sind das Invitatorium und in der Vesper der Ps 140. Dies geht aus zwei rubrkalen Bestimmungen hervor. Das erste Beispiel entstammt dem Montag in der ersten Fastenwoche:

> Beim Lychnikon singt man 12 Antiphonen bis Ostern. Außer, wenn man die Präsanktifikaten feiert, singt man die 1. Antiphon und das Teleutaion und den Ps 140...[258]

4) Die Sonderregelung für die Psalmodie in der Präsanktifikatenvesper erweckt den Eindruck, als wäre in den 12 Psalmantiphonen der Normalvesper auch der Ps 140 eingeschlossen, während bei der Sonderfeier nur drei der sonst 12 Antiphonen treffen, unter diesen auch der Ps 140. Für den Vesperteil der Osternacht regelt das Synaxar-Typikon ebenfalls die Psalmodie im Narthex:

> Abends ... drei Antiphonen, nämlich den Ps 85 und das Teleutaion und den Ps 140. Und der Patriarch zieht ein mit dem großen Evangeliar, den Priestern und dem großen Weihrauchfaß und drei Kerzen ... [259]

Immer geht es bei den Pensumsangaben um die im Narthex zu singenden Antiphonen; im Sonderfall des Vespervorspanns der Osternacht sind es nur drei Antiphonen. Im Normalfall des umfangreichen Pensums erübrigt sich die Benennung der Antiphonen, da die im Sonderfall eigens angeführten Antiphonen, das Invitatorium und der Ps 140, vorausgesetzt werden.

Die Einteilung des Kirchenjahres in Zeitabschnitte für das Tagespensum

Das Einteilungssystem der kurrenten Antiphonie erstreckt sich im Synaxar-Typikon auf den gesamten liturgischen Jahreslauf, sowohl auf das Sanctorale wie auch auf den

---

[257] MATEOS II, 10 u. 92. DERS., „Orthros byzantin," 19.
[258] MATEOS II, 10.
[259] MATEOS II, 84.

beweglichen Zyklus. Jeder der beiden Zyklen ist in Zeitabschnitte gegliedert; für jeden Zeitabschnitt legt das Synaxar-Typikon das Tagespensum fest. Eine rubrikale Bestimmung im Kalendarium des Synaxar-Typikons mit der Angabe eines veränderten Pensums an kurrenter Psalmodie für Orthros und Vesper indiziert den Beginn eines neuen Zeitabschnitts.[260] Im Sanctorale sind es oftmals herausragende Feste wie das Kreuzfest am 14. 9. oder das Fest Entschlafung Mariens am 15. August, an denen ein solcher neuer Zeitabschnitt mit einem veränderten Pensum beginnt. Doch können die Schalttage für die Änderung des Pensums auch auf einen Montag als Beginn des Wochenlaufs treffen,[261] so auf den Montag nach dem *„Sonntag der gegen den gottlosen Severos versammelten Väter"* (Synode im Jahr 536),[262] der in der Zeit um den 16. Juli liegt. Vor allem im beweglichen Zyklus (Fastenzeit, Osterzeit) fallen die Schalttage häufig auf einen Montag. Die Änderung des Psalmpensums setzt am jeweiligen Schalttag im Orthros ein. Dagegen beginnt die sabaitisch geprägte Stichologie des heutigen byzantinischen Tagzeitenritus am Samstagabend. So heißt es etwa bereits in der Regel 4 (R 4) im studitisch orientierten Typikon von Messina (1139): *„Wir beginnen die Stichologie am Samstagabend."*[263]

Das System der Veränderung im Pensum der kurrenten Psalmodie

1) Das im Jahreslauf zu- und abnehmende Tagespensum:

   Das Tagespensum der kurrenten Antiphonie variiert im Synaxar-Typikon von Zeitabschnitt zu Zeitabschnitt. Vom Tiefststand mit 20 Antiphonen am Ende der Fastenzeit und in der Osterwoche steigt es in den folgenden Zeitabschnitten bis zum Sommer auf 25 Antiphonen. Im Herbst und Winter wird es beibehalten, danach nimmt es ab.

2) Das gegenläufige Antiphonenpensum in Vesper und Orthros:

   Ein Unterscheidungsmerkmal im Psalmverteilungssystem des Synaxar-Typikons gegenüber jenem der Antiphonare stellt der meist ungleiche Umfang der kurrenten Psalmodie in Vesper und Orthros dar. Die Bemessung des Antiphonenpensums im asmatischen Morgen- und Abendlob erfolgt gegenläufig. Wenn sich die Antiphonenanzahl beim Orthros von Zeitabschnitt zu Zeitabschnitt erhöht, verringert sich gleichzeitig die Antiphonie der Vesper und umgekehrt. Die Angabe für den Zeitabschnitt nach dem 16. Juli im Sommer sieht etwa ein Tagespensum von 25 Antiphonen vor, davon 8 Antiphonen im Orthros, 17 Antiphonen in der Vesper. Im nächsten Zeitabschnitt werden die 25 Antiphonen Tagespensum beibehalten, jedoch in veränderter Aufteilung: 9 Antiphonen im Orthros und 16 Antiphonen in der Vesper. Während zu Beginn des Jahres (September) die Antiphonenzuteilung auf Vesper und Orthros einen ausgewogenen Stand erreicht, wächst während

---

[260] Eine Übersicht zu den Zeitabschnitten und zu dem jeweils festgesetzten Tagespensum an Antiphonen gibt MATEOS II, 220 - 221. Zur Übersicht über die variable Antiphonie im Synaxar-Typikon cf. auch STRUNK, „Byzantine Office," 191, doch ist die Übersicht hier nicht vollständig. ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 406 - 407. Letzterer berichtigte Mateos. MATEOS II, 221 gibt eine falsche Datumsangabe: 16. VIII. 8 Antiphonen im Orthros : 17 Antiphonen in der Vesper, es müßte heißen: 16. VII. Cf. dazu im Sanctorale des Synaxar-Typikons MATEOS I, 344.

[261] 4.2. DER CURSUS IM RHYTHMUS DER ZEIT.

[262] MATEOS I, 344. MATEOS II, 92.

[263] ARRANZ, *Messina*, 3.

des Herbsts und des Winterhalbjahres das Pensum des Orthros bei gleichzeitiger Pensumsabnahme in der Vesper.

Das hohe Pensum als Gegensatz zur Struktur von Vesper und Orthros in den Euchologien

Das Pensum der kurrenten Psalmodie im Synaxar-Typikon weicht von der Tagzeitenstruktur in den Euchologien erheblich ab. Die Formulare für Vesper und Orthros sehen im Narthex bekanntlich nur acht Antiphonengebete und somit acht Psalmantiphonen vor, das Synaxar-Typikon überschreitet diese Antiphonenanzahl. Die im Euchologion Coislin 213 (1027) erwähnte Sammlung von Gebeten für die 74 Antiphonen[264] diente möglicherweise dazu, Orationen für das umfangreiche Pensum bereitzustellen.

Während im heutigen byzantinischen Offizium die kurrente Psalmodie von Gründonnerstag bis Samstag vor Antipascha (Samstag vor dem Weißen Sonntag) entfällt, traf dies beim Asmatikos nicht zu, wie bereits Mateos mit Erstaunen feststellte.[265] Selbst zur Vesper am Ostersonntag sieht das Synaxar-Typikon die reguläre kurrente Psalmodie vor.[266] Im Asmatikos gab es keinen durch eine liturgische Zeit bedingten Wegfall der psalmodia currens. Nur bei bestimmten Sonderfeiern reduzierte sich die kurrente Psalmodie. Im Sonntagsorthros wird das System der fortlaufenden Psalmodie ganz durchbrochen. Dort trifft Ps 118 als Auswahlpsalm anstelle der psalmodia currens.

Arranz zufolge könnte es sich beim Verteilungssystem des Synaxar-Typikons um ein monastisches Relikt aus dem vorikonoklastischen Konstantinopel handeln.[267] Diese These läßt sich nicht ganz von der Hand weisen, findet sich doch im Synaxar-Typikon ein Hinweis auf die Mitwirkung anderer Gruppen als der Sänger der Hagia Sophia beim Vortrag der Antiphonen, nämlich der sog. *Askêtêria*, wie beim Orthros am Samstag in der 5. Fastenwoche in der Blachernenkirche,[268] dem Gedächtnis der Errettung der Stadt vor den Persern und Barbaren. Nach Janin waren *Askêtêria* gemäß der Gesetzgebung Justinians wohltätige Vereinigungen, deren Mitglieder den Gesangsdienst bei Beerdigungen zu versehen hatten.[269] Die Mitglieder eines *Askêtêrions* der Großen Kirche kamen am besagten Samstag zur Feier des Orthros in die Blachernenkirche, um die acht Antiphonen des betreffenden Samstagsorthros zu singen.[270] Vielleicht spiegelt dieser Hinweis die Möglichkeit, daß sich auch monastische Gemeinschaften am Gesangsdienst beteiligen konnten.

---

[264] Coislin 213 fol. 211r: Maj, 147. Cf. DUN, VII. ARR.EUC, 13. 5.2. DAS ORATIONALE DES KATHEDRALOFFIZIUMS.

[265] MATEOS II, 92 A. 1. Zur kurrenten Psalmodie im heutigen byzantinischen Tagzeitengebet DERS., „Synaxe monastique," 270. DERS., „Psalmodie variable," 327 - 331.

[266] MATEOS II, 92.

[267] ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos, „ 409.

[268] DMIT I, 124.

[269] JANIN, *La Géographie*, 449.

[270] MATEOS II, 221.

8.5. Resümee zum liturgischen Psalter der Vesper und des Orthros

1) Der liturgische Psalter der Vesper und des Orthros im Asmatikos stellt strukturell ein hybrides System nach urban-monastischem Grundmuster dar. Die aus der Gebetstradition des ägyptischen Wüstenmönchtums stammende Weise, nach dem fortlaufenden Psalter zu beten, und das kathedrale Gestaltungsprinzip, in den Tagzeiten ausgewählte und stets gleichbleibende Psalmen zu verwenden, wurden zu einem System verknüpft.

2) Geschichtlich steht der liturgische Psalter des Asmatikos in einer Tradition, die schon vor der Herausbildung des Asmatikos in Konstantinopel im urban-monastischen Tagzeitengebet des 4. Jh. eingesetzt hat. Im Abschnitt über die Auswahlpsalmodie des Orthros wurde auf die Entstehung der hybriden Strukturen hingewiesen.

a) Vor allem das asmatische Morgenlob steht dem urban-monastischen zweigliedrigen Pattern der Psalmodie strukturell nahe. Vor die kathedrale Gebetszeit am Morgen mit der Auswahlpsalmodie wurde ursprünglich im urbanen Mönchtum die Struktureinheit der psalmodia currens aus der monastischen Tradition als eigene mitternächtliche Gebetszeit gestellt. Aus der Verbindung beider psalmodischer Einheiten entstand schließlich die Synthese der Psalmodie des Orthros.

b) Was das Abendlob im Osten anbelangt, erfolgte, so Mateos, die Verbindung der kurrenten monastischen Psalmodie mit der Auswahlpsalmodie erst seit dem 5. Jh. In der asmatischen Vesper sind die Nahtstellen der Synthese noch deutlicher wahrzunehmen als im stabilen Orthros, denn die kurrente Psalmodie entfällt bei vesperalen Sonderfeiern. Möglicherweise ist dies mit ein Indiz dafür, daß die Synthese in der Vesper jüngeren Datums ist.

3) Der Versuch, den hybriden Psalter beider asmatischer Tagzeiten zeitlich einzuordnen, bedarf folglich der Differenzierung zwischen der Herausbildung der strukturellen Synthese aus kurrenter Psalmodie und kathedraler Auswahlpsalmodie und der konkreten Ausgestaltung des allmählich gewachsenen strukturellen Bauplans der Psalmodie.

a) Während sich im asmatischen Orthros genealogische Spuren nur schwer auffinden lassen, weist hingegen die asmatische Vesper nach Antiochien zurück. Das asmatische Abendlob läßt sich strukturell als Erweiterung der antiochenischen Vesper mit ihrem Psalmkern (Ps 140) erschließen.

b) Da sich die hybride Struktur des Orthros aus kurrenter monastischer Psalmodie und Auswahlpsalmodie bereits im 4. Jh. abzuzeichnen begann, mag zur Zeit der Ritusbildung in Konstantinopel die zweigliedrige Struktur durchaus schon vorgelegen haben. Angesichts fehlender liturgischer Quellen aus der Frühzeit des Asmatikos ist es müßig zu spekulieren, ob die hybride Struktur der Vesperpsalmodie in Konstantinopel selbst entstand oder als etwas bereits Vorgegebenes übernommen worden ist.

4) Die Ausgestaltung des hybriden liturgischen Psalters der Vesper und des Orthros im Asmatikos weist hingegen auf Konstantinopel hin.

Die kathedrale Auswahlpsalmodie und die kurrente Antiphonie sind genau aufeinander abgestimmt. Die Auswahlpsalmen der Gebetszeiten (Vesper: Pss 85; 140. Orthros: Pss 3; 62; 133; 50; 148-150) sind von der Einteilung des Psalters in Psalmantiphonen für die kurrente Psalmodie ausgespart. Darin stimmen die beiden Spätzeugnisse A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) mit der sich auf die Frühzeit des Asmatikos berufenden Antiphonentafel im Kodex Vaticanus gr. 342 (10. Jh.) überein. Lediglich die Pss 114-116 der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper bilden eine Ausnahme, da sie sowohl in der kurrenten Psalmodie wie auch als Auswahlpsalmen Verwendung finden.

Die beiden unterschiedlichen Verteilungssysteme der kurrenten Psalmodie, das jahreszeitlich variierende Einteilungssystem des Synaxar-Typikons und der Wochenpsalter der beiden Antiphonare, lassen ebenfalls an die Ausgestaltung des hybriden Psalters durch Konstantinopel denken. Weiter ist der Ps 85 des Vesperinvitatoriums anzuführen, der charakteristisch ist für Konstantinopel. In diesem Zusammenhang sind ferner die drei Kleinen Antiphonen der Vesper und ihre Psalmodie anzuführen, die eindeutig als spätere Entwicklung Konstantinopels zu gelten haben.

5) Die Doppelfunktion der Pss 114-116 läßt sich am besten als eine entwicklungsgeschichtliche Überlagerung innerhalb des liturgischen Psalters deuten, die sich erst nach der Herausbildung der Antiphoneneinteilung ergeben hat. Wenn die Pss 114-116 in der Antiphonentafel des Anthimos (Patriarch 535/536) noch ausschließlich der kurrenten Psalmodie vorbehalten, in Quellen vom 10. Jh. an aber als Auswahlpsalmen der drei Kleinen Antiphonen der Vesper greifbar sind, kann die Doppelfunktion der drei Psalmen erst seit der Integration des Tripsalmus in die Vesper im 7. Jh. bestanden haben. Die Erweiterung der Vesperstruktur um die drei Kleinen Antiphonen dürfte mit dem Rückgang des Prozessionswesens in der Stationsliturgie Konstantinopels im 7. Jh. zusammenhängen. Der mit dem Prozessionswesen verbundene Tripsalmus wurde zum liturgischen Wanderelement. Die Deutung der Psalmodie der drei Kleinen Antiphonen als entwicklungsgeschichtliche Überlagerung weist umgekehrt auf ein hohes Alter der Antiphoneneinteilung und auch der Auswahlpalmodie in beiden Horen hin.

6) Der hybride liturgische Psalter der beiden asmatischen Horen darf trotz seines umfangreichen Psalmpensums als kathedraler Psalter gelten.

a) Die antiphonische Einrichtung der gesamten Psalmodie beider Tagzeiten mit der dazu notwendigen liturgischen Rollenvielfalt (Offiziator, Diakone, Sänger, Lektoren, Volk) bietet eine hinreichende Basis für ein solches Urteil. Die von Mateos getroffene Qualifizierung des Asmatikos als eines kathedralen Offiziums bleibt gültig,[271] während der These Stuhlmans, der Asmatikos sei wegen des hybriden Psalters eine urban-monastische Tagzeitenform,[272] nicht uneingeschränkt zuzustimmen ist. Stuhlman hat allenfalls darin recht, daß der urban-monastische Ansatz dem Asmatikos strukturell zugrunde liegt, wobei nicht übersehen werden darf, daß der urban-monastischen Tagzeitencursus vom kathedralen Cursus seinen Ausgang nahm.

---

[271] Darauf verwies Mateos eher beiläufig und knapp: DERS, *Célébration*, 13 A. 21 bis.

[272] STUHLMAN, „Morning Offices," 163 - 164.

b) Der hybride liturgische Psalter ist allein auf die Vesper und auf den Orthros abgestimmt, bei denen es sich um die beiden typischen Hauptgebetszeiten eines jeden kathedralen Kursus handelt. Andere Tagzeiten als diese beiden werden im Psalter nicht berücksichtigt.

KAPITEL 9

9. DIE VARIABILITÄT DER ASMATISCHEN VESPER ALS ZUGANG ZU IHRER STRUKTURGESCHICHTE

Durch die Untersuchungen der vorausgegangenen Kapitel zu den euchologischen Elementen im Asmatikos und zur Psalmodie wurde deutlich, daß die asmatische Vesper keineswegs aus einem Guß bestand. Vielmehr deuten Elemente wie die Ektenê, die drei Kleinen Antiphonen, wie auch die Verbindung von kurrenter Psalmodie und Auswahlpsalmen auf Entwicklungs- und Wachstumsprozesse innerhalb der Vesper hin, die sich lange vor dem 8. Jh. ereignet haben müssen. Setzen doch die ältesten erhaltenen liturgischen Quellen zum Asmatikos erst in diesem Zeitraum ein. Diese Detailerkenntnisse zur strukturellen Gliederung der Gebetszeit sollen im vorliegenden Kapitel zusammengefaßt werden. Ferner ist die Normalvesper, wie sie im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) als dem frühesten Euchologion und in späteren Euchologien überliefert wird, als Ergebnis einer Weiterentwicklung transparent zu machen.

Gegen eine solche Untersuchung könnte man einwenden, daß sich durch sie keine Erkenntnissse über die Theologie dieser Hore gewinnen lassen. Einem solche Einwand wäre wiederum entgegenzuhalten, daß sich in der Liturgie theologisch-spirituelle Inhalte sowie deren Wandel immer über liturgische Struktureinheiten als ihrer Sprachform ausdrücken. Es sei hier zum Beispiel nur auf die Psalmodie im Tagzeitengebet verwiesen: die wachsende spirituelle Bedeutung des Mönchtums übte in Ost und West auch einen Einfluß auf die Tagzeitenliturgie aus durch die Integration der kurrenten Psalmodie als ureigener monastischer Gebetsweise. Die Struktureinheiten zu identifizieren und deren Kontext zu erschließen, führt folglich dazu, die liturgischen Sprachformen der Theologie zu erkennen, die eine Feier prägt. Dieser Weg beugt Subjektivismen und Projektionen bei der Erschließung des theologischen Inhalts vor.

Ziele des Kapitels: Darlegung der Strukturgeschichte der asmatischen Vesper von ihrer Frühgeschichte an

1) Eine Darstellung der strukturellen Gesamtgliederung der asmatischen Vesper.

Durch die Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse aus Psalmodie und euchologischem Gut zur Gesamtstruktur der Vesper und durch die in diesem Kapitel vorzulegende Geschichte der Strukturbildung soll der liturgische Bauplan des asmatischen Abendlobs in der Frühzeit des Tagzeitenritus Konstantinopels transparent werden, von dem her sich spätere Veränderungen, besonders auch die postikonoklastischen, als Teil der Entwicklungsgeschichte der Vesper verstehen lassen.[1]

2) Die Erschließung der Tagzeitenstruktur als Abdruck der Entwicklungsprozesse.

---

[1] Cf. die Ausführungen in 2.7.5. DIE POSTIKONKLASTISCHE REFORM ALS FORTSETZUNG DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DES ASMATIKOS. Speziell zur postikonoklastischen Reform der Liturgie cf. PARENTI, „Osservazioni," 151 – 153.

Leider stehen uns aus der Frühzeit der Herausbildung der Tagzeitenfeier der Hagia Sophia bis in die Zeit vor dem Ikonoklasmus keine liturgischen Quellen zur Verfügung, ja, aus dieser Zeit ist kaum etwas vom Offizium Konstantinopels überliefert. Das Interesse der bisherigen Forschung beschränkte sich wohl aus diesem Grunde fast nur auf die Zeit nach Beginn des 8. Jh., in der die schriftlichen liturgischen Quellen zum Asmatikos einsetzen. Wie sich aber das Wachstum eines Baumes an seinen Wachstumsringen nachträglich ablesen läßt, so müßten sich auch aus der Struktur der Vesper, wie sie in den schriftlichen Zeugnissen vorliegt, mit Hilfe des Instrumentariums der strukturellen Analyse die Wachstumsschichten und das Wachstumsprofil aus der Frühzeit freilegen lassen.[2] Besondere Bedeutung kommt hierbei der Variabilität, d.h. der Beweglichkeit der verschiedenen Struktureinheiten innerhalb der Vesper zu und der unterschiedlichen Gestalt der Vesper und ihrer Sonderfeiern.

3) Die Deutung der Variabilität als Folge der frühen Entwicklungsgeschichte.

Entsprechend der im zweiten Kapitel formulierten Arbeitshypothese ist der Wandel in der Vesper der Hagia Sophia von der Frühzeit der Ritusbildung über den Ikonoklasmus bis zur postikonoklastischen *Reform* als Entwicklungsgeschichte offenbar zu machen. Immer wieder kam es in der Geschichte der asmatischen Vesper zu Veränderungen, ohne daß das Abendlob dabei seine Identität als asmatische Vesper verloren hätte.[3] Die Entwicklungsprozesse in der Frühzeit und die postikonoklastische Geschichte der *Reform* sind im Zusammenhang zu sehen.

9.1. Die Variabilität der asmatischen Vesper als hermeneutischer Schlüssel zu ihrer frühen Gestalt

Spuren der Entwicklung

Den Kapiteln über die liturgischen Grundelemente und die Psalmodie war zu entnehmen, daß die Struktur der asmatischen Normalvesper, wie sie die Euchologienformulare überliefern, lange vor dem Einsetzen der frühesten schriftlichen Quellen zum Tagzeitengebet (8. Jh.) in einem Wandel begriffen war. Die kurrente Psalmodie trat vor den kathedralen antiochenischen Vesperkern; die drei Kleinen Antiphonen wurden im Anschluß an Ps 140 wohl im 7. Jh. eingefügt. Auch die Ektenê wurde später integriert.

Die Variabilität als Indiz der Entwicklung

Ein Indiz dieser zurückliegenden Entwicklung und des Wandels liegt im Wechsel zwischen der Normalvesper und den Sonderformen der Vesper, welche wiederum von der Feier des Kirchenjahres abhängen.[4] In ihnen fehlt eine Reihe von liturgischen Elementen, die in der Normalvesper enthalten sind, gänzlich oder teilweise. Die Sonderformen der quadragesimalen Präsanktifikatenvesper und der Großen Vigil haben

---

[2] 2. 5. Die strukturelle Analyse nach Taft als Instrument zum Nachweis liturgischen Wachstums.

[3] 2.7.1. Die Einheit der Geschichte des Asmatikos vor und nach dem Ikonoklasmus als Arbeitshypothese.

[4] Zur Übersicht über die Vesper und ihre Sonderformen cf. 4.1. Der Cursus des Asmatikos.

keine lange kurrente Psalmodie und sind ohne die drei Kleinen Antiphonen.[5] Bei der Paramonê wurde zwar der Tripsalmus integriert, nicht aber die lange kurrente Psalmodie. Die asmatische Vesper zeigt sich als variabel.

Die Beweglichkeit gottesdienstlicher Strukturen gilt gemäß der strukturellen Analyse als Indiz der Entwicklung. Zu untersuchen ist, ob nicht die vom Kirchenjahr bedingte Variabilität der Vesper davon herrührt, daß solche Weiterentwicklungen nicht generell rezipiert wurden. Der kurze Vesperteil in den Sonderformen des Abendlobs repräsentierte demnach gegenüber der Normalvesper einen älteren Stand. Somit erschließt gerade die Untersuchung der liturgischen Variabilität des Abendlobs den Zugang zur Geschichte der asmatischen Vesper vor dem Einsetzen der schriftlichen Quellen; sie führt zum Wachstumsprofil und zum liturgischen *Bauplan* der Vesper.

9.1.1. Der methodische Weg zur Erschließung der Variabilität

Zunächst seien der methodische Rahmen und das praktische Vorgehen vorgestellt, die bei der Freilegung der Frühgeschichte und der Erschließung des strukturellen Bauplans der asmatischen Vesper Anwendung finden sollen.

1) Eine Wachstumsregel für die Vespern der östlichen Riten.

   Um die Struktur der überlieferten asmatischen Vesper verstehen zu können, sei Janeras´ Wachstumsregel für das kathedrale Abendlob östlicher Riten ab dem 4. Jh. referiert. Janeras erschloß diese Regel aus dem Vergleich mehrerer Vesperfeiern und ihrer Sonderformen in einer Reihe von Tagzeitenriten des Ostens. Im Kontext seiner Untersuchung der byzantinischen Präsanktifikatenvesper formulierte er sie aus.[6] Er wollte damit aufzeigen, wie sich die Vesperfeiern von einfachen zu komplexen Gottesdiensten entwickelten.

   a) Der Vesperkern bestand ursprünglich aus dem Vesperpsalm oder einer Mehrzahl von Psalmen und Fürbitten mit Gebeten.
   b) In den meisten Fällen wurde diesem Vesperkern ein Lichtritus vorangestellt.[7]
   c) Erweiterung erfuhr der Vespergottesdienst in den von Janeras angeführten Riten durch die Voranstellung einer längeren Psalmodie.
   d) Durch die Verbindung mit einem Sondergottesdienst aus Lesungen vor oder nach der Vesper entstanden mehrgliedrige Sonderformen der Vesper.

2) Die Wachstumsregel als Wegweiser zur Frühgeschichte der asmatischen Vesper.

   Wenn man Janeras' Wachstumsregel auf die asmatische Vesper anwendet und retroperspektiv liest, kann sie als Wegweiser zur Frühgeschichte der asmatischen Vesper dienen. Dieser Regel zufolge wäre die Normalvesper des Asmatikos als entwicklungsgeschichtlich ausgefalteter Stand des Abendlobs

---

[5] Dieses in der bisherigen Forschung zum Asmatikos noch kaum unter dem Aspekt der Entwicklungsgeschichte beachtete Element der drei Psalmantiphonen wird ausführlich als Struktureinheit behandelt in 6.2. DIE STRUKTUREINHEIT DER DREI ANTIPHONEN ALS BESONDERHEIT IM RITUS VON KONSTANTINOPEL und unter dem Blickwinkel als Psalmodie 8.2.6. DIE AUSWAHLPSALMEN DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS JÜNGERE SCHICHT DER ASMATISCHEN VESPER.

[6] JANERAS, „La partie vespérale," 200 – 204.

[7] DERS, „La partie vespérale," 203 A. 2. Dazu auch WINKLER, „Geschichte," 163.

zu qualifizieren. Der kurze Vesperteil in den Sonderformen des asmatischen Abendlobs hätte demnach nicht als nachträgliche Reduktion der Normalvesper zu gelten, sondern eher als Relikt aus der Frühgeschichte der Vesper der Hagia Sophia.

3) Die Erstellung des Wachstumsprofils der asmatischen Normalvesper durch die Anwendung der Wachstumsregel.

Sollten die vesperalen Sonderfeiern mit ihrem rudimentär erscheinenden Vesperteil in größerer Nähe zur Frühgeschichte der asmatischen Vesper stehen, dann müßte es in der Normalvesper strukturelle Anhaltspunkte geben für den Wachstumsprozeß.

a) Sowohl das Phänomen der Beweglichkeit und Variabilität der Vesper wie auch der geschichtliche Veränderungsprozeß der Vesperstruktur beruhen auf nichts anderem als auf der Hinzufügung oder dem Wegfall einzelner liturgischer Elemente bzw. Struktureinheiten.[8] Es ist daher unerläßlich, diese beweglichen Struktureinheiten innerhalb der Vesper zu erfassen.

b) In der Vesperstruktur läßt sich die Beweglichkeit an den soft points wahrnehmen.[9] Diese müssen herausgearbeitet werden. Mit der Erfassung der beweglichen Struktureinheiten und der soft points sind die Voraussetzungen für die Erstellung eines entwicklungsgeschichtlichen Profils der Tagzeit geschaffen.

4) Die arachaische Vesper in liturgisch hochwertiger Zeit.

Neben diesen strukturanalytischen Überlegungen sind allgemein Erkenntnisse zur liturgischen Entwicklung anzuführen, welche die Vermutung nahelegen, bei den vesperalen Sonderfeiern eine archaische Gestalt des Abendlobs vorzufinden:

a) Zu nennen ist die von Baumstark formulierte Regel, daß gottesdienstlichen Feiern *„in liturgisch hochwertiger Zeit"*[10] ein bewahrendes Moment eigen ist. Die Variabilität der Vespergestalt im Jahreslauf, die sich am Wechsel von der Normalvesper zur Paramonê, zur Vigil und zur Präsanktifikatenvesper zeigt, ist nach der von Baumstark formulierten Regel als Wechsel zwischen der weiterentwickelten Gestalt der Normalvesper und der archaischeren Form der Vesper in den Sonderfeiern zu erklären. In geprägter, hochwertiger Zeit und vor Festtagen hätte sich eine ältere Form der Vesper erhalten.

b) Zerfaß zeigte paradigmatisch an der Tagzeitenliturgie Jerusalems zur Zeit Egerias im ausgehenden 4. Jh. auf, wie das archaische Abendlob der Gemeinde als latreutischer, d.h. als ein nur auf Lobpreis und Bitte angelegter und unveränderlicher Gottesdienst mit den in zeitlicher Nähe liegenden kerygmatischen *Lese-* beziehungsweise *Verkündigungsgottesdiensten* und anderen Sonderfeiern aus der in Jerusalem sich herausbildenden

---

[8] Dazu in 5. DIE EUCHOLOGISCHEN ELEMENTE DES KATHEDRALOFFIZIUMS DER HAGIA SOPHIA, ferner zur Psalmodie der asmatischen Vesper 8.2.1. DIE NACH ANTIOCHIEN WEISENDE GENEALOGISCHE SPUR.

[9] Zur Bedeutung der soft points 2.5. DIE STRUKTURELLE ANALYSE NACH TAFT ALS INSTRUMENT ZUM NACHWEIS LITURGISCHEN WACHSTUMS.

[10] BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 4. Cf. den Überblick bei FEULNER, „Kritische Edition," 624 – 629 zu den von Baumstark und seiner Schule aufgestellten Regeln im Sinne verallgemeinerbarer Beobachtungen.

Kirchenjahresfeier in einen Verschmelzungsprozeß eintrat.[11] Die Vesper und die Sonderfeiern des Kirchenjahres verbanden sich zu vesperalen Sonderformen. Wegen der Vorbildfunktion der Jerusalemer Kirchenjahresfeier muß dieser Prozeß schon bald auf andere Liturgiegebiete übergegriffen haben. Der Gestalt der Vesper in solchen vom Kirchenjahr geprägten Sonderfeiern kann demnach ein hohes Alter zugesprochen werden.

So ist es naheliegend, die vesperalen Sonderfeiern der Hagia Sophia gegenüber der Normalvesper als archaischere Gestalt der Vesper Konstantinopels zu deuten. Die in den Euchologien vom 8. bis zum 12. Jh. überlieferte Gestalt der asmatischen Normalvesper sowie auch ihre feststellbaren Veränderungen lassen sich auf dem Hintergrund des frühen Wachstumsprofils strukturell besser verstehen und als Teil der gesamten Geschichte der asmatischen Vesper deuten.

9.1.2. Die variable Vespergestalt im Kirchenjahr in schematischer Übersicht

Nachfolgend ist die Variabilität der asmatischen Vesper strukturell darzustellen.

Im Laufe des Jahres variiert das asmatische Abendlob als Vesper:

1) im Jahreslauf (oder: Normalvesper),
2) an Sonntagen,
3) am Vorabend von Festtagen als Paramonê,
4) als Präsanktifikatenvesper (abgekürzt: Präs) in der Fastenzeit von Montag bis Freitag,
5) als Sondergottesdienst der Gonyklisia am Pfingstsonntag.

Erst in den späten Zeugnissen, den Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) und bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) zeigt sich ein Unterschied zwischen der Sonntagsvesper (2) mit einer kurzen Psalmodie im Narthex und der Vesper im Wochenlauf (1) mit der längeren kurrenten Psalmodie vor Ps 140. Dem Synaxar-Typikon ist dagegen diese Differenzierung noch nicht zu entnehmen.[12]

Die schematische Übersicht[13]

Zu den Sonderfeiern der Vesper, der Paramonê und der Präsanktifikatenvesper (Präs), wird der Verlauf der Akoluthie unter besonderer Berücksichtigung des Vesperteils wiedergegeben. Es ist zunächst einmal die Gestaltung der Psalmodie im Narthex, die zwischen Normalvesper und Sonderform differiert. Die beiden Systeme der kurrenten Psalmodie in der Normalvesper werden mit **A**) (Antiphonare A 61 und A 62) und **B**) (System des Synaxar-Typikons) bezeichnet.[14] Ein weiterer Unterschied

---

[11] ZERFASS, *Schriftlesung*, 37 – 38. Dort findet sich die für unseren Kontext wichtige Differenzierung des christlichen Gottesdienstes in Wortgottesdienst und Sakramentenfeier, und innerhalb der Wortliturgie wiederum in den kerygmatischen (mit Elementen der Verkündigung wie Lesung und Predigt) und in den latreutischen Gottesdienst. Letzterer ist die Kategorie in die das frühe Stundengebet fällt.

[12] Dazu in 8.4.1. DER KURRENTE WOCHENPSALTER IN DEN ANTIPHONAREN A 61 UND A 62.

[13] Cf. dazu das Schema bei ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 117 – 118. In diesem wird allerdings die Variabilität der Vesperstruktur im Kirchenjahr nicht berücksichtigt. Arranz legt nur die Gebetsabfolge der Euchologien als Strukturgerüst zugrunde.

[14] Die beiden Systeme werden behandelt in 8.4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

zwischen den verschiedenen Vesperfeiern erwächst daraus, wie die gottesdienstliche Struktur im Anschluß an Ps 140 aufgebaut ist: in manchen Sonderfeiern fehlen, wie bereits erwähnt, die drei Kleinen Antiphonen.

IM NARTHEX[15]	WOCHENTAG	SONNTAG	PARAMONÊ	PRÄS.
Eröffnungsbenediktion:			Segne, Gebieter	
Diakon:	Εὐλόγησον δέσποτα ...		Gepriesen sei das Reich ...	
Offiziator:	Εὐλογημένη ἡ βασιλεία ...:			
Psalmodie im Narthex:				
Erste Antiphon (unveränderlich)	Ps 85	Ps 85 +Ps 103 (A 61 u. 62)	Ps 85	Ps 85
Variable Psalmodie A) oder B)	Kurrente Psalmodie			
A)	2. Antiphon bis 8. Antiphon (= Teleutaion) Am Samstag festes Teleutaion (= Psalmantiphon)		Teleutaion = 1 variable Antiphon	
oder: B)	(Eine im Jahresverlauf wachsende und wieder abnehmende Zahl von Antiphonen)			
EINZUG IN DIE KIRCHE	Ps 140 (Ekékraxa) mit Troparion	Ps 140 (Ekékraxa) mit Troparion	Ps 140 (Ekékraxa) mit Troparion	Ps 140 (Ekékraxa) mit Troparion
	Prokimenon	Prokimenon	Prokimenon	
	Großes Kyrie (=Ektenê)	Großes Kyrie	Großes Kyrie *Hier kann eine Prozession zu einer anderen Kirche treffen mit Fortsetzung der Vesper dort.*	
		Die Gebete der Gonyklisia zu Pfingsten setzen mit den 3 Kleinen Antiphonen ein		
3 Kleine Antiphonen:	1) Ps 114 Auf die Fürbitten ... (Ταῖς πρεσβείαις ...)	3 Kl Antiph.	3 Kl Antiph.	—

[15] Zum Beginn der Tagzeiten bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) in der Spätzeit des Asmatikos mit der Friedenslitanei cf. PG 155, 637. Auch die Präsanktifikatenvesper und die Tritektê beginnen so bei Symeon. ARRANZ, „Tritoektî," 337. Doch handelt es sich bei der Friedenslitanei zu Beginn einer Gebetszeit nicht mehr um das klassische Gestaltungsprinzip des Asmatikos. Dazu in 5.3.5. EXKURS – DIE STELLUNG DER GROßEN SYNAPTÊ AM HORENBEGINN.

	WOCHENTAG	SONNTAG	PARAMONÊ	PRÄS.
3 Kleine Antiphonen (Fortsetzung):	2) Ps 115 Rette uns, Sohn Gottes ... (Σῶσον ἡμας Υἱὲ θεοῦ ...) Du einziggeborener Sohn (Ὁ μομογενής ...) Τὴν ὑπερένδοξον ... 3) Ps 116 Heiliger Gott, Heiliger Starker ... (Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός ...)	3 Kl Antiph. (Fortsetzung)	3 Kl Antiph. (Fortsetzung)	——
Bittreihen	mit dem Katechumenen- und den Gläubigengebeten (treffen nach Coislin 213 und Gb 1 nicht immer)[16]		——	——
	Synaptê m. Aiteseis (Engel des Friedens)		Synaptê + Aiteseis (Engel des Friedens)	——
Entlassung	Apolysisgebet Kephaloklisia (= Hauptneigungsgebet) Anhang an die Vesper Gang ins Baptisterium			
			Lesegottesdienst 3 LESUNGEN aus dem AT, Troparion als Abschluß	
			Archidiakon: Sophia *Lesung (DMIT, 105)*	Prokimenon 2 LESUNGEN Dirigatur = Ps 140, 2 Große Ektenê

Die Variabilität in der Vesperstruktur als Folge des Hinzutretens bzw. des Wegfalls liturgischer Elemente

Die schematische Darstellung der Vesper und ihrer Sonderfeiern zeigt, daß der Wechsel von der Normalvesper zur Sonderfeier mit der Variabilität liturgischer Elemente vor und nach dem Ps 140 zusammenhängt. Strukturell betrachtet, verursacht das Fehlen der kurrenten Psalmodie, der drei Kleinen Antiphonen und der Ektenê die je verschiedene Vespergestalt. Gegenüber der Normalvesper erscheinen die Sonderfeiern als ein reduziertes Abendlob.

[16] Dazu in 5.5.4. DER WEGFALL DER BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN IM ZUGE DER REFORM.

9.1.3. Strukturelle Analyse der variablen Vespergestalt

Im nächsten Schritt geht es nun um die strukturelle Gliederung des variablen Erscheinungsbildes der Vesper. Dabei ist aufzuzeigen, welche liturgischen Einheiten zum festen Bestandteil in allen Vesperformen gehören und welche beweglich sind, d.h. in den Sonderformen entfallen. Gesucht wird das Liturgiegut, das die archaische Schicht des asmatischen Abendlobs darstellt und allen Vesperformen gemeinsam ist. Die liturgischen Elemente jüngeren Datums dürften hingegen weniger fest in der Gesamtstruktur der Vesper verankert und daher variabel sein.

Die strukturelle Gliederung der Vesper und ihrer Sonderfeiern

In der folgenden Übersicht werden die Normalvesper und die Sonderformen auf die Zugehörigkeit der einzelnen liturgischen Struktureinheiten hin untersucht. Das Zeichen + zeigt das Vorhandensein der jeweiligen Struktureinheit an, das Zeichen – bedeutet, daß die Einheit fehlt.

Die liturgischen Struktureinheiten	i. d. Normalvesper	i. d. Sonderfeiern
1a) Invitatorium Ps 85 (Narthex)	+	+
1b) Lange kurrente Psalmodie (Narthex)	+	-
oder:		
1c) Nur eine Psalmantiphon: Teleutaion (Narthex)	-	+
2a) Ps 140 (Narthex)	+	+
2b) Einzug nach Ps 140	+	+
3) Die drei Kleinen Antiphonen	+	- (+ bei Paramonê) Ende des asmatischen Vesperteils
4) Leseteil nur in Sonderfeiern	-	+
5) Bittreihen für Katechumenen und Gläubige	+	
6) Entlassung	+	
7) Vesperanhang in einigen Zeugnissen	(+)	

Die Übersicht bestätigt, was bereits in der Behandlung der Vesperpsalmodie angedeutet wurde: die Pss 85 und 140 bleiben im Strukturgefüge der Vesper konstant, während die dazwischen befindliche kurrente Psalmodie und die drei Antiphonen nach Ps 140 beweglich sind.[17] Die soft points liegen also vor und nach dem Vesperpsalm (Ps 140). Der Wegfall der Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen bei den vesperalen Sonderformen ist bereits im Kapitel über die euchologischen Elemente des Asmatikos erklärt worden. Die Bittreihen haben im Tagzeitengebet Abschlußcharakter und bereiten, anders als in der Meßfeier, die Entlassung aller Gottesdienstteilnehmer vor.[18] Das Fehlen dieser Litaneien in den Sonderfeiern bestätigt diese liturgische

[17] 8.2. DIE AUSWAHLPSALMODIE DER VESPER KONSTANTINOPELS.

[18] 5.5. DIE BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN.

Funktion der Litaneien, folgt doch in den Sonderformen der Vesper auf die Psalmodie des Abendlobs der Leseteil.

9.1.4. Die soft points vor und nach dem Vesperpsalm

Die beiden soft points vor und nach Ps 140 in der Vesperstruktur seien nun gesondert betrachtet:

Der soft point vor Ps 140

Beginn der Normalvesper	Beginn der Vesper in Verbindung mit Lesegottesdiensten (Paramonê, Vigil, Präsanktifikaten)
Ps 85 lange kurrente Psalmodie (Antiphonare A 61 und A 62: 7 kurrente Antiphonen; Synaxar-Typikon: mehrere Psalmantiphonen)	Ps 85 Teleutaion (= eine variable Psalmantiphon)
* (soft point)	* (soft point)
Ps 140	Ps 140

Der Vergleich der Normalvesper mit den vesperalen Sonderformen weist die antiphonische Psalmodie vor Ps 140 im Narthex durch den Wechsel zwischen langer kurrenter und kurzer Psalmodie als strukturell beweglich aus.[19]

1. Bei allen Sonderfeiern der Vesper fehlt die lange kurrente Psalmodie. Statt dieser steht eine variable Psalmantiphon, die im Synaxar-Typikon Teleutaion genannt wird, zwischen dem festen Invitatorium Ps 85 und Ps 140.[20]

2. Die lange antiphonische Psalmodie zu Beginn der Normalvesper im Narthex bis einschließlich Ps 140 in den Euchologien erweckt zwar auf den ersten Blick den Eindruck, eine Struktureinheit zu bilden; denn in den Euchologien werden die Antiphonengebete von eins (Gebet zu Ps 85) bis acht (Gebet zu Ps 140) durchgezählt.[21] Dennoch beweist allein schon die Tatsache der zwei Verteilungssysteme für die kurrente Psalmodie in der Normalvesper die Existenz eines soft points vor Ps 140.

In der strukturellen Analyse wird, wie schon mehrfach betont, Bewegung in liturgischen Strukturen als Indiz für eine Entwicklung gedeutet. Demzufolge darf die strukturelle Variabilität zu Beginn der asmatischen Vesper als Ergebnis eines Wachstumsprozesses verstanden werden. Vor den ursprünglichen kathedralen Vesperbeginn Antiochiens mit Ps 140 stellte sich eine qualitativ andere Struktureinheit,

---

[19] Cf. die Abhandlung zur Psalmodie in 8.1.1. DIE SOFT POINTS IM LITURGISCHEN PSALTER ALS INDIZ SEINES WACHSTUMS UND SEINER WEITERENTWICKLUNG und 8. DER HYBRIDE LITURGISCHE PSALTER DER VESPER UND DES ORTHROS IM ASMATIKOS.

[20] Dazu 8.4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[21] Dazu die Synopse im nachfolgenden Kapitel: 10.2.1. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

die kurrente Psalmodie, die aber nicht generell rezipiert wurde. Der Prozeß der Erweiterung der Psalmodie dürfte sich nicht vor dem 5. Jh. im kathedralen Abendlob vollzogen haben.[22]

Der soft point nach Ps 140 und dem Einzug

Mit dem Ortswechsel (Einzug) nach Ps 140 ist ein weiterer soft point in der Vesperstruktur verbunden. Ps 140 beschließt in der asmatischen Vesper die Psalmodie im Narthex; zugleich leitet er mit dem Einzug über zur Fortsetzung der Feier in der Kirche.[23]

Normalvesper und Paramonê	Große Vigil und Präsanktifikatenvesper
Ps 140	Ps 140
* (soft point)	* (soft point)
Einzug vom Narthex i. d. Kirche	Einzug vom Narthex zum Synthronon
Prokimenon Ektenê Drei Kleine Antiphonen	Lesungen
(Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen in der Normalvesper, nicht in der Paramonê, da die Lesungen folgen)	

Taft nennt einen liturgischen Bewegungsablauf innerhalb einer gottesdienstlichen Struktur *„action point"*.[24] Solch ein action point ist häufig eine Keimzelle für Wachstum und Veränderung. Dies läßt sich auch vom Einzug nach Ps 140 feststellen. Taft exemplifizierte an der Enarxis[25] und an der Übertragung der Gaben[26] diese Bedeutung solcher action points für die Meßfeier.

Aus entwicklungsgeschichtlicher Sicht ist hinzuzufügen, daß in liturgischen Feiern Übergänge zwischen qualitativ unterschiedlichen Struktureinheiten oftmals zu Kristallisationspunkten werden, an denen Entwicklungen und Veränderungen ihren Niederschlag finden. In der antiochenischen Vesper folgte unmittelbar auf den Vesperpsalm (Ps 140) der Fürbitteil für die Katechumenen und die Gläubigen; also ist hier ein soft point gegeben:

1) In der Normalvesper und in der Paramonê sind hier die Ekenê und die drei Kleinen Antiphonen eingeschoben, die wohl erst im 7. Jh. aus der Stationsliturgie in die Vesper übernommen worden sind.[27] Es handelt sich um

---

[22] Zur Datierung des asmatischen Mischpsalters aus fester und kurrenter Psalmodie in die Zeit der Herausbildung des Ritus 7.2. DIE ANTIPHONENEINTEILUNG ALS GRUNDLAGE DES LITURGISCHEN PSALTERS DER VESPER UND DES ORTHROS.

[23] 8.2.3. DIE STRUKTURELLE HERVORHEBUNG DES PS 140 ALS ARCHAISCHER VESPERPSALM.

[24] TAFT, *BEW*, 201.

[25] TAFT, *BEW*, 207 – 214.

[26] Eine Zusammenfassung bietet TAFT, *Great Entrance*, 279 – 283, 426 – 428.

[27] Dazu die Rubrik im Barberini gr. 336 des 8. Jh. vor dem Gebet zur ersten Kleinen Antiphon auf fol. 48v: PAR. BAR, 57, 1: *„Nach dem Prokimenon und dem „Kyrie eleison" Gebet der 1. Antiphon ..."*. Ferner die Angaben zur Paramonê von Christi Himmelfahrt im Synaxar-Typikon: MATEOS II, 126.

liturgische Elemente, die charakteristisch waren für den Ritus Konstantinopels.

2) In den mit der Vorbereitung auf Ostern verbundenen Sonderformen der Präsanktifikatenvesper in der Fastenzeit und in der Großen Vigil auf Ostern fanden diese beiden Elemente nach Ps 140 keine Aufnahme. In beiden Sonderformen folgt sogleich der Leseteil.[28]

3) Aus strukturanalytischer Sicht überrascht es nicht, wenn Zeugnisse der asmatischen Vesper des 11. Jh. und noch späterer Zeit am soft point nach der Psalmodie wiederum eine Veränderung überliefern: die Fürbittreihen treffen nicht mehr täglich.[29]

Exkurs: der soft point nach dem Vesperabschluß

Im Vorausgriff auf die Untersuchung der Vesperformulare in den Euchologien sei hier schon der folgende, nach der Jahrtausendwende in einigen Euchologien belegte Vesperanhang erwähnt: man zieht nach der Vesper in das Skeuophylakion und in das Baptisterium ein.[30] Hieraus wird ersichtlich, daß der Schluß einer liturgischen Feier, wie auch der Beginn, ebenfalls zu Anknüpfungspunkten für liturgische Erweiterungen werden können.

9.1.5. Schußfolgerung - Das Wachstumsprofil der Vesper

Wenn die Beweglichkeit struktureller Elemente in einer liturgischen Feier als Folgeerscheinung eines Wandlungsprozesses zu deuten ist, kann nun unter Berücksichtigung der Ergebnisse der letzten Kapitel ein Wachstums- bzw. Entwicklungsprofil für die asmatische Vesper erstellt werden. Den Ausgangspunkt des Wachstums bildet die antiochenische Vesper des 4. Jh. ohne Lichtritus.

1) Der archaische Vesperbauplan in den Riten des Ostens.

Dem Abendgottesdienst in verschiedenen Riten des Ostens am Ende des 4. Jh. dürfte folgende schlichte Grundstruktur zugrundegelegen haben, die im Kern der asmatischen Vesper noch ablesbar ist:

(Lichtritus)
a) Vesperpsalmodie
b) Fürbittlitaneien
c) Gebet
d) Segen zum Abschluß[31]

Zum Hintergrund der Stationsliturgie für die drei Kleinen Antiphonen in 6.2.2. DIE DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS LITURGISCHES *WANDERLELEMENT* AUS DER STATIONSLITURGIE. 8.2.7. EIN DATIERUNGSVERSUCH DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN IN DER VESPER.

[28] MATEOS II, 82. DMIT I, 132.

[29] So etwa die Rubrik im Euchologion Coislin 213 (1027) fol. 58v: DUN, 86, ARR.EUC, 73. Cf. die Synopse der Euchologien: 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, darin die Nummern 12 – 14. Zu den Bittlitaneien als Strukturelement handelt ausführlicher 5.5. DIE BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN.

[30] Zum Vesperanhang cf. die Handschriften Vaticanus gr. 1970 (Beginn d. 12. Jh.) fol 110v. R 956 (10. Jh.): DMIT II, 13. Coislin (1027) 213 fol. 60r: DUN, 89, ARR.EUC, 77. Gb 1 (11./12. Jh.) fol. 11r: STA, 32, ARR.EUC, 77. Cf. im folgenden Kapitel die Synopse der Euchologien: 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

[31] WINKLER, „Aspect pénitentiel," 277. Zum ost- und westsyrischen Bereich MATEOS, „L'office chaldéen," 79. DERS., „Sedre' et prières connexes," 272 – 273. JAMMO, „L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Quatraya," OS 12 (1967) 187 – 210. Für die frühe Jerusalemer Vesper EGERIA, 24.

2) Die antiochenische Vesper des ausgehenden 4. Jh. als Grundlage der Vesper Konstantinopels.

In der antiochenischen Vesper konkretisiert sich der liturgische Bauplan dem Zeugnis der *Apostolischen Konstitutionen* zufolge sowie nach Chrysostomos folgendermaßen:

a) Ps 140
b) Litaneien für die verschiedenen Stufen der Katechumenen
Litanei für die Gläubigen
c) Gebet
d) Segensgebet (Hauptneigungsgebet)
Entlassung[32]

3) Die Weiterentwicklung zur asmatischen Vesper Konstantinopels.

Um den antiochenischen Vesperkern müssen sich im Zuge der Weiterentwicklung der Liturgie in Konstantinopel folgende Struktureinheiten angegliedert haben:

a) Die Psalmodie im Narthex: Gegenüber dem einzigen Psalm der Vesper Antiochiens erweist sich die Psalmodie der asmatischen Vesper umfangreicher. Von ihrer Struktur her ist sie aber keineswegs so einheitlich, wie dies in den Euchologien und in den beiden Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) zunächst erscheinen mag. Der soft-point vor Ps 140 verweist auf das wohl in die Frühzeit des Tagzeitenritus von Konstantinopel zu datierende Wachstum. Zu einer ersten Entwicklungsstufe dürfte das für die Vesper der Hagia Sophia typische Invitatorium mit Ps 85 gehören, das vor den ursprünglichen Kern der kathedralen Vesperpsalmodie Antiochiens trat. Die in den vesperalen Sonderfeiern einheitlich überlieferte Antiphonen-Dreierstruktur, das Invitatorium mit Ps 85, eine kurrente Antiphon und Ps 140, stellen möglicherweise einen älteren Stand der konstantinopolitanischen Vesper dar als die lange kurrente Psalmodie vor Ps 140 in der Normalvesper. Hierfür spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß in den Quellen kein einheitliches Gestaltungssystem für die aus der monastischen Tradition übernommene kurrente Psalmodie überliefert ist. Die Gestaltung der kurrenten Psalmodie in der Normalvesper ist also selbst in Bewegung. Dies dürfte ein Indiz dafür sein, daß es sich bei der Struktureinheit der kurrenten Psalmodie in der Vesper gegenüber der Vespergestalt in den Sonderfeiern um eine jüngere liturgische Schicht handelt.

b) Auf Ps 140 folgte in der antiochenischen Vesper der Übergang zu einer qualitativ anderen Struktureinheit, zum Fürbitteil. In der asmatischen Vesperstruktur läßt sich an dieser Stelle die ganze Entwicklungsgeschichte

---

4: FChr 20, 228. Zur Frage des strukturellen Wachsens der frühen Vesper des 4. Jh. in den östlichen Riten cf. die Ausführungen bei JANERAS, „La partie vespérale," 203. Eine Zusammenfassung enthält der Abschnitt 8.2.1. DIE NACH ANTIOCHIEN WEISENDE GENEALOGISCHE SPUR.

[32] AK VIII, 35 – 37: METZGER III, 246 – 250. Zu den Belegstellen bei Chrysostomos 8.2.1. DIE NACH ANTIOCHIEN WEISENDE GENEALOGISCHE SPUR. Cf. die Zusammenfassung der beiden Quellenschichten bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 42 – 47, ferner bei WINKLER, „Kathedralvesper," 61 – 63.

hindurch Bewegung feststellen. Zunächst treten wohl im ausgehenden 6. Jh. oder im beginnenden 7. Jh. nach dem Vesperpsalm als neue Elemente die Ektenê und der Tripsalmus hinzu. Diese Elemente gehören zur Normalvesper, aber auch zur Paramonê, die im Verlauf des jahres immer wieder gefeiert wurde. Die Tatsache, daß sie in der Präsanktifikatenvesper der Fastenzeit und in der Osternachtsvigil, also in hochwertiger Zeit fehlen, weist sie als jüngere Schicht aus. Die Ergebnisse der zurückliegenden Kapitel, in denen ihr ursprünglicher Platz in der Stationsliturgie Konstantinopels aufgezeigt wurde, unterstreichen diese Annahme. Die Untersuchung zu den drei Kleinen Antiphonen der Vesper ergab zudem, daß die Psalmauswahl für den Tripsalmus (Pss 114-116) im Kontext des Antiphonenschemas der Hagia Sophia eine nachträgliche Überlagerung von Auswahlpsalter und kurrenter Psalmodie bedeutet, was den Tripsalmus als eine erst später hinzugekommene Struktureinheit im Gesamt der Vesper ausweist.

4) Abschließende Folgerungen.

Die strukturanalytische Betrachtungsweise der Vesper machte deutlich, daß die an den Ablauf des Kirchenjahres gebundene liturgische Variabilität der Vesper und die geschichtlich feststellbaren Veränderungen in der Vesperstruktur derselben Wurzel entspringen, nämlich dem Wachstum und der Weiterentwicklung der Vesper. Bei den Sonderformen handelt es sich um um einen Stand der Vesperfeiern, in denen die genannten Neuentwicklungen nicht oder nur zum Teil rezipiert wurden. Sie repräsentieren eine ältere Gestalt des Abendlobs der Hagia Sophia Konstantinopels, die Normalvesper hingegen die weiterentwickelte Form. Der strukturelle Bauplan der Vesper stellt sozusagen die Metaebene dar, von der her der geschichtliche Wandel und die jahreszeitliche Variabilität der Tagzeit verständlich werden; die Erkennung der soft points hilft dabei, den Bauplan und die verschiedenen Wachstumsschichten der asmatischen Vesper freizulegen.

5) Exkurs - Die Gliederung der Vesper nach Arranz.

Als Kontrast zur strukturanalytischen Gliederung der asmatischen Vesper sei hier der Gliederungsvorschlag von Arranz referiert. In seinen Untersuchungen zur Vesper der Hagia Sophia beschränkt er sich fast ausschließlich auf die Normalvesper, wie sie in den Euchologienformularen mit dem Gliederungsprinzip des Ortes überliefert ist:[33]

a) Arranz faßt die Psalmodie von der Eröffnung im Narthex mit Ps 85 bis zum eigentlichen Vesperpsalm 140 als eine Einheit zusammen.

b) Der zweite Teil der Vesper, den er den *„office principal"*[34] nennt, reicht vom Prokimenon nach Ps 140 und dem Einzug, über die Ektenê, die drei Kleinen Antiphonen, die Bittreihen für die Katechumenen und Gläubigen, bis hin zur Entlassung. Selbst den seit dem 11. Jh. nachweisbaren Anhang an die Vesper mit dem Gang in das Skeuophylakion und in das Große Baptisterium subsumiert er ebenfalls unter dem zweiten Teil.

Diese Gliederung, die sich am liturgischen Erscheinungsbild des Gottesdienstes orientiert, erschließt allerdings nicht die Genese der Struktur des Abendlobs und die

---

[33] ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 109.

[34] DERS., „L'Asmatikos Hesperinos," 117.

Bedeutung der einzelnen Struktureinheiten. So trägt sie beispielsweise den qualitativ unterschiedlichen Schichten der Psalmodie im Narthex nicht Rechnung. Abgesehen davon kann sie allein schon deshalb nicht befriedigen, da sich die Sonderfeiern der Vesper durch dieses Gliederungsschema nicht deuten lassen. Die Sonderformen der Vesper ohne die drei Kleinen Antiphonen und die Fürbittreihen hätten gemäß dieser Sichtweise kein *„office principal"*. In einem späteren Artikel verbessert Arranz seine Einteilung, indem er die Vesper in drei Abschnitte untergliedert. Die drei Kleinen Antiphonen versteht er hier nun als eine eigene Einheit. Der dritte Teil in Arranz' Gliederung setzt sich aus den Fürbittreihen für die Katechumenen und für die Gläubigen bis hin zum Hauptneigungsgebet (Kephaloklisia) mit Entlassung zusammen.[35] Eine solche Aufteilung mag vom Gliederungsprinzip des Ortes her ihre Berechtigung haben; der Einzug vom Narthex in die Kirche wird als Angelpunkt des zweigliedrigen Schemas genommen. Doch gewinnt man auf diesem Weg keinen Zugang zur Tiefenstruktur der Vesper, die sich erst über die Variabilität der Vesper und ihre Sonderformen eröffnet.

9.2. Eine ursprünglichere Gestalt der Vesper Konstantinopels in den Sonderformen

Obwohl die Sonderfeiern der Vesper im Gesamtcursus des asmatischen Tagzeitengebetes als Ausnahmefälle erscheinen, repräsentiert deren Vesperteil, der im Vergleich zur Normalvesper kürzer ist, doch, wie durch die vorausgegangenen Ausführungen gezeigt werden konnte, einen archaischeren Stand der Vesper Konstantinopels. Die strukturanalytische Deutung der in den vorausgegangenen Kapiteln gewonnenen Einzelergebnisse bestätigt die Annahme, daß es sich hingegen bei der Normalvesper um das Ergebnis eines Wachstumsprozesses handelt. Eine methodische Absicherung findet diese Annahme in der Regel Baumstarks, wonach sich in *„liturgisch hochwertiger Zeit"* [36] älteres Liturgiegut erhalten hat. Unter die Prämisse der hochwertigen Zeit fallen folgende Sonderfeiern der Vesper, die nun eingehend zu untersuchen sind:

1) Die Großen Vigilien zu Ostern und an Theophanie in der Version H des Synaxar-Typikons[37].

2) Die Präsanktifikatenvesper der Fastenzeit: Im Blickfeld der nachfolgenden Untersuchung steht immer die damalige asmatische *„Normalvesper als Vorbau"*[38] (Ps 85 - Teleutaion - Ps 140) der Sonderfeiern. Daß die Sonderformen der Vesper die Bittreihen für Katechumenen und Gläubige nicht enthalten, obgleich die Fürbitten zum ältesten Gut kathedraler Tagzeitenfeier gehören, steht in keinem Widerspruch zur Hypothese von der Ursprünglichkeit des kurzen Vesperteils; denn wegen des nachfolgenden Leseteils hätten die Fürbittreihen, wie bereits früher ausgeführt wurde, keine Funktion, da sie Abschluß- und Entlaßcharakter haben.

---

[35] Ders., „L'ancien Euchologe," 17 – 18.

[36] Baumstark, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 1 – 23, besonders 4, 8.

[37] 6. Januar in H: Mateos I, 176, nicht so in P: Dmit I, 40.

[38] Zerfass, *Schriftlesung*, 139, weiter 63, 129, 137. Der Vf. hat in seiner Untersuchung erkannt, daß es sich bei der scheinbar verkürzten Vesper um einen archaischen Stand handelt. Darauf geht der nächste Abschnitt ein.

9.2.1. Die liturgische Ausnahme als Hinweis auf einen geschichtlich älteren Stand nach Zerfaß

Der asmatische Vespervorspann der Sonderfeiern als älterer Stand des Abendlobs

Am Rande seiner Untersuchung zum liturgischen Element der Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems hat sich Zerfaß bereits mit der Variabilität der Vesper Konstantinopels im Jahreslauf beschäftigt. In diesem Phänomen erkannte er die Zugangsmöglichkeit zur Entwicklungsgeschichte und damit zu einer ursprünglicheren Vespergestalt der Hagia Sophia.[39] Er klassifizierte gegenüber der Normalvesper *„zwei festzeitliche Vespertypen"*,[40] den Vesperteil innerhalb der Paramonê am Vorabend hoher Festtage und den Vesperteil der quadragesimalen Präsanktifikatenfeier. In einem nächsten Schritt konzentrierte er seine Untersuchung auf die quadragesimale Vesper innerhalb der Präsanktifikatenfeier und der damit übereinstimmenden Vesper in der Osternachtsvigil. Hintergrund seines Interesses an der Vesper der Fastenzeit bildete die Baumstark'sche Regel von der Erhaltung älterer Bräuche in *„liturgisch hochwertiger Zeit"*.[41] Zudem hatte bereits Baumstark bei den Sonderfeiern der asmatischen Vesper eine entwicklungsgeschichtliche Priorisierung vorgenommen, indem er die quadragesimale Sonderfeier aufgrund ihres Perikopenzyklus und aufgrund der Perikopenzahl als ursprünglicher einstufte als die Vigilvespern der Paramonê.[42] Zerfaß erkannte im Vespervorspann selbst eine gegenüber der Normalvesper ursprünglichere Gestalt des Abendlobs der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Der von Zerfaß gewiesene Weg läßt sich mit Worten Baumstarks zusammenfassen: Wenn die Sonderfeiern als das *„die Ausnahme Darstellende einer entweder nachweislichen oder doch sehr wohl denkbaren älteren Stufe liturgischer Entwicklung"*[43] angehören, so bilden sie den hermeneutischen Schlüssel zur Frühgeschichte des asmatischen Abendlobs.

Da aus der Frühzeit der Liturgie Konstantinopels keine Quellen zur Verfügung stehen, nahm Zerfaß den Prozeß der Verbindung von täglicher Vesper und Sonderfeier des Kirchenjahres in der Jerusalemer Tagzeitenliturgie als Paradigma.[44] In Jerusalem setzte der Prozeß der Strukturverknüpfung von täglicher Vesper und Sonderfeier bereits am Ende des 4. Jh. ein, in anderen Tagzeitenriten dürfte diese Integration der Kirchenjahresfeier in den Tagzeitencursus ebenfalls von hohem Alter sein, da von Jerusalem eine starke Vorbildwirkung ausging.[45]

Die Fortführung des Ansatzes von Zerfaß

Zerfaß setzte methodisch richtig an, als er in der quadragesimalen Gestalt der asmatischen Vesper den Schlüssel zur Entwicklungsgeschichte der Vesper Konstantinopels erkannte. Sein Ansatz wurde jedoch in der Forschung zum Asmatikos nicht beachtet, geschweige denn rezipiert. Erweitert man den Ansatz von Zerfaß mit Hilfe der strukturellen Analyse, läßt sich die Entwicklungsgeschichte der asmatischen Vesper weiter klären. Die beiden von ihm unterschiedenen festzeitlichen Vespertypen lassen sich als verschiedene Stadien der Entwickungsgeschichte des Asmatikos deuten.

---

[39] DERS., *Schriftlesung*, 63, 129, 137 – 139.

[40] DERS., *Schriftlesung*, 129.

[41] Cf. die von Baumstark formulierte Regel: BAUMSTARK, „Gesetz der Erhaltung des Alten," 1 – 23, bes. 4, 8. Dazu FEULNER, „Kritische Edition," 624 – 629.

[42] BAUMSTARK, *Syrische Perikopenordnungen*, 2.

[43] DERS., „Gesetz der Erhaltung des Alten," 4.

[44] ZERFASS, *Schriftlesung*, 137 – 139.

[45] DERS., *Schriftlesung*, 83 – 87.

Die strukturelle Analyse zwingt ferner dazu, das Forschungsinteresse nicht auf die Vesper in der Fastenzeit zu begrenzen. Die Aufmerksamkeit hat sich vielmehr auf die in der Fastenzeit zutage tretenden Struktur der Vesper zu richten, und zwar nicht allein darauf, wie sie während der Fastenzeit in der Präsanktifikatenvesper[46] und in der Großen Vigil auf Ostern im Synaxar-Typikon in den Versionen H und P[47] vorkommt, sondern auch in der Vigil zu Theophanie (= Epiphanie) im Synaxar-Typikon der Version H[48]. Immer ist es diese Gestalt der Vesper, die eine ältere Schicht des Abendlobs der Hagia Sophia repräsentiert.

9.2.2. Exkurs - Die Jerusalemer Osternachtsvigil als Paradigma der Synthese von Vesper und Sonderfeier

Um aufzuzeigen, daß die Synthese von Vesper und Sonderfeier bei der quadragesimalen Präsanktifikatenvesper wie auch bei der Großen Vigil auf Ostern keine Schrumpfform der Vesper darstellt, sondern einen archaischen Stand der Normalvesper, sei in einem Zerfaß folgenden Exkurs paradigmatisch auf die Jerusalemer Liturgie der Zeit ab dem ausgehenden 4. Jh. zurückgegriffen und die Zielrichtung der dort einsetzenden Entwicklung skizziert: die Integration der Normalvesper in die Sonderfeiern.

Dies geschieht nicht allein wegen des Fehlens liturgischer Quellen aus der Frühgeschichte des Ritus von Konstantinopel. Ein solcher Rückgriff bietet sich schon deswegen an, weil die Kirchenjahresfeier Jerusalems auch die Tagzeitenfeier anderer Liturgiegebiete beeinflußte. Bereits Zerfaß erkannte in der Struktur der vesperalen Sonderfeiern der Hagia Sophia die Spuren derselben Wirkkräfte wie in Jerusalem, sei es bei den Vigilien des Asmatikos, sei es bei der Präsanktifikatenvesper.[49]

9.2.2.1 Die Verknüpfung von Vesper und Lesegottesdienst in Jerusalem

Das Spannungsverhältnis zwischen der Vesper als dem alten liturgischen Tagesabschluß und den Sonderfeiern des Kirchenjahres rührt von der zeitlichen Kollision beider Gottesdienste her. In Jerusalem läßt sich verfolgen, wie es nach anfänglicher Verdrängung der Vesper durch Sondergottesdienste der Kirchenjahresfeier zu einer Verschmelzung beider Gottesdienste kam. Allmählich wurde die Normalvesper Bestandteil der Sonderfeier.[50] Zerfaß beschreibt die seit dem ausgehenden 4. Jh. feststellbare Tendenz zur Synthese folgendermaßen:

> Wie man keine Vesper mehr will ohne Lesungen, so will man keinen abendlichen Lesegottesdienst mehr ohne Vesper ...[51]

Zerfaß zufolge legen bereits Egerias Angaben speziell für die Fastenzeit, näherhin für die Mittwochs- und Freitagsvigilien der Fasten, das Zusammenwachsen von Vesper und Vigil nahe. Vom nachmittäglichen Predigtgottesdienst zieht man in einer

---

[46] Janeras fügt allerdings die drei Kleinen Antiphonen in sein Schema der Präsanktifikatenvesper von Konstantinopel ein, wofür es im Synaxar-Typikon keine Grundlage gibt, wie weiter unten noch aufzuzeigen ist. JANERAS, „La partie vespérale," 197. MATEOS I, XXII.

[47] MATEOS II, 82. DMIT I, 132.

[48] MATEOS I, 176.

[49] ZERFASS, *Schriftlesung*, 141 (zur Vigil), 139.

[50] DERS., *Schriftlesung*, 83 – 87.

[51] DERS., *Schriftlesung*, 87.

Prozession zur Anastasis, dem Ort der täglichen Vesperfeier, auf die dann die Vigil folgt. Egerias Beschreibung lautet:

> Am Freitag aber wird alles genauso gemacht wie am Mittwoch ...Am Freitag aber werden die Vigilien in der Anastasis von der Stunde an, da man mit Hymnen vom Zion zurückkommt, bis zum Morgengrauen gefeiert, d. h. von der Stunde des Lucernars (de hora lucernarii) bis zum Morgen des nächsten Tages, also bis es Samstag ist.[52]

In der weiteren Entwicklung seit dem ausgehenden 4. Jh. gewinnt das tägliche Abendlob gegenüber den Vigilien und den Sondergottesdiensten der Fastenzeit seine Bedeutung zurück; es bilden sich Synthesen zwischen Offizium und Sonderfeiern.[53] Vielleicht ist die seit dem beginnenden 5. Jh. allgemein zu beobachtende Verrechtlichung der Teilnahmepflicht der Kleriker am Offizium im Kontext der Bedeutungszunahme des Tagzeitengebetes zu sehen.[54]

9.2.2.2 Der Vesperteil in der Osternachtsfeier Jerusalems

Exemplarisch soll nun die Osternachtsvigil Jerusalems analysiert werden. Sie dient als Paradigma der Verschmelzung von Vesper und Lesegottesdienst. Von Baumstark[55] bis hin zu Winkler[56] wird gerade der Osternachtsfeier Jerusalems eine Schlüsselrolle zugesprochen für die Klärung struktureller Zusammenhänge in den Vigilien verschiedener Riten, denn, so Winkler, *„die Auferstehungsfeier Jerusalems hat alle Riten des Ostens und Westens maßgeblich beeinflußt"*.[57] Und über den Einfluß der Osternachtsvigil auf die Festtagsvigilien das Jahr über sagt Zerfaß: *„Alle Vigilien leiten sich ab von der Ostervigil ... ."*[58] Überdies stellt die Osternacht eine Art von Testfall für die Synthese von Vesper und Vigil dar.[59] Verhält sich doch der Verschmelzungsprozeß von Tagzeit und Sonderfeier im Jerusalem des ausgehenden 4. Jh. bei den Gottesdiensten des österlichen Triduums nach Zerfaß retardierender als bei den anderen Gebetszeiten im liturgischen Jahreslauf. Die liturgische Gestaltung der Tage des Triduums blieb zunächst noch in der älteren Tradition: die Sonderfeier des Kirchenjahres verdrängte die Tagzeit. Auch als dann schließlich der Integrationsprozeß der Vesper einsetzte, wurde, wie Bertonières Untersuchung der Osternacht Jerusalems belegt, nicht sofort das ganze Abendlob mit der Feier der Vigil verbunden.[60] Zunächst dürfte das Luzernar (Lichtritus), das in Jerusalem zur täglichen Vesper gehörte, in die Osternacht eingefügt worden sein. Aufgrund der bereits weiter oben erwähnten

---

[52] EGERIA, 27, 7: FChr 20, 249.

[53] Als Beispiel sei die Osternachtsfeier genannt: EGERIA, 38, 1: FChr 20, 278. BOTTE, „Theótocos," 111 – 112. Weiter bei BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 22 – 23. RENOUX, „Liturgie," 177 – 178. Auch in einem Zeugnis wie dem *Testamentum Domini* des 5. Jh. scheint die Vesper Bestandteil der Osternacht gewesen zu sein: RAHMANI, *Testamentum Domini*, 135, 141, 201 (Zusammenfassung).

[54] Neben der Gesetzgebung des Justinian, die in 4.1.1. DER TAGZEITENCURSUS KONSTANTINOPELS IN DEN FRÜHEN ZEUGNISSEN, erwähnt ist, sei auf Can. 15 der Synode des Katholikos Isaak (i. J. 410) für die Kirche von Seleucia verwiesen, wonach der Klerus einer Stadt verpflichtet ist zur Teilnahme am Stundengebet: CHABOT, *Synodicon Orientale*, 267.

[55] BAUMSTARK, *Laus*, 94.

[56] Cf. die vorzügliche Darstellung der liturgischen Elemente der Feier der Jerusalemer Osternacht und deren Fortleben in den verschiedenen Vigilfeiern bei WINKLER, „Randbemerkungen," 481 – 489.

[57] DIES., „Ungelöste Fragen," 303.

[58] ZERFASS, *Schriftlesung*, 30.

[59] DERS., *Schriftlesung*, 75 – 87.

[60] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 22 – 25. Die nachfolgenden Ausführungen zur Osternachtsvigil Jerusalems stützen sich vornehmlich auf die Studie Bertonières.

Verbindung von Vesper und Vigilien bei Egeria an den bestimmten Fasttagen können die spärlichen Aussagen der Pilgerin zur Osternachtsfeier, jedenfalls nach Bertonière, im Sinne einer Verknüpfung von täglichem Luzernar und Ostervigil verstanden werden. Ein Brief des Hieronymus an Praesidius macht nämlich diese Verbindung für Jerusalem bereits für die Zeit um das Jahr 384 wahrscheinlich.[61] Die ursprüngliche und alltägliche Form des Jerusalemer Luzernars bestand nach Renoux im Entzünden einer Lampe. Im Brauch, in der Osternacht drei Lampen zu entzünden, sieht er hingegen eine sekundäre Entwicklung.[62]

Die Tendenz einer umfassenderen Integration der Vesper glaubt Bertonière bereits in Schichten des *Armenischen Lektionars* (AL) erkennen zu können, das von einer griechischen Vorlage stammt und den liturgischen Stand der Jahre 417 - 439 in Jerusalem wiedergibt.[63] Mit dem Lesegottesdienst ist hier, wie Bertonière vermutet, offensichtlich schon eine vollständigere Vesper verbunden.[64] In jedem Fall läßt sich die Übernahme der Alltagsvesper für die Zeit des Übergangs vom Armenischen Lektionar (Versionen J; P) zum *Georgischen Lektionar* (Georg L, auch *Georgisches Kanonar*) belegen.[65] Das *Georgische Lektionar* geht nach heutigem Forschungsstand mit seinem Liturgiegut einerseits auf archaische Schichten zurück, die der Jerusalemer Liturgie des *Armenischen Lektionars* verwandt sind,[66] andererseits fällt seine Redaktion in eine spätere Zeit der liturgischen Praxis Jerusalems, und zwar, so die Datierung von

---

[61] *Ep. ad. Praesid.*: PL 30, 182 – 188. RENOUX, *Codex arménien* I, 97. Dazu vor allem BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 22.

[62] RENOUX, *Codex arménien* I, 94-95.

[63] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 23 – 24. Cf. dort auch die Auseinandersetzung mit dem Standpunkt Renouxs. Dieser interpretierte zunächst den Vorspann der Osternachtsvigil im Armenischen Lektionar als ein rudimentäres Abendoffizium: RENOUX, „Liturgie," 168 – 177. DERS., „Liturgie Arménienne," 278. DERS.,"Liturgie," 167 – 176. Später änderte er seine Position. Im AL läge noch kein der Osternachtsvigil vorangestelltes rudimentäres Abendoffizium vor, nicht zuletzt wegen des Ps 112. die veränderte Beurteilung übernahm dann ZERFASS, *Schriftlesung*, 85. Zur Datierung des AL RENOUX, *Codex arménien* I, 176-181.

[64] Zu den Hss mit der ursprünglichen Tradition Jerusalems und zu den späteren Entwicklungen BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 29 – 37. ZERFASS, *Schriftlesung*, 83 – 87. Cf. ferner RENOUX, *Codex arménien* I, 98. BAUMSTARK, *Laus*, 41. Die Passagen in der Edition des Lektionars: RENOUX, *Codex arménien* II, 151 – 172.

Die Handschriften bzw. Versionen des Armenischen Lektionars nach Renoux:
- P Kodex der armen. Nationalbibliothek 44, aus dem 9. – 10. Jh, teilweise verderbt.
- J Kodex Jerus. armen. 121 aus d. J. 1192
- E Kodex Eriwan 985, später als J und P, bietet jedoch inhaltlich die Liturgie Jerusalems vor 415.
- B Kodex Bodl. Arm D 2, 14. Jh.

Renoux stützt seine Edition des AL vor allem auf die Handschriften J, P und E. Präferenz haben die Kodizes J und P. Dazu RENOUX, *Codex arménien* I, 29-31 und DERS., *Codex arménien* II, 152-161.
Conybeare benutzte dagegen nur die Handschriften P und B. CONYBEARE F. C., *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.

[65] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 29 – 37. Dazu auch die wertvollen Tabellen im Anhang: Charts A – C. Mit dieser Position stimmen auch die Ausführungen von Zerfaß überein. ZERFASS, *Schriftlesung*, 85 – 86. Zum Georg L in seiner lateinischen Übertragung cf. TARCHNIŠVILI, *Lectionnaire I u. II.* Cf. die Ausführungen zum Georg L bei LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 264 – 266.

[66] RENOUX, „Liturgie," 174. Cf. auch CAPELLE, „La fête de la Vierge à Jérusalem au V^{e} siècle," 2 – 3. Zusammenfassend zur Datierung: LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 26 – 30.

Bertonière auf Grund von Indizien aus dem Heiligenkalender, in die Zeit nach dem frühen 8. Jh.[67]

Die Integration der Vesper in die Ostervigil Jerusalems im Überblick:[68]

AL-J (+ Er)	AL-P	Georg L
Anastasis	**Anastasis**	**Anastasis**
		3 x Umzug in der verschlossenen Anastasis u. Psalmgesang, Kerzensegnung
	Lampe wird entzündet	Entzünden der Lichter
Ps 112	Ps 112	
	3 Kerzen werden entzündet, Licht wird an alle verteilt	Ps 140 mit Kehrvers *Werde Licht*
Gang z. Martyrium	**Gang z. Martyrium**	**Gang z. Martyrium**
1 Kerze wird entzündet		Phos hilaron Ps 147
Vigil	Vigil	

Im *Georgischen Lektionar* gehört nun die Vesperpsalmodie mit Ps 140[69] und dem Abendhymnus (Phos hilaron) zum Vigilgottesdienst von Ostern. Ps 140 wird mit dem Refrain Jes 60, 1 *„Werde Licht, werde Licht Jerusalem"* gesungen und dient hier, anders als in den sonstigen Vesperfeiern des Lektionars, als Prozessionsgesang von der Anastasis zum Martyrium.[70] Es läßt sich unabhängig von der Bewertung der Eröffnung der Ostervigil im *Armenischen Lektionar* festhalten, daß im *Georgischen Lektionar* Elemente der täglichen Jerusalemer Vesper vom 5. Jh. an den Luzernarritus angefügt worden sind.[71]

Was Zerfaß bereits für das ausgehende 4. Jh. in Jerusalem als eine sich anbahnende Entwicklung erkannte, ist hier offensichtlich zur Regel geworden, nämlich keinen abendlichen Sondergottesdienst ohne Vesper zu feiern.[72] In noch ausgeprägterer Form läßt sich diese Regel in Jerusalem in späterer Zeit beobachten. Eine bereits in der monastischen Sabastradition stehende Version des Georgischen Lektionars integriert dann sogar die mit Ps 1 einsetzende kurrente Psalmodie der gewöhnlichen ersten

---

[67] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 11 – 12.

[68] Cf. die Übersicht bei ZERFASS, *Schriftlesung*, 84.

[69] Von Egeria wird bekanntlich eine Mehrzahl von Vesperpsalmen für die Jerusalemer Vesper bezeugt. Im Georgischen Lektionar findet sich allerdings nur eine auf mehrere Psalmen hin interpretierbare Bemerkung. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 148, 149 A. 20.

[70] DERS., *Gemeindegottesdienst*, 145 – 146. BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 17 u. 35.

[71] LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 146 – 147.

[72] ZERFASS, *Schriftlesung*, 87.

Sonntagsvesper in den Vesperteil der Osternachtsfeier.[73] Ferner ist auf das Typikon Hagiu Stavru 43 (HS 43) der Anastasis zu Jerusalem zu verweisen, dessen liturgische Gebräuche noch aus der Zeit vor der Abfassung des Kodex im Jahre 1122 stammen. In diesem Typikon hat sich nicht nur Liturgiegut Alt-Jerusalems erhalten. Es fließen in ihm unterschiedliche liturgische Strömungen zusammen.[74] Die ganze Vesper wird in diesem Typikon in die Osternacht integriert. So gilt für Jerusalem, um mit Bertonières Worten zu sprechen *„the growing tendency in the Jerusalem liturgy to introduce into the Vigil elements of the ordinary daily Vesper service"*.[75]

Fazit

1) Die Verschmelzung von Vesper und Sonderfeier in Jerusalem: Aus der ursprünglichen Konkurrenz abendlicher Sonderfeiern zur Vesper, die häufig eine Verdrängung des Abendlobs zur Folge hatte, bahnte sich bereits im Jerusalem des ausgehenden 4. Jh. eine Verbindung beider Gottesdienste an.
2) Selbst bei der Liturgie des österlichen Triduums, die zunächst gegenüber dem Prozeß der Einschmelzung der täglichen Vesper Jerusalems in die abendlichen Sonderfeiern eine retardierende Tendenz erkennen ließ und Älteres bewahrte, kann im weiteren liturgiegeschichtlichen Verlauf die Integration der täglichen Vesper in die Ostervigil festgestellt werden.

9.2.3. Der Vesperteil in den Großen Vigilien des Asmatikos

Da also davon auszugehen ist, daß auch die vesperalen Sonderfeiern des Asmatikos das reguläre Abendlob übernommen haben, richtet sich zunächst das Interesse auf den Vesperteil der Großen Vigilien des Asmatikos. In ihrer Struktur gliedert sich die Osternachtsvigil Konstantinopels wie die anderen Vigilien in den asmatischen Vesperteil mit Ps 140 als Abschluß im Narthex und in den in der Kirche stattfindenden Lesegottesdienst, der acht Perikopen (Siebenerreihe und Abschlußlesung), bzw. mit der zweiten Lesereihe 15 Perikopen zählt.[76] Das Synaxar-Typikon skizziert den Beginn der Osternachtsfeier folgendermaßen:

> Abends ... drei Antiphonen, nämlich den Ps 85 und das Teleutaion und den Ps 140. Und der Patriarch zieht ein mit dem großen Evangeliar, den Priestern und dem großen Weihrauchfaß und drei Kerzen ... . Und er steigt zum Synthronon (erg. = *in die Apsis*) hinauf. Prokimenon ... 1. Lesung ... .[77]

Zu dem auf den Vesperteil folgenden Einzug sei angemerkt, daß Renoux zufolge die drei mitgetragenen Kerzen möglicherweise auf den Einfluß eines späteren Brauchs aus der Jerusalemer Osternachtsfeier zurückzuführen sind, der im *Armenischen Lektionar* in der Version P belegt ist.[78]

---

[73] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 36 – 37.

[74] DERS., *Easter Vigil*, 14 – 15.

[75] DERS., *Easter Vigil*, 35.

[76] Die zweite Lesereihe traf nur, wenn der Taufvorgang länger dauerte. Die Taufe wurde während des Leseteils vorgenommen. Eine umfassende Zusammenschau der Osternacht Konstantinopels, der wichtigsten Quellen, des geschichtlichen Hintergrundes und der einzelnen liturgischen Elemente und Riten bietet BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 109 – 153.

[77] MATEOS II, 84.

[78] RENOUX, *Codex arménien* I, 94-95. Dazu 9.2.2.2. DER VESPERTEIL IN DER OSTERNACHTSFEIER JERUSALEMS.

Als weitere *Vigil österlichen Typs*[79] läßt sich die Epiphanievigil Konstantinopels mit einem solchen Vesperteil mit ebenfalls zwei Perikopenreihen von insgesamt 12 Lesungen anführen. In bereits eingeschränktem Maß fällt noch die Weihnachtsvigil unter die Charakterisierung einer Großen Vigil des österlichen Typs. Der Paramonê vor Festtagen mit einem auf drei Lesungen reduzierten Lektionsteil steht sie jedoch schon näher, da sie für den Leseteil nurmehr eine einzige Siebenerreihe an Perikopen hat.

Die Großen Vigilien nach dem Synaxar-Typikon im Vergleich

Im Gegensatz zur Osternacht bezeichnet das Synaxar-Typikon die Vigil von Epiphanie und Weihnachten als Paramonê.

OSTERNACHTS VIGIL in H und P:[80]	PARAMONÊ ZU THEOPHANIE in H[81]	PARAMONÊ ZU THEOPHANIE in P[82]
Vesperteil:	**Vesperteil:**	**Vesperteil:**
Ps 85 Teleutaion Ps 140	{Ergänze: Ps 85 Teleutaion} Ps 140	{Ergänze: Ps 85 Teleutaion Ps 140}
Einzug d. Patriarchen	Einzug d. Patriarchen	
	Synaptê mit den Aitêseis	Nach den 3 Kleinen Antiphonen Synaptê mit den Aitêseis
Leseteil: zum Synthronon (= in die Apsis). Beginn der Lesungen: 2 Lesungsreihen (15 Lesungen)	**Leseteil:** zur Kathedra im Kirchenschiff Beginn der Lesungen; 2 Lesungsreihen	**Leseteil:** Beginn der Lesungen: 2 Lesungsreihen

[79] BAUMSTARK, *Laus*, 67 – 68. Dazu 6.3. DIE SCHRIFTLESUNG IM OFFIZIUM DER HAGIA SOPHIA.
[80] MATEOS II, 84. DMIT I, 132.
[81] MATEOS I, 176.
[82] DMIT I, 40.

WEIHNACHTSVIGIL (= Paramonê) H[83]	WEIHNACHTSVIGIL (= Paramonê) P[84]
Vesperteil:	**Vesperteil:**
Ps 85	Ps 85
Teleutaion	Teleutaion
Ps 140	Ps 140
mit Troparion	mit Troparion
Einzug d. Patriarchen	Einzug d. Patriarchen
Nach dem Einzug des Patriarchen:	Nach dem Einzug des Patriarchen:
Prokimenon	Prokimenon
	Kyrie eleison (= Ektenê)
3 Kleine Antiphonen	3 Kleine Antiphonen
Synaptê mit den Aitêseis	Synaptê mit den Aitêseis
Leseteil:	**Leseteil:**
Eine Lesungsreihe	Kathedra
	Eine Lesungsreihe

Beobachtungen zur Vesper in den Vigilien

1) In allen Großen Vigilien ist der Vesperteil einheitlich durch die Dreigliedrigkeit der Psalmodie im Narthex gekennzeichnet. Diese besteht aus Invitatorium Ps 85, Teleutaion (variable Psalmantiphon) und Ps 140.

2) Bei der Erstellung des Wachstumsprofils zu Beginn dieses Kapitels wurden die drei Kleinen Antiphonen der Vesper als jüngere liturgische Schicht qualifiziert. Hieraus erklärt sich das Fehlen der drei Kleinen Antiphonen in jenen Sonderformen der Vesper, in denen noch eine ältere Gestalt des Abendlobs bewahrt wurde. Dies trifft auf den Vesperteil der Osternacht zu, also in *„liturgisch hochwertiger Zeit"*, und zwar auf beide Versionen des Synaxar-Typikons (H und P). In diesem Zusammenhang ist das Schema der Osternachtsvigil im Anhang des Euchologions Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 434) aus dem 10. Jh. erwähnenswert, das den Tripsalmus ebenfalls nicht enthält.[85] Wie im Synaxar-Typikon zieht der Patriarch nach dem Ps 140 sogleich zum Synthronon, worauf der Leseteil beginnt.

3) Die Theophanievigil, die doch als Vigil österlichen Typs qualifiziert wurde, weist im Synaxar-Typikon eine differierende Überlieferung des Vesperteils auf. In der Version H fehlen die drei Kleinen Antiphonen ganz wie in der Osternacht, in der Version P ist dagegen die Struktureinheit der Kleinen Antiphonen integriert worden. Der Vespervorspann der Weihnachtsvigil

[83] MATEOS I, 148.
[84] DMIT I, 34 – 35.
[85] Fol 173r: KOS.SEV, 217.

enthält in beiden Versionen des Synaxar - Typikons die drei Kleinen Antiphonen. Er gleicht somit der gewöhnlichen Paramonê.

4) Schlußfolgerung: Im kurzen Vespervorspann der großen Vigilien österlicher Prägung dürfte sich die arachaische Gestalt der Vesperpsalmodie Konstantinopels erhalten haben. Das Abweichen der Version H von der Version P des Synaxar-Typikons in der Überlieferung des Vesperteils der Theophanievigil läßt sich am schlüssigsten als Folge einer Weiterentwicklung erklären. Die Version H hätte demnach nicht nur in der Fastenzeit, sondern auch bei der Theophanievigil die archaischere Gestalt der asmatischen Vesper bewahrt. P hingegen hätte zu Theophanie die ausgefaltete Vesper mit dem Tripsalmus übernommen und würde bereits die Anpassung an die inzwischen um den Tripsalmus erweiterte Normalvesper repräsentieren, wie sie auch in die Feiern der Paramonê integriert worden ist. In der Version P des Synaxar-Typikons wäre außerhalb der geprägten Zeit der Fastenzeit die asmatische Vesper aktualisiert und auf den neuen Stand gebracht worden. Möglicherweise war die Ähnlichkeit der Theophanievigil mit der Osternachtsvigil in Struktur und Thematik die Ursache dafür,[86] daß der Vespervorspann in der Version H nach alter Art beibehalten bzw. zögerlicher als bei der regulären Paramonê im Jahreslauf angepaßt wurde.

9.2.4. Die frühe asmatische Vesper in der Präsanktifikatenliturgie

Eine komplexere Gesamtstruktur als die Vigil zeigt die asmatische Präsanktifikatenliturgie der Fastenzeit. Doch beginnt sie mit demselben asmatischen Vespervorspann wie die Osternachtsvigil. Da die Verbindung von asmatischer Vesper und quadragesimaler Sonderfeier mit dem Kommunionritus in die Frühzeit des Ritus der Hagia Sophia fiel, kommt der Gestalt des Vespervorspanns dieses Gottesdienstes ein hoher Aussagewert zur archaischen Gestalt der Vesper Konstantinopels zu. Gerade der Prozeß der Verknüpfung des quadragesimalen Sondergottedienstes mit der aus dem syrischen Raum stammenden Kommunionfeier ermöglicht eine ungefähre zeitliche Einordnung des asmatischen Vesperteils dieses komplexen Gottesdienstes.

In einem ersten Schritt ist daher die Entwicklungsgeschichte der Präsanktifikatenvesper in Antiochien und ihre Übernahme in Konstantinopel auf der Grundlage von Untersuchungen nachzuzeichnen, die von außerhalb der Asmatikos-Forschung stammen und hier erstmals für die Erhellung der asmatischen Vesper ausgewertet werden. In einem weiteren Schritt soll der asmatische Vespervorspann in Quellen zur asmatischen Präsanktifikatenvesper untersucht werden.

Übersicht zur asmatischen Präsanktifikatenvesper

Die asmatische Präsanktifikatenvesper erweist sich als ein Kompositum aus vier gottesdienstlichen Einheiten.

1) Sie beginnt mit dem dreigliedrigen asmatischen Vesperteil, bestehend aus dem Invitatorium Ps 85, dem Teleutaion und Ps 140.

2) An diesen schließt sich ein Leseteil an, bestehend aus gewöhnlich zwei Lektionen, jeweils mit einem vorausgehenden Prokimenon.

---

[86] Cf. die Lesungen der Osternacht und der Theophanievigil, die eine Verwandschaft der Epiphanievigil mit der Osternacht bezeugen.

3) Auf den Leseteil folgen Rudimente einer Vesper: ein Luzernar und der Ruf: *„Christi Licht leuchtet allen"*, ferner ein Psalmvers aus dem Vesperpsalm (Ps 140, 2: κατευθυνθήτω).[87] Hinzu kommen die Ektenê, die Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen.

4) Es folgt die Kommunionfeier.

Die früheste Nennung dieser Sonderfeier für Konstantinopel findet sich im Chronicon Paschale zum Jahr 615.[88] Im Jahre 692 regelte dann das Konzil in Trullo die Feier der Vorgeweihten Gaben für die eigentlichen Fasttage (Montag - Freitag) der Fastenzeit definitiv.[89] Aus der Erwähnung der Sonderfeier im Chronicon Paschale (615) ist zu schließen, daß die Präsanktifikatenfeier bereits vor diesem Zeitpunkt der Liturgie der Hagia Sophia angehört haben muß. Folglich sind die Übernahme des komplexen Fastengottesdienstes in Konstantinopel und die Voranstellung der asmatischen Vesper noch in die Frühzeit des Tagzeitenritus der Hagia Sophia gefallen. Die Entwicklungsgeschichte der asmatischen Präsanktifikatenvesper ist somit von Relevanz für die Erhellung der frühen Gestalt der asmatischen Vesper.

9.2.4.1 Die Entwicklungsgeschichte der Präsanktifikatenvesper als Zugang zur frühen asmatischen Vesper

Die Entfaltung der Präsanktifikatenvesper in Antiochien und ihre Übernahme in Konstantinopel haben bereits Janeras[90] und Winkler[91] behandelt. Bei den nachfolgenden Ausführungen ist vor allem die Entwicklungsgeschichte der antiochenischen Sonderfeier und ihre Verbindung mit der asmatischen Vesper in Konstantinopel in der Frühzeit des Ritus der Hagia Sophia herauszuarbeiten, um den asmatische Vespervorspann als Zeugnis der frühen Gestalt der asmatischen Vesper dechiffrieren zu können.

Das Zusammenwachsen mehrerer Gottesdienste zu einer quadragesimalen Sonderfeier

Schon die Doppelung des Vesperpsalms (Ps 140), die noch innerhalb der Gesamtstruktur der Präsanktifikatenvesper erkennbar ist, wie überhaupt die strukturelle Mehrgliedrigkeit der Feier aus Leseteil, Vesperrudiment und Kommunionfeier weisen auf eine Geschichte von Verschmelzungen und Synthesen einst selbständiger Gottesdienste hin. Der Ausgangspunkt für die Entwicklungsgeschichte der konstantinopolitanischen Präsanktifikatenvesper liegt nach Janeras und Winkler in Antiochien. Die Voranstellung der Vesper der Hagia Sophia dürfte den Abschluß des Entfaltungsprozesses der quadragesimalen Sonderfeier gebildet haben, der sich erst nach der Übernahme der Sonderfeier in Konstantinopel vollzog. Nachfolgend werden die einzelnen Schritte, in denen die unterschiedlichen Gottesdienste miteinander verknüpft wurden, vor allem unter dem Aspekt ihrer Datierung beleuchtet, um den Weg

---

[87] Der Vollständigkeit halber sei darauf verwiesen, daß die Osterchronik des Jahres 615 von der Einführung des Prozessionsgesangs *„Nun beten die Himmlischen Mächte unsichtbar mit uns an ..."* bei der Übertragung der Vorgeweihten Gaben vom Skeuophylakion in die Kirche berichtet. PG 92, 989.

[88] PG 92, 989. JANERAS, „La partie vespérale," 210. ARRANZ, „Présanctifiés," 334.

[89] MANSI XI, 908. G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo revisited*, 133. JANERAS, „La partie vespérale," 210.

[90] JANERAS, „La partie vespérale," 193 – 222.

[91] WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 184 – 206. DIES., „Aspect pénitentiel" 283. DIES., "Bußcharakter," 119 – 121. DIES., „Kathedralvesper," 65 – 66.

der quadragesimalen Sonderfeier von Antiochien nach Konstantinopel zeitlich abzustecken.

1) Die strukturelle Synthese des fastenzeitlichen Lesegottesdienstes und der sich an diesen anschließenden Vesper in Antiochien im ausgehenden 4. Jh.

   Mit dem ehemals selbständigen quadragesimalen Predigt- und Lesegottesdienst am Nachmittag, wie ihn auch Egeria gegen Ende des 4. Jh. in Jerusalem erlebt,[92] verband sich Janeras zufolge in Antiochien oder im syro-antiochenischen Raum im ausgehenden 4. Jh. die in zeitlicher Nachbarschaft liegende Vesper zu einer Sonderfeier der Fastenzeit.[93] Aus der Fastenpredigt (*hom 4, 3*) des Chrysostomos zu *In Gen.* die in seine antiochenische Zeit gehört, geht die unmittelbare Abfolge von quadragesimalem Lese- oder Predigtgottesdienst am Nachmittag und Vesper hervor.[94] Nach Zerfaß ist es daher plausibel, die Verknüpfung beider Gottesdienste zu einer Einheit am Beginn des 5. Jh. in Antiochien als bereits vollzogen anzunehmen.[95] In der asmatischen Präsanktifikatenvesper können beide einst selbständige Gottesdienste noch gut unterschieden werden.

a) Der Lesegottesdienst: An den nachmittäglichen Lesegottesdienst Antiochiens erinnert die im Leseteil der asmatischen Präsanktifikatenvesper übernommene Perikopenordnung.[96]

b) Das Rudiment des antiochenischen Vesperpsalms Ps 140, 2: Die antiochenische Vesper scheint im Rudiment Ps 140, 2 (*Dirigatur* - κατευθυνθήτω) des für Antiochien typischen Luzernarpsalms nach den Lesungen auf. Als vesperaler Einzelpsalm ist Ps 140 charakteristisch für Antiochien im 4. Jh., im Gegensatz zur Mehrzahl an Luzernarpsalmen, wie man sie im Jerusalemer Abendlob kannte.[97] Im einzig erhalten gebliebenen Vers 2 liegt möglicherweise der ehemalige Kehrvers des in der kathedralen Praxis ursprünglich responsorial vorgetragenen Vesperpsalms vor. Winkler schlägt diese Interpretation von Ps 140, 2 im Kontext der Untersuchung eines vergleichbaren Strukturproblems in der Vesper des armenischen Ritus vor. Dort findet sich ebenfalls die Juxtaposition zweier Vespern: aus der zweiten Vesper wurden das Lichtritual und Ps 140, 2 bewahrt, ferner die Bittreihen. Dieser Vers stellt im armenischen Abendlob, so Winkler, den einstigen Refrain der responsorialen Vesperpsalmodie dar. Eine solche Vermutung legt

---

92 EGERIA, 27, 5 – 8: FChr 20, 246-248.

93 JANERAS, „La partie vespérale," 217 – 221, bes. 218. RAHLFS, *Lektionen*, 165, 208. ZERFASS, *Schriftlesung*, 56, 63 – 64. WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 191.

94 PG 54, 597. Der Kirchendiener war im Nachmittagsgottesdienst am Ende der Predigt des Chrysostomos dabei, die Lichter in der Kirche für die anschließende Vesper zu entzünden. Weil die Zuhörer diesem mehr Aufmerksamkeit zuwenden als der Predigt, geht Chrysostomos in seiner Homilie spontan auf das zu tadelnde Verhalten der Gottesdienstgemeinde ein. Aus den Worten des Chrysostomos geht die unmittelbare zeitliche Nähe der Vesper hervor. Dazu ausführlicher 8.2.1. DIE NACH ANTIOCHIEN WEISENDE GENEALOGISCHE SPUR.

95 ZERFASS, *Schriftlesung*, 138. Cf. die Fastenpredigt des Chrysostomos im nachmittäglichen Lesegottesdienst *In Gen.*(Homilie 4, 3): PG 54, 597.

96 Dazu weiter oben RAHLFS, *Lektionen*, 165, 208. Ausührlicher in 6.3.3. DIE LESEORDNUNG IN DER FASTENZEIT ALS INDIZ DES ANTIOCHENISCHEN EINFLUSSES.

97 Zur strukturellen Deutung des Psalmrudiments in der Präsanktifikatenvesper als Vesperpsalmodie WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 197 – 198. Zur antiochenischen Tradition der Vesperpsalmodie 8.2.1. DIE NACH ANTIOCHIEN WEISENDE GENEALOGISCHE SPUR.

sich für Winkler auch deshalb nahe, weil sich in liturgischen Büchern bei diesem Vers der wohl aus dem Griechischen in das Armenische übernommene Terminus *messedi* findet, dem in der byzantinischen Liturgie der Begriff *Prokimenon* entspricht und der sich auf die responsoriale Gesangspraxis bezieht.[98]

c) Die liturgische Funktion von Ps 140, 2 als Prokimenon in den asmatischen Präsanktifikatenvespern der Vorfastenzeit: Winklers Interpretation des Ps 140, 2 ist auf das antiochenische Psalmrudiment in der asmatischen Präsanktifikatenvesper übertragbar. Ihre These macht nämlich ein Phänomen in den beiden vom Synaxar-Typikon überlieferten Präsanktifikatenvespern der Käsewoche, der Woche vor Beginn der eigentlichen Fastenzeit, verständlich, das in der bisherigen Asmatikosforschung noch keine Beachtung gefunden hat. In beiden Präsanktifkatenvespern wird das *Dirigatur* (Ps 140, 2) durch das Prokimenon Ps 130, 3 ersetzt, also durch eine andere responsoriale Psalmodie. Die Version P des Synaxar-Typikons vermerkt ausdrücklich, daß anstelle des Κατευθυνθήτω dieses Prokimenon zu singen ist.[99] Zwar wurde die Vorfastenzeit - sozusagen eine Verlängerung der Fastenzeit[100] - erst unter Kaiser Heraklius (610/641) eingeführt. Die Struktur der beiden Präsanktifikatenvespern dieser Woche muß daher nicht in allem als repräsentativ gelten.[101] In der Ersetzung des *Dirigatur* (Ps 140, 2) in beiden Feiern durch ein anderes Prokimenon spiegelt sich jedoch nach unserer Ansicht das Empfinden, daß es sich bei Ps 140, 2 in erster Linie um ein Relikt einer responsorialen Psalmodie (Prokimenon) handelt. Damit hat sich in der Sonderfeier Konstantinopels eine Reminiszenz an die antiochenische Vespertradition und die ältere responsoriale Vortragsweise des Vesperpsalms petrifiziert erhalten. Die Austauschbarkeit der rudimentären responsorialen Vesperpsalmodie in der Vorfastenwoche gegen ein anderes Prokimenon belegt indes das geschwundene Bewußtsein von Ps 140, 2 als Rest der Vesperpsalmodie. Man hatte ja die Präsanktifikatenvesper in Konstantinopel mit dem eigenen asmatischen Vespervorspann versehen.

2) Die Einführung des abendlichen Lichtritus in die antiochenische Vesper im 5. Jh. - ein Anhaltspunkt für die Datierung der archaischen asmatischen Vesper.

a) Im antiochenischen Vesperteil der Präsanktifikatenvesper nach den Lesungen liegt die Abfolge Luzernar – Vesperpsalmodie (Ps 140, 2) vor. Dieser Aufbau entspricht dem liturgischen Gliederungsprinzip östlicher Vesperfeiern im

---

98 WINKLER, „Aspect pénitentiel" 282-284. DIES., „Kathedralvesper," 78 – 79. Zur responsorialen Psalmodie, näherhin zum Prokimenon 6.1.1. DAS PROKIMENON.

99 DMIT I, 111. MATEOS II, 6 – 8. Auch aufgrund eines anderen Beispiels läßt sich die Deutung von Ps 140, 2 in der asmatischen Präsanktifikatenliturgie als responsorialer Kehrvers belegen: Der stationalen Eucharistie an Mariä Verkündigung stellt das Synaxar-Typikon den quadragesimalen Lesegottesdienst ohne den asmatischen Vesperteil voran. Die auf die zweite Lesung des Sondergottesdienstes folgende vesperale Psalmodie des *„Dirigatur"* Ps 140, 2, also das antiochenische Vesperrudiment der Präsanktifikatenliturgie, kommt durch die Verknüpfung mit der Wortliturgie der Eucharistiefeier vor deren neutestamentlicher Lesung zu stehen und wird im Synaxar-Typikon einfach als Prokimenon bezeichnet. MATEOS I, 254.

100 RAHLFS, *Lektionen*, 202 – 205. WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 196. Dazu 4.2.3. DIE TAGZEITEN IN DER FASTENZEIT VON MONTAG BIS FREITAG.

101 Dies gilt besonders für den Leseteil mit nur einer Perikope und für die Leseordnung. Dazu 6.3.3. DIE LESEORDNUNG IN DER FASTENZEIT ALS INDIZ DES ANTIOCHENISCHEN EINFLUSSES.

ausgehenden 4. Jh. wie es von Janeras herausgearbeitet worden ist.[102] Engberding interpretierte zwar den diakonalen Ruf: *„Christi Licht leuchtet allen"* (φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι), der mit dem Lichtritus verbunden war, als Sonderelement, das in der Vorbereitungsphase auf die Taufe zu Ostern an die Katechumenen gerichtet gewesen sei.[103] Winklers Ansicht zufolge kann dieser Lösungsvorschlag jedoch nicht befriedigen, da der Ruf nur im Kontext des vesperalen Lichtritus und der Lichtsymbolik einen Sinn behält. Zudem ist dieser Ruf auf syro-palästinischen Tonlampen aus dem 4. und 5. Jahrhundert, die für den kirchlichen Gebrauch bestimmt waren, als Deutewort belegt.[104] Im Kontext dieser Untersuchung stellt die Tatsache, daß offensichtlich doch ein Lichtritus in der Vesper Antiochiens existierte, ein Problem bei der Erschließung der Präsanktifikatenvesper dar. In den vorausgegangenen Kapiteln wurde immer wieder betont, das antiochenische Abendlob – zumindest im 4. Jh. – habe den Brauch des rituellen Lichtanzündens nicht gekannt, und Konstantinopel sei dieser Tradition gefolgt.[105] Noch in diesem Abschnitt wurde aus Chrysostomos, Predigt 4 zu *In Gen.*, die dieser in einem quadragesimalen Lesegottesdienst in Antiochien gehalten hat, das Fehlen des Lichtritus in der antiochenischen Vesper abgeleitet.[106] Hier besteht also Klärungsbedarf.

b) In Fortführung der Studien von Jammo und Mateos kommt Winkler zu dem Ergebnis, daß seit dem beginnenden 5. Jh. der Ritus des rituellen Lichtanzündens zu Beginn der Vesper in Syrien Verbreitung gefunden haben muß.[107] Dies legen nicht zuletzt die Ausführungen in *Quaestiones in Exodum* 28 des in Antiochien geborenen Theodoretos v. Kyrrhos (gest. um 466)[108] nahe sowie auch der Befund der bereits erwähnten Tonlampen. Aus dieser Erkenntnis Winklers lassen sich wertvolle Koordinaten für die Übernahme der Vesper und der Präsanktifikatenfeier in Konstantinopel.

c) In der vom Kirchengeschichtsschreiber Sokrates zwischen 439 und 450 verfaßten Kirchengeschichte finden sich Hinweise auf Orte, wo man den Brauch des abendlichen Lichtentzündens praktiziert. Unter Konstantinopel wird nur die Gemeinde der Novatianer genannt.[109] Man darf diesen Hinweis

---

[102] Zu der als Wachstumsregel bezeichneten Analyse östlicher Vesperfeiern durch Janeras 9.1.1. DER METHODISCHE WEG ZUR ERSCHLIEßUNG DER VARIABILITÄT.

[103] ENGBERDING, „Zur Geschichte," 313 – 314.

[104] WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 199 – 204. DIES., „Kathedralvesper," 65. MATEOS I, 246. Zum Ruf des Diakons M. BAUER, „Inschriften auf frühchristlichen Tonlampen unter besonderer Berücksichtigung der Inschrift *Das Licht Christi scheint allen*," *Byzantinisch -Neugriechische Jahrbücher* 4 (1923) 299. Cf. den Ruf *Lumen Christi* in der lateinischen Osternacht beim Einzug der brennenden Osterkerze. Zum Ruf in der byzantinischen Präsanktifikatenvesper WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 187 – 189. DIES., „Bußcharakter," 121. Die Verfasserin weist die Deutung des Rufes durch Engberding als nicht zutreffend zurück. ENGBERDING, „Zur Geschichte," 313 – 314.

[105] Zum Fehlen des Lichtritus in der Vesper Antiochiens und Konstantinopels und zur Bußbedeutung des Ps 140 cf. 8.2.1. DIE NACH ANTIOCHIEN WEISENDE GENEALOGISCHE SPUR und weiter 8.2.4. DER PÖNITENTIELLE ASPEKT DES VESPERPSALMS IM ASMATIKOS.

[106] PG 54, 597.

[107] WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 203. DIES., „Aspect pénitentiel," 277. DIES., „Kathedralvesper," 63 – 64. JAMMO, „L'office du soir chaldéen au temps du Gabriel Qatraya," OS 12 (1967) 187 – 210. MATEOS, „L´office chaldéen," 79.

[108] PG 80, 284.

[109] SOKRATES, *Hist. eccl.* V, 22: GCS NF 1, 302.

als argumentum ex silentio dafür deuten, daß die Hagia Sophia zu Konstantinopel zu einer Zeit, als sich Antiochien schon einer Neuerung öffnete, noch in der älteren antiochenischen Vespertradition ohne Lichtritus verharrte; möglicherweise ist die Praxis der Novatianer in Konstantinopel als Indiz für die Ausbreitung des Luzernars zu verstehen. In Konstantinopel hatte man also bereits vorher die Vesper Antiochiens übernommen

d) Noch bedeutsamer für die Fragestellung dieses Abschnitts zur Liturgie der Vorgeweihten Gaben ist hingegen die Schlußfolgerung, die aus dieser liturgischen Neuerung in der Vesper Antiochiens zu ziehen ist: die fastenzeitliche Sonderfeier kann wohl erst nach der Rezeption des Luzernarritus in das antiochenische Abendlob nach Konstantinopel gekommen sein.

3) Die Übernahme der Präsanktifikatenfeier in Konstantinopel im frühen 6. Jh.

Die spezielle Geschichte des Kommunionritus bietet einen noch konkreteren zeitlichen Anhaltspunkt für die Integration des nun komplex gewordenen fastenzeitlichen Sondergottesdienstes in den Tagzeitencursus Konstantinopels. Daraus läßt sich wiederum der Zeitraum ableiten, in dem sich die asmatische Vesper mit dieser Sonderfeier verbunden haben mußte. Die Kommunionfeier ist nach Winkler wohl syrischer Herkunft und dürfte in Antiochien in die quadragesimale Sonderfeier integriert worden sein; dieser komplex gewordene Gottesdienst wurde dann in Konstantinopel übernommen.[110] Van de Paverd hatte für die antiochenische Zeit des Chrysostomos, also noch vor 400, auf der Grundlage der neunten Predigt von *Ad populum antiochenum* einen Kommunionritus während der Fastenzeit ausgeschlossen.[111] Winkler zufolge kam in Antiochien der Ritus der Vorgeweihten Gaben erst unter dem monophysitischen Patriarchen Severos auf. Die Verknüpfung mit dem fastenzeitlichen Sondergottesdienst muß demnach in Antiochien in der Amtszeit des Severos, d.h. in den Jahren 511 - 518, erfolgt sein und danach rasch in Konstantinopel rezipiert worden sein.

Die Übernahme der Präsanktifikatenliturgie in Konstantinopel wäre nach Winkler zwar bereits unter Kaiser Anastasios I. (491/518) denkbar, in dessen Regierungszeit die Amtszeit des Patriarchen Severos fiel. Wahrscheinlicher jedoch ist nach ihrem Urteil die Zeit unter Kaiser Justinian I. (527/565). Im Monophysitismus Antiochiens sieht Winkler kein Hindernis für die liturgische Ausstrahlung auf Konstantinopel, sympathisierte doch Kaiser Anastasios I. (491/518) mit den Monophysiten.

In der antiochenischen Sonderfeier war die ursprüngliche chronologische Abfolge von fastenzeitlichem Lesegottesdienst und nachfolgender Vesper bewahrt worden: weiter wurde der Kommunionritus angefügt, ohne die Struktur des bereits Gewachsenen zu beeinträchtigen. Die Stellung der asmatischen Vesper zu Beginn der komplex gewordenen Feier hebt hingegen

---

[110] Die nachfolgenden Ausführungen, vor allem die Zeitangaben stützen sich auf WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 203 – 204. Dort finden sich Literaturverweise zum syrischen Ursprung der Vorgeweihten Gaben. DIES., „Bußcharakter," 118 – 119: Der Kommunionempfang außerhalb der Eucharistiefeier.

[111] VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 72 – 74. Die einschlägige Stelle in der Predigt des Chrysostomos findet sich in PG 49, 103 – 104.

die alte quadragesimale Abfolge von Lesegottesdienst und Vesper auf. Sie ist somit ein Zeugnis für das geschwundene Bewußtsein von dieser strukturellen Ordnung, bzw. sie spiegelt, daß die einst selbständigen Gottesdienste nunmehr als eine gottesdienstliche Einheit empfunden wurden. Die in Konstantinopel übernommene Feier scheint eher dem Aufbau der Vigilien mit der Abfolge Vesper - Leseteil nachgestaltet zu sein. Das wiederum legt die Vermutung nahe, daß Konstantinopel bereits eine gewisse liturgische Eigenständigkeit erlangt haben musste, was die von Winkler vorgeschlagene Datierung für die Integration der Präsanktifikatenfeier in Konstantinopel unter Kaiser Justinian plausibel erscheinen läßt.

4) Folgerungen für die Frühgeschichte der asmatischen Vesper:

Ohne auf mögliche Hypothesen zum Zeitpunkt der Übernahme dieses Sondergottesdienstes in Konstantinopel einzugehen, sei es die Annahme eines quadragesimalen Sondergottesdienstes am Spätnachmittag in der Haupstadt nach der Zeit des Chrysostomos[112] und noch vor Herausbildung des Ritus von Konstantinopel, in Anlehnung an die antiochenische und Jerusalemer Praxis, und seiner Weiterentwicklung in Anlehnung an Antiochien, oder sei es die Hypothese Winkler's, wonach der Sondergottesdienst erst in der Zeit der Herausbildung des Ritus von Konstantinopel übernommen wurde, dafür aber mit der bereits integrierten Kommunionfeier, in jedem Fall darf von einem hohen Alter des asmatischen Vesperteils vor der Präsanktifikatenvesper ausgegangen werden. Sowohl bei Winklers Datierung der Übernahme in die Zeit Kaiser Justinians I. (527/565), als der Ritus von Konstantinopel seine eigene Gestalt entfaltete, wie auch im Falle der Annahme eines früheren Zeitpunktes für eine quadragesimale Sonderfeier in Konstantinopel, immer gilt: In Konstantinopel konnte dem Sondergottesdienst nur das als Vesper vorangestellt werden, was zum Zeitpunkt der Übernahme gängige liturgische Praxis der Hagia Sophia war.

Die Übernahme der Präsanktifikatenfeier fiel auf alle Fälle in die Frühzeit des sich allmählich herausbildenden Ritus von Konstantinopel, weshalb der dreigliedrige asmatische Vespervorspann in der asmatischen Präsanktifikatenfeier als Frühform der asmatischen Vesper gedeutet werden darf. Beim Vespervorspann der asmatischen Präsanktifikatenfeier handelt es sich also nicht um eine Reduktion oder Schrumpfform der in den Euchologien bezeugten Normalvesper. So erklärt sich auch die Übereinstimmung mit dem Vespervorspann der Großen Vigil zu Ostern und an Theophanie, so auch die Übereinstimmung mit dem Vespervorspann der Paramonê, ausgenommen die drei Kleinen Antiphonen. Die in den Euchologien überlieferte Vesper mit der kurrenten Psalmodie und den drei Kleinen Antiphonen ist die weiterentwickelte Form des Abendlobs der Hagia Sophia.

Zum Zeitpunkt der Übernahme muß sich die Vesper Konstantinopels von der Antiochiens bereits unterschieden haben. Nur so wird das Bedürfnis verständlich, in Konstantinopel der aus Antiochien kommenden Sonderfeier trotz des antiochenischen Vesperteils die eigene konstantinopolitanische

---

[112] In den Predigten des Chrysostomos aus seiner Zeit in Konstantinopel finden sich jedenfalls nach Kaczynski keine Anhaltspunkte für eine solche quadragesimale Sonderfeier am Nachmittag, wie sie für Jerusalem und Antiochien belegt sind. KACZYNSKI, *Wort Gottes in Liturgie und Alltag*, 67.

Vesper voranzustellen. Offensichtlich wurde der antiochenische Vesperteil in der Hauptstadt nicht als adäquates Abendlob empfunden. Was Zerfaß für die Jerusalemer Tagzeitenliturgie und die sich dort abzeichnende Synthese von Kirchenjahr und Tagzeitenfeier im ausgehenden 4. Jh. feststellte, dürfte leicht abgewandelt auch für die Übernahme der quadragesimalen Präsanktifikatenfeier Antiochiens in Konstantinopel gelten: Man wollte keine abendliche Sonderfeier mehr ohne die eigene Vesper.[113]

Eine solche Deutung macht den von Arranz andeutungsweise unternommenen Versuch überflüssig, in der Präsanktifikatenvesper Reste der drei Kleinen Antiphonen ausfindig zu machen. Arranz wollte in den beiden Prokimena des Leseteils und im nachfolgenden Rudiment des Vesperpsalms (Ps 140, 2) Relikte des Tripsalmus erkennen.[114] Sowohl die einstmalige strukturelle Selbständigkeit der Gottesdienste und ihr Zusammenwachsen in Antiochien wie auch das Fehlen der drei Kleinen Antiphonen in der archaischen Gestalt der asmatischen Vesper sprechen gegen eine solchen Interpretationsversuch. Zudem kann schwerlich in Ps 140 als dem ursprünglichen Kern der kathedralen Vesperpsalmodie ein Rudiment der drei Kleinen Antiphonen vorliegen.[115]

9.2.4.2 Die Überlieferung der archaischen asmatischen Vesper im Spiegel einiger Zeugnisse zur Präsanktifikatenfeier

In den nachfolgenden Ausführungen soll der Befund einiger Zeugnisse zur asmatischen Präsanktifikatenfeier aus dem Zeitraum vom 8. bis zum 12. Jh. kursorisch dargestellt werden. Der Blick konzentriert sich hierbei besonders auf die beiden Vespern innerhalb der Gesamtstruktur der Präsanktifikatenfeier, um die Überlagerung und damit die Spuren der Entwicklungsgeschichte zu exemplifizieren.

Der Vesperteil der Präsanktifikatenfeier im Zeugnis der Euchologien

In den Euchologien wird die Präsanktifikatenliturgie unter den eucharistischen Formularen als drittes Formular geführt. Die Angaben zum asmatischen Vesperteil sind überaus spärlich. Für die Frühzeit der schriftlichen Quellen zum Asmatikos sei hier das älteste Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) als Beispiel genannt, dessen Rubrik zum Vesper- und Leseteil innerhalb des Präsanktifikatenformulars äußerst knapp ausfällt; zum Teil wiederholen spätere Handschriften diese Rubrik:

> Beim Lychnikon, nach den Lesungen und dem *Aufsteige* (Ps 140, 2: κατευθυνθήτω) und dem Kyrie eleison (erg. = Ektenê) ... .[116]

Dieser knappe Hinweis auf die asmatische Vesper (Lychnikon), auf den Leseteil und auf das sich anschließende antiochenische Vesperrudiment genügte offensichtlich dem Zelebranten, dem der Ablauf des Vesper- und Leseteils bekannt war. Im Eucholgion Barberini gr. 336 finden sich an noch zwei weiteren Stellen Hinweise zur Präsanktifikatenliturgie.[117] Die den Opisthambongebeten der Präsanktifikatenliturgie

---

[113] Die Ausführungen zur Jerusalemer Liturgie bei ZERFASS, *Schriftlesung*, 63 – 68, 83.

[114] ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 418. Dazu 6.2. DIE STRUKTUREINHEIT DER DREI ANTIPHONEN ALS BESONDERHEIT IM RITUS VON KONSTANTINOPEL.

[115] 8.2.3. DIE STRUKTURELLE HERVORHEBUNG VON PS 140 ALS ARCHAISCHER VESPERPSALM.

[116] Fol. 38v: PAR.BAR, 42.

[117] ARRANZ, „Présanctifiés," 336 – 337.

folgende Diakonika enthält ausführlichere Rubriken zum Leseteil und zum Rudiment der zweiten Vesper. Nachfolgend werden diese Bestimmungen in Form eines Ablaufschemas zusammengefaßt wiedergegeben.

Aus der Diakonika des Kodex Barberini gr. 336[118]

Beim Lychnikon:

Nachdem der Patriarch zum *Herr, ich ruf zu dir* (= Ps 140), eingezogen
und zum Synthronon gegangen ist,
Segen des Patriarchen über das Volk, wie üblich.

Der Archidiakon ruft: *Haben wir acht.*
Zelebrant (ὁ ἱερεύς): *Friede euch allen.*
Diakon: Weisheit.
Der Psaltes singt das Prokimenon.
Danach ruft der Diakon: *Weisheit.*
Lektor: Die Lesung
Zelebrant: *Friede euch allen.*
Diakon: *Weisheit.*
Psaltes: *Prokimenon.*
Diakon: *Weisheit.*
Lektor: Die Lesung
Zelebrant: *Friede euch allen.*

Ps 140, 2: Κατευθυνθήτω
usw.

Aus dem asmatischen Vesperteil wird hier allein Ps 140 genannt, und zwar als Anhaltspunkt für den Einzug in die Kirche. Daß nach Ps 140 und dem Einzug die drei Kleinen Antiphonen nicht treffen, läßt sich daraus erschließen, daß der Patriarch zum Synthronon zieht sowie auch daraus, daß sich die zwei Perikopen des Leseteils unmittelbar anschließen. Im antiochenischen Vesperrudiment befinden sich die Ektenê und die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen. Der diakonale Ruf: *„Christi Licht leuchtet allen"* wird hier nicht erwähnt, obwohl gerade die Diakonika einen solchen Ruf des Diakons enthalten müßte. Auf den Kommunionteil braucht im Rahmen der Zielsetzung dieses Kapitels nicht näher eingegangen zu werden.

Der asmatische Vespervorspann in der Präsanktifikatenvesper des Synaxar-Typikons

Ausführlicher sind die Angaben des Synaxar-Typikons (9./10. Jh.) zum asmatischen Vesperteil der Präsanktifikatenvesper. Die dreigliedrige Gestalt der Psalmodie kann der Rubrik entnommen werden, die am Montag der ersten Fastenwoche zur Regelung der Liturgie an den Fasttagen gegeben wird:

> Beim Lychnikon singt man 12 Antiphonen bis Ostern. Außer wenn man die Präsanktifikaten feiert, so singt man nur die 1. Antiphon und das Teleutaion und den Ps 140... .[119]

---

[118] Die Opisthambongebete im Barberini gr. 336 fol. 257r – 260v: PAR.BAR, 281 – 285. Die Diakonika in PAR.BAR, 286.

[119] MATEOS II, 10.

Auf den Vespervorspann folgen zwei Lektionen des früheren quadragesimalen Lesegottesdienstes, denen sich das antiochenische Luzernar und der Vers 2 aus Ps 140 anschließt, dann die Kommunionfeier.

Die asmatische Präsanktifikatenvesper nach dem Synaxar-Typikon[120]

asmatische Vesper:	Ps 85
	Teleutaion
	Ps 140
Einzug	
Gang zum Synthronon,	
Segen (des Patriarchen über das Volk, wie üblich,)	
ehem. Lesegottesdienst:	
Der Archidiakon ruft:	Haben wir acht!
	Prokimenon
Diakon:	Weisheit!
	2 Lesungen
antioch. Vesperteil	:
	Luzernar
Ruf des Diakons	Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι
Rudimentäre Vesperpsalmodie	Ps 140, 2: Κατευθυνθήτω
	Ektenê und die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen:
Kommunion feier	usw.

Der asmatische Vesperteil besteht im Synaxar-Typikon einheitlich nur aus Ps 85, dem Teleutaion und Ps 140 ohne die drei Kleinen Antiphonen. Schwankend ist indes in der dem Leseteil folgenden rudimentären Vesper die Verwendung des diakonalen Rufes: *„Christi Licht leuchtet allen"* (φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσιν) zum Luzernar (Lichtritus). In den Versionen H und P des Synaxar-Typikon wird er nur selten erwähnt.

Am 9. März (Fest der 40 Martyrer von Sebaste) führt ihn die Version H des Synaxar-Typikons an, nicht aber P.[121] In den beiden ausführlich beschriebenen Präsanktifikatenvespern der Vorfastenzeit der Versionen H und P fehlt jegliche Erwähnung dieses diakonalen Rufes,[122] ebenso in der Präsanktifikatenvesper am Montag der ersten Fastenwoche, obwohl diese im Gegensatz zu den übrigen

[120] Einen Überblick des Gesamtverlaufs bietet MATEOS I, 246. Cf. auch MATEOS II, 4 – – 8, 12 – 14, 80.
[121] MATEOS I, 246. DMIT I, 54.
[122] MATEOS II, 6 – 8. DMIT I, 111 – 112.

Präsanktifikatenfeiern der Fastenzeit ausführlich beschrieben ist.[123] Auch sonst findet sich die Fastenzeit hindurch kein Hinweis auf den diakonalen Ruf.

Bei der Präsanktifikatenvesper am Karfreitag fehlt der Ruf in der Version H des Synaxar-Typikons. Dagegen enthält ihn die Version P, doch findet sich hier der entsprechende Hinweis auf ihn zwischen der ersten und zweiten Lesung.[124] Dies entspricht der Gepflogenheit in der heutigen byzantinischen Präsanktifikatenvesper, in der der Ruf von seinem ursprünglichen Ort zu Beginn der zweiten Vesper zwischen die beiden Fastenlesungen nach dem Lesegottesdienst gerückt ist.[125] In der asmatischen Präsanktifikatenvesper des Praxapostolus Dresden A 104 (11. Jh.) erfolgt das Entzünden des Lichtes während der zweiten Lesung, die Handschrift führt dann den Luzernarritus nach den Lesungen an.[126]

Die psalmodische Dreierstruktur der frühen asmatischen Vesper als Relikt in Euchologien der Disintegration

Wie nachhaltig die psalmodische Dreierstruktur der archaischen Vesper Konstantinopels selbst in Zeugnissen der Disintegration des Asmatikos die Gestalt der Präsanktifkatenliturgie prägte, zeigt das Plenarformular im Euchologion Vaticanus gr. 1554 des 12. Jh. Trotz einer Reihe von Veränderungen blieb in der Präsanktifkatenvesper eine Reminiszenz an die psalmodische Dreigliedrigkeit des asmatischen Vesperteils bewahrt.[127] Der Vespergottesdienst beginnt mit der im kathedralen Ritus üblichen Eröffnungsbenediktion, um dann jedoch mit der Großen statt mit der Kleinen Synaptê zur 1. Antiphon (Ps 85) fortzufahren, wobei das in den Vesperformularen der Euchologien zu Ps 85 gehörende Gebet hier ebenfalls vorgesehen ist: *„Herr, du bist barmherzig und gnädig .. ". .*[128] Ebenso vermerkt das Formular korrekt den Kurzruf zur ersten Antiphon: *„Ehre sei dir, o Gott".*[129] Der dem Gebet folgende Text von Ps 85 wird in der längeren Verseinteilung der Hagia Sophia ausgeschrieben, wohl deshalb, weil die Verseinteilung Konstantinopels am Ort der Verwendung des Euchologions nicht mehr geläufig war.

Auf die erste Antiphon folgt die diakonale Gebetseinleitung für die zweite Antiphon. Es träfe an dieser Stelle eigentlich das Teleutaion, die variable Antiphon. Stattdessen findet sich beim Antiphonengebet: *„Herr, strafe uns nicht in deinem Zorn ...* ", in den Euchologienformularen der Vesper die Oration zur zweiten Antiphon der Psalmodie im Narthex, die Rubrik: *„und sogleich <Herr, ich ruf zu dir, erhöre ...* " >(καὶ εὐθὺς Κύριε ἐκέκραξα: ἐπάκουσον ...). Im Euchologion Vaticanus gr. 1554 geht dieses Gebet also mit Ps 140 einher, der unmittelbar auf den Invitatoriumspsalm folgt. Das ursprüngliche Eigengebet zum Ps 140: *„Am Abend, am Morgen, am Mittag ...* ", das achte Antiphonengebet in der regulären asmatischen Vesper, findet sich im Präsanktifkatenformular des Kodex Vaticanus gr. 1554 des 12. Jh. losgelöst vom Ps 140

---

[123] MATEOS II, 12 – 14. DMIT I, 113.

[124] MATEOS II, 80. DMIT I, 131.

[125] Zur Veränderung der Position JANERAS, „La partie vespérale," 195 – 196. WINKLER, „Präsanktifikatenvesper," 199.

[126] Zum Praxapostolus und seiner Präsanktifikatenfeier ARRANZ, „Présanctifiés," 370.

[127] Fol. 39r – 40v.

[128] Cf. die Ausführungen in 5.3.5. EXKURS – DIE STELLUNG DER GROSSEN SYNAPTÊ AM HORENBEGINN. Zu den Orationen in den Euchologienformularen Cf. 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

[129] Cf. 7.3. DIE KURZRUFE ZU DEN PSALMANTIPHONEN.

in veränderter Funktion als Gebet zum Einzug. Nach dem Einzugsgebet entbietet der Priester den Friedensgruß. Es folgen das Prokimenon und die erste Lesung.

Schematische Übersicht des Vesperteils im Präsanktifikatenformular des Kodex Vaticanus gr. 1554

Diakon:	Segne Gebieter ...
Priester:	Gepriesen sei ...

1. Antiphon:

Diakon	
Große Synaptê:	In Frieden ...
1. Gebet d.	
Priesters:	*Herr, du bist barmherzig und gnädig ...*
Kehrvers:	Ehre sei dir, o Gott.
Psalmvortrag:	Ps 85

2. Antiphon:

Diakon	
Kleine Synaptê:	Wieder und wieder ...
2. Gebet d.	
Priesters:	*Herr, strafe uns nicht in deinem Zorn ...*
Psalmvortrag:	
Eigene Troparia für Montag - Freitag	Ps 140

Einzug beim Psalmvers 8: *Denn auf dich, Herr, richten sich meine Augen ...*

3. Gebet	
Gebet des Einzugs:	*Am Abend, am Morgen, am Mittag ...*
Prokimenon	

Der asmatische Vespervorspann dieses Präsanktifikatenformulars weist deutliche Anzeichen der Disintegration auf. So ist die Psalmodie von drei auf zwei Psalmen reduziert, die Zuordnung der Antiphonengebete zu den Psalmen stimmt nicht mehr, und das Eigengebet zu Ps 140 dient hier zweckentfremdet als Einzugsgebet. Dennoch hat sich die Trias der Antiphonengebete als Platzhalter der einst dreigliedrigen Psalmstruktur des asmatischen Vespervorspanns erhalten.

Ähnlich stellt sich in der Präsanktifikatenvesper des Kodex Ottoboni gr. 434 (1174/1175) die Abfolge der Gebete dar: erstes, zweites und achtes der insgesamt acht Antiphonengebete, welche die Euchologienformulare für die Vesperpsalmodie im Narthex vorsehen. Die Disintegration ist hier indes noch weiter fortgeschritten, denn statt Ps 85 trifft nunmehr Ps 103, das Invitatorium der aktuellen byzantinischen Vesper, als Einleitungspsalm.[130]

[130] Fol. 32rv: THI.OTT, 43 – 46. Cf. dazu auch die Synopse für die Vesper in 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

Sogar in der Präsanktifikatenvesper des aktuellen byzantinischen Ritus wurde eine strukturelle Reminiszenz an die Dreigliedrigkeit der Psalmodie des asmatischen Vesperteils bewahrt. Der Priester betet still während des Ps 103 das vierte Antiphonengebet (*„Durch nie verstummende Hymnen ...“*), dann das sechste Antiphonengebet in der Ordnung des Asmatikos (= 5. Gebet der heutigen Ordnung): *„Herr, Herr, der du in deiner Hand ...“*) und das siebte Gebet (= 6. Gebet der heutigen Reihe): *„Großer und wunderbarer Gott ...“*,[131] während die übrigen Luzernargebete dann der Reihe nach im Anschluß an die Eirênika folgen. Die Beständigkeit, mit der die Dreierstruktur bis in die Zeit der Disintegration tradiert wird, legt es nahe, der dreigliedrigen Gestalt der asmatischen Vesper in den Sonderfeiern ein hohes Alter zuzuschreiben.

Zusammenfassung des Befunds zur asmatischen Präsanktifikatenvesper

1) Der Befund zur Präsanktifikatenliturgie im Cursus des Asmatikos, der sich aus verschiedenen Quellen (Euchologien, Synaxar-Typikon) ergibt, bezeugt übereinstimmend die dreigliedrige Gestalt des asmatischen Vespervorspanns, wie er sich auch am Beginn der Osternachtsvigil findet: Invitatoriumsantiphon aus Ps 85, variable Psalmantiphon und Ps 140. Mit dem Vesperpsalm 140 endet die Psalmodie des asmatischen Vesperteils.

2) Die Konstanz der Dreigliedrigkeit des asmatischen Vesperteils, die sich bis in die Zeugnisse der Disintegration verfolgen läßt, deutet auf eine archaische liturgische Schicht hin.

3) Nicht nur die Zeugnisse zur Präsanktifikatenvesper konvergieren in der Überlieferung der Gestalt des asmatischen Vespervorspanns. Übereinstimmung besteht auch zwischen dem Vespervorspann der asmatischen Präsanktifikatenliturgie in der Fastenzeit und dem Vespervorspann der Osternacht. Für beide gottesdienstliche Formen gilt, daß es sich jeweils um Feiern in liturgisch hochwertiger Zeit handelt, die Älteres bewahrt haben dürften. Demnach ist der Vespervorspann der Großen Vigil und der Präsanktifikatenliturgie als eine ältere Form der asmatischen Vesper zu deuten.

9.3. RESÜMEE ZUR FRÜHEN WACHSTUMSGESCHICHTE DER ASMATISCHEN VESPER

1) Die Rückgewinnung der archaischen Vesper Konstantinopels:

a) Die Anwendung der strukturellen Analyse: Das Phänomen der Variabilität der asmatischen Vesper wurde in den vorausgegangenen Ausführungen als Folge des Wachstums erschlossen. Durch die Methode der strukturellen Analyse konnte die bewegliche Vesperstruktur in ihre soft points gegliedert werden. Auf diese Weise war die Voraussetzung für ein entwicklungsgeschichtliches Wachstumsprofil der Vesper mit der Unterscheidung älterer und jüngerer liturgischer Schichten geschaffen.

Als struktureller Dreh- und Angelpunkt erwies sich Ps 140, der zum liturgischen Urkern der Vesper zählt; um diesen Psalm herum gliederten sich jüngere Elemente an. Bereits im Kapitel über den liturgischen Psalter konnten

[131] Cf. unter der Nr. 15 in der Synopse. Das Gebet ist jenes zur Apolysis im Asmatikos.

die psalmodia currens und die drei Kleinen Antiphonen in der kathedralen Vesper als späte Schicht ausgewiesen werden. Die Euchologienformulare haben beim Tripsalmus, dem Wanderelement aus der Stationsliturgie, durch die von den den übrigen Orationen unabhängige Zählung der Gebete sogar noch die Konturen der einstigen Selbständigkeit dieser Struktureinheit bewahrt.[132]

b) Die Applikation der Baumstarkschen Regel von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit:

Über den an der Jerusalemer Ostervigil exemplarisch nachgezeichneten Prozeß der Verschmelzung von Vesper und Vigillesegottesdienst zu einer gottesdienstlichen Einheit, ferner durch die Applikation der Baumstarkschen Regel von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit auf den Befund der Sonderfeiern des Asmatikos, war es möglich, aus den im Synaxar-Typikon überlieferten Sonderfeiern der Ostervigil und der Präsanktifikatenvesper eine archaischere Gestalt der Vesper der Hagia Sophia zu gewinnen.

2) Die vesperalen Sonderfeiern in hochwertiger Zeit haben einen älteren Stand der asmatischen Vesper bewahrt. Die Struktur der Normalvesper in den Euchologien repräsentiert gegenüber dem Vesperteil der Großen Vigil (Ostern, Theophanie in der Version H des Synaxar-Typikons) und der quadragesimalen Präsanktifikatenliturgie eine jüngere Stufe der Entwicklung. Die kurrente Psalmodie, die Ektenê und die drei Kleinen Antiphonen sind also jüngere Elemente.

Die alte Normalvesper	**Sonderformen** (Vigil / Präsanktifikatenvesper)
Im Narthex:	**Im Narthex:**
a) Invitatoriumsantiphon: Ps 85	a) Invitatoriumsantiphon: Ps 85
b) variable Psalmantiphon	b) variable Psalmantiphon
c) Ps 140	c) Ps 140
Einzug in die Kirche:	**Einzug in die Kirche:**
d) Drei Kleine Antiphonen	Leseteil
e) Bittreihen für Katechumenen und Gläubige	
f) kathedrale Entlassung (Segensgebet)	

[132] Der geschichtliche Zusammenhang mit dem Prozessionswesen der Stationsliturgie wird behandelt in 6.2.2. DIE DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS LITURGISCHES *WANDERLELEMENT* AUS DER STATIONSLITURGIE. Zur Auswertung der Psalmodie drei Kleinen Antiphonen und zu ihrer historisch gewachsenen Doppelfunktion in der Vesper als Teil der kurrenten Psalmodie nach der Antiphonentafel des Anthimus und als feste Psalmodie cf. 8.2.6. DIE AUSWAHLPSALMEN DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN ALS JÜNGERE SCHICHT DER ASMATISCHEN VESPER.

3) Das antiochenische Lychnikon als Kern der asmatischen Vesper:

In der frühen Gestalt der asmatischen Vesper wird das Lychnikon Antiochiens aus dem 4. Jh. transparent. Das Abendlob, das aus Ps 140, den Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen und der Litanei zur Entlassung mit der Bitte um einen Engel des Friedens und dem Hauptneigungsgebet besteht, dürfte der Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung der Vesper Konstantinopels gewesen sein.

4) Das Wachstum der Vesper in Konstantinopel:

Die Teilergebnisse früherer Kapitel zur Wachstumsgeschichte einzelner Struktureinheiten der asmatischen Vesper können hier nun im Rahmen strukturanalytischer Überlegungen zusammengefasst werden:

a) Zur Psalmodie im Narthex: Vor den Vesperpsalm (Ps 140), der in Antiochien die Vesper eröffnete, wurde in Konstantinopel der thematisch ähnlich interpetierte Ps 85 als Invitatorium vorangestellt. Dieser Zuwachs könnte bereits im 5. Jh. in Konstantinopel erfolgt sein. Dies anzunehmen, legt die in die Zeit Justinians zu datierende Antiphonenaufteilung des Psalters durch Patriarch Anthimus (535/536) nahe,[133] in der schon die Auswahlpsalmodie der Vesper (Pss 85 und 140) per Rubrik aus der Antiphoneneinteilung ausgespart sind. Zwischen das Invitatorium und Ps 140 wurde eine variable Psalmantiphon eingefügt.[134] Zu Beginn des Tagzeitenritus Konstantinopels hatte die Vesper offensichtlich die in der Liturgie der Hauptstadt auch sonst öfters wiederkehrende psalmodische Triade.[135] Die asmatische Vesper muß sich spätestens in der Zeit der Herausbildung des Ritus der Hagia Sophia mit dem fastenzeitlichen Sondergottesdienst der Präsanktifikatenvesper verbunden haben. Gerade wegen der übereinstimmenden Überlieferung dieser Trias bei allen vesperalen Sonderfeiern, bei den Vigilien österlichen Typs, bei der Präsanktifikatenvesper und sogar bei der Paramonê, darf hierin ein Gestaltungsprinzip Konstantinopels und - gegenüber der Vespergestalt der Euchologien - die ältere Überlieferung gesehen werden, handelt es sich doch um Feiern in liturgisch hochwertiger Zeit.

---

[133] Zur Antiphoneneinteilung des Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) und ihrer Entstehung cf. 7.2.1. DIE DATIERUNG DER ANTIPHONENEINTEILUNG IN DER HANDSCHRIFT VATICANUS GR. 342 IN DIE FRÜHZEIT DES RITUS VON KONSTANTINOPEL.

[134] Das monastische Typikon von Messina (12. Jh.) sieht beispielsweise für den Beginn der noch erhaltenen asmatischen Pfingstvesper Ps 85 als Invitatorium vor, Ps 18 sozusagen als Teleutaion, ohne diese Bezeichnung zu verwenden, und dann den Ps 140: ARRANZ, *Messina*, 280 – 281.

[135] Cf. die erste Antiphon des Orthros, eine Psalmtrias aus Ps 3, Ps 62 und Ps 133. Ausführlicher zur psalmodischen Dreiergruppe: 6.2.1. IST DIE STRUKTUREINHEIT DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN EIN CHARAKTERISTIKUM DES ASMATIKOS? In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß die armenische Vesper, die ja unter dem Einfluß Konstantinopels geraten war, Ps 85 in diesem Zuge übernahm, ebenso nach Winkler Ps 140 an dieser Stelle der Vesper: WINKLER, „Kathedralvesper," 78 – 79. Zwischen Ps 85 und Ps 140 ist aber der sonst nirgendwo im Osten in der kathedralen Vesper bezeugte Ps 139 eingeschoben, in dessen Hinzufügung Winkler eine Spur möglicher armenischer Gestaltung sieht. In der Jerusalemer Tradition mit mehreren Vesperpsalmen folgen allerdings die weiteren Vesperpsalmen auf Ps 140, eine Voranstellung vor den in allen östlichen Kathedralriten bezeugten Luzernarpsalm ist ungewöhnlich. Cf. die Übersicht zur Psalmodie der Vesper in den verschiedenen Riten bei JANERAS „La partie vespérale," 200 – 202. MATEOS, „Anciens documents," 361. Es läßt sich hier nicht klären, ob sich in der Abfolge Ps 85 – Ps 139 – Ps 140 die Trias Konstantinopels erhalten haben könnte, wenn schon Ps 140 aus der Hagia Sophia stammt.

b) Der Vergleich mit der archaischen armenischen Kathedralvesper, die ohne kurrente Psalmodie geblieben ist, zeigt, daß jedes kathedrale Abendlob ohne *psalmodia currens* als ursprünglich gelten muß.[136] Wie bereits bei der Würdigung des Psalters von Vesper und Orthros angemerkt, wird die kurrente Psalmodie als Verteilungssystem für Vesper und Orthros in den kathedralen Riten des Ostens im beginnenden 6. Jh. greifbar.[137] Die dem Anthimus zugeschriebene Antiphonentafel ist im Kontext dieser Entwicklung zu sehen.

c) Der Bittteil für die Katechumenen und Gläubigen hat mit Sicherheit zum ältesten Kern der aus Antiochien übernommenen Vesper des Asmatikos gehört. Sein Fehlen im Vesperteil gerade bei jenen Sonderformen, aus deren Gestalt hier die archaischere Vesper des Asmatikos rückgeschlossen wurde, ist bereits an früherer Stelle als liturgisch folgerichtig erklärt worden,[138] hatten doch die Bittreihen für Katechumenen und Gläubige im Tagzeitengebet Abschlußcharakter. Zur Entlassung in den Alltag wurde der Segen Gottes auf die Gottesdienstgemeinde herabgefleht.

9.3.1. Exkurs - Die Position der drei Kleinen Antiphonen mitten in der Vesper als Strukturproblem

Die Gestalt der archaischen Vesper Konstantinopels wirft die Frage auf, weshalb die drei Kleinen Antiphonen später mitten in die asmatische Vesperakoluthie integriert wurden, während sie in der Meßliturgie am Anfang der Feier positioniert sind. Sicher hängt die Position in der Vesper damit zusammen, daß sich der Tripsalmus an einem soft point der Vesperstruktur, nämlich am Übergang von Psalmodie zum Bitteil, befindet. Bestätigung findet diese Vermutung durch den Sonderritus der Gonyklisia, der spätestens seit dem 8. Jh. mit den drei Kleinen Antiphonen verbunden wird.[139] Doch reicht diese Beobachtung noch nicht aus als Erklärung für die Positionierung des Tripsalmus selbst. Nachfolgend seien einige Überlegungen eher spekulativer Art vorgetragen, die weniger als Lösung dieser Frage verstanden werden wollen, sondern als Hypothese die Diskussion eines strukturellen Problem in der Forschung evozieren wollen.

Die Hinzufügung der drei Kleinen Antiphonen nach Ps 140 wirkt zunächst wie eine Vermehrung der Luzernarpsalmodie, und läßt auf den ersten Blick an die Vespertradition Palästinas denken. Dort folgen auf Ps 140 noch drei weitere Psalmen (Ps 141; Ps 129; Ps 116), in anderen östlichen Riten ist Ps 140 ebenfalls eine Trias an Psalmen angefügt.[140] Doch greifen solche Vergleiche im Falle der drei Kleinen Antiphonen nicht, da sie in der asmatischen Vesper vom Luzernarpsalm 140 durch den Einzug, das Prokimenon und die Ektenê klar abgesetzt sind. Naheliegender wäre die Parallele zu der von Egeria überlieferten zweiten Psalmodie aus Hymnen bzw. Antiphonen in der täglichen Vesper nach dem Einzug des Bischofs: *„incenduntur omnes candelae - dicuntur psalmi lucernares sed et antiphonae diutius - episcopus ...*

---

136 WINKLER, „Geschichte," 162 – 163.

137 WINKLER, „Kathedralvesper," 57. DIES., „Geschichte," 163. Dazu ausführlicher in 7.4. RESÜMEE ZUR ANTIPHONEEINTEILUNG DES PSALTERS.

138 5.5.1. DIE BITTREIHEN IM GESAMT DER ASMATISCHEN HORENSTRUKTUR.

139 4.1. DER CURSUS DES ASMATIKOS.

140 MATEOS, „Anciens documents," 361. JANERAS „La partie vespérale," 200 – 202.

descendet et sedet - dicuntur hymni uel antiphonae."[141] Doch scheidet das Vorbild einer Vesper des Jerusalemer Typs wegen der stationalen Herkunft der drei Kleinen Antiphonen aus, die ja ebenso in andere Akoluthien Konstantinopels eingingen.

Eine Fährte zu einer künftigen Lösung der Frage enthält möglicherweise das Synaxar-Typikon in der stational gestalteten Paramonê zum Neujahrstag (1. September). Die Vesper wird nach der Psalmodie im Narthex der Hagia Sophia und dem Einzug durch eine Prozession zur nahegelegenen Chalkoprateiakirche unterbrochen. Dort setzt man die Feier mit dem Einzug und den drei Kleinen Antiphonen fort. Hieran schließt sich der Lesegottesdienst an:

> Am Abend, zur Paramonê , man singt das Teleutaion, den Ps 85 und danach den Ps 140, dann zieht der Patriarch ein. Der Psaltes singt das gewöhnliche Prokimenon, das vom Tag, der Diakon sagt die Große Ektenê, der Patriarch gibt den Friedensgruß, die Sänger stimmen (erg.: das Troparion) an: *„Gottesgebärerin, Jungfrau ...“* .
>
> Und der Patriarch geht mit der Prozession zur Chalkoprateiakirche. ... der Patriarch zieht ein, wie gewöhnlich, die Psaltai singen als Prokimenon die Ode der Gottesgebärerin (Lk 1, 46) *„Hochpreiset meine Seele den Herrn“*, es folgen die drei Kleinen Antiphonen und die drei Lesungen.[142]

Es ist zumindest bemerkenswert, daß in die Vesperakoluthie eine Prozession zum Zweck des Ortswechsels von einer Kirche in die andere eingebaut sein konnte. Die drei Kleinen Antiphonen wirken hier nach der Prozession zur Chalkoprateiakirche wie eine Zwischenakoluthie, wie sie sonst auf den Prozessionswegen treffen konnte. Baldovin zufolge dürfte sich ja im Synaxar-Typikon bezüglich des Prozessionswesens der Stationsliturgie Konstantinopels im Vergleich zum Prozessionswesen im Zeitraum zwischen dem 6. Jh. und dem beginnenden 7. Jh. ein bereits reduzierter Stand widerspiegeln.[143] Sollte es sich bei der Gestaltung der Paramonê zum 1. September nicht um eine Ausnahme handeln, sondern um ein Relikt aus einer Zeit, in der die Tagzeitenfeier am Vorabend bedeutender Feste häufiger prozessional und damit stational gestaltet war, könnte dies die Voraussetzung dafür geboten haben, den Tripsalmus mitten in der Vesperstruktur zu einzubauen. Doch bedarf diese Überlegung allerdings weiterer Untersuchungen.

---

[141] EGERIA 24, 4 – 7: FChr 20, 228-230. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 51. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 146, 167 – 168.

[142] MATEOS I, 2 - 4.

[143] BALDOVIN, *Urban Character*, 212 – 214.

10. DIE ÜBERLIEFERUNG DER ASMATISCHEN VESPER UND IHRER ENTWICKLUNG NACH DEM IKONOKLASMUS

Gegenstand des vorigen Kapitels war das Wachstumsprofil der asmatischen Vesper in der Frühzeit des Asmatikos seit dem 6. Jh. Die reduziert erscheinende Vesper der Sonderfeiern konnte als ältere Form der asmatischen Vesper identifiziert werden, während die sog. Normalvesper der Euchologien als Ergebnis der liturgischen Weiterentwicklung zu gelten hat. In diesem Kapitel werden nun Geschichte und Entwicklung der asmatischen Normalvesper in der Überlieferung der Euchologien im Zeitraum vom 8. bis zum 12./13. Jh., also bis zum fast vollständigen Erlöschen des Asmatikos behandelt. Vor dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte wird kurz auch auf die Gestalt der asmatischen Vesper in einigen Spätzeugnissen eingegangen.

Ziele des Kapitels

1) Darstellung der asmatischen Vesper gemäß ihrer Überlieferung in den Euchologien vom 8. bis zum 12./13. Jh.:

a) Der euchologische Bestand der asmatischen Vesper soll, wie bereits im Kapitel zur Methodik der Arbeit angekündigt, in Form einer Synopse zusammengetragen werden.[1] Er wird dadurch erstmals leicht zugänglich gemacht.

b) Die auf der Synopse aufbauende Untersuchung in diesem Kapitel widmet sich vor allem dem Wandel und der Veränderung in den Vesperformularen der Euchologien vom 8. bis zum 12./13. Jh. Gegenüber der Einzeldarstellung der Formulare hat die Synopse den Vorteil, daß in ihr auf einen Blick die Übereinstimmungen wie auch die Abweichungen zwischen den Vesperformularen kenntlich werden. Diese Abweichungen aber sind als Anzeichen von Veränderungen zu deuten.

c) Durch diese Differenzen wird in der Synopse der Blick auf die soft points der Vesperstruktur gelenkt. Es soll in diesem Kapitel aufgezeigt werden, daß die Veränderungen und die Weiterentwicklung der postikonoklastischen Vesper genau dort in der Vesperstruktur festzustellen sind, wo sich schon in der Frühzeit die Struktur der asmatischen Vesper beweglich gezeigt hatte.

2) Differenzierte Deutung der Veränderungen als *Reform* und als monastische Umgestaltung:

Es genügt nicht, die Abweichungen, durch die sich die Formulare in den Euchologien voneinander unterscheiden, nur quantitativ zu erfassen. Die Veränderungen bedürfen vielmehr einer qualitativen Deutung, das heißt einer Interpretation, die sie in das Gesamt der Geschichte des Asmatikos einordnet. Der nach dem Ikonoklasmus feststellbare Wandel in verschiedenen Liturgieformularen Konstantinopels wurde in der jüngsten Forschung durch S. Parenti als *Reform* qualifiziert. Bei der asmatischen Vesper wird somit die Frage zu stellen sein, welche der postikonoklastischen Veränderungen als Weiterentwicklung der asmatischen Vesper im Sinne der *Reform* und welche als Phänomene der

---

[1] 2.7.5.1. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN.

Disintegration zu qualifizieren sind. Die Applikation der von Parenti entfalteten Kriteriologie von der alten, vorikonoklastischen Redaktion (KP 1) und der postikonoklastischen *Reform* (KP 2) auf dem euchologischen Befund in der Synopse weist bei der Beantwortung dieser Frage den Weg.[2]

a) Die postikonoklastische Entwicklungsgeschichte des asmatischen Abendlobs gilt es in die wichtigsten Etappen der Weiterentwicklung aufzufächern. In einem ersten Schritt sind mittels eines Selektionsverfahrens aus dem in der Synopse zusammengetragenen Befund der Vesperformulare der Typus der vorikonoklastischen Vesper KP 1 und der Vespertypus der *Reform* KP 2 sowie dessen Weiterentwicklung KP 2a zu gewinnen. Durch das Auswahlverfahren sollen die Charakteristika der Vespertypen und ihre Verbreitung kenntlich gemacht werden.

b) Innerhalb der bisherigen Asmatikos-Forschung sind zwar zu verschiedenen Spätzeugnissen etliche wertvolle Beiträge zu verzeichnen. Doch fehlt bislang die Einbindung der Spätgestalt der asmatischen Vesper in den Gesamtzusammenhang der Entwicklungsgeschichte des Asmatikos. Durch die Herausarbeitung der Vespertypen der postikonoklastischen Zeit soll es ermöglicht werden, die Vesper in asmatischen Spätzeugnissen, etwa in den beiden Antiphonaren A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.), besonders aber die asmatische Vesper bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), in die Gesamtgeschichte der asmatischen Vesper einzuordnen.

c) In einem weiteren Schritt sollen in Form einer knapp gehaltenen Auswertung die herausgearbeiteten Etappen der Entwicklung in einem liturgiegeschichtlichen Gesamtzusammenhang dargestellt werden. Zu diesem Zwecke sind die Charakteristika der Reform zu erläutern und gegenüber den Anzeichen der Disintegration abzugrenzen.

3) Auswertung des Gebetsschatzes der Vesperformulare für eine Theologie der asmatischen Vesper:

   Erst nach Abklärung der entwicklungsgeschichtlichen und strukturellen Fragen ist der in den Euchologien überlieferte Gebetsschatz auf eine Theologie der asmatischen Vesper hin auszuwerten. Nur so wird dem von Taft formulierten hermeneutischen Rahmen entsprochen: *„It is impossible to interpret unless one knows what it is one is interpreting."* [3]

10.1. Die asmatische Vesper in den Euchologien der Zeit zwischen dem 8. und dem 12. Jahrhundert

Durch die Synopse der Vesperformulare, die nun erstellt werden soll, wie auch durch ihre Auswertung soll zum einen der Nachweis erbracht werden für die Kontinuität der postikonoklastischen Vesper mit dem asmatischen Abendlob vor dem Ikonoklasmus. Zum anderen soll die Synopse zugleich eine Hilfe dafür sein, die nach dem Ikonoklasmus einsetzenden Veränderungen der *Reform* im Liturgiegut transparent zu machen.

---

[2] Dazu 3. Die Quellen zu Vesper und Orthros des Kathedraloffiziums der Hagia Sophia.

[3] Taft, *BEW*, 162.

10.1.1. Erklärungen zum Vesperformular in den Euchologien

Die rubrikale Kennzeichnung des Vesperformulars in den Kodizes

Häufig setzt in den Euchologien das Vesperformular, also die Abfolge der Amtsgebete, ohne eine Gesamtüberschrift ein; die Reihe der Orationen wird in solchen Fällen einfach mit dem Lemma zum ersten Gebet eröffnet: *1. Abend- oder Vespergebet* (α΄ εὐχὴ τῶν ἑσπερινῶν). Es kann auch heißen: *Gebet der 1. Antiphon des Lychnikons.* Der Kodex Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) aus dem 12. Jh. vermerkt dagegen den Beginn der Vesper mit der Überschrift: *Abendgebete.*[4] Die Bezeichnung für die Vesper ist in den Euchologienformularen nicht einheitlich, sondern variiert von *Lychnikon* über *Abendgebete* bis hin zu *Hesperinos.* Im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) wird die Vesper in der Rubrik zur Liturgie der Vorgeweihten Gaben als *Lychnikon* bezeichnet,[5] gleichfalls in der Diakonika der Vorgeweihten Gaben[6] und bei der Paramonê vor einer Kirchweihe[7], während im Vesperformular selbst, wie weiter unten zu sehen sein wird, die Rubriken zu den Vespergebeten nur jeweils vom ersten der Vespergebete (Εὐχὴ τῶν ἑσπερινῶν α΄) und vom 2. Vespergebet (Εὐχὴ ἑσπερινή β΄) sprechen. Spätzeugnisse benützen oftmals den Ausdruck Hesperinos. Lychnikon und Hesperinos sind also austauschbare Begriffe.

Das Orationale im Vesperablauf

Die Euchologien enthalten die Tagzeitenformulare und so auch das Vesperformular lediglich als die mit nur wenigen Rubriken versehene Abfolge der Amtsgebete. Um den Zugang zur Synopse der Vesperformulare zu erleichtern, sei vorab der euchologische Ablauf der Normalvesper mit ihren 16 Amtsgebeten dargestellt. Die Amtsgebete sind in der Übersicht durchnumeriert, wie dann auch in der Synopse. Der seit dem 11. Jh. belegte Vesperanhang steht zusammengefaßt unter der Nr. 17.

Die Normalvesper

Im Narthex

Eröffnungsbenediktion:
Diakon: Segne, Gebieter
Offiziator: Gepriesen sei das Reich ...

Die Gattungen der Amtsgebete
und die Zählung der Orationen:

Antiphonengebete für die Psalmodie im Narthex

1 (zu Ps 85)	Erste Antiphon Ps 85 (unveränderlich)
2	Die in den Antiphonaren und im Synaxar- Typikon unterschiedlich überlieferten Systeme der variablen Psalmodie
3	

[4] Dazu weiter unten in diesem Kapitel 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER. Cf. dort in der Tabelle die Nr. 1.

[5] Fol. 38v: PAR.BAR, 42, 1.

[6] Fol. 260v: PAR.BAR, 286, 2.

[7] Fol. 156v: PAR.BAR, 154, 2.

	(weiter Antiphonen-gebete für die Psalmodie im Narthex)	Antiphonare:
	4	2. Antiphon bis 8. Antiphon
	5	(= Teleutaion + Ps 140)
	6	
	7	
		(Das Synaxar-Typikon hat eine wechselnde Anzahl von Antiphonen)
	8 (zu Ps 140) mit Rubrik zum weiteren Ablauf in den Euchologien	Ps 140 (*Ekékraxa*) mit Troparion
EINZUG I. D. KIRCHE		
		Prokimenon
		Großes Kyrie eleison
		(= Ektenê)
	3 Kleine Antiphonen mit den	*Troparia:*
	9	**1. Kleine Antiph.**
		Ps 114
		Auf die Fürbitten
		(Ταῖς πρεσβείαις ...)
	10	**2. Kleine Antiphon**
		Ps 115
		Rette uns, Sohn Gottes ...
		(Σῶσον ἡμας, Υἱὲ θεοῦ ...)
		Du einziggeborener Sohn
		(Ὁ μομογενής ...)
		Τὴν ὑπερένδοξον ...
	11	**3. Kleine Antiphon**
		Ps 116
		Heiliger Gott, Heiliger Starker ...
		(Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός ...)

Amtsgebete der Fürbittreihen und Segensgebet zur Entlassung

In einigen Euchologien (ab dem 11. Jh.) findet sich hier eine Rubrik, die den variablen Gebrauch der Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen regelt.

12	Gebet zur Katechumenenlitanei
13	2 Gebete zur Gläubigenlitanei

	14	
	15	Synaptê mit den Aitêseis u. Gebet d. Apolysis
	16	Kephaloklisia (Segensgebet unter Neigung des Hauptes zur Entlassung)
APPENDIX		
	17	Anhang an die Vesper: a) Gang ins Skeuophylakion b) Gang ins Baptisterium mit erneuter Apolysis

Die Rubriken im Vesperformular

Die älteren Euchologien sind nur spärlich mit Rubriken versehen. Im Vesperformular werden zudem noch unabhängig davon, ob es sich um ein älteres oder um ein jüngeres Euchologion handelt, stets nur ganz wenige rubrikale Hinweise gegeben. Die Antiphonengebete der Psalmodie im Narthex werden von 1 bis 8 durchgezählt. Nach dem Gebet zu Ps 140, dem achten innerhalb des Formulars, findet sich in zahlreichen Euchologien eine etwas ausführlichere Rubrik zum weiteren gottesdienstlichen Verlauf im Anschluß an den Einzug vom Narthex in die Kirche. Diese Rubrik erwähnt die auf den Einzug folgenden liturgischen Elemente wie das Prokimenon und die Ektenê (Großes Kyrie eleison). Eine Besonderheit stellt die Rubrik im Kodex Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.) dar, weil sie eigens vermerkt, daß zur Ektenê das entsprechende Gebet aus der Basileiosliturgie zu nehmen ist; sogar das Gebetsinzipit der Oration wird hier angegeben.[8] Bei den Orationen zu den drei Kleinen Antiphonen (9-11) benennt die Rubrik vor dem jeweiligen Antiphonengebet das dazugehörige Troparion. Eine eigene Rubrik vor der 11. Oration regelt die ab dem 11. Jh. belegbaren Veränderungen im Gebrauch der Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen. Das Segensgebet unter der Nr. 16 beschließt die Feier.

10.1.2. Synopse der Euchologien zur asmatischen Vesper

In der nachfolgenden Synopse der Vesperformulare wichtiger Euchologien wird erstmals der euchologische Bestand der asmatischen Vesper statistisch präsentiert. Diese Synopse ist zunächst für den methodischen Ansatz der vorliegenden Untersuchung von Bedeutung, da sie die Bewegung in der Struktur und die entwicklungsgeschichtlichen Veränderungen in der Vesper vom 8. Jh. an aufzeigt. Darüber hinaus kann sie als Übersicht der Einzelzeugnisse aber auch für künftige Untersuchungen zur asmatischen Vesper als eine Art Manuale von Nutzen sein.

Die tabellarische Übersicht der Vesperformulare verschiedener Handschriften bietet jeweils das Inzipit der Amtsgebete des Vesperformulars und der Orationen des Vesperanhangs. Textvarianten der Gebetstexte werden hierbei, da in erster Linie die Struktur der Tagzeit untersucht werden soll, nicht berücksichtigt; hat doch die Durchsicht zahlreicher Handschriften eine weitgehende Übereinstimmung der Orationstexte ergeben; die sprachlichen Abweichungen sind eher geringfügig und dürfen deshalb vernachlässigt werden. In die Synopse sind die wichtigsten Rubriken zu

---

[8] Dieser Einschub ist offensichtlich auch Arranz entgangen, da er bei seiner Klassifikation des Kodex nichts davon erwähnt: ARRANZ, „Vêpres byzantines," 107.

den Gebeten aufgenommen worden. Der griechische Text der Orationen findet sich im Anhang dieser Arbeit.

Aus Gründen der besseren Übersicht und leichteren Handhabung der Synopse sind alle Gebete des Vesperformulars, also vom ersten Gebet zur Invitatoriumsantiphon im Narthex bis zum Vesperanhang, durchnumeriert. In den Euchologien selbst werden die Gebete des Formulars nicht auf diese Weise durchgezählt. Nicht berücksichtigt in der Synopse ist die von Arranz vorgenommene Numerierung der Vespergebete, weil dieses System den Zugang zum Gebetsschatz der Euchologienformulare eher erschwert. Arranz geht bei seiner Zählweise von der unvollständig erhaltenen asmatischen Orationenreihe am Beginn der aktuellen neo-sabaitischen Vesper aus und versieht diese Gebete mit arabischen Ziffern; die in der heutigen Orationsreihe entfallenen Gebete aus der asmatischen Vesper ergänzt er und versieht sie mit römischen Ziffern.[9]

1. Der Aufbau der Synopse

Jedes Amtsgebet der Vesper ist mit folgenden Angaben versehen:

Die Durchzählung aller Gebete des Formulars von 1 - 16 bzw. 17:

- Die einzelnen Amtsgebete werden aus Gründen der Übersicht und der Vereinfachung bei Querverweisen mit fettgedruckten arabischen Zahlen von 1 - 16 bzw. 17 (Vesperanhang) durchnumeriert.

Die Rubrik zum jeweiligen Gebet:

- Nach der Ordnungsnummer folgt die rubrikale Überschrift zum jeweiligen Gebet. Da die Rubriken in den einzelnen Handschriften nicht identisch sind, werden Angaben aus verschiedenen Kodizes zusammengetragen unter Angabe der Quelle (Sigel), so zum Beispiel:

1. Gebet der Vesper, BAR

Das Gebetsinzipit:

- Das Inzipit der Oration wird in Griechisch und Deutsch angegeben; vor dem Inzipit steht ein Sigel, das die Orationsgattung kennzeichnet:

1A) = 1. Antiphonengebet
KlA) = Oration zu einer der Kleinen Antiponen; 1.KlA) = Gebet zur 1. Kleinen Antiphon
KAT) = Katechumenengebet
GL) = Gläubigengebet; 1GL = 1. Gläubigengebet
APOL) = Gebet zur Apolysis
KEPH) = Hauptneigungsgebet (Kephaloklisia)

[9] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 87, 105.

AP) = Appendix (Gebete des Vesperanhangs)

Quellenangaben:

- Dem Inzipit folgen die Belegstellen für die Oration, der Kodex unter seinem im dritten Kapitel eingeführten Sigel[10] mit Folioangabe: z. B. Gb 7 33v. Doch bezieht sich die Belegstelle immer nur auf das Gebetsinzipit.
- Die mit einem Doppelpunkt eingeleitete Angabe , z. B. Gb 7 33v: PAS, 89, verweist auf die entsprechende Textedition bzw. Kodexbeschreibung, deren Sigel ebenfalls im dritten Kapitel bei den Handschriften angeführt werden. Es können zu einer Handschrift nach dem Doppelpunkt auch zwei Editionen oder Beschreibungen angeführt werden, so z. B. COI 55r: DUN, 80, ARR.EUC, 66.
- Die Quellenangaben sind geordnet nach den folgenden drei Redaktionsgruppen:

SI: Süditalien
P: Palästina
K: Konstantinopel

Diesen Angaben können im Bedarfsfall Anmerkungen zur Rubrik der Oration, zur Oration selbst oder zu einem der Kodizes folgen.

- Erklärungen, Angaben zur Gliederung des Vesperablaufs und sonstige Kommentare, die nicht in den Formularen der Euchologien enthalten sind, werden in kursiver Schrift eingefügt.

3) Diakritische Zeichen und Abkürzungen

<> = Beim Text innerhalb der Klammer handelt es sich um eine Ergänzung gegenüber den Angaben im Kodex..
<> add. = addit (-unt) Text innerhalb der Klammern wird in einem Kodex/in Kodizes hinzugefügt.
<> om. = omittit (-unt) Text innerhalb der Klammern wird in einem Kodex/in Kodizes ausgelassen.

Abkürzungen:

p. = pro, wenn ein Wort oder eine Phrase in einem Kodex in einem anderen Euchologion durch einen anderen Ausdruck ersetzt ist
a. = ante

2. Synopse der Vesperakoluthie

Überschriften beim Vesperformular in den Euchologien:

Abendgebete (Εὐχαὶ τοῦ ἑσπερινοῦ) Vat. 1970
Akoluthie des Lychnikon (Ἀκολουθία τοῦ λυχνικοῦ) S 958
Gebete zum Lychnikon (Εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ)

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1 – 8 zur kurrenten Psalmodie)

1.

Gebet der 1. Antiphon des Lychnikons (Εὐχὴ ἀντιφώνου α΄ τοῦ λυχνικοῦ) Gb 4; COI; S 959; 214
Gebete des Lychnikons. 1. Antiphon: SEV (1)
1. Gebet der Vesper (Εὐχὴ τῶν ἑσπερινῶν α΄) BAR
1. Antiphon (ἀντιφ. α΄) S 958
1. Gebet: Vat. 1970 (2) S 962

(1) Rubrik und Gebetsanfang, Eintrag der 2. Hand. Cf. KOS.SEV, 74.
(2) Die Numerierung der Gebete befindet sich zumeist am Rand des Kodex.

[10] 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

1A) Κύριε οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμε καὶ πολυέλεε, ...
(Herr, du bist barmherzig und gnädig, großmütig und reich an Erbarmen...)

SI: BAR 44r: PAR. BAR, 49; POR 37v: JAC POR, 54; Gb 4, 55r: PAR.Gb, 112; Gb 7 29r: PAS, 77; Gb 10 26r; BOD 44v: JAC MES, 3. 2; 4. 1; VAT 20v; OTR 114r;
P: SEV 51v: KOS.SEV, 74; S 957 77v; S 958 26r; S 959 137r; S 961 27r; S 962 58r; COI 214 35r; OTT 434 78v (THI.OTT, 130; 44 Präsanktif.); Vat 1970, 104v;
K: COI 55r: DUN, 80, ARR.EUC, 66; BES 5r: STA, 15, ARR.EUC, 66; EBE 67r.

2.
Gebet der 2. Antiphon (Εὐχὴ ἀντιφώνου β΄) POR Gb 4 COI S 958 S 959 S 961, S 962 COI 214
2. Vespergebet (Εὐχὴ ἑσπερινή β΄) BAR
Gebet der 1. Antiphon (sic!) des Lychnikons Sev[11]
2. Gebet Vat. 1970

2A) Κύριε, μὴ τῷ θύμῳ σου ἐλέγξῃς ἡμᾶς, ...
(Herr, strafe uns nicht in deinem Zorn ...)

SI: BAR: 44v: PAR. BAR, 50; POR 38r: JAC POR, 55; Gb 4, 55r: PAR.GB, 113; Gb 7 29r: PAS, 78; Gb 10 26v; BOD 45r: JAC MES, 4.2; VAT 20v; OTR 114v;
P: SEV 52r: KOS.SEV, 75; S 958 26r; S 959 137r; S 961 27v; S 962 58v; COI 214 35r; OTT 434 78v (THI.OTT, 131; 45 Präsanktif.); Vat 1970 104v;
K: COI 55r: DUN, 80, ARR.EUC, 66; BES 5v: STA, 16, ARR.EUC, 66; EBE 67v.

3.
Gebet der 3. Antiphon (Εὐχὴ ἀντιφώνου γ΄) POR SEV Gb 4 COI, S 958 S 959 S 961 S 962 COI 214
3. Vespergebet (Εὐχὴ ἑσπερινή γ΄) BAR
3. Gebet Vat 1970[12]

3A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνήσθητι ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν ...
(Herr, unser Gott, gedenke unser, der Sünder ...)

SI: BAR 45r: PAR. BAR, 51; POR 38r: JAC POR, 56; Gb 4, 55v: PAR.Gb, 114; Gb 7 29v: PAS, 79; Gb 10 26v; BOD 45r: JAC MES, 4.3; VAT 21r;
P: SEV 52v: KOS.SEV, 76; S 958 27r; S 959 137v; S 961 28r; S 962 59v; COI 214 35v; Vat 1970, 105r + 112v;
K: COI 55v: DUN, 81, ARR.EUC, 67; BES 5v, 36r: STA, 17; 94 (1), ARR.EUC, 67; EBE 67v.

---

[11] Der Kodex Moskau gr. 27 zählt auf fol. 52r das 2. Gebet als Gebet der 1. Antiphon. Cf. KOSTER, *Sev*, Nr. 75. Die Rubrik vor dem 1. Gebet und das Initium der 1. Oration stammen nach Koster von der 2. Hand, sind also später, was die Rubrik *1. Antiphon* beim eigentlich zweiten Gebet erklärt.

[12] Dieses Gebet der 3. Antiphon erscheint nicht nur in der Vesper, sondern auch bei der Litê auf dem Forum im Kodex Gb 1 fol. 36r (BES): ARR.EUC, 130; STA, 94 und im Euchologion Vaticanus gr. 1970 fol. 112v.

4.
Gebet der 4. Antiphon (Εὐχὴ ἀντιφώνου δ΄) POR SEV Gb 4 COI S 958 S 959 S 961 COI 214
4. Gebet der Vesper (Εὐχὴ τῶν ἑσπερινῶν δ΄) BAR
4. Gebet Vat. 1970

4A) Ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις καὶ ἀπαύστοις δοξολογίαις ...
(Durch nie verstummende Hymnen und durch nicht endende Lobpreisungen...)

SI: BAR 45v: PAR. BAR, 52; POR 38v: JAC POR, 57; Gb 4, 55v: PAR.Gb, 115; Gb 7 29v: PAS, 80; Gb 10 26v; BOD 45v: JAC MES, 4.4;
P: SEV 53r: KOS.SEV, 77; S 958 27r; S 959 138r; S 961 28v; COI 214 35v; Vat 1970 105v;
K: COI 55v: DUN, 82, ARR.EUC, 67; BES 6r: STA, 18, ARR.EUC, 67; EBE 68r.

5.
Gebet der 5. Antiphon (Εὐχὴ ἀντιφώνου ε΄) POR SEV Gb 4 COI, S 958 S 959 S 961, COI 214
5. Vespergebet (Εὐχὴ ἑσπερινή ε΄) BAR
5. Gebet Vat 1970

5A) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν ...
(Gepriesen bist du Herr, Gott, Allherrscher, der du die Gedanken kennst ...)

SI: BAR 46r: PAR. BAR, 53; POR 39r: JAC POR, 58; Gb 4, 56r: PAR.Gb, 116; Gb 7 30r: PAS, 81; Gb 10 27r; BOD 45v: JAC MES, 4.5;
P: SEV 53v: KOS.SEV, 78; S 958 27v; S 959 138r; S 961 28v; COI 214 36r; Vat 1970 105v;
K: COI 56r: DUN, 82, ARR.EUC, 68; BES 6r: STA, 19, ARR.EUC, 68; EBE 68r.

6.
Gebet der 6. Antiphon (Εὐχὴ ἀντιφώνου ς΄) POR SEV Gb 4 COI, S 958 S 959 S 961 COI 214
6. Vespergebet (Εὐχὴ ἑσπερινή ς΄) BAR
6. Gebet Vat 1970

6A) Κύριε, κύριε, ὁ τῇ ἀχράντῳ σου δυνάμει συνέχων τὰ σύμπαντα ...
(Herr, Herr, der du in deiner ungetrübten Macht das All hältst ...)

SI: BAR 46v: PAR. BAR, 54; POR 39r: JAC POR, 59; Gb 4 56r: PAR.Gb, 117; Gb 7 30v: PAS, 82; BOD 46r: JAC MES, 4.6;
P: SEV 54r: KOS.SEV, 79; S 958 27v; S 959 138v; S 961 29r; COI 214 36r; Vat 1970 106r;
K: COI 56r: DUN, 82, ARR.EUC, 68; BES 6v: STA, 20, ARR.EUC, 68; EBE 68v.

7.
Gebet der 7. Antiphon (Εὐχὴ ἀντιφώνου ζ΄) POR SEV Gb 4 COI, S 958 S 959 S 961 COI 214
7. Vespergebet (Εὐχὴ ἑσπερινή ζ΄) BAR
7. Gebet Vat 1970

7A) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστὸς, ὁ ἀνεκδιηγήτῳ ἀγαθοσύνῃ ...
(Großer und wunderbarer Gott, der du mit unsagbarer Güte ...)

SI: BAR 47v: PAR. BAR, 55; POR 39v: JAC POR, 60; Gb 4 56v: PAR.Gb, 118; Gb 7 30v: PAS, 83; BOD 46v: JAC MES, 4.7;
P: SEV 54v: KOS.SEV, 80; S 958 28r; S 959 138v; S 961 29v; COI 214 36v; Vat 1970 106v;
K: COI 56v: DUN, 83, ARR.EUC, 69; BES 6v: STA, 21, ARR.EUC, 69; EBE 68v.

8.

EBE 69r führt in seinem Vesperformular das Apolysisgebet der asmatischen Vesper (Nr. 15) anstelle des sonst üblichen Gebets zur 8. Antiphon an. Eine Rubrik am Rand, allerdings von zweiter Hand,[13] *kennzeichnet den Einschub als*
Gebet der 8. Antiphon:

Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς ...
(Großer und höchster Gott, du einzig Unsterblichkeit besitzend, Licht...)

Das sonst übliche Gebet der 8. Antiphon wird in EBE als 9. Gebet gezählt; gemäß einer Rubrik betet man es zum Einzug.

Gebet der 8. Antiphon (Εὐχὴ ἀντιφώνου η ΄) SEV Gb 4 COI 214
Gebet <der 8. Antiphon> vor „dem Herr, ich ruf zu dir" (Εὐχὴ <ἀντιφώνου η ΄> πρὸ τοῦ Κύριε ἐκέκραξα) POR COI S 958 S 959; < > om. S 957 u. VAT
(Εὐχὴ ἀντιφώνου η ΄· Πρὸ τοῦ Κύριε ἐκέκραξα λέγει ὁ διάκων· Ἐν εἰρήνῃ ... ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν) Gb 7
8. Gebet zum „Herr, ich ruf zu dir" (Εὐχὴ η ΄ εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα) S 961 S 962
Gebet zum „Herr ich ruf zu dir" OTT 434
Gebet der 6. Antiphon Gb 10
Gebet des Einzugs Vat. 1970
9. Gebet, zum Einzug (Εὐχη Θ· ἥτις λέγεται καὶ ὅτε ἔστιν εἴσοδος) EBE

8A) Ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν ...
(Am Abend, am Morgen und am Mittag preisen wir...)

SI: BAR 48r: PAR. BAR, 56; POR, 40r: JAC POR, 61; Gb 4 57r: PAR.Gb, 119; Gb 7 31r: PAS, 84 - 85; Gb 10 27r; BOD 46v: JAC MES, 3. 4; 4.8; VAT 21v; OTR 115r;
P: SEV 55r: KOS.SEV, 81; S 957 78r; S 958 28r; S 959 139r; S 961 3Or; S 962 60r; COI 214 36v; OTT 434 78v (THI.OTT, 132; 46 Präsanktif.); Vat 1970, 106v;
K: COI 56v: DUN, 83, ARR.EUC, 69; BES 7r: STA, 22, ARR.EUC, 69; EBE 70r.

(Einzug in die Kirche)

EBE führt das Gebet der Ektenê an (Εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς ἱκεσίας):

In Vat 1970 findet sich nur der rubrikale Hinweis auf das Gebet zur Ektenê:
Gebet der Ektenê wie bei der Basileiosliturgie (Εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς. ζήτ<ει> εἰς τ<ὴν>

[13] ARRANZ, „L´Asmatikos Orthros," 135 A. 35.

λειτουργ<ίαν> τοῦ ἁγίου Βασιλείου):

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, τὴν ἐκτενὴν ταύτην ἱκεσίαν πρόσδεξαι ...

EBE 70v; Vat 1970, 107r.

9.

Nach dem Prokimenon und dem *Kyrie eleison* (= Ektenê) betet der Priester das Gebet der 1. Antiphon, bei der man singt: „Auf die Fürbitten ..." (Καὶ μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον γινεταὶ ὑπὸ τοῦ ἱερέως εὐχὴ ἀντιφώνου α ΄ ἐν ᾧ ψάλλεται· Ταῖς Πρεσβείαις) BAR, POR SEV, COI, S 959
(Καὶ μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον καὶ γινεται εὐχὴ ὑπὸ τοῦ ἱερέως ἐν ᾧ ψάλλεται· Ταῖς Πρεσβείαις) S 958
(Καὶ μετὰ τὸ προκείμενον τὸ Κύριε ἐλέησον καὶ γινεται εὐχὴ ὑπὸ τοῦ ἱερέως) Gb 7
Gebet nach dem *Kyrie ekekraxa* Gb 10
Gebet der 1. Antiphon nach dem Prokimenon COI 214
Gebet der 1. Antiphon Vat 1970

1KIA) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε, δέσποτα παντοκράτωρ, ὁ φωτίσας τὴν ἡμέραν ...
(Gepriesen bist du, Herr, Allherrscher, der du den Tag erfüllst mit Licht...)

SI: BAR 48v: PAR. BAR, 57; POR, 40v: JAC POR, 62; Gb 4 91r (PAR.Gb, 172: Gonyklisia); Gb 7 31v: PAS, 86; Gb 10 27v; BOD 47r: JAC MES, 4.9; 6.3 = Gonyklisia);
P: SEV 55r: KOS.SEV, 82; S 958 28v; S 959 139v; S 961 30v; COI 214 37r; Vat 1970 107r;
K: COI 57r: DUN, 84, ARR.EUC, 70; BES 7v: STA, 23, ARR.EUC, 70.

10.

Gebet der 2. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου β ΄) Vat 1970 COI 214
bei der man singt: „Eingeborener Sohn" add. BAR,POR COI, S 958, S 959, S 961
Gebet der 10. Antiphon BOD

2.KIA) Κύριε, κύριε, ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους ...
(Herr, Herr, der du uns beschirmt hast vor jedem Pfeil...)

SI: BAR 50r: PAR. BAR, 58; POR 41r: JAC POR, 63; Gb 4 93r (PAR.Gb 174 Gebet zur Synaptê der 2. KIA bei der Gonyklisia); BOD 48r (JAC MES, 4.10; 6. 6 = Gonyklisia);
P: SEV 56r: KOS.SEV, 83; S 958 29r; S 959 140r; S 961 31r; COI 214 37v; Vat 1970 108r;
K: COI 57v: DUN, 85, ARR.EUC, 71; BES 8r: STA, 24, ARR.EUC, 71.

11.

Gebet der 3. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου γ ΄) Vat 1970
Gebet <der 3. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου γ ΄)> des Trishagion BAR, POR COI, S 958; < > om. S 961;
Gebet des Trishagion des Lychnikon (εὐχὴ τοῦ τρισαγίου τοῦ λυχνικοῦ) S 959
Gebet der 3. Antiphon des Trishagion SEV

3.KIA) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος, ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος ...
(Großer und ewiger, heiliger und menschenfreundlicher Gott ...)
COI : ὁ μέγας καὶ αἰώνιος,

SI: BAR 51r: PAR. BAR, 59; POR 42r: JAC POR, 64; BOD 63r (JAC MES, 6.9 = Gonyklisia);
P: SEV 57r: KOS.SEV, 84; S 958 29v; S 959 14Ov; S 961 32r; COI 214 38r; Vat 1970 108v;
K: COI 58r: DUN, 85, ARR.EUC, 72; BES 8v: STA, 25, ARR.EUC, 72.

(Bittreihen für Katechumenen und Gläubige, Entlassung)

12.
Katechumenengebet nach dem Trishagion
(εὐχὴ κατηχουμένων μετὰ τὸ τρισάγιον) BAR
(εὐχὴ κατηχουμένων μετὰ τὸ τρισάγιον τοῦ λυχνικοῦ) POR S 958
Katechumenengebet des Lychnikon (τοῦ λυχνικοῦ) SEV S 959

COI und BES mit neuer Rubrik
Ἰστέον δὲ ὅτι οἱ κατηχούμενοι τοῦ λυχνικοῦ ...
Man muß wissen, daß die Katechumenengebete des Lychnikons nicht an jedem Tag verrichtet werden, sondern nur am 5. (erg. =Donnerstag). und 3. (erg. =Dienstag), und auch nur, wenn die Kirche keine Liturgie oder Litê feiert. An Tagen mit Liturgie oder Litê treffen sie nicht. (1) DUN, 86; STA, 26, ARR.EUC, 73.
(Auch EBE 208v hat diese Rubrik im zweiten Teil des aufgeteilten asmatischen Vesperformulars.)

KAT) Ὁ Θεὸς ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ πάντα ...
(Gott, der du das Verborgene kennst, der du alles weißt ...)

SI: BAR 52r: PAR. BAR, 60; POR 42v: JAC. POR, 65;
P: SEV 58r: KOS.SEV, 85; S 958 30r; S 959 141v;
K: COI 58v: DUN, 86, ARR.EUC, 73; BES 9r: STA, 27, ARR.EUC, 73; EBE 209r.

13.
1. Gläubigengebet nach dem für die Katechumenen (εὐχὴ μετὰ τοὺς κατηχουμένους τῶν πιστῶν α΄) BAR COI
1. Gebet der Gläubigen POR, S 958
1. Gebet der Gläubigen des Lychnikon (τοῦ λυχνικοῦ) SEV S 959
Gebet nach dem für die Katechumenen. 1. der Gläubigen EBE

1GL) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ νῦν προσερχόμεθα ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ...
(Herr unser Gott, auch jetzt nahen wir uns mit ganzem Herzen ...)

SI: BAR 52v: PAR. BAR, 61; POR 43r: JAC. POR, 66;
P: SEV 58r: KOS.SEV, 86; S 958 30v; S 959 141v;
K: COI 58v: DUN, 86, ARR.EUC, 73; BES 9v: STA, 28, ARR.EUC, 73; EBE 209r.

14.

2. Gebet der Gläubigen (εὐχὴ πιστῶν β ′) BAR POR COI S 958 EBE
2. Gebet der Gläubigen des Lychnikon (τοῦ λυχνικοῦ) SEV S 959

2GL) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ ἀπρόσιτον οἰκῶν φῶς ...
(Herr unser Gott, der du in unzugänglichem Lichte wohnst ...)

SI: BAR 52av: PAR. BAR, 62; POR 43v: JAC. POR, 67;
P: SEV 58v: KOS.SEV, 87; S 958 30v; S 959 142r;
K: COI 59r: DUN, 87, ARR.EUC, 74; BES 9v: STA, 29, ARR.EUC, 74; EBE 209v.

15.

Gebet der 9. Antiphon Gb 4 (Die Hs hat die anderen Gebete ab Nr. 9 in der Synopse ausgelassen!)
Gebet d. Apolysis (εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις) BAR
Gebet d. Apolysis (εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως) S 962
Gebet d. Apolysis des Lychnikons (τοῦ λυχνικοῦ) POR S 959 OTT 434 COI 214xxx
3. Gebet, oder das der Apolysis (εὐχὴ γ ′ ἤγουν ἡ ἀπόλυσις) SEV S 958
3. Gebet, das der Apolysis (εὐχὴ γ ′ ἡ τῆς ἀπολύσεως) COI EBE
3. Gebet oder das der Apolysis (εὐχὴ γ ′ ἢ τῆς ἀπολύσεως) BES
12. Gebet zur Apolysis Vat 1970

APOL) Ὁ Θεὸς /ὁ μέγας, ὁ ὕψιστος,/ ὁ <μόνος> ἔχων ἀθανασίαν, φῶς ...
(Großer und höchster Gott, du < einzig > Unsterblichkeit besitzend, Licht...)
/ / COI: ὁ μέγας καὶ ὕψιστος
< > om. BAR
Volk: Amen

SI: BAR 53r: PAR. BAR, 63; POR 44r: JAC POR, 68; Gb 4 57r: PAR.Gb, 120; Gb 10 28v; VAT 21v; OTR 116r + 180r;
P: SEV 59r: KOS.SEV, 88; S 958 31r; S 959 142v; S 961 32v; S 962 60v; COI 214 38v; OTT 434 78v: THI.OTT, 133; Vat 1970 109r;
K: COI 59r: DUN, 87, ARR.EUC, 74; BES 10r: STA, 30, ARR.EUC, 74; EBE 210r.

16.

Zelebrant: (Εἰρήνη πᾶσι) Friede allen. SEV Vat 1970
Diakon: Neigen wir unser Haupt.
(ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλάς.) BAR SEV Vat 1970
(Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ) Gb 4
(Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν) OTT 434

Und der Priester spricht das Hauptneigungsgebet (καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει εὐχὴν τῆς κεφαλοκλισίας) Vat 1970

ΚΕΡΗ) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβὰς ἐπὶ σωτηρίᾳ ...
(Herr unser Gott, der du die Himmel geneigt hast und herabgestiegen bist zur Erlösung...)

SI: BAR 54v: PAR. BAR, 64; POR 45r: JAC POR, 69; Gb 4 58r: PAR.Gb, 121; Gb 7 32v; Gb 10 28v; VAT 22v; OTR 180r;
P: SEV 60v: KOS.SEV, 89; S 957 78r; S 958 31v; S 959 143v; S 961 33v; S 962 64v; COI 214 39r; OTT 434 79v: THI.OTT, 134; S1O36;Vat 1970, 110r;
K: R 956: DMIT II, 12; COI 60r: DUN, 88, ARR.EUC, 76; BES 10v: STA, 31, ARR.EUC, 76; EBE 71r, 210v.

Gb 4
Ἐν εἰρήνῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ...
Diakon: Σοφία· εὐλογεῖτε ἅγιοι.
Ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχήν· Ὑπεράγαθε Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας τὴν ἡμέραν πρὸς ἑσπέραν ...
Gb 2 101v: BORGIA, *Diurno – Horologion*, 250; Gb 4 58 r: PAR.Gb, 122.

17.
Appendix (Stationaler Vesperanhang)

(Gebet im Skeuophylakion)

Εὐχὴ τῶν καταγύρων, γινομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ COI EBE
Εὐχὴ τῶν καταγύρων BES
Εὐχὴ τῶν καταγύρων τοῦ λυχνικοῦ Vat 1970

AP1) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ θησαυρὸς τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν...
(Herr, unser Gott, Schatzkammer der ewigen Güter...)

R 956: DMIT II, 13; COI 60r: DUN, 89, ARR.EUC, 77; BES 11r: STA, 32, ARR.EUC, 77; Vat 1970 110v; EBE 211r.

Zelebrant: Friede allen
Diakon: Neigt eure Häupter

AP2) Δέσποτα πανάγιε ὑποκλίναντές σοι τὸν αὐχένα τοῦ σώματος...
(Gebieter, Allheiliger, wir, die wir vor dir den Nacken des Leibes beugen...)

R 956: DMIT II, 13; COI 60v: DUN, 89, ARR.EUC, 78; BES 11v: STA, 33, ARR.EUC, 78; Vat 1970 111r; EBE 211v.

(Gebet im Großen Baptisterium)

Εὐχὴ, λεγομένη ἐν τῷ μεγάλῳ βαπτιστηρίῳ μετὰ τὸ πέρας τοῦ λυχνικοῦ R 956 EBE

AP3) Καὶ νῦν εὐχαριστοῦμέν σοι, Δέσποτα τῷ Θεῷ καὶ Πατρί ...
(Und nun danken wir dir, Gebieter; Gott und Vater...)

R 956: DMIT II, 13; COI 60v: DUN, 89, ARR.EUC, 78; BES 11v: STA, 34, ARR.EUC, 78; Vat 1970 111v; EBE 211v.

Zelebrant: Friede allen
Diakon: Neigt eure Häupter

AP4) Κύριε Κύριε ὁ διὰ τῆς κατὰ σάρκα ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν ...
(Herr, Herr, der du durch das Erscheinen deines eingeborenen Sohnes und unseres Gottes im Fleisch ...)

R 956: DMIT II, 13; COI 61r: DUN, 90, ARR.EUC, 79; BES 12r: STA, 35, ARR.EUC, 79; Vat 1970 112r; EBE 212r.

AP5) Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν διὰ πρεσβειῶν ...
(Christus, unser Gott, auf die Fürbitten...)

R 956: DMIT II, 13; COI 61r: DUN, 90, ARR.EUC, 80; BES 12v: STA, 36, ARR.EUC, 80; EBE 212v.

10.1.3. Die postikonoklastischen Veränderungen an den soft points der Vesperstruktur

Im vorausgegangenen Kapitel konnte das Wachstumsprofil der asmatischen Vesper herausgearbeitet werden, und zwar ausgehend vom antiochenischen Erbgut der Vesper bis hin zu ihrer Weiterentwicklung in der Frühzeit des Ritus von Konstantinopel. Der antiochenische Kern bildet das Zentrum, um das herum sich die Vesper in vorikonoklastischer Zeit entfaltete. Durch die Synopse der Euchologienformulare werden nun jene Stellen in der Vesperstruktur sichtbar, die Veränderungen und Entwicklungen aus postikonoklastischer Zeit aufweisen. Der Synopse sind somit die soft points der Vesperstruktur zu entnehmen.

Um dies zu veranschaulichen, werden exemplarisch einige Euchologien mit ihren Vesperformularen aus der Synopse herausprojiziert und in Form einer statistischen Übersicht dargeboten. Verglichen wird die Gebetsabfolge der Vesperformulare, die im Normalfall aus den Amtsgebeten 1 – 16 und gegebenenfalls aus dem Anhang Nr. 17 bestehen.

Auszug aus der Synopse als statistische Übersicht

Handschrift	**Gebete**			
	zur Narthex-psalmodie mit der Oration zu Ps 140 als Abschluß (8)	zu den Kleinen Antiphonen	zur Katechumenen- / Gläubigen-litanei	Apolysis und Kephalokl.
Barberini gr. 336 (BAR) 8. Jh	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	12 13 14	15 16
Moskau gr. 27 (SEV) 10. Jh.	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	12 13 14	15 16
St. Petersburg gr. 226 (POR) 10. Jh.	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	12 13 14	15 16
Gb 7 10./11. Jh.	1 2 3 4 5 6 7 8	9 – –	12 13 14	– 16
Gb 10 10./11. Jh.	1 2 3 4 5 – – 8	9 – –	– – –	15 16 17 [14]
Coislin 213 (COI) 1027	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	(12 13 14)[15]	15 16 17
Sinai gr. 957 (S 957) 10. Jh.	1 – – – – – – 8	– – –	– – –	– 16[16]
Sinai gr. 958 (S 958) 11. Jh.	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	12 13 14	15 16
Sinai gr. 959 (S 959) 11. Jh.	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	12 13 14	15 16
Sinai gr. 961 (S 961) 11./12. Jh.	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	– – –	15 16
Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) 12. Jh.	1 2 3 4 5 6 7 8	9 10 11	– – –	15 16 17
Ottoboni gr. 434 (OTT 434) 12. Jh.	1 2 – – – – – 8	– – –	– – –	15 16

[14] Der Kodex läßt die Gebete 6 und 7 aus und zählt das Gebet 8 (zu Ps 140) als 6. Gebet. Cf. Gb 10 fol. 27r. Dazu auch ARRANZ, „Vêpres byzantines," 110.

[15] Die Katechumenengebete treffen gemäß einer Rubrik im Euchologion Coislin 213 fol. 58v: ARR.EUC, 73; DUN, 86 nur am 3. und 5. Tag (der Woche), sofern keine Liturgie stattfindet.

[16] DMIT II, 12. ARRANZ, „Vêpres byzantines," 113

Sowohl die Synopse wie auch diese kleine Statistik verweisen durch die variierende Dichte der Belege bei einzelnen Gebeten und Struktureinheiten auf die soft points. Die Veränderungen kristallisieren sich um diesselben soft points, die schon in der Frühzeit des Asmatikos für das Wachstum der Vesper von Bedeutung waren: vor und nach Ps 140, ferner am Horenschluß.

Die Veränderungen am soft point vor Ps 140 im Narthex

Die Gebete 1 bis 8 in der Synopse und in der Statistik stehen für die acht Psalmantiphonen der Psalmodie im Narthex. Das erste Gebet ist fest mit dem Invitatorium Ps 85 verbunden, das achte Gebet mit Ps 140. Beide Gebete sind Psalmorationen zu Auswahlpsalmen, die übrigen sechs Gebete stehen für die kurrente Antiphonie zur Verfügung. Die durchgehende Zählung der Antiphonengebete von 1 bis 8 in den Euchologien erweckt zwar den Anschein, als ob die Psalmodie im Narthex als eine strukturelle Einheit zu betrachten sei. In Wirklichkeit ist jedoch, wie bereits im Kapitel zum liturgischen Psalter nachgewiesen werden konnte,[17] die Narthexpsalmodie das Ergebnis eines Wachstums- und Überlagerungsprozesses in der Frühzeit des Tagzeitengebets Konstantinopels. Die kathedrale Auswahlpsalmodie, in diesem Fall der Vesperpsalm 140, verband sich mit einer sekundären liturgischen Schicht, mit der monastischen *psalmodia currens* aus dem ägyptischen Mönchtum. Eben dieser soft point vor Ps 140 wird in der Synopse sichtbar. In postikonoklastischer Zeit finden sich in der Struktureinheit der Psalmodie im Narthex Anzeichen der Disintegration. In einigen Euchologien werden nicht mehr alle acht Antiphonengebete der Narthexpsalmodie überliefert, während die achte Oration, die zum Ps 140 gehört, auffallend stabil ist.

Der soft point nach Ps 140

Einen beachtlichen statistischen Knick weist der Auszug aus der Synopse und die Synopse selbst nach Ps 140 auf, verursacht durch den Wegfall der drei Kleinen Antiphonen (Nr. 9 - 11) wie auch der Gebete und Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen (Nr. 12 - 14). Anders verhält es sich wiederum beim Apolysisgebet und bei dem zur Kephaloklisia; beide sind gut bezeugt.

1) Der Wegfall der drei Kleinen Antiphonen.

Das Antiphonengebet zu Ps 140 wird in den Vesperformularen der Euchologien als achte Oration geführt, die Zählung der unmittelbar folgenden drei Gebete zu den Kleinen Antiphonen setzt wieder neu bei eins ein. In anderem Zusammenhang wurde diese Tatsache bereits gedeutet als petrifiziertes Relikt der Selbständigkeit, die die Akoluthie der drei Antiphonen in der Stationsliturgie Konstantinopels vor der Integration in die Vesper einst hatte.[18] Alle Euchologien, die in ihrem Vesperformular den Tripsalmus überliefern, kongruieren in dieser Zählweise der drei Kleinen Antiphonen, wie unterschiedlich die zu den drei Antiphonengebeten gehörigen Rubriken auch formuliert sein mögen: ob sie die Angabe des Troparions der Antiphon enthalten: *„Gebet der ersten Antiphon, bei der man singt ...“*, oder ob sie, wie im Euchologion Coislin 214 (COI 214) des 12. Jh. lauten:

---

[17] 8.5. RESÜMEE ZUM LITURGISCHEN PSALTER DER VESPER UND DES ORTHROS.

[18] 6.2.1. IST DIE STRUKTUREINHEIT DER DREI KLEINEN ANTIPHONEN EIN CHARAKTERISTIKUM DES ASMATIKOS?

„Gebet der 1. Antiphon nach dem Prokimenon", oder auch nur: *„Gebet der 1. Antiphon"*, wie im Kodex Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.).[19]

Bei der Struktureinheit des Tripsalmus kündigt sich allerdings eine Veränderung an. Ein Zeuge wie der Kodex Gb 7 aus der Zeit um die Wende vom 10. Jh. auf das 11. Jh. etwa enthält, wie der Synopse zu entnehmen ist, den Tripsalmus der Vesper nicht mehr vollständig. Andererseits läßt sich ein Wachstum in der Vesperstruktur gerade im Bereich der drei Kleinen Antiphonen konstatieren. In der Vesper des Pfingstsonntags verband sich die Sonderfeier der Gonyklisia (Kniebeugung) mit ihren Kniebeugungsgebeten mit den Orationen für die drei Kleinen Antiphonen.[20] Das pfingstliche Sonderoffizium, das von Palästina nach Konstantinopel gekommen war, liegt im ältesten Euchologion Barberini gr. 336 (BAR) des 8. Jh. noch rudimentär vor. In späteren Zeugnissen sind die drei Kniebeugungsgebete des Sonderritus der Gonyklisia dann mit den drei Orationen der Kleinen Antiphonen der Vesper verbunden.[21]

Festzuhalten bleibt, daß in postikonoklastischer Zeit in der Vesperstruktur im Bereich der drei Kleinen Antiphonen im Anschluß an Ps 140 eine Entwicklung bemerkbar ist. Während im Falle der Pfingstvesper eine strukturelle Erweiterung der Vesper stattgefunden hat, enthält eine Reihe von Zeugnissen Anzeichen der Dekomposition des Tripsalmus. Doch werden im Rahmen des pfingstlichen Sonderoffiziums die drei Kleinen Antiphonen selbst in monastischen Zeugnissen beibehalten, so, wie der Synopse zu entnehmen ist, in den Kodizes Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD) aus dem 12. Jh. und Gb 4 des 10. Jh., dort aber nur das erste und das zweite Gebet.

2) Der schwankende Gebrauch der Gebete für die Katechumenen und die Gläubigen.

Auch bei den Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen weist die Synopse einen beachtlichen statistischen Knick auf. Der Gebrauch der Fürbitten am Schluß der Vesper wird entweder durch eine Rubrik stark eingeschränkt bzw. sie entfallen schließlich ganz. Diese Entwicklung überrascht, sind doch die Fürbittreihen vor der Entlassung der Gottesdienstgemeinde in ihren Alltag ein ursprünglicher Bestandteil kathedraler Tagzeitenliturgie am Morgen und am Abend.

3) Der Vesperanhang.

Der Anfang und das Ende einer Akoluthie werden, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, oftmals zu Anknüpfungspunkten für Zusätze und Erweiterungen. Anschaulich läßt sich dieses Phänomen an der Eröffnung der eucharistischen Liturgie, der sog. Enarxis verfolgen, die im Lauf der Geschichte um die drei Kleinen Antiphonen erweitert wurde. So erfuhr die Vesper durch einen Anhang eine Erweiterung, die im Kodex Coislin 213 des frühen 11. Jh. greifbar wird. An

---

[19] Cf. weiter oben in der Synopse unter Nr. 9.

[20] Einen knapper Überblick zur Gonyklisia findet sich in 4.1.2. DIE VESPER UND IHRE SONDERFORMEN IM ÜBERBLICK.

[21] Zwar überliefert der Barberinikodex eine separate Dreizahl von Gebeten für diese Sonderfeier, jedoch ohne erkennbaren Bezug zu einer Tagzeit und ihrer Struktur. Ferner handelt es sich lediglich bei der ersten und der zweiten Oration um Eigengebete zur Kniebeugung. Das dritte Gebet im Barberinieuchologion ist in Wirklichkeit die Oration zur ersten Kleinen Antiphon der Vesper. Fol. 215r-221v: PAR.BAR, 226 – 228.

die Vesper schließt sich eine Prozession in das Skeuophylakion und in das Große Baptisterium an, wobei nicht zu auszumachen ist, ob es sich hierbei nur um einen sonntäglich-festtäglichen Brauch oder um eine tägliche Praxis handelt.

10.2. Von der alten zur neuen Redaktion der Vesper Konstantinopels

In den Zeugnissen zur Vesper aus der postikonoklastischen Zeit sind verschiedene Anzeichen des Wandels und der Entwicklung zu finden. Aus der Vielfalt dieser Zeugnisse gilt es nun, eine entwicklungsgeschichtliche Linie der asmatischen Vesper herauszulösen, die sich als Fortführung der Entwicklungsgeschichte des Asmatikos, näherhin der Vesper, vor dem Ikonoklasmus verstehen läßt. Der Wandel und die Weiterentwicklung in den Tagzeitenformularen in postikonoklastischer Zeit ist auf dem Horizont der Entwicklungsgeschichte vor dem Ikonoklasmus zu deuten.[22] Die im zweiten Kapitel formulierte Arbeitshypothese, der zufolge bei den asmatischen Tagzeiten in postikonoklastischer Zeit wie schon in der Zeit vor dem Ikonoklasmus von Entwicklungen auszugehen ist, soll hierbei als Grundlage dienen. Bei diesem Vorhaben müssen aber die Anzeichen für die Weiterentwicklung von denen, die auf die Disintegration hindeuten, unterschieden werden. Dies wird durch die Applikation der Methodik Parentis ermöglicht. Derzufolge ist zunächst die Gestalt der Vesper kurz vor dem Ikonoklasmus, also die Vesper der sog. alten Redaktion zu suchen, von der die postikonoklastische Entwicklung des Abendlobs ihren Ausgang nahm.

10.2.1. Die Vesper der alten Redaktion (KP 1)

Charakteristik des Vespertypus KP 1

Es sei hier bereits darauf verwiesen, daß das Vesperformular im Euchologion Barberini gr. 336 (BAR) aus dem 8. Jh. in der Tradition der vorikonoklastischen Vesper stehen muß. Dieser Vespertyp KP 1 stimmt mit dem Profil des Abendlobs, wie es sich in der Frühzeit der Ritusbildung im 6. Jh. und danach herausgebildet hat, überein. Zum Vesperformular KP 1 gehören die folgenden Struktureinheiten:

- Die acht Antiphonengebete für die Psalmodie im Narthex
- Die drei Kleinen Antiphonen mit ihren Orationen
- Die Gebete zu den Litaneien für die Katechumenen und für die Gläubigen, also der bereits in der Frühzeit des kathedralen Offiziums (4. Jh.) nachweisbare Fürbitteil, der uneingeschränkt erhalten ist.
- Die kathedrale Entlassung (Gebet zur Apolysis und Kephaloklisia)

Die lange Antiphonie der Narthexpsalmodie ist auf den Zuwachs der kurrenten Psalmodie in der Frühzeit der Vesper von Konstantinopel her zurückzuführen. Wahrscheinlich wurden um die Mitte des 7. Jh. die drei Kleinen Antiphonen in die Vesper integriert.[23] Der Neueinsatz bei der Zählung der drei Orationen konnte als Reminiszenz ihrer ursprünglichen Eigenständigkeit gedeutet werden. Bereits in der kathedralen Vesper Antiochiens im 4. Jh. waren die Bittlitaneien für die Katechumenen und die Gläubigen ein wesentliches Element.

---

[22] 2.4. Die dynamische Sicht der Liturgiegeschichte Konstantinopels bei Parenti.

[23] 8.2.7. Ein Datierungsversuch der drei Kleinen Antiphonen in der Vesper.

Die Euchologien des Typs KP 1

Das älteste Euchologion, die aus dem patriarchalen Liturgiegut Konstantinopels schöpfende Handschrift Barberini gr. 336 (BAR), stammt aus dem 8. Jh. Aufgrund seines Alters und seiner Herkunft von der westlichen Peripherie des konstantinopolitanischen Liturgiegebietes, d.h. aus Süditalien, ist anzunehmen, daß der Kodex noch die Vesperpraxis Konstantinopels vor dem Ikonoklasmus tradiert. Über den Kodex Barberini gr. 336 hinaus besitzen wir keine Euchologien, die in die Zeit vor den Ikonoklasmus zurückreichen. Im Vesperformular des Kodex Barberini gr. 336 liegt also der einzig greifbare Beleg der vorikonoklastischen bzw. der alten Redaktion der Vesper (KP 1 = Konstantinopel 1) vor. Alle Vesperformulare in der Synopse, die der Gestalt des Formulars im Euchologion Barberini gr. 336 (BAR) entsprechen, stehen dieser Prämisse zufolge in der Tradition der alten Redaktion.

Aus der Synopse lassen sich folgende Euchologien mit der Vesper vom Typ KP 1 selektieren:

1)	BAR = Barberini gr. 336 (8. Jh.)	SI
2)	POR = Petersburg 226 (10. Jh.)	SI
3)	SEV = Moskau gr. 27 (10. Jh.: olim Sevastianov 474)	P
4)	S 958 = Sinai 958 (11. Jh.)	P
5)	S 959 = Sinai 959 (11. Jh.)	P

Zugleich bestärken diese Euchologien - vor allem auch aufgrund der Tatsache, daß sie von unterschiedlicher Herkunft sind - die Annahme, daß der Kodex Barberini gr. 336 (BAR) tatsächlich die vorikonoklastische Vesper repräsentiert, da sowohl in ihm wie auch in den anderen Euchologien dieselbe liturgische Praxis ihren Niederschlag gefunden hat. Das alte Vesperformular hätte demnach den Ikonoklasmus in einigen Gebieten lange überdauert.

Die Teilsynopse zur Vesperakoluthie vom Typ KP 1

Die nachfolgende Übersicht faßt alle Vesperformulare des Vespertypus KP 1 aus der Synopse zusammen. Berücksichtigt werden nur die Initia der Gebete und die Belegstellen in den Euchologienhandschriften bzw. die Beschreibungen und Editionen.

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1 – 8 zur kurrenten Psalmodie)

1.

1A) Κύριε οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμε καὶ πολυέλεε,

SI: BAR 44r: PAR. BAR, 49; POR 37v: JAC POR, 54;

P: SEV 51v: KOS.SEV, 74; S 958 26r; S 959 137r.

2.

2A) Κύριε, μὴ τῷ θύμῳ σου ἐλέγξῃς ἡμᾶς,

SI: BAR: 44v: PAR. BAR, 50; POR 38r:JAC POR, 55;

P: SEV 52r: KOS.SEV, 75; S 958 26r; S 959 137r.

3.

3A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνήσθητι ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν

SI: BAR 45r: PAR. BAR, 51; POR 38r: JAC POR, 56;

P: SEV 52v: KOS.SEV, 76; S 958 27r; S 959 137v.

4.
4A) Ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις καὶ ἀπαύστοις δοξολογίαις
SI: BAR 45v: PAR. BAR, 52; POR 38v: JAC POR, 57;
P: SEV 53r: KOS.SEV, 77; S 958 27r; S 959 138r.

5.
5A) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν
SI: BAR 46r: PAR. BAR, 53; POR 39r: JAC POR, 58;
P: SEV 53v: KOS.SEV, 78; S 958 27v; S 959 138r.

6.
6A) Κύριε, κύριε, ὁ τῇ ἀχράντῳ σου δυνάμει συνέχων τὰ σύμπαντα
SI: BAR 46v: PAR. BAR, 54; POR 39r: JAC POR, 59;
P: SEV 54r: KOS.SEV, 79; S 958 27v; S 959 138v.

7.
7A) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστὸς, ὁ ἀνεκδιηγήτῳ ἀγαθοσύνῃ
SI: BAR 47v: PAR. BAR, 55; POR 39v: JAC POR, 60;
P: SEV 54v: KOS.SEV, 80; S 958 28r; S 959 138v.

8.
8A) Ἑσπέρας καὶ πρωΐ καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν
SI: BAR 48r: PAR. BAR, 56; POR, 40r: JAC POR, 61;
P: SEV 55r: KOS.SEV, 81; S 958 28r; S 959 139r.

(Einzug in die Kirche)

Προκείμενον
Κύριε ἐλεήσον (Ἐκτενή)

9.
Gebet zur ersten Antiphon bei der man singt ...
1.KlA) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε, δέσποτα παντοκράτωρ, ὁ φωτίσας τὴν ἡμέραν
SI: BAR 48v: PAR. BAR, 57; POR, 40v: JAC POR, 62;
P: SEV 55r: KOS.SEV, 82; S 958 28v; S 959 139v.

10.
Gebet zur zweiten Antiphon bei der man singt ...
2.KlA) Κύριε, κύριε, ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους
SI: BAR 50r: PAR. BAR, 58; POR 41r: JAC POR, 63;
P: SEV 56r: KOS.SEV, 83; S 958 29r; S 959 140r.

11.
Gebet zur dritten Antiphon ...
3.KlA) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος, ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος
SI: BAR 51r: PAR. BAR, 59; POR 42r: JAC POR, 64;
P: SEV 57r: KOS.SEV, 84; S 958 29v; S 959 140v.

(Bittreihen für Katechumenen und Gläubige, Entlassung)

12.
KAT) Ὁ Θεὸς ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ πάντα
SI: BAR 52r: PAR. BAR, 60; POR 42v: JAC. POR, 65;
P: SEV 58r: KOS.SEV, 85; S 958 30r; S 959 141v.

13.
1GL) Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ νῦν προσερχόμεθα ἐν ὅλῃ καρδίᾳ
SI: BAR 52v: PAR. BAR, 61; POR 43r: JAC. POR, 66;
P: SEV 58r: KOS.SEV, 86; S 958 30v; S 959 141v.

14.
2GL) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ ἀπρόσιτον οἰκῶν φῶς
SI: BAR 52av: PAR. BAR, 62; POR 43v: JAC. POR, 67;
P: SEV 58v: KOS.SEV, 87; S 958 30v; S 959 142r.

15.
APOL) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, ὁ ὕψιστος, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν φῶς
SI: BAR 53r: PAR. BAR, 63; POR 44r: JAC POR, 68;
P: SEV 59r: KOS.SEV, 88; S 958 31r; S 959 142v.

16.
KEPH) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβὰς ἐπὶ σωτηρίᾳ
SI: BAR 54v: PAR. BAR, 64; POR 45r: JAC POR, 69;
P: SEV 60v: KOS.SEV, 89; S 958 31v; S 959 143v.

Die geographische und zeitliche Verbreitung der Vesper vom Typ KP 1

Der konstantinopolitanische Vespertypus KP 1 ist, wie die redaktionelle Gliederung der Teilsynopse erkennen läßt, für Süditalien und Palästina belegt, also für die Peripherie des byzantinischen Liturgiegebietes im Westen und im Osten. Aus Konstantinopel selbst haben sich keine Zeugnisse der Vesper KP 1 erhalten. Da jedoch - unabhängig von den Vesperformularen - liturgische Angaben und Ortsbezeichnungen in den Rubriken dieser Euchologien die Annahme einer Abhängigkeit dieser liturgischen Bücher von Konstantinopel nahelegen[24], ist mit großer Sicherheit davon auszugehen, daß die geographische Streuung des Typus der Vesper KP 1 auf die Strahlkraft des liturgischen Zentrums Konstantinopel hinweist.

Die Zeitspanne, in der Zeugnisse der Vesper vom Typus KP 1 überliefert sind, reicht vom 8. Jh., also von einem Zeitraum, der noch von der vorikonoklastischen liturgischen Praxis geprägt war, bis in das 11. Jh. in Palästina; in Süditalien ist der Typus KP 1 bis in das 10. Jh. hinein belegt.

Liturgische Folgerungen zum Typus KP 1

In den Eucholgien des Typus KP 1 liegt die älteste in schriftlichen Quellen überlieferte Form der kathedralen Vesper Konstantinopels vor. Die Gestalt der Vesper

[24] Die Kriterien, die in den einzelnen Euchologien auf Konstantinopel verweisen, wurden bereits behandelt im Kontext des methodischen Ansatzes von Arranz in 2.3.3. DAS PATRIARCHALE ODER ALTE EUCHOLOGION ALS HYPOTHETISCHE GRÖßE FÜR DAS LITURGISCHE URGUT KONSTANTINOPELS.

KP 1 wurzelt in der liturgischen Praxis vor dem Ikonoklasmus. Vom Vespertypus KP 1 nahmen die postikonoklastischen Veränderungen ihren Ausgang; dieser Stand ist die Brücke von der vorikonoklastischen zur nachikonoklastischen Geschichte der Vesper. Der Zeitraum bis in das 11. Jh., innerhalb dessen sich die Zeugnisse der Vesper KP 1 finden, wie auch die geographische Verbreitung der Zeugnisse erlauben zugleich den Schluß, daß sich die Veränderungen nach dem Ikonoklasmus nicht überall im gleichen Maße durchgesetzt haben. Der Vespertyp KP 1 steht steht für die bewahrende Tendenz, die die Randzonen des Liturgiegebietes von Konstantinopel angesichts der Neuerung prägte.

10.2.2. Die postikonoklastische Reform im Vespertyp KP 2

Seit dem 10. Jh. lassen sich gegenüber dem Vespertypus KP 1 in verschiedenen Euchologien Veränderungen nachweisen, die wohl als Folge des Ikonoklasmus und der von ihm verursachten liturgischen Erschütterungen zu deuten sind. Die Frage, ob die Änderungen von der Peripherie in das liturgische Zentrum Konstantinopel oder vom Zentrum an die Peripherie des Liturgiegebietes drangen, muß in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden.[25] Von Bedeutung ist jedoch die Frage, ob diese Neuerungen im asmatischen Liturgiegut des liturgischen Zentrums Konstantinopel nachweisbar sind. Durch das Vorkommen in der Liturgie der Hagia Sophia erweisen sich die Veränderungen der Vesper in jedem Fall als Bestandteil der Liturgie des Zentrums und dürfen folglich als Ausdruck der postikonoklastischen Veränderungen und *Reform* gewertet werden.

Charakteristik des Vespertypus KP 2

1) Die acht Antiphonengebete im Narthex finden sich ebenso wie im Vespertypus KP 1 auch im Vespertypus KP 2 .

2) Die drei Kleinen Antiphonen der Vesper gehören weiterhin zum Formular.

3) Die durch eine Rubrik reduzierte Verwendung des Bitteils mit den Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen

   Vom Vespertypus KP 1 unterscheidet sich der Typuus KP 2 durch die Eingrenzung des Gebrauchs der Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen auf die beiden Wochentage Dienstag und Donnerstag, sofern an diesen Tagen keine Liturgie oder Litê gefeiert wird. Obwohl die Rubrik nur vom Katechumenengebet (οἱ κατηχούμενοι τοῦ λυχνικοῦ) spricht, das außerhalb der genannten Tage entfällt, ist der Begriff als pars pro toto für beide Bittreihen zu verstehen, wie an anderer Stelle durch einen Rubrikenvergleich zwischen Orthros und Vesper aufgezeigt werden konnte.[26] Diese Folgerung wird zudem durch die weitere liturgische Entwicklung im Vesperformular bestätigt, da, wie noch zu zeigen ist, in einem nächsten Schritt schließlich der Bitteil mit beiden Litaneien vollends entfällt.

4) Der neu hinzugekommene Anhang an die Vesper

   Gegenüber dem Formular KP 1 wird ein Anhang an die Vesper hinzugefügt, bestehend aus einer Prozession in das Skeuophylakion und in das Große

---

[25] Cf. zu diesem Prozeß BAUMSTARK, *Geschichtliches Werden*, 58, 35-37.

[26] 5.5.4. DER WEGFALL DER BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND UND DIE GLÄUBIGEN IM ZUGE DER REFORM.

Baptisterium, also zu zwei Orten, die charakteristisch sind für die Topographie im Umgriff der Hagia Sophia.

Die Vesper im Kodex Coislin 213 als Zeugnis der Reform und die weiteren Euchologien des Typus KP 2

Im Euchologion Coislin 213 (COI) aus dem Jahre 1027 liegt nicht nur das erste Zeugnis der Tagzeitenformulare aus Konstantinopel nach dem Ikonoklasmus vor. Es überliefert überhaupt das früheste Zeugnis der Tagzeiten, das aus dem liturgischen Zentrum selbst stammt. Das Euchologion Coislin 213 (COI) enthält patriarchales Liturgiegut Konstantinopels, zugleich weicht das Vesperformular dieses Kodex vom Typus KP 1 ab. Sowohl die Herkunft des Kodex aus Konstantinopel wie auch die zeitliche Nähe zur Epoche nach dem Ikonoklasmus machen es wahrscheinlich, daß die Veränderungen gegenüber dem Vespertypus KP 1 als Ergebnisse der postikonoklastischen Weiterentwicklung KP 2 zu verstehen sind.

Das Vesperformular des Kodex Coislin 213 (COI) bildet sozusagen den archimedischen Punkt, von dem aus die Euchologien des Vespertypus KP 2 zu ermitteln sind. Alle Vesperformulare, die diesem Formular aus der postikonoklastischen Tagzeitenliturgie der Hauptstadt gleichen, wären demnach von der *Reform* geprägt. Folgende Kodizes gehören zu dieser Gruppe:

1)	COI = Coislin 213 (1027)	K
2)	BES = Gb 1 (13. Jh)	K
3)	Vat 1970 = Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.)	P
4)	R 956 = Rotulus Sinai gr. 956 (10 Jh.)	K

Mit dem Vesperformular des Kodex Coislin 213 (COI) kongruiert vor allem jenes des Kodex Gb 1 (BES) aus dem 13. Jh. Ebenso wird das Euchologion Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) aus dem 12. Jh. der Kategorie KP 2 zugeordnet, obwohl in ihm der Bitteil für die Katechumenen und die Gläubigen sowie die den Gebrauch der Fürbitten differenzierende Rubrik bereits ganz entfallen ist. Da das Vesperformular dieses Euchologions aber im Unterschied zur älteren Form KP 1 und zu einer späten Entwicklungsstufe, die auf den Typus KP 2 folgt, den Vesperanhang mit dem Gang in das Skeuophylakion und in das Große Baptisterium enthält, scheint die Zuordnung zur Gruppe KP 2 noch gerechtfertigt zu sein. Dieses Zeugnis repräsentiert allerdings eher den Übergang vom Vespertypus KP 2 zur nächsten Entwicklungsstufe KP 2a. Ein noch früheres Zeugnis für die Neuerung des Vesperanhangs liegt im Rotulus Sinai gr. 956 (R 956) des 10. Jh. vor. Diese Handschrift, die von einem nicht mehr bestimmbaren Ort an der Peripherie des Liturgiegebietes Konstantinopels stammt, wurde von einer Vorlage abgeschrieben, die nach Konstantinopel weist. Das legt etwa der Hinweis auf das Große Baptisterium – im Unterschied zum gewöhnlichen Baptisterium - im Vesperanhang nahe. Diese Rubrik bezieht sich auf eine topographische Gegebenheit, die so nur bei einer bedeutenden Kirche wie etwa bei der Hagia Sophia zu Konstantinopel zu finden ist, nicht aber in der Provinz. Obwohl dieses Vesperformular fragmentarisch ist, da es nur den Anhang überliefert, darf es wegen dieses Charakteristikums doch der Gruppe KP 2 zugeordnet werden; denn in der weiteren Entwicklung entfällt der Vesperanhang wieder.

Nicht der Gruppe KP 2 kann die Vesper im Euchologion Athen 662 (EBE) zugezählt werden, die bereits bei Arranz außerhalb jeder Klassifikation geblieben ist.[27] Zwar überliefert diese Handschrift zahlreiche euchologische Elemente des asmatischen Vesperformulars in Entsprechung zum Euchologion Coislin 213 (COI), sogar die Rubrik mit der Regelung der Fürbitten für Katechumenen und Gläubige wie auch den Vesperanhang, doch fehlen innerhalb dessen, was von der asmatischen Vesper tradiert wird, die Orationen zu den kleinen Antiphonen.[28] Zudem umfaßt die Vesper weitere liturgische Elemente, die auf einen monastischen Einfluß hinweisen. Dies scheint im Euchologion Athen 662 in der Zweiteilung des asmatischen Vesperformulars eine Bestätigun zu erfahren, sind doch beide Teile im Kodex weit voneinander abgesetzt. Der erste Teil umfaßt die Antiphonengebete und schließt mit dem Hauptneigungsgebet. Die sonst als achtes Antiphonengebet verwendete Oration (Ἑσπέρας καὶ πρωΐ καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν ...) dient dabei als Einzugsgebet; das Apolysisgebet wird dagegen anstelle des achten Antiphonengebetes angeführt. Der andere Teil des asmatischen Vesperformulars KP 2 besteht aus den Katechumenen- und Gläubigengebeten und der den Gebrauch der Litaneien einschränkenden Rubrik sowie aus dem Apolysis- und Hauptneigungsgebet, gefolgt vom Vesperanhang. Dieser Aufteilung liegt ganz offensichtlich nicht mehr die asmatische Vesperfeier zugrunde. Somit läßt sich festhalten, daß die Zuordnung der oben angeführten vier Euchologien zur Gruppe der Handschriften, in denen die postikonoklastische *Reform* ihren Niederschlag gefunden hat, in sich stimmig erscheint.

Die Teilsynopse zum Vespertyp KP 2

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1 – 8 zur kurrenten Psalmodie)

1.

1A) Κύριε οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμε καὶ πολυέλεε

P: Vat 1970, 104v;

K: COI 55r: DUN, 80, ARR.EUC, 66; BES 5r: STA, 15, ARR.EUC, 66.

2.

2A) Κύριε μὴ τῷ θύμῳ σου ἐλέγξῃς ἡμᾶς

P: Vat 1970, 104v;

K: COI 55r: DUN, 80, ARR.EUC, 66; BES 5v: STA, 16, ARR.EUC, 66.

3.

3A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνήσθητι ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν

P: Vat 1970, 105r;

K: COI 55v: DUN, 81, ARR.EUC, 67; BES 5v: STA, 17; 94, ARR.EUC, 67.

4.

4A) Ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις καὶ ἀπαύστοις δοξολογίαις

P: Vat 1970, 105v;

K: COI 55v: DUN, 82, ARR.EUC, 67; BES 6r: STA, 18, ARR.EUC, 67.

---

[27] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 117.

[28] Dies war Arranz zunächst wohl entgangen. ARRANZ, "L'Asmatikos Hesperinos," 125 – 130. Doch macht er in einem anderen Kontext auf den Anhang aufmerksam. DERS., „L'Asmatikos Orthros," 135 A.35.

5.
5A) Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν
P: Vat 1970, 105v;
K: COI 56r: DUN, 80, ARR.EUC, 68; BES 6r: STA, 19, ARR.EUC, 68.

6.
6A) Κύριε, κύριε, ὁ τῇ ἀχράντῳ σου δυνάμει συνέχων τὰ σύμπαντα
P: Vat 1970, 106r;
K: COI 56r: DUN, 82, ARR.EUC, 68; BES 6v: STA, 20, ARR.EUC, 68.

7.
7A) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστὸς, ὁ ἀνεκδιηγήτῳ ἀγαθοσύνῃ
P: Vat 1970, 106v;
K: COI 56v: DUN, 83, ARR.EUC, 69; BES 6v: STA, 21, ARR.EUC, 69.

8.
8A) Ἑσπέρας καὶ πρωΐ καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν
P: Vat 1970, 106v;
K: COI 56v: DUN, 83, ARR.EUC, 69; BES 7r: STA, 22, ARR.EUC, 69.

(Einzug in die Kirche)

Προκείμενον
Εκτενή
(Εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς· Vat 1970, 106v)

9.
1.KlA) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε, δέσποτα παντοκράτωρ, ὁ φωτίσας τὴν ἡμέραν
P: Vat 1970, 107r;
K: COI 57r: DUN, 84, ARR.EUC, 70; BES 7v: STA, 23, ARR.EUC, 70.

10.
2.KlA) Κύριε, κύριε, ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους
P: Vat 1970, 108r;
K: COI 57v: DUN, 85, ARR.EUC, 71; BES 8r: STA, 24, ARR.EUC, 71.

11.
3.KlA) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, καὶ αἰώνιος, ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος
P: Vat 1970, 108r;
K: COI 58r: DUN, 85, ARR.EUC, 72; BES 8v: STA, 25, ARR.EUC, 72.

(Bittreihen für Katechumenen und Gläubige, Entlassung)

12.
Rubrik:
Ἰστέον δὲ ὅτι οἱ κατηχούμενοι τοῦ λυχνικοῦ ...
Man muß wissen, daß die Katechumenengebete des Lychnikons nicht an jedem Tag verrichtet werden, sondern nur am 5. (erg. = Donnerstag) und 3. (erg. = Dienstag) und auch an diesen nur, wenn die Kirche keine Liturgie oder Litê feiert. An Tagen mit Liturgie oder Litê treffen sie nicht.

COI 58v: DUN, 86; BES 9r: ARR.EUC, 73.
Auch EBE 208v hat diese Rubrik im zweiten Teil seines aufgeteilten Vesperformulars.

KAT) Ὁ Θεὸς ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ πάντα
K: COI 58v: DUN, 86, ARR.EUC, 73; BES 9r: STA, 27, ARR.EUC, 73.

13.
1GL) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ νῦν προσερχόμεθα ἐν ὅλῃ καρδίᾳ
K: COI 58v: DUN, 86, ARR.EUC, 73; BES 9v: STA, 28, ARR.EUC, 73.

14.
2GL) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ ἀπρόσιτον οἰκῶν φῶς
K: COI 58r: DUN, 87, ARR.EUC, 74; BES 9v: STA, 29, ARR.EUC, 74.

15.
APOL) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν φῶς
P: Vat 1970, 109r;
K: COI 59r: DUN, 87, ARR.EUC, 74; BES 10r: STA, 30, ARR.EUC, 74.

16.
KEPH) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβάς ἐπὶ σωτηρίᾳ
P: Vat 1970, 110r;
K: R 956: DMIT II, 12; COI 60r: DUN, 88, ARR.EUC, 76; BES 10v: STA, 31, ARR.EUC, 76.

17. ANHANG AN DIE VESPER

Im Skeuophylakion (BES hier ohne Ortsangabe)

AP1) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ θησαυρὸς τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν
P: Vat 1970, 110v;
K: R 956: DMIT II, 13; COI 60r: DUN, 89, ARR.EUC, 77; BES 11r: STA, 32, ARR.EUC, 77.

Zelebrant: Friede allen
Diakon: Neigt eure Häupter
AP2) Δέσποτα πανάγιε ὑποκλίναντές σοι τὸν αὐχένα τοῦ σώματος
P: Vat 1970, 111r;
K: R 956: DMIT II, 13; COI 60v: DUN, 89, ARR.EUC, 78; BES 11v: STA, 33, ARR.EUC, 78.

Im Großen Baptisterium

AP3) Καὶ νῦν εὐχαριστοῦμέν σοι, δέσποτα τῷ θεῷ καὶ Πατρί
P: Vat 1970, 111v;
K: R 956: DMIT II, 13; COI 60v: DUN, 89, ARR.EUC, 78; BES 11v: STA, 34, ARR.EUC, 78.

Zelebrant: Friede allen
Diakon: Neigt eure Häupter
AP4) Κύριε, κύριε, ὁ διὰ τῆς κατὰ σάρκα ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν
P: Vat 1970, 112r;
K: R 956: DMIT II, 13; COI 61r: DUN, 90, ARR.EUC, 79; BES 12r: STA, 35, ARR.EUC, 79.

AP5) Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν διὰ πρεσβειῶν
K: R 956: DMIT II, 13; COI 61r: DUN, 90, ARR.EUC, 80; BES 12v: STA, 36, ARR.EUC, 80.

Die geographische und zeitliche Verbreitung der Vesper vom Typ KP 2

Der bedeutende Kodex Coislin 213 (COI) aus Konstantinopel und das wohl erst im 13. Jh. an der Peripherie des liturgischen Einflußgebietes von Konstantinopel abgefaßte Euchologien Gb 1 (BES) belegen die *Reform* der Vesper (KP 2) als Bestandteil der patriarchalen Liturgie Konstantinopels. Das in Süditalien entstandene Euchologion Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) schließt palästinisches Liturgiegut mit ein, welches möglicherweise über melkitische Mönche nach Süditalien gelangt war. Dieses Euchologion steht folglich sowohl für Süditalien als auch für Palästina. Der Kodex Sinai gr. 956 (R 956) stammt von der liturgischen Peripherie. Eine nähere örtliche Bestimmung ist bei dieser Handschrift nicht möglich. Wegen der konstantinopolitanischen Vorlage hat die Handschrift aber sicher Zeugniswert für die Liturgie der Hauptstadt. Festzuhalten ist also, daß der Vespertypus KP 2 in Konstantinopel und an der Peripherie des Liturgiegebietes verbreitet gewesen sein muß.

Der variable Gebrauch des Bitteils als ein Kennzeichen wird in der Hauptstadt erstmals durch den Kodex Coislin 213 im Jahre 1027 greifbar. Dieses Euchologion enthält auch den frühesten Beleg für den Vesperanhang aus Konstantinopel selbst. Wenn man für die Datierung der Veränderungen in der Vesper der Hagia Sophia das Euchologion Coislin 213 (COI) zugrundelegt, darf man die Neuerungen in der Liturgie Konstantinopels bereits 50 bis 70 Jahre vor der Abfassung des Kodex Coislin 213 in der Liturgie Konstantinopels ansetzen. Eine solche Zeitspanne von 50 bis 70 Jahren kann man aufgrund der konservativen Tendenz schriftlicher liturgischer Quellen, die nur festhalten, was längst liturgische Praxis geworden ist, voraussetzen. Der Kodex Coislin 213 (COI) ist folglich ein Zeuge für Änderungen, die wenigstens um die Mitte des 10. Jh. in der Tagzeitenliturgie der Haupstadt ihren Niederschlag gefunden haben müssen. Mit dieser Zeitbestimmung, die sich nur in Relation zum Euchologion Coislin 213 (COI) versteht, sei aber die Möglichkeit eines noch früheren Einsetzens der *Reform* nicht ausgeschlossen.

Die von der Peripherie stammende Handschrift Sinai gr. 956 (R 956) des 10. Jh. wird wegen der im Vesperanhang erwähnten Prozession zum Skeuophylakion und zum Großen Baptisterium zur postikonoklastischen Redaktion Konstantinopels gerechnet. Hieraus läßt sich ganz allgemein folgern, daß diese Neuerung bereits vor der im 10. Jh. erfolgten Abfassung des Rotulus Sinai gr. 956 (R 956) in der Vesperliturgie in Konstantinopel Praxis gewesen sein muß. Andererseits bietet das Synaxar-Typikon H, das von Mateos zwischen die Jahre 950 und 959 datiert wird,[29] keinen Hinweis auf den Vesperanhang.

10.2.3. Die Weiterentwicklung der Vesper in Zeugnissen der Peripherie vom Typ KP 2a

In zwei Euchologien der Synopse findet sich ein Vesperformular, dessen Gestalt sich eng án den Typ KP 2 anlehnt, zugleich aber Anzeichen der Weiterentwicklung

[29] Dazu 3.2.3. DIE VERSIONEN DES SYNAXAR-TYPIKONS.

aufweist. Deshalb ist eine eigene Gruppe von Vesperformularen zu bilden, die für den Stand KP 2a stehen.

Die Charakteristika des Vespertypus KP 2a

1) Die Antiphonengebete 1 – 8 gehören zum Vesperformular..
2) Von Bedeutung ist ferner, daß die drei Kleinen Antiphonen im Vespertyp KP 2a Bestandteil des Vesperformulars bleiben.
3) Bei diesem Vespertypus fehlen die Fürbitten für die Katechumenen und die Gläubigen gänzlich.
4) Der im Vespertyp KP 2 hinzugekommene Vesperanhang entfällt im Typ KP 2a wieder.

Die Euchologien mit dem Vespertyp KP 2a

Diese Untergruppe besteht aus:

S 961 = Sinai gr. 961 (11./12. Jh.) P
COI 214 = Coislin 214 (12. Jh.) P

In den Kodizes Sinai gr. 961 (S 961) und Coislin 214 (COI 214) liegen zwei presbyterale Euchologien vor, die der palästinischen Redaktion zugezählt werden. Das Euchologion Coislin 214 ist überdies ein gutes Beispiel für den unterschiedlichen Stand der liturgischen Entwicklung innerhalb eines Kodex. Während das Vesperformular noch dem Asmatikos zuzurechnen ist, wurde in der Präsanktifikatenvesper bereits der Hymnus *Phos hilaron* eingefügt, was auf den Einfluß des monastischen Offiziums palästinischer Prägung hindeutet.[30]

Auch bei Arranz stellt der Wegfall des Katechumenengebets und der Gläubigengebete sowie ihrer Litaneien ein Kriterium für seine Klassifikation der Vesperformulare dar. Er faßt die diesem Kriterium entsprechenden Kodizes Sinai gr. 961 (S 961) aus dem 11./12. Jh., Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) aus dem 12. Jh., Coislin 214 (COI 214) aus dem 12. Jh. und Koutloumousiou 491 (14. Jh.), beschrieben bei Dmitrievskij, als Handschriftengruppe B für die Vesper zusammen, die innerhalb seiner Taxonomie der authentischen asmatischen Vesper in der Klasse A nahesteht.[31] An diesem Beispiel läßt sich aber ersehen, daß die vom Urzustand der Klasse A ausgehende quantitative Erfassung der euchologischen Struktureinheiten in den übrigen Vesperformularen keine entwicklungsgeschichtliche Aussage ermöglicht. Anders als die von Arranz vorgenommene Klassifikation der vier Euchologien läßt die hier getroffene Einteilung der Handschriften eine Deutung der Veränderungen im asmatischen Vesperformular als Weiterentwicklung im Sinne der Reform zu.

---

[30] Fol.31r – 32v.

[31] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 107. Zum Kodex Koutloumousiou 491 cf. DMIT II, 356.

Teilsynopse zum Vespertyp KP 2a

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1 – 8 zur kurrenten Psalmodie)

1.
1A) Κύριε οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμε καὶ πολυέλεε
P: S 961 27r; COI 214 35r.

2.
2A) Κύριε, μὴ τῷ θύμῳ σου ἐλέγξῃς ἡμᾶς
P: S 961 27v; COI 214 35r.

3.
3A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνήσθητι ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν
P: S 961 28r; COI 214 35v.

4.
4A) Ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις καὶ ἀπαύστοις δοξολογίαις
P: S 961 28v; COI 214 35v.

5.
5A) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν
P: S 961 28v; COI 214 36r.

6.
6A) Κύριε, κύριε, ὁ τῇ ἀχράντῳ σου δυνάμει συνέχων τὰ σύμπαντα
P: S 961 29r; COI 214 36r.

7.
7A) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστὸς, ὁ ἀνεκδιηγήτῳ ἀγαθοσύνῃ
P: S 961 29v; COI 214 36v.

8.
8A) Ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν
P: S 961 30r; COI 214 36v.

(Einzug in die Kirche)

Προκείμενον
Ἐκτενή

9.
1.KlA) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε δέσποτα παντοκράτωρ, ὁ φωτίσας τὴν ἡμέραν
P: S 961 30v; COI 214 37r.

10.
2.KlA) Κύριε, κύριε, ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους
P: S 961 31r; COI 214 37v.

11.
3.KlA) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, καὶ αἰώνιος, ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος
P: S 961 32r; COI 214 38r.

(12. – 14. Oration ausgelassen)

Entlassung

15.
APOL) Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν φῶς
P: S 961 32v; COI 214 38v.

16.
KEPH) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβάς ἐπὶ σωτηρίᾳ
P: S 961 33v; COI 214 39r.

Geographische und zeitliche Verbreitung des Vespertyps KP 2a

Die Herkunft der Handschriften liegt im Falle des Kodex S 961 in Palästina und im Falle des Kodex Coislin 214 möglicherweise auf dem griechischen Festland. Beide Euchologien sind, was ihre redaktionelle Zugehörigkeit anbelangt, palästinisch geprägt. Der Zeitraum, aus dem beide Handschriften stammen, überschneidet sich zum Teil mit der Abfassungszeit der Kodizes in der Gruppe KP 2.

Liturgische Folgerungen zum Vespertyp , KP 2a

Zwar wurde das Vesperformular des Kodex Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) aus dem 12. Jh., das gewissermaßen für Süditalien und Palästina steht, noch in die Klasse der Handschriften des Vespertypus KP 2 eingeordnet, doch zeichnet sich gerade in diesem Vesperformular die Weiterentwicklung ab, die Bittlitaneien für die Katechumenen und die Gläubigen nunmehr gänzlich auszulassen.

Daß es sich bei der Veränderung im Gebrauch der Fürbitten um ein Indiz der Weiterentwicklung und nicht um ein Anzeichen der Disintegration der asmatischen Vesper handelt, erweist das Spätzeugnis des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429). Wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird, fehlen doch in der von Symeon von Thessaloniki geschilderten asmatischen Vesper die Bittreihen ebenfalls. Durch die Beibehaltung der drei Kleinen Antiphonen unterscheiden sich die Formulare, die den Vespertypus KP 2a repräsentieren, von den Vesperformularen der Disintegration, in denen sowohl die Fürbittreihen als auch die drei Kleinen Antiphonen ausgefallen sind. Daß in der Zugehörigkeit der drei Kleinen Antiphonen auch in der Spätzeit ein strukturelles Charakteristikum der asmatischen Vesper gegenüber der Disintegration liegt, zeigt sich ebenfalls an der von Symeon von Thessaloniki beschriebenen asmatischen Vesper, wie anschließend zu zeigen sein wird.

10.3. Die Charakteristika der Reform im Licht der späten Überlieferung der asmatischen Vesper

Nach dem allgemeinen Erlöschen des Tagzeitenritus der Hagia Sophia haben sich einige Relikte dennoch bis in das 14. Jh. und in das 15. Jh. erhalten. Die bisherige Forschung zum Asmatikos widmete den Spätzeugnissen verhältnismäßig viel

Aufmerksamkeit, weshalb es sich erübrigt, die asmatische Vesper dieser Quellen detailliert darzustellen.[32] Stattdessen soll hier die Vesperstruktur einiger Spätzeugnisse daraufhin untersucht werden, inwieweit sich die Charakteristika erhalten haben, die gegenüber den Anzeichen der monastischen Disintegration als Ausdruck der postikonoklastischen Reform gewertet werden.

Ausgewählt werden die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) und die Vesperbeschreibung des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429). Sollten sich Indizien der *Reform* in der Vesper der Spätzeugnisse finden lassen, könnten diese als weitere Absicherung für die Annahme dienen, daß es sich bei der Vespergestalt KP 2 bzw. KP 2a um ein Ergebnis der postikonoklastischen Weiterentwicklung im Tagzeitengebet im Sinne der Reform handelt. Darüber hinaus ermöglicht ein solcher Konnex die entwicklungsgeschichtliche Einordnung der späten asmatischen Vesper in die Gesamtgeschichte des Asmatikos.

10.3.1. Die asmatische Struktur der Vesperpsalmodie in den Antiphonaren A 61 und A 62

Die liturgischen Angaben zur Vesper und auch zum Orthros, wie sie die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) enthalten, beschränken sich entsprechend der Gattung eines Rollenbuches für die Sänger auf die Psalmodie und deren musikalische Einrichtung. Die liturgischen Angaben beziehen sich schwerpunktmäßig auf die Psalmodie im Narthex zum Tagzeitenbeginn, die ja im mit Ausnahme des Invitatoriums und des Ps 140 täglich wechselt. Die stets gleichbleibenden drei Kleinen Antiphonen werden hingegen nur einmal, und zwar in der Vesper am Sonntag im Einwochenzyklus der Handschrift A 61 erwähnt.[33] Weitere Hinweise zur Struktur der Vesper sind in diesen Quellen nicht zu finden. Die Antiphonare können folglich über die Stellung der Vesper im Gesamt der Geschichte des Asmatikos nur in sehr beschränktem Maße Auskunft geben.

In einem früheren Kapitel wurde die Vortragsweise der antiphonischen Psalmodie vorgestellt. Die Angaben beider Antiphonare zum antiphonischen Psalmgesang weichen teilweise von dieser Vortragsweise ab. Arranz zufolge sind diese Abweichungen jedoch nicht auf eine Veränderung der antiphonischen Vortragsweise zurückzuführen.[34] Nachfolgend findet sich ein schematischer Überblick zur Struktur der Psalmodie in der Vesper während der Woche.

Schema der Vesperpsalmodie im Narthex nach dem Antiphonar A 61[35]

Psalmodie der 1. Antiphon πλ β΄

---

[32] Dies behandelt 2.6. EINZELBEITRÄGE ZU PSALMODIE, GESANG UND STRUKTURENTWICKLUNG IM ASMATIKOS.

[33] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 3, 167.

[34] Der beim antiphonischen Psalmgesang dem Offiziator zukommende Vortrag der Ekphonese des Antiphonengebets wird jeweils nur bei der Invitatoriumsantiphon Ps 85 und bei denjenigen Antiphonen eigens vermerkt, die mit Alleluia gesungen wurden. ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 399 - 401.

[35] Das Schema orientiert sich am Montag der 1. Woche im Antiphonar A 61: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 10 – 14, mit den Ergänzungen der drei Kleinen Antiphonen aus dem Antiphonar A 62. Cf. zur Gesamtdarstellung der Psalmverteilung 8.4.1. DER KURRENTE WOCHENPSALTER IN DEN ANTIPHONAREN A 61 UND A 62.

Beginn Ps 85 + Kurztroparion: *Ehre sei dir, o Gott!*
Ekphonese
Psalm
Psalmodie der 2. Antiphon πλ β΄
Beginn des Psalms + *Alleluia!*
Ekphonese
Psalm
Psalmodie der 3. Antiphon êch. β΄
Hypopsalmos
Beginn des Psalms + Kurztroparion
Psalmodie der 4. Antiphon êch. β΄
Intonationsformel + *Alleluia!*
Ekphonese
Psalm
Psalmodie der 5. Antiphon êch. β΄
Hypopsalmos
Psalmodie + Kurztroparion
Psalmodie der 6. Antiphon Proteleutaion πλ α΄
Intonationsformel + *Alleluia*
Ekphonese
Psalm
Psalmodie der 7. Antiphon êch. β
Hypopsalmos
Psalm + Kurztroparion
Psalmodie der 8. Antiphon πλ δ΄
Teleutaion (in anderen Fällen auch Eisodikon):
Intonationsformel + Alleluia!
Ekphonese
Psalmgesang

Kekragarion (Ps 140) mit einem Wechseltroparion
Einzug
Die drei Kleinen Antiphonen (A 62)[36]

1) Wie in den Vesperformularen der Euchologien finden sich auch in den Antiphonaren acht Psalmantiphonen. Die Struktur der asmatischen Vesperformulare sieht insgesamt acht Antiphonen für die Psalmodie im Narthex vor. In Zeugnissen der Disintegration wird hingegen häufig die Achter-Struktur reduziert. Im Kontext der Behandlung des liturgischen Psalters wurde in den Antiphonaren die Tendenz ersichtlich, den Umfang der kurrenten Antiphonie im Narthex zu erweitern, ist doch Ps 140 im Abendlob der Antiphonare A 61 und A 62 nicht die achte, sondern - bei genauer Zählung - die neunte Antiphon. So liegt der umfangreicher gewordenen Antiphonie nach wie vor das Achter-Schema zugrunde; denn Ps 140 wird nicht als eigene Antiphon geführt, sondern der achten Antiphon als Anhang beigefügt. Die Verknüpfung der letzten variablen Antiphon mit Ps 140 zu einer Doppelantiphon erweckt den Eindruck, daß die Erhaltung des Achter-Schemas

[36] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 3, 167.

der Psalmodie angestrebt wird. In beiden Spätzeugnissen entspricht also die Struktur der Psalmodie im Wesentlichen der Struktur der Euchologien.

2) Obgleich die drei Kleinen Antiphonen nur einmal, und zwar im Antiphonar A 62, ausdrücklich Erwähnung finden, sind sie doch allein schon aufgrund dieser einmaligen Erwähnung für die Vesperstruktur der Antiphonare vorauszusetzen. Ihre tägliche Erwähnung könnte sich wegen der stets gleichbleibenden Psalmodie und Troparia erübrigt haben. Vor allem der Kodex A 61, aber auch der Kodex A 62, enthalten nach Ps 140 und dem Einzug zumeist einen allgemein gehaltenen rubrikalen Hinweis auf den übrigen Teil der Akoluthie, der nun folgt. Die Kleinen Antiphonen dürften zu diesem übrigen Teil der Vesper in beiden Antiphonaren gehört haben. Sowohl beim Vespertypus KP 2 wie auch beim Vespertypus KP 2a wurde die Zugehörigkeit der drei Kleinen Antiphonen zur Vesperstruktur als Unterscheidungskriterium zwischen der reformierten Vesper und der Vesper mit Anzeichen der Disintegration benannt. Solche Euchologien, die zwar noch die Antiphonengebete der Vesper überliefern, aber die für Konstantinopel charakteristischen drei Kleinen Antiphonen nicht mehr oder zumindest nicht mehr vollständig tradieren, weisen bereits auf monastische Einflüsse in der Vesper hin.

3) Arranz ist zuzustimmen, daß beide Antiphonare in der asmatischen Tradition stehen. Obwohl die in den beiden Antiphonaren überlieferte Psalmodie nicht eindeutig als dem Vespertypus KP 2 oder KP 2a zugeordnet werden kann, darf es doch, da die drei Kleinen Antiphonen der Vesper bewahrt wurden, als wahrscheinlich gelten, daß in beiden Spätzeugnissen A 61 und A 62 einer dieser beiden asmatischen Vespertypen vorliegt. Das Antiphonar A 61 läßt gewöhnlich der Psalmodie einige allgemein gehaltene Hinweise zur restlichen Akoluthie folgen. Diese Rubriken lassen sich durch Zusammenschau mit den Angaben im Antiphonar A 62 als die drei Kleinen Antiphonen und die Apolysis, den Abschluß identifizieren. Da sich nirgendwo ein Hinweis auf die Fürbitten findet, ist von der Gestalt der Vesper KP 2a als Vorlage auszugehen.

10.3.2. Die Vesper nach dem Typ KP 2a bei Symeon von Thessaloniki

Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) selbst zeigt sich zwar davon überzeugt, bei seiner Beschreibung der asmatischen Vesper noch weithin die kathedrale Abendhore im Ritus der Hagia Sophia Konstantinopels wiederzugeben. In Wirklichkeit übermittelt er jedoch, wie im Folgenden gezeigt werden wird, eine bereits umgestaltete Vesper, die aber im verbliebenen asmatischen Bestand noch die Konturen der postikonoklastischen Entwicklung spiegelt. Vor allem darauf richtet sich das Interesse, und nicht auf das gesamte Erscheinungsbild der Vesper.

Der Verlauf der Vesper bei Symeon[37]

Die von Symeon in seiner Beschreibung der Vesper zitierten Prokimena sowie einige Anspielungen legen es nahe, zu vermuten, daß es sich um die Samstagsvesper handelt. Der Priester steht vor dem Altar und eröffnet die Vesper wie bei der Liturgie:

Eröffnungsbenediktion	
Priester vor dem Altar	Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes ...
Psalmodie	
Priester: Friedenslitanei (Eirenika)	Ekphonese: Ἀντιλαβοῦ, σῶσον ...
	1. Antiphon Ps 85: Psalmodie wird angestimmt:
Sänger:	Καὶ ἐπάκουσόν μου, δόξα σοι, ὁ Θεὸς. Und höre mich. + Hypopsalma: Ehre sei dir o Gott.
Priester:	Τῆς Παναγίας ἀχράντου ... Unserer allheiligen ...
Priester:	Ὅτι πρέπει σοι ... Denn dir gebührt... (Ekphonese)
	Ps 85 wird gesungen, nach jedem Vers: Ehre sei dir o Gott.

Die weitere kurrente Antiphonie trifft nicht mehr außer:
In der Fastenzeit (sechs Antiphonen oder ein Kathisma)
Am Samstag Abend (nur Ps 1 als 2. Antiphon)

Die Feier wird ansonsten nach Ps 85 fortgesetzt mit:

Priester:	Kleine Synaptê: Ἔτι καὶ ἔτι... Ἀντιλαβοῦ ...
Sänger:	Τὴν οἰκουμένην. Ἀλληλούια
Priester:	Τῆς Παναγίας ... Ὅτι σὸν τὸ κράτος ...
	Prokimenon des Tages oder auch Teleutaion genannt: Ps 67, am Samstag: *Gott erhebt sich...* (ein Vers nur) Ehre sei ... Jetzt und immerdar ... sogleich:
	Ps 140 (Ekekraxa) mit Hypopsalma (an einem Sonntag): *Deine lebensspendende Auferstehung preisen wir o Herr ...* oder Hypopsalma (am anderen Sonntag):

---

[37] PG 155, 624 – 636. Cf. die Auswertung bei ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 410 – 412. TREMPELAS, „Εὐχαί I ," 366 – 374; DERS., *M. E.* I, 177 – 187. Cf. auch das Schema der Vesper, das aber mit mehr sabaitischen Elementen vermengt ist als in Symeons Originaltext, bei FOUNDOULES, *Symeon*, 155 –156.

Deine rettende Auferstehung preisen wir o Herr ...[38]

Einzug des Priesters: Bei Ps 140 V 8: *Denn auf Dich, o Herr, sind unsere Augen gerichtet.*

Vor dem Einzug beten die Priester mit geneigtem Haupt das Gebet 8, also während des Gesangs von Ps 140

Die Priester sagen zueinander:
Gesegnet sei der Einzug deiner Heiligen.
Weisheit, stehet aufrecht
Kreuzzeichen mit Rauchfaß

Einzug in das Sanktuarium. Währenddessen inzensiert der Priester oder der Diakon
Ehre sei...

Prokimenon aus Ps 92

Bittreihe Priester oder Diakon: Eine Fürbittreihe (ἡ ἐκτενὴς δέησις) für verschiedene Stände: Gläubige, Priester ... mit Ekphonese: Ὅτι ἐλεήμων ὑπάρχεις ...

Die drei Kleinen Antiphonen:

1) Kleine Synaptê mit Ekphonese: Σὸν γάρ ἐστιν
4 Verse aus Ps 114, Ehre sei ... Jetzt ...
Nach jedem der Verse:
Ταῖς πρεσβείας τῆς Θεοτόκου ... (Auf die Fürbitten der Gottesgebärerin ...)

2) Kleine Synaptê mit Ekphonese: Εὐδοκίᾳ καὶ ἀγαθότητι ...
Ps 115
Nach jedem der Verse:
Σῶσον ἡμας, Υἱε΄ Θεοῦ ... Rette uns, Sohn Gottes, ...
(Am Sonntag oder Fest: der du von den Toten erstanden; Heiligenfeste: der du wunderbar bist in deinen Heiligen)
Ehre sei ...
Ὁ μονογενὴς Υἱός ... (Einziggeborener Sohn Gottes ...)
Jetzt und immer ...
Τὴν ὑπερένδοξον τοῦ Θεοῦ Μητέρα ...

3) Kleine Synaptê
Ps 116
Nach jedem der Verse:
Ἅγιος ὁ Θεός ... (Heiliger Gott ...)
Ehre sei ... Jetzt und immerdar . Perissê:..Trishagion-Hymnus laut gesungen.
Bischof erteilt dreifachen Segen vom Thron oder von der Stasidie aus.

Diakon: Aitêseis (ἡ μεγάλη ἐκτενής, αἱ αἰτήσεις· Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ...)

Priester: Friede sei mit euch.

Priester: Kephaloklisia (Hauptneigungsgebet)

---

[38] Arranz geht bei der Angabe der zwei Hypopsalmata von zwei Chören aus, die beide Kehrverse in der einen und derselben Feier vortragen: ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 411. Tatsächlich spricht Symeon aber vom alternierenden Gebrauch der beiden Hypopsalmata von Sonntag zu Sonntag. Diese Praxis ist bereits in A 61 belegt: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 66, 128.

Litê hinter dem Ambo an Sonntagen:

Apostichos

Priester: Ehre sei ... Jetzt und immerdar

Apolytikia und Entlassung

An gewöhnlichen Tagen:
Apolytikion
Priester geht hinter den Ambo
Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν ... Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς Χριστός ...

An Festen folgen dem Hauptneigungsgebet die Lesungen.

Symeons Beschreibung enthält bedeutsame Änderungen gegenüber der asmatischen Vesper in Reinform. Allein schon seine Vespertheologie sowie seine mystische Ausdeutung der Riten orientieren sich an einem Symbolverständnis, das der sabaitischen Vespertradition nahe steht. Seine an das erste Verb des Einleitungspsalms 85 anknüpfende Erklärung: *„Neige dein Ohr, o Herr"*, läßt ihn die Brücke schlagen von der sich am Abend neigenden irdischen Sonne hin zur Sonne der Gerechtigkeit, um dann auch im Folgenden von Ps 85 als dem Ausgangspunkt für seine Ausführungen über die vesperale Lichtsymbolik auszugehen.[39] Tatsächlich bieten jedoch weder der Psalmtext noch das dazugehörige Antiphonengebet eine Grundlage für diese Interpretation.

Geändert hat sich überdies das Gliederungsprinzip des Ortes, denn die Gebetszeit beginnt nicht mehr im Narthex, worauf sich der Einzug in das Kirchenschiff zum Ambo anschließen würde. Vielmehr steht der Priester bereits zu Beginn der Hore vor dem Altar im Sanktuarium. Der Einzug zu Ps 140 vollzieht sich in Form eines Zuges des liturgischen Dienstes vom Altarraum in das Kirchenschiff und zurück in den Altarraum. Der Offiziator führt die Prozession des liturgischen Dienstes an. Das Volk ist an diesem Zug nicht mehr beteiligt.

Die lange Antiphonie zu Beginn entfällt, die Fastenzeit, in deren Vesper dagegen noch sechs Antiphonen treffen, ausgenommen. Ob Symeon mit κατὰ τὸ ἔθος τὰ ἓξ ἀντίφωνα von insgesamt sechs Antiphonen oder zusätzlich zu Invitatorium und Ps 140 von sechs Antiphonen ausgeht, ist nicht klar.[40] Dem Invitatorium während der Woche folgt sogleich das, was Symeon *Prokimenon* oder *Teleutaion* nennt.[41] Hierbei handelt es sich nur noch um ein Rudiment des Teleutaions der einstmals langen kurrenten Antiphonie. Die Antiphonengebete werden wohl während des Psalmgesangs gesprochen. In der von Symeon beschriebenen Vesper hat die Kirchendichtung in weitaus größerem Umfang Raum erhalten als es im Asmatikos früher üblich war.

Kurzes Resümee zum asmatischen Bestand der Vesper bei Symeon

Wenn hier vor allem die Frage gestellt wurde, ob in der Struktur der von Symeon beschriebenen Vesper Anzeichen der Reform, wie sie in postikonoklastischer Zeit festzustellen waren, nachweisbar sind, dann ist auf folgende Indizien zu verweisen:

---

[39] PG 155, 625 – 628.
[40] So versteht Foundoules Symeons Aussage: FOUNDOULES, *Symeon*, 155.
[41] ANTONIADES, „Τύπος," 186 – 189.

1) Auch wenn die Struktur der einst im Narthex gesungenen Psalmodie Anzeichen der Disintegration aufweist, so haben sich zumindest die Konturen der langen und kurrenten Palmodie in der Normalvesper als Ausnahmefall und der älteren dreigliedrigen Psalmodie aus Ps 85, Teleutaion und Ps 140 erhalten.

2) Die Vesper hat ferner die drei Kleinen Antiphonen bewahrt. Die Kontinuität dieses Elements bis hin zu Symeon von Thessaloniki bestätigt im nachhinein die Vermutung, daß dieses Element als Kriterium für die postikonoklastische Reform und als Scheidelinie zur Disintegration dienen kann.

3) Wie im Vespertypus KP 2a sind die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen nach den drei Kleinen Antiphonen ausgefallen.

4) Der prozessionale Vesperanhang des Vespertypus KP 2 ist verschwunden, wenngleich für die Sonntage eine Litê vorgesehen ist. Am Wochentag geht der Priester hinter den Ambo.

Somit erscheint die Annahme durchaus begründet, daß sich das gegenüber der Struktur der asmatischen Vesper abgewandelte Abendlob bei Symeon dennoch in der Traditionslinie der Vesper vom Typ KP 2 bzw. KP 2a befand und Anpassungen an die bereits gängige neo-sabaitische Praxis erfahren haben dürfte.

10.4. Der Handschriftenbefund und die liturgiegeschichtliche Einordnung der postikonoklastischen *Reform* der Vesper

In Entsprechung zur Hypothese von der postikonoklastischen *Reform* im Asmatikos und anhand der von Parenti erstellten Kriteriologie, mit deren Hilfe sich die Kennzeichen der *Reform* herausarbeiten lassen, wurde im vorigen Abschnitt ein synoptischer Befund der Vesperformulare erstellt. Die anschließende Selektion des Typus der Vesper vor dem Ikonoklasmus (KP 1) und des Vespertypus der postikonoklastischen Weiterentwicklung (KP 2 und KP 2a) diente dazu, aus den vielfältigen Phänomenen der postikonoklastischen Veränderung im Abendlob die strukturellen Charakteristika des Wandels im Sinne der *Reform* von den Indizien der Disintegration in der Vesper zu unterscheiden. In den folgenden Ausführungen soll nun der aus den Handschriften gewonnene Befund zu einem liturgiegeschichtlichen Bild zusammengefaßt werden. Es ist herauszustellen, daß bei allem Wandel zugleich eine Kontinuität besteht von der Vespergestalt vor dem Ikonoklasmus bis zur asmatischen Vesper nach dem Ikonoklasmus - die Spätzeugnisse eingeschlossen. Überdies ist die Grenzlinie zwischen der Weiterentwicklung des asmatischen Vesper und ihrer Disintegration näher zu bestimmen.

Der vorikonoklastische Stand der asmatischen Vesper: Typus KP 1

Aus dem liturgischen Zentrum Konstantinopel selbst sind keine Euchologien überliefert, die ein Vesperformular des Vespertypus vor dem Ikonoklasmus enthalten. Das Formular des süditalienischen Euchologions Barberini gr. 336 (BAR) aus dem 8. Jh. ist nicht nur das früheste liturgische Zeugnis zum Asmatikos überhaupt, sondern aufgrund seiner Abfassungszeit auch der einzige Anknüpfungspunkt an die Epoche vor dem Ikonoklasmus. Da aber noch spätere Zeugnisse von der liturgischen Peripherie bis in das 11. Jh. mit der Vesper vom Typus dieses süditalienischen Euchologions übereinstimmen, wie die zurückliegende Untersuchung ergab, kann es sich bei der

Vespergestalt im Kodex Barberini gr. 336 (BAR) nicht um einen Einzelfall oder um ein regionales Phänomen handeln. Vielmehr besteht berechtigter Grund zur Annahme, daß das Vesperformular dieses Kodex aus dem 8. Jh. Repräsentant einer in diesem Zeitraum allgemein geübten liturgischen Praxis ist. Dafür sprechen die weite geographische Streuung der Vesper vom Typ KP 1 an der Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel. Alle Euchologien mit einem diesem Vespertypus gleichenden Formular bildeten die Klasse KP 1 der Vesper.

Das Faktum der Weiterentwicklungen in der Vesper nach dem Ikonoklasmus

Gegenüber dem Vespertypus KP 1 finden sich in Zeugnissen vom 10. Jh. an, den frühesten Euchologien nach dem Ikonoklasmus, Abweichungen und Veränderungen in der Vesper. Der Synopse der Vesperformulare lassen sich eindeutige Indizien für den Wandel entnehmen. Der aus dem 10. Jh. stammende Rotolus R 956 etwa belegt durch seinen Vesperanhang gegenüber dem Euchologion Barberini gr. 336 (BAR) des 8. Jh. eine Veränderung am Vesperende. Ein stark verändertes Vesperformular ohne die Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen und ohne zwei der drei Gebete zu den Kleinen Antiphonen weist das Euchologion Gb 7 des 10. Jh. auf. Dieses Formular wurde gerade wegen des unvollständigen Tripsalmus beim Selektionsverfahren zur Eruierung der *Reform* nicht berücksichtigt. Die Gründe hierfür werden im Folgenden noch genauer zu erläutern sein. Das Faktum der Weiterentwicklung im Stundengebet nach dem Ikonoklasmus war freilich auch in der bisherigen Forschung zum Asmatikos nie umstritten. Doch fehlte es bislang an einer differenzierten Deutung dieses Wandels.

1) Die Bedeutung des Parameters Reform angesichts der Phänomene des Wandels im postikonoklastischen Tagzeitengebet:

   Gerade dem Anspruch einer differenzierten Beurteilung der postikonoklastischen Entwicklungen im Tagzeitengebet Konstantinopels wird die quantitative Kriteriologie von Arranz nicht gerecht, die ja von der monastischen Umgestaltung, also Disintegration der asmatischen Tagzeiten nach dem Ikonoklasmus als alleiniger Erklärung für die Veränderung ausgeht. Die Anwendung der Kriteriologie von Arranz auf den Befund der Handschriften führte zu Aporien; Arranz' Klassifikation der Vesperformulare mangelt es an entwicklungsgeschichtlicher Tiefenschärfe, die Unterschiede zwischen dem vorikonoklastischen und dem nachikonoklastischen Vesperformular des Asmatikos werden vernachlässigt. In der Handschriftengruppe A, die nach Arranz' Urteil die asmatische Vesper am reinsten repräsentiert, reiht er neben dem Kodex Barberini gr. 336 (BAR) des 8. Jh. auch die Euchologien Coislin 213 (COI) aus dem Jahr 1027 und Gb 1 (BES) aus dem 13. Jh. mit einem gegenüber dem Kodex Barberini gr. 336 (BAR) veränderten Vesperformular ein.[42] Den in der Rubrik des Kodex Coislin 213 (COI) und des Kodex Gb 1 (BES) und übrigens auch im Euchologion Athen 662 (EBE) gegenüber dem Euchologion Barberini gr. 336 (BAR) festgeschriebenen veränderten Gebrauch der Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen, führt Arranz schlichtweg auf monastischen

[42] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 106.

Einfluß zurück.[43] Ein solcher Ansatz macht eine nachträgliche Relativierung des Aussagewertes der Handschriftengruppe A zur asmatischen Vesper notwendig, da die Gestalt der Vesperformulare der Klasse A bereits erheblich voneinander abweicht.

Die Hypothese von der *Reform* ermöglicht hingegen auch im Falle des Tagzeitengebets eine differenzierte Sicht des Quellenbefunds und der postikonoklastischen Liturgiegeschichte. Keineswegs versteht sich diese Hypothese als Instrumentarium einer monistischen Sicht, derzufolge alle Veränderungen in der kathedralen Vesper in der Zeit nach dem Ikonoklasmus als Ausdruck der *Reform* zu bewerten wären. Doch steht sie andererseits auch der Auffassung entgegen, jedes Phänomen des Wandels als monastische Umgestaltung des kathedralen Tagzeitengebets interpretieren zu müssen; denn der Befund des Wandels in den Vesperformularen und die postikonoklastische Liturgiegeschichte sind dafür zu diffizil. Die Notwendigkeit, die Phänomene des Wandels differenziert zu beurteilen, läßt sich am Beispiel des Wegfalls der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen exemplifizieren. Wenn frühe Euchologien die Bittreihen auslassen, wie die in der Synopse angeführten Kodizes Gb 7 und Gb 4 mit monastischem Einschlag, die beide aus dem 10. Jh. stammen, hat dies innerhalb ihres Vesperformulars eine andere Bedeutung als in den kathedralen Vesperformularen der Kodizes Coislin 213 (COI) aus dem Jahre 1027 und Gb 1 (BES) aus dem 13. Jh., in denen eine Rubrik die Bittreihen auf die Dienstagsvesper und die Donnerstagsvesper einschränkt und als einen nunmehr in der kathedralen Liturgie Konstantinopels geübten Brauch ausweist.

2) Die Differenzierung der postikonoklastischen Weiterentwicklungen als Reform und als monastische Umgestaltung:

Man hat also einerseits von der monastischen Umgestaltung der Tagzeitenliturgie in Form der studitischen Synthese der Klöster Konstantinopels auszugehen, denn das Mönchtum hatte sich liturgisch nach dem Ikonoklasmus verstärkt dem Einfluß Palästinas geöffnet. Andererseits datieren die meisten Euchologien mit dem Liturgiegut der Hagia Sophia, darunter die Formulare des Asmatikos, aus postikonoklastischer Zeit, was auf die Lebendigkeit des Tagzeitenritus schließen läßt. Gerade die in der Synopse und in den Teilsynopsen der Vespertypen KP 2 und KP 2a deutlich werdende geographische Streuung der Euchologien mit Formularen des Asmatikos muß als Indiz für das Fortbestehen der kathedralen Tagzeiten der Hagia Sophia und ihrer Weiterentwicklung sowohl im liturgischen Zentrum wie auch an der Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel verstanden werden. Im Parameter *Reform*, unter den aber nicht alle Veränderungen subsumiert werden können, ist die Grundlage gegeben, die Geschichte des Offiziums nach dem Ikonoklasmus differenziert zu erfassen. In der postikonoklastischen Weiterentwicklung der Vesper muß die *Reform* von der Disintegration unterschieden werden.

---

[43] Cf. die Ausführungen zum Wegfall der Bittreihen im Orthros bei ARRANZ, „L´Asmatikos Orthros," 135 – 136.

Die Reform in den Vesperformularen vom Typus KP 2 und vom Typus KP 2a

Aus der Vielfalt der Veränderungen und des Wandels, wie sie der Synopse der Vesperformulare zu entnehmen sind, konnte in den zurückliegenden Abschnitten derjenige Vespertypus ermittelt werden, der solche Veränderungen aufweist, die als Ergebnis der *Reform* zu bezeichnen sind. Den Ausgangspunkt bildete das Euchologion Coislin 213 (COI) aus dem Jahre 1027 als Zeugnis aus der Hauptstadt Konstantinopel und ihrer liturgischen Praxis. Dieser Wandel soll im Folgenden erläutert werden.

1) Die Auslassung der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen:

In der Tat wirkt es befremdlich, wenn in einer gemeindlichen Hauptgebetszeit ein so zentrales Element wie die Fürbitten für die verschiedenen Stände entfällt (Nr. 12 – 14 in der Synopse). Die Bittreihen treffen in der Vesper nur noch am Dienstag und am Donnerstag und an diesen Tagen mit Vorbehalten. Bei dieser geradezu kasuistisch wirkenden Festschreibung handelt es sich um eine Regel, deren Hintergründe sich vorerst nicht näher erschließen lassen. Es darf aber angenommen werden, daß die Variabilität dieser Struktureinheit der Vesper und schließlich ihr gänzlicher Wegfall Gründe haben, die in der kathedralen Liturgie Konstantinopels selbst liegen, da die Rubrik die Verwendung der Fürbittlitaneien auf die Feier der Eucharistie und Litê abstimmt. Handelt es sich doch bei der Litê um einen für die Stationsliturgie Konstantinopels charakteristischen Gottesdienst. Es liegt daher nahe, diese Veränderung als Bestandteil der *Reform* zu betrachten.

Zudem ist die Auslassung der Katechumenen- und Gläubigenlitanei in der asmatischen Vesper in struktureller Hinsicht kein Novum. In den Vesperfeiern, die mit Sondergottesdiensten verbunden waren, entfielen die Fürbittreihen seit jeher. Liturgisch hatten die Fürbitten ja die Funktion, vor dem Entlaßritus Schutz und Segen für die in den Alltag zurückkehrende Gottesdienstgemeinde zu erflehen. Folgerichtig blieben die Bittreihen immer dann im Vesperteil unberücksichtigt, wenn statt der Entlassung der Gottesdienst fortgesetzt wurde. Dies war bei der Präsanktifikatenvesper der Fall, in deren asmatischen Vespervorspann diese Bittreihen fehlten, ebenso bei der Großen Vigil und bei der Feier der Paramonê.[44] In struktureller Hinsicht waren die Bittreihen also bereits früher ein variables Element in der Vesper. Genau hier setzte die als *Reform* zu bezeichnende postikonoklastische Entwicklung an.

2) Die Zugehörigkeit der drei Kleinen Antiphonen zum Vesperformular als Scheidelinie zwischen Reform und Disintegration:

Die Beibehaltung der drei Kleinen Antiphonen wurde als wichtiges Indiz für die *Reform* erkannt, durch das sich die asmatischen Vesperformulare mit Anzeichen einer genuinen Weiterentwicklung von den Vesperformularen der Disintegration unterscheiden lassen. Nicht zuletzt durch dieses Kriterium ließen sich aus den Vesperformularen der postikonoklastischen Zeit, die so vielfältige Veränderungen aufweisen, die Vespertypen KP 2 und KP 2a als Repräsentanten der postikonoklastischen *Reform* identifizieren.

3) Der Vesperanhang mit dem Gang in das Skeuophylakion und in das Große Baptisterium:

a) Die Theorie von der Herkunft des Vesperanhangs aus Jerusalem.

---

[44] Die Gestalt der Sonderformen der Vesper wird behandelt in 9.2. EINE URSPRÜNGLICHERE GESTALT DER VESPER KONSTANTINOPELS IN DEN SONDERFORMEN.

Uspensky, dessen Beitrag Arranz in einer Zusammenfassung zugänglich gemacht hat, sah in der Prozession im Anschluß an die Vesper der Hagia Sophia eine Nachbildung der Jerusalemer Prozession *ante Crucem* und *post Crucem*.[45] Einen solchen Anhang an die tägliche Vesper bezeugt Egeria. Ihrem Bericht zufolge wurde das Abendlob in der Anastasis gefeiert. Darauf folgte die genannte Prozession, sofern nicht das liturgische Tagesgedächtnis Anlaß gab, in die Stadt zu ziehen, um an heiliger Stätte eines Ereignisses der Heilsgeschichte zu gedenken. So zog man etwa am Ostersonntag zur Sionskirche, dem Ort, an dem der Erscheinung Jesu vor den Jüngern gedacht wurde.[46] Nach der gewöhnlichen Vesper hingegen begab sich die Prozession mit dem Bischof zu in den Hof westlich des Golgotafelsens bei der Anastasis. Diesen Ort nannte man *ante crucem*. Der Bischof sprach dort Gebete und segnete die Gläubigen und die Katechumenen, worauf die Prozession zu einer von Egeria *post crucem* genannten Stätte fortgesetzt wurde. Bei diesem Ort, der etwas schwieriger zu lokalisieren ist, müsste es sich um eine Stelle auf der Ostseite des Felsens gehandelt haben, möglicherweise um eine kleine Kapelle.[47] Dort wiederholte sich die Abfolge der Gebete.

Offensichtlich diente in Jerusalem im 4. Jh. der Vesperanhang in genere dazu, die anamnetische Dimension des sich entfaltenden Kirchenjahres mit der Feier des Abendlobs zu verbinden. Zerfaß zufolge bot das gemeindliche Abendgebet mit seiner gleichbleibenden thematischen Ausrichtung auf Dank und Fürbitte und mit seiner strukturellen Unveränderlichkeit ursprünglich keinen Raum für das aktuelle Gedächtnis einzelner Heilsereignisse.[48] Die sich an die Vesper anschließende Prozession zur jeweiligen heiligen Stätte der Stadt rückte das Gedenken an die Heilsgeschichte in die unmittelbare Nähe zur Vesper. Durch die Verlesung der zur heiligen Stätte passenden Evangelienperikope wurde die Heilsgeschichte liturgisch vergegenwärtigt.

Die Ähnlichkeit des Prozessionsweges mit dem Zug nach der täglichen Vesper Jerusalems setzt die Nähe des Großen Baptisteriums zum Skeuophylakion im Norden der Hagia Sophia voraus, wozu die neuere Forschung neigt, wenngleich sich, anders als beim Kleinen Baptisterium, seine Lage nicht mehr exakt lokalisieren läßt.[49]

b) Arranz' Hypothese vom Vesperanhang als einer Schöpfung Konstantinopels.

Arranz vermutet aufgrund des für Konstantinopel so typischen topographischen Rahmens der Prozession zum Skeuophylakion und zum Großen Baptisterium, daß der Anhang an die Vesper der Hagia Sophia ein junges, in Konstantinopel entstandenes Element darstellt.[50] Das Skeuophylakion, die erste Statio nach der Vesper, war der Ort des Ankleidens

---

[45] EGERIA, 24, 6 – 7: FChr 20, 228-230. Cf. zu Uspensky ARRANZ, „Veillée nocturne," 135.

[46] EGERIA, 40, 2: FChr 20, 282-284, cf. in der Einleitung die Ausführungen zur Topographie um die Anastasis 50-58.

[47] Zur Topographie des Anastasiskomplexes handelt die Einleitung FChr 20, 54-56.

[48] ZERFASS, *Schriftlesung*, 32.

[49] Cf. dazu 1.2.3. DIE KORRELATION ZWISCHEN URBANER LITURGIE UND DER FRÜHBYZANTINISCHEN KIRCHENARCHITEKTUR KONSTANTINOPELS.

[50] ARRANZ, „L'Asmatikos Hesperinos," 419.

für die Liturgen, der Bereitung der Gaben für die eucharistische Liturgie,[51] und auch - nach dem *Chronicon Paschale* - der Aufbewahrung der Vorgeweihten Gaben.[52] Überdies wurden dort Reliquien aufbewahrt. Zu diesen gehörten in Konstantinopel die Leidenswerkzeuge Christi und ein bedeutender Kreuzpartikel. In der Liturgieerklärung des Patriarchen Germanus I. (gest. ca. 730), der *Historia Ecclesiastica*, repräsentiert das Skeuophylakion im Kontext der Proskomedê der Eucharistiefeier Golgotha als Kreuzigungsstätte Christi.[53] Von daher ließe sich sogar inhaltlich eine Brücke zum Jerusalemer Vesperanhang schlagen. Doch gehen, wie schon Arranz vermerkt, die Gebete der Statio im Skeuophylakion in keiner Weise auf die Golgothathematik ein. Die Orationen der Statio im Großen Baptisterium greifen, dem Ort entsprechend, das Thema der Taufe auf, weshalb sich, so Arranz, von der Bedeutung des Ortes her allenfalls die Statio im Skeuophylakion als Übernahme des Jerusalemer Vesperanhangs *ad crucem* und *post crucem* deuten ließe.[54]

c) Weitere Argumente für die Hypothese vom Vesperanhang als einer Schöpfung Konstantinopels.

Die von Arranz aufgestellte, jedoch nicht weiter begründete Hypothese sei hier nun durch einige Überlegungen, die eine Entstehung des Vesperanhangs in Konstantinopel nahelegen, weiter untermauert:

- Käme diese Neuerung in der kathedralen Liturgie der Hagia Sophia aus Jerusalem und Palästina, müßte zu erwarten sein, daß der Vesperanhang als ursprünglich palästinisches Liturgiegut gerade auch in Vesperformularen erscheint, die von der Disintegration des Asmatikos geprägt sind, denn der zunehmende Einfluß des Offiziums Palästinas auf die Klöster Konstantinopels und eine Reihe von Veränderungen in Vesperformularen dürfen als komplementäre Entwicklungen betrachtet werden. Auffallenderweise überliefert jedoch keines der Zeugnisse mit Anzeichen der Disintegration, die in der Synopse der palästinischen Redaktion zugeordnet sind, diesen Vesperanhang. Erstaunlich ist ferner, daß sich selbst im Euchologion Sinai gr. 961 (S 961) vom 11./12. Jh., einem Zeugnis von der liturgischen Peripherie im Osten, das der Klasse KP 2a mit dem weiterentwickelten Abendlob angehört, der Anhang nicht findet. Diese Beobachtungen legen es nahe, eher von Konstantinopel als Ursprung des Vesperanhangs auszugehen.
- Für die konstantinopolitanische Herkunft der Prozession spricht die Korrelation von liturgischem Ort und thematischer Ausrichtung der Gebete bei der Statio im Großen Baptisterium: die Orationen thematisieren die Taufe als Erleuchtung.
- Es ist möglich, daß die architektonischen Gegebenheiten der Hagia Sophia zum Entstehen des Vesperanhangs beigetragen haben. Geht man von einer

---

[51] Cf. die Bezugnahme zum Skeuophylakion im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) in der Rubrik zum ersten Gebet des Basileiosformulars, ebenso beim letzten Gebet nach der Rückkehr aus der Kirche auf fol. 1r und 22v: PAR.BAR, 1 u. 23.

[52] PG 92, 989. Cf. die Übersicht zu den verschiedenen liturgischen Funktionen, deren Ausführung mit dem Skeuophylakion verbunden war bei TAFT, „Skeuophylakion II," 54.

[53] GERMANUS, *HE*, 36 : MEYENDORFF, 84 – 86. Dazu TAFT, *Great Entrance*, 186.

[54] ARRANZ, „Veillée nocturne," 135.

solchen Annahme aus, wird geradezu verständlich, weshalb die Erweiterung der Vesper in den aus dem palästinischen Raum stammenden Euchologien nicht bezeugt ist. Überdies ließe sich so auch erklären, weshalb der Vesperanhang an der liturgischen Peripherie offensichtlich nicht rezipiert wurde. Die architektonischen Voraussetzungen, wie sie die Hagia Sophia aufwies, waren dort gewöhnlich nicht gegeben. Zudem veränderte sich nach dem Ikonoklasmus seit dem 9. Jh. der Kirchenbaustil gegenüber der frühbyzantinischen Bauweise.[55]

d) Die Prozession nach der Vesper mit österlichem Anklang.

In das Skeuophylakion, wo die Liturgen vor der Eucharistiefeier ihre kirchliche Gewandung anlegten, kehrten sie nach dem Gottesdienst zurück und beendeten ihren Dienst mit einem Gebet.[56] Allerdings muß die Statio im Anschluß an die Vesper im Skeuophylakion allein schon vom Aufbau her mit der Oration und dem Hauptneigungsgebet vom sonst üblichen Ritual der Rückkehr von der Kirche unterschieden werden, zumal sich dann die Statio im Baptisterium anschließt.

Das Vorbild für diese Prozession könnte daher in der Liturgie der Hagia Sophia selbst zu suchen sein und zwar in der Feier der Osternacht. Die Stationes der Prozession im Vesperanhang stimmen überein mit dem Weg, den der Patriarch in der Osternacht zur Taufspendung zurücklegt. Das Euchologion Gb 1 (BES) des 13. Jh.[57] und der Praxapostolos Dresden 104 (10./11. Jh.)[58] überliefern, daß sich der Patriarch nach dem Luzernarteil der Osternachtsfeier bei der zweiten Lesung der Vigil über das Skeuphophylakion in das Große Baptisterium begibt. Sollte der Vesperanhang diesem Weg des Patriarchen nachempfunden sein, könnte die Neuerung als österliche Akzentuierung des Abendlobs betrachtet werden, besonders durch die Statio im Großen Baptisterium.

e) Die Häufigkeit der Prozession.

Schließlich stellt sich die Frage nach der Regelmäßigkeit bzw. Häufigkeit der Prozession. Ihre oben angedeutete mögliche österliche Prägung und die Thematik des Taufgedächtnisses lassen eher an einen sonntäglichen Brauch denken. Andererseits sind die in den Euchologien überlieferten Vesperformulare als die Normalvesper zu betrachten. Ausnahmen und Einschränkungen werden durch Rubriken geregelt, wie bei den Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen im Falle der Vesper des Typus KP 2.

---

[55] MATHEWS, *Architecture*, 4 – 5. Cf. die Entwicklung im größeren Kontext 1.2.3. DIE KORRELATION ZWISCHEN URBANER LITURGIE UND DER FRÜHBYZANTINISCHEN KIRCHENARCHITEKTUR KONSTANTINOPELS.

[56] So im Kodex Barberini gr. 336 des 8. Jh. beim Formular der Basileiosliturgie auf fol. 22v: PAR.BAR, 22. Im Basileiosformular des Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) des 10. Jh fol. 25r: KOS. SEV, 29, am Ende des Chrysostomosformulars findet sich hingegen ein Gebet *„im Diakonikon"* fol. 34r: KOS. SEV, 46. Ebenfalls am Ende des im Kodex Gb 7 des 10. Jh. hintangestellten Basileiosformulars und nicht in der Chrysostomosliturgie findet sich dieses Gebet auf fol. 130r: PAS, 302.

[57] Fol. 53v – 54r: STA, 142, ARR.EUC, 182. Die Übertragung des Textes sowie die Strukturierung des patriarchalen Weges bietet TAFT, „Skeuophylakion I," 9 - 10, 21 – 23. Zur Osternacht allgemein MATEOS II, 84 – 86.

[58] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 132 – 133.

Die durch das Kirchenjahr bedingten Veränderungen der Vespergestalt, so in der Fastenzeit die Sonderfeier der Präsanktifikatenvesper oder die Paramonê vor Festtagen, ordnet das Synaxar-Typikon. Da die Formulare mit dem Vesperanhang keine Rubrik als Anhaltspunkt bieten, läßt sich die Frage, ob die Prozession täglich, am Sonntag oder nur zu besonderen Anlässen traf, im Kontext dieser Arbeit nicht beantworten.

Resümee zum Weg der asmatischen Vesper vom vorikonoklastischen Stand zur Reform

1) Die vorikonoklastische Vesperpraxis liegt im Vespertypus KP 1 vor. Kronzeuge ist das älteste Euchologion Barberini gr. 336 (BAR) des 8. Jh. Die durch weitere Euchologien belegte geographische Streuung dieses Vespertypus an der Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel in postikonoklastischer Zeit bietet eine gute Grundlage für die Annahme, daß der Vespertypus KP 1 sich in der Zeit vor dem Ikonoklasmus herausgebildet haben mußte. An der liturgischen Peripherie in Süditalien und in Palästina wird dieser Vespertyp noch lange nach dem Ikonoklasmus bis in das 10. Jh. bzw. bis in das 11. Jh. beibehalten, während sich das liturgische Zentrum Neuerungen öffnet. Das zeigt nur, daß die Randgebiete des Liturgiegebietes von Konstantinopel von konservativen Tendenzen geprägt sein konnten und daß liturgische Neuentwicklungen prozeßhaft, nicht abrupt verliefen.

2) Zugleich scheinen die palästinischen Einflüsse und damit die wohl mit der Tagzeitenfeier in den Klöstern verbundene Dekomposition der asmatischen Vesper auch an der Peripherie des Liturgiegebietes bereits im 10. Jh. umgesetzt zu werden, wie sich durch eine Reihe von Euchologien belegen läßt.

3) Vom vorhandenen Euchologienbestand ausgehend läßt sich, vor allem wenn man das späte Erscheinen des Euchologions Gb 1 (13.Jh.) in Betracht zieht, das ja von einer Vorlage aus Konstantinopel stammt, mit gewissem Vorbehalt die Aussage machen, daß die Hagia Sophia nach dem Ikonoklasmus noch lange dem gewandelten kathedralen Tagzeitenritus treu blieb.

Beispiele für die Disintegration der asmatischen Vesper

Mehrere Vesperformulare aus der Synopse blieben beim Selektionsverfahren unberücksichtigt, da sie eine bereits disintegrierte asmatische Vesper wiedergeben. Es gehört nicht zur Zielsetzung dieser Untersuchung, eine Geschichte der Disintegration der asmatischen Vesper zu bieten; so seien hier lediglich einige Charakteristika der monastischen Umgestaltung angeführt.

1) Die Auflösung des Tripsalmus: Was weiter oben über den Erhalt des Tripsalmus als Indiz der *Reform* ausgeführt wurde, hat, wie der Synopse zu entnehmen ist, vice versa Bedeutung für die Disintegration. Am Vesperformular des Euchologions Gb 7 aus dem ausgehenden 10. Jh., das unter den Euchologien dieses Zeitraums einen Eckpunkt für die Disintegration darzustellen scheint, läßt sich die Bedeutung der drei Kleinen Antiphonen exemplifizieren. In diesem Vesperformular fehlen die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen, wie dies ebenso beim asmatischen Vespertypus KP 2a der Fall ist. Doch werden im Vesperformular des Kodex

Gb 7 auch die drei Kleinen Antiphonen nicht mehr vollständig überliefert. Nur noch das Gebet der ersten Kleinen Antiphon ist enthalten. Es wird aber in der dazugehörigen Rubrik nicht mehr als Antiphonengebet qualifiziert. Überdies fehlt die Angabe des Troparions zur ersten Kleinen Antiphon. Zwar hat der Schreiber im Kodex nach dem Gebet Platz freigelassen, doch in der Abfolge der Gebete nimmt die Oration zur ersten Kleinen Antiphon nunmehr die Stelle unmittelbar vor dem Segensgebet, der Kephaloklisia, ein. Diese Position kommt sonst in der asmatischen Vesper dem Gebet der Apolysis zu.[59] Auch das Euchologion Gb 10 (10./11.Jh) führt allein das erste der drei Antiphonengebete an und überschreibt es mit der vage gehaltenen Rubrik: *„Gebet nach dem Kyrie ekekraxa"*. Das Euchologion Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD) aus dem 12. Jh. überliefert innerhalb seines Vesperformulars zwar noch zwei der Orationen für die drei Kleinen Antiphonen. Entgegen der Praxis in den asmatischen Vesperformularen, in denen die drei Kleinen Antiphonen nach dem achten Antiphonengebet wieder eigens von 1-3 gezählt werden, sind diese beiden Orationen Bestandteil einer bis zehn durchgezählten Gebetsreihe, wie ebenfalls der Synopse entnommen werden kann. Nach dem zehnten Gebet bricht das Vesperformular ab. Die unvollständige Überlieferung der Gebete zu den drei Kleinen Antiphonen einerseits und deren Loslösung vom ursprünglichen Zusammenhang im Formular andererseits zeigen den Übergang von der Weiterentwicklung des Asmatikos zur Disintegration.

2) Die Reduzierung der Orationen zur Antiphonie im Narthex: Auch an der Reihe der Antiphonengebete für die Psalmodie im Narthex wird der Prozeß der Disintegration erkennbar. Der Synopse sind einige Formulare mit einer reduzierten Anzahl von Antiphonengebeten und veränderten Rubriken zu den Orationen zu entnehmen. Während das Vesperformular des Euchologions Gb 7 (10./11. Jh.) hierin noch eine gewisse Nähe zum kathedralen Ritus zeigt, ist beispielsweise im Vesperformular des Kodex Gb 4 (10. Jh.) die Dekomposition bereits weiter vorangeschritten. Wie aus der Synopse zu ersehen ist, folgt dort auf die acht Antiphonengebete, unter Auslassung der Orationen zu den Bittreihen für Katechumen und Gläubige, sogleich das Apolysisgebet, das in der Synopse erst unter der Nr. 15 seinen Platz hat. Im Kodex Gb 4 aus dem 10. Jh. trägt es die Rubrik: *„Gebet der 9. Antiphon"*. Diese Kennzeichnung der Oration verdeutlicht, daß das überlieferte Vesperformular keinen Bezug mehr zum Verlauf der asmatischen Vesper hat. Es muß sich bei der Vesper im Euchologion Gb 4 um einen bereits im 10. Jh. veränderten liturgischen Kontext handeln.

   Der Kodex Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) des 12. Jh. mit seinem Vesperformular, das vom strukturellen Aufbau her noch asmatisch ist, überschreibt aber das achte Antiphonengebet zum Ps 140 als *„Gebet des Einzugs"*. Vielleicht verweist die Rubrik indirekt darauf, daß die Antiphonengebete nurmehr leise verrichtet wurden, was freilich auf die Disintegration der antiphonischen Psalmodie und des kathedralen Gestaltungsprinzips der Psalmodie schließen ließe. Das ebenfalls aus dem 12. Jh. stammende und nicht mehr in der Tagzeitentradition der Hagia Sophia

[59] Auf das Gebet der Kephaloklisia folgt im Kodex Gb 7 ein Gebet der Apolysis (PAS, 88), das im Kodex S 958 (11. Jh.) bei der Gonyklisia als weiteres Gebet zur Kephaloklisia angefügt ist. Dazu DMIT II, 25.

stehende Euchologion Vaticanus gr. 1554 überliefert in seinem noch asmatisch gehaltenen Vesperteil der Präsanktifikatenliturgie dieselbe Rubrik zum Antiphonengebet des Ps 140.[60] Im Präsanktifikatenformular dieses Kodex ist das Gebet vollends losgelöst vom Kontext der Psalmodie, was als bereits vollzogene Auflösung des kathedralen Formprinzips der Antiphonie zu deuten ist.

Das wohl palästinische Euchologion Sinai gr. 957 (S 957) aus dem 10. Jh. enthält in seinem Vesperformular nur noch das erste und das achte Antiphonengebet, ferner das Gebet der Kephaloklisia.[61] Der süditalienische Kodex Vaticanus gr. 1833 (VAT) aus dem 10. Jh., ein monastisches Euchologion, überliefert lediglich vier Gebete für die Psalmodie im Narthex, das vierte ist jenes zu Ps 140, darauf folgen sogleich das Apolysisgebet und das zur Kephaloklisia, wie aus der Synopse der Euchologien zu ersehen ist. Eine zwar umfangreichere aber nicht mehr vollständige Reihe von Antiphonengebeten aus der Narthexpsalmodie enthält das Euchologion Gb 10 (10./11. Jh). Die noch überlieferten Gebete werden durchgezählt. So kann das Gebet zu Ps 140, das einst als achtes Antiphonengebet zählte, in diesem Vesperformular mit der Rubrik überschrieben werden: *„Gebet der 6. Antiphon"*.[62] Der Kodex Gb 4 zählt die acht Gebete der Narthexpsalmodie und jenes zur Apolysis als neuntes.

Der Kodex Ottoboni gr. 434 (OTT 434) des 12. Jh. erwähnt in seiner Rubrik vor der Präsanktifikatenliturgie bereits Ps 103 als Invitatorium, die Antiphonengebete 1, 2 und 8 sind während der Psalmrezitation durch den Priester zu verrichten.[63] Die genannten Orationen sind die einzigen Gebete, die im Vesperformular des Kodex noch beibehalten wurden. Somit ist hier bereits die monastische Umformung der Vesper vorauszusetzen.

10.5. Zur Theologie der asmatischen Vesper in den Orationen

Während sich die heutige byzantinische Vesper reich an kirchlicher Dichtung und Symbolik zeigt, war die asmatische Vesper nüchtern und in ihrem Textbestand ganz und gar biblisch geprägt, denn die Kirchendichtung fehlte noch fast ganz, sieht man von den Spätzeugnissen des Asmatikos ab. Neben der festen Psalmodie waren es vor allem die Amtsgebete der Euchologien, in denen die Theologie der Gebetszeit ihren Niederschlag fand. Die nachfolgenden Ausführungen wollen lediglich eine Übersicht zur Theologie des asmatischen Abendlobs geben, ohne dabei die offenen Fragen nach dem Alter der Gebete, ihrer Herkunft und ihrem theologischen Kontext angehen zu können. Die hier unternommene Themenanalyse der Gebetstexte der asmatischen Vesper will zumindest die wichtigsten theologischen Linien der Orationen präsentieren und nach Möglichkeit zusammenfassen. Vorab sollen, um diesen Schritt vor einem größeren theologischen Horizont zu vollziehen, die Themen und die theologischen Motive kurz skizziert werden, wie sie bis zum 5./6. Jh., also bis zur Zeit der Herausbildung des Ritus von Konstantinopel, im Abendlob östlicher Tagzeitenriten Eingang gefunden hatten.

---

[60] Fol. 40v.

[61] Cf. 10.1.2. Synopse der Euchologien zur asmatischen Vesper, hier die Nrn.1, 8, 16.

[62] Cf. In der Synopse der Euchologien unter der Nr. 8.

[63] Fol. 32r: THI.OTT, 43.

10.5.1. Der thematische Horizont des Abendlobs im Osten bis zum 6. Jh.

1) Lobpreis, Danksagung und Fürbitte am Abend.

In der Gott lobpreisenden Danksagung und in der Fürbitte ist wohl die ursprünglichste theologische Schicht des gemeindlichen Abendgebets zu sehen. Zerfaß stellte in seiner Analyse des Jerusalemer Offiziums zur Zeit Egerias im ausgehenden 4. Jh. paradigmatisch für das frühe kathedrale Offizium fest:

> Die Vesper war strukturell und thematisch ... festgelegt, ... sie war das abendliche Gotteslob der Gemeinde und als solches ganz schlicht von der Thematik des Dankes und der Fürbitte beherrscht.[64]

Am Übergang von Tag und Nacht wurde das Abendlob als stets gleichbleibender Dank und Lobpreis gefeiert. Einen inhaltlichen Bezug zu dem sich im 4. Jh. herausbildenden Kirchenjahr und seinen heilsgeschichtlichen Themen gab es im Abendlob der Gemeinde zunächst nicht.[65] Die allgemeine Lobpreisstruktur der frühen kathedralen Tagzeiten klingt schon bei Eusebius von Cäsarea (263-339) im Kommentar zu Ps 64 in der Ausdeutung der Worte des Halbverses 9b an: ἐξόδους πρωΐας καὶ ἑσπέρας τέρψεις. Eusebius spricht vom Wohlgefallen Gottes, das dieser an den Hymnen und dem Lobpreis hat, welche ihm die Kirche überall auf der Erde morgens und abends emporsendet.[66] Eine charakteristische Formulierung, die diese liturgische Danksagung am Abend als dem Schnittpunkt von Licht und Finsternis einleitet, findet sich bereits bei Hippolyt (gest. 235): *„Der du uns durch die Länge des Tages hindurchgeführt und zum Beginn der Nacht hingeleitet hast."*[67] Am Ende des 4. Jh. wird sie in der Vesper der *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 37 in der Oration vor dem Hauptneigungsgebet wiederum verwendet.[68]

Von der Zeit an, in der das Tagzeitengebet der Gemeinde geschichtlich greifbar wird, scheinen zur Grundausrichtung auf den Lobpreis hin auch die Fürbitten für die verschiedenen Stände der Gemeinde zu gehören. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen konkretisiert sich liturgisch im Dienst des fürbittenden Gebets. Von ihrer liturgischen Funktion her bedeuten die Bittreihen am Ende einer Tagzeit die Herabrufung des Segens Gottes auf die nach Hause in den Alltag zurückkehrende Gottesdienstgemeinde.[69]

2) Das Thema des Lichts und der Erleuchtung

Die Thematisierung von Licht und Finsternis in der am Übergang vom Tag zur Nacht gefeierten Gebetszeit ist allein schon vom schöpfungstheologischen Kontext her naheliegend, wird doch der Rhythmus von Tag und Nacht als Ausdruck des sich fortsetzenden Schöpferwirkens Gottes verstanden. So war

---

[64] ZERFASS, *Schriftlesung*, 32.
[65] DERS., *Schriftlesung*, 37 – 39.
[66] PG 23, 640.
[67] *Traditio Apostolica* 25: SC 11bis, 100.
[68] METZGER III, 248.
[69] 5.5.3. DIE BITTEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN IM STUNDENGEBET ALS ELEMENTE ZUR ENTLASSUNG.

schon das jüdische Morgen- und Abendgebet im *Jotzer*, im Segen zu dem am Morgen und Abend reziterten Sch^{e}ma (Höre, Israel ... Dt 6,4ff.), schöpfungstheologisch geprägt.[70] Die Oration der in den *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 37[71] überlieferten Vesper lobpreist Gott als Schöpfer des Lichts für den Rhythmus von Dunkelheit und Helligkeit. In dieser Oration liegt eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem schöpfungstheologisch geprägten Jotzer vor. Sie ist somit ein Beleg für die Weitertradierung dieses Motivs aus der jüdischen Gebetspraxis im christlichen Abendlob, wie vor allem Arranz betont.[72]

Vom christologischen Gehalt der Lichtthematik in den neutestamentlichen Schriften her betrachtet, ist es nur konsequent, in der christlichen Liturgiefeier die Bedeutung der Lichtthematik von der schöpfungstheologischen auf die christologisch-soteriologisch Ebene auszuweiten.[73] Bereits Clemens Alexandrinus (gest. 215) hatte ganz allgemein Licht und Sonne als Bilder für Christus verwendet. In der Begründung für das wohl noch private Abendgebet in Cyprians von Karthago (gest. 258) Abhandlung *De dominica oratione*, 35, dient die Betrachtung des natürlichen Lichts als thematische Brücke für die christologische Deutung dieser Gebetszeit. Die geschaffene Wirklichkeit der untergehenden Sonne und des ausgehenden Tages veranlaßt uns, Christus als die nie verlöschende Sonne anzurufen, die uns Gnade und Erleuchtung schenkt.[74]

Hippolyt von Rom (gest. 235) entfaltet in der *Traditio Apostolica* das Lichtthema in einem christologischen Kontext unter dem Aspekt der Erleuchtung.[75] So wird in den Texten des Abendlobs das irdische Licht zum Symbol der gnadenhaften Erleuchtung, welche als christologisches Geschehen zu verstehen ist. In der Deutung des geschaffenen Lichts als Symbol der Erleuchtung öffnet sich die Perspektive zum sakramentalen Geschehen der Taufe, dessen innere Wirkweise in den patristischen Quellen oftmals als *phôtismos*, als Erleuchtung, beschrieben wird.[76] Gerade in der apokryphen Literatur des 2./3. Jh. lassen sich viele Belege für die Verbindung von Lichtriten und Taufe finden.

3) Der Lichtritus im Tagzeitengebet als christologisches Symbol.

Das Lichtthema im christlichen Abendlob war nicht notwendig verknüpft mit dem Ritus des abendlichen Entzündens einer Lampe oder Kerze. Das Luzernar hat vielmehr seine eigene Bedeutung. Es handelt sich hierbei um ein Element, das beispielsweise in Kappadozien und in Jerusalem gegen Ende des 4. Jh. in die Vesper Eingang fand, in die Vesper Antiochiens hingegen erst später. In der asmatischen Vesper kam es gar nicht auf.[77] Möglicherweise wurde der Ritus aus

---

[70] OESTERLEY, *The Jewish Background*, 18. ARRANZ, „Vêpres byzantines," 97 – 98. TAFT, *BEW*, 172 – 173.

[71] METZGER III, 248.

[72] ARRANZ, „Vêpres byzantines," 96 – 98. DERS., „Sacerdoce ministériel," 195, 197.

[73] Cf. den Überblick zur christologisch gedeuteten Lichtmetaphorik bei TAFT, *BEW*, 172 – 180.

[74] CSEL 3/1, 293.

[75] SC 11 bis, 100.

[76] Zum Zeugnis von der Taufe als *phôtismos* bei Justin (gest. um 165) cf. AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit I*, 74. Was die apokryphen Zeugnisse zu dieser Thematik betrifft, sei nur verwiesen auf PETERSON, „Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli," DERS. (Hg.), *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 183 – 208.

[77] In Antiochien muß sich der Wandel im 5. Jh. vollzogen haben, denn die in der Hagia Sophia übernommene Präsanktifikatenvesper Antiochiens kennt bereits ein Lichtritual, während die wohl früher von Antiochien übernommene Normalvesper der Hagia Sophia das Element nicht enthält:

dem häuslichen Brauchtum übernommen, vielleicht sogar aus dem rituellen Anzünden des Lichtes im Judentum.[78]

Das Lichtanzünden konnte ohne begleitende Worte, aber auch mit einer Begrüßung des Lichts, mit einem Psalm oder einem Hymnus bzw. mit einer eigenen Gebetsgattung verknüpft sein, der Lichtdanksagung oder *Licht-Eucharistie*.[79] Ihr Unterscheidungsmerkmal vom bloßen Abenddank beim Sinken der Sonne ist, so Plank, die Thematisierung des abendlichen Lichtes und der Lampe, die zur Metapher der Christusanamnese werden.[80]

Ein frühes Beispiel für eine Licht-Eucharistie liegt in dem auf einen häuslichen Kontext verweisenden Luzernar in Kap. 25 der *Traditio Apostolica* Hippolyts vor.[81] Der erste Teil, der abendliche Dank, geht auf die von Gott geschenkte Erleuchtung in seinem Sohn Jesus Christus ein. Wahrscheinlich ist, so Plank, bereits hier in dieser Textpassage die hereingetragene Lampe der Bezugspunkt und somit das von dieser ausgehende, irdische Licht. Im zweiten Teil, der eigentlichen Licht-Eucharistie, wird das zur Zeit der Neige des Tages entzündete Licht der Kerze oder der Lampe als Zeichen jenes Lichtes gedeutet, das Christus selbst ist. Zur Gattung einer Licht-Eucharistie zählt Plank auch den Mittelteil des Vesperhymnus *Phos hilaron*, der bereits bei Basileios bezeugt ist: *„Gekommen zum Sinken der Sonne schauen wir das Abendlicht und singen in Hymnen Gott, ...“*.[82]

Gerade in der Vesper Jerusalems, in der man nach dem Zeugnis der Egeria das Abendlicht vom stets brennenden Feuer im Hl. Grab Christi nahm, zeigt der

---

9.2.4.1. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PRÄSANKTIFIKATENVESPER ALS ZUGANG ZUR FRÜHEN ASMATISCHEN VESPER.

[78] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 36 – 39, neigt eher zur Theorie vom heidnischen Ursprung dieses christlichen Brauches. DERS., „Dankgebet,“ 154. DERS., *BEW*, 176 – 179. Cf. auch die Überlegungen bei MATEOS, „Anciens documents,“ 348 – 351. Zum möglichen jüdischen Hintergrund des christlichen Lichtritus WINKLER, „Kathedralvesper,“ 60 – 61. Die Argumentation Winklers, die sich auf Tertullian (*Ad nationes I, 13*) stützen kann, wird aufgegriffen bei PLANK, *Lichtdanksagung*, 42 – 43. Zum Luzernar und seinen heidnischen Parallelen sei auf Dölgers Veröffentlichungen verwiesen: F. J. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (LQF 14), Münster 1920. DERS., *Sol*, Münster i. Westf. ^{2}1925. DERS., „Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis der Logostheologie des christlichen Altertums,“ AC 1 (1929) 271 – 290. DERS., „Konstantin der Große und der Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus,“ AC 2 (1930) 301 – 314. DERS., „Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien,“ AC 5 (1936) 1 – 43. DERS., „Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne.“ AC 6 (1940) 1 – 56. Zur Lichtbegrüßung cf. DERS., „*Chaire hieron phôs* als antike Lichtbegrüßung bei Nikarchos und Jesus als heiliges Licht bei Klemens von Alexandrien,“ AC 6 (1940) 147 – 151.

[79] AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit I*, 74. Der Ausdruck ἐπιλύχνιος εὐχαριστία kann auch synonym für das gesamte Abendlob verwendet werden, so bei Gregor von Nyssa im 25. Kapitel seiner *Vita S. Macrinae*: SC 178, 226, ebenso in BASILEIOS, *De Spiritu Sancto* 29, 73: SC 17bis, 508 – 510. Dt. Übersetzung: M. BLUM, *Basilius von Cäsarea: Über den Hl. Geist* (Sophia 8) Freiburg 1967, 109. Zur Vesper als Licht-Eucharistie bei den Kappadoziern WINKLER, „Kathedralvesper,“ 59 – 60.

[80] Dazu die Ausführungen bei PLANK, *Lichtdanksagung*, 55 – 57, der auf der Grundlage der Texte bei Hippolyt und der AK die allgemeine Danksagung an der Neige des Tages von der Licht-Eucharistie (ἐπιλύχνιος εὐχαριστία) als eigenen Gebetstyp unterscheidet, bei dem das Licht der Lampe thematisiert wird. Zur Licht-Eucharistie AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit I*, 75.

[81] SC 11bis, 100 – 102.

[82] PLANK, *Lichtdanksagung*, 50; cf. auch 35, 65 – 67. Der deutsche Text wurde übernommen aus HEITZ, *Mysterium der Anbetung*, 34.

Lichtritus schon von seinem äußeren Verlauf her den inneren Bezug zur Christusanamnese.

4) Das Thema der Auferstehung in der Vesper.

Der Hinweischarakter des abendlichen Lichtritus auf das christliche Paschamysterium am Übergang vom Tag zur Nacht legt sich deshalb schon nahe, weil das Paschageschehen selbst als Transitus vom Dunkel in das Licht gedeutet wird.[83] In theologisch dichter Sprache greift der Vesperhymnus *Phos hilaron* den Transitus-Gedanken auf.[84] Das *Testamentum Domini* kann schließlich die Vesper selbst als Zeichen der Auferstehung deuten.[85]

Obwohl dies nicht unmittelbar zum Thema gehört, sei doch an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß der Lichtritus in der aktuellen römischen Osternacht ebenfalls in diesem Sinne zu verstehen ist. In der von ihrer historischen Wurzel her als vesperaler Lichtritus einzustufenden Lichtfeier zu Beginn der Osternacht ist die brennende Osterkerze Symbol für das Paschamysterium.[86] Der Diakon trägt die Kerze in die dunkle Kirche. Im Verlauf dieser Einzugsprozession erfolgt im Wechsel zwischen Diakon und Volk die dreimalige Lichtbegrüßung (*„lumen Christi" – „deo gratias"*) mit der elevatio luminis und schließlich die Illumination der Kirche. Das Exultet als Licht-Eucharistie stellt hymnisch den Konnex zwischen Lichtsymbol und Osterkerygma samt seiner eschatologischen Dimension her.[87]

5) Der pönitentielle Aspekt der Vesper

Diese Themenschicht beinhaltet vor allem die Bitten um Vergebung und um Nachlaß der Sünden im Blick auf den zurückliegenden Tag. Hinzuzurechnen sind auch die Bitten um Bewahrung vor den Nachstellungen des Bösen in der bevorstehenden Nacht.

Die pönitentielle Komponente des Abendlobs findet sich bereits bei Chrysostomos für die antiochenische Vesper. Abgeleitet wird sie von Ps 140. Dem Zeugnis des Chrysostomos zufolge wurde dieser Psalm nicht wegen der Begriffe *Abendopfer* und *Erheben der Hände* für die Vesper ausgewählt, sondern vor allem wegen seiner sündentilgenden Wirkung.[88] Das expiatorische Verständnis der Vesperpsalmodie läßt sich, so Winkler, auch in Tagzeitentraditionen feststellen, die außer Ps 140 noch weitere Vesperpsalmen enthalten.[89]

Seit dem 5. Jh. wurde der pönitentielle Charakter der Vesper im Osten zusätzlich noch durch die Einführung des Weihrauchs als Zeichen der Bußgesinnung betont. Während für Ephräm den Syrer (gest. 373), wie aus *Carmina Nisibena 27* hervorgeht, der liturgische Gebrauch des Weihrauchs bereits ganz allgemein

---

[83] AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit I*, 74.

[84] PLANK, *Lichtdanksagung*, 67.

[85] RAHMANI, *Testamentum Domini*, 145. Dazu WINKLER, „Aspect pénitentiel", 275.

[86] AUF DER MAUR, *Rhythmus der Zeit I*, 87, 134, zur Ausfaltung der Feier in Rom 86 – 91. Cf. auch das Entzünden der Kerzen am Anfang des griechischen Osterorthros mit dem Begleitgesang: *„Kommt, nehmt das Licht vom abendlosen Licht..."*. PLANK, *Lichtdanksagung*, 65.

[87] AUF DER MAUR, „Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestalt des Exultet," LJ 21 (1971) 38 – 52.

[88] PG 55, 426. Dazu 8.2.4. DER PÖNITENTIELLE ASPEKT DES VESPERPSALMS IM ASMATIKOS.

[89] WINKLER, „Aspect pénitentiel", 278.

Symbol der Reue und der Versöhnung ist,[90] finden sich bei Theodoretos von Kyrrhos (gest. um 466) in den *Quaestiones in Exodum* 28 erstmals Aussagen, die auf ein Weihrauchopfer im Kontext der Vesper schließen lassen: Θυμίαμα γὰρ καὶ λυχνιαῖον φῶς προσφέρομεν τῷ Θεῷ.[91] Der Kommentar des Gabriel Qatraya aus dem 6. oder 7. Jh. überliefert die ostsyrische Deutung des Weihrauchs als Zeichen der Liebe Christi, was jedoch keinen Widerspruch zur Interpretation des Weihrauchs als Bußzeichen bedeuten muß.[92]

10.5.2. Die Morphologie der Gebete der asmatischen Vesper

Die verschiedenen Gebetsgattungen

Die Vesperformulare der Euchologien tradieren die Orationen[93] und mit diesen die wichtigsten Texte mit der Theologie des asmatischen Abendlobs. Näherhin handelt es sich

- um die Orationen der antiphonischen Psalmodie (Antiphonengebete),
- um die Amtsgebete zu den Litaneien,
- um das Hauptneigungsgebet als Segen am Schluß der Hore.

Eine mehr oder weniger dreigliedrige Struktur der Gebete aus Anrede und lobpreisender Prädikation Gottes, oft unter Verwendung von Attributen, die zu den nachfolgenden Bitten passen, aus Bitte (epikletischer Teil) und aus einer abschließenden Doxologie (Ekphonese) kennzeichnet diese Orationen. Die Sprachform des Wir-Du-Stils zieht sich durch alle Gebete, mit Ausnahme des Katechumenengebets (Nr. 12 in der Synopse), bei dem es sich um eine Oration der Gottesdienstgemeinde für die Taufbewerber handelt.

Den Charakter einer Psalmoration, die inhaltlich auf einen bestimmten Psalm hin formuliert ist, hat das mit dem Invitatoriumspsalm Ps 85 verknüpfte erste Antiphonengebet (*„Herr, du bist barmherzig und gnädig..."*), das die Bitte um Erhörung und Errettung des den individuellen Klageliedern zuzurechnenden Ps 85 paraphrasierend aufgreift. Ebenso nimmt das achte Antiphonengebet *„Am Abend, am Morgen, am Mittag..."* Bezug auf den ihm zugehörigen Ps 140. Alle anderen Antiphonengebete im Vesperablauf der Euchologien entsprechen nicht der Gattung einer Psalmkollekte im strengen Sinn, wenngleich sich alle Antiphonengebete sprachlich stark von der Schrift und vom Psalter beeinflußt zeigen. Die Orationen von Nr. 2 bis Nr. 7 in der Synopse sind ja mit einer täglich wechselnden Psalmodie verbunden. Selbst bei den Antiphonengebeten zu den drei Kleinen Antiphonen, deren Pss 114-116 täglich gleich bleiben, handelt es sich nicht um Psalmenkollekten, sondern eher um Abendgebete.

---

[90] Zu den Zeugnissen über den Weihrauch MATEOS, „Anciens documents," 371 – 373. Umfassend geht dieses Thema an ATCHLEY E. G. C. F., *A History of the Use of Incence in Divine Worship* (Alcuin Club Coll. 13), London 1909. Zu Ephräm: E. BECK, *Des hl. Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* (CSCO 218, Scriptores Syri 92) Louvain 1961, 46; dt. Übersetzung: (Scriptores Syri 93) 55. Cf. MATEOS, „Anciens documents," 371.

[91] PG 80, 284. Dazu auch WINKLER, „Kathedralvesper," 63 – 64.

[92] JAMMO, „Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne," OCP 32 (1966) 39 – 52. DERS., L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Quatraya," OS 12 (1967) 187 – 210. Cf. die Zusammenfassung bei WINKLER, „Aspect pénitentiel," 277.

[93] Dazu 5.2. DAS ORATIONALE DES KATHEDRALOFFIZIUMS.

Der Adressat der Vesperorationen

Zumeist setzen die Vespergebete mit der allgemeinen Anrede ὁ Θεός bzw. mit Κύριε oder Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, in einigen Fällen mit εὐλογητὸς εἶ oder sogar ohne jede Gottesanrede ein, wie das Gebet zur zweiten Antiphon im Narthex.[94] Eine exklusive Ausrichtung der Gebete an den Vater oder an den Sohn ist nur selten. Die Ausrichtung der Gebete ist zumeist allgemein gehalten. Das letzte Gebet des Vesperanhangs (unter Nr. 17 in der Synopse) ist eines der wenigen, das direkt an Christus gerichtet ist. Der heilsökonomische Bezug in der Du-Anrede der Kephaloklisia der Vesper (Nr. 16 in der Synopse): *„Der du die Himmel geneigt hast und herabgestiegen bist zur Erlösung des Menschengeschlechts ...“*, läßt keinen Zweifel an der christologischen Ausrichtung des Gebets. Andererseits kann nur der Vater Adressat einer Oration sein, wenn darin eine Formulierung wie *„das Geheimnis deines eingeborenen Sohnes“* enthalten ist, wie im Katechumenengebet der Vesper (Nr. 12). Ähnliches gilt für das Antiphonengebet unter der Nr. 6 in der Synopse. Durch die jedem Gebet folgende Ekphonese, deren Form von Gebet zu Gebet variiert, wird der trinitarische Bezug der Oration hergestellt.

Selbst die Anrede mit *Kyrios*, die als Gottesanrede der LXX in den neutestamentlichen Schriften auf Jesus übertragen wurde, erweist sich in den Orationen nicht zwingend als christologische Gebetseinleitung, wie das mit *„Kyrie, Kyrie“* beginnende Gebet zur sechsten Antiphon (Nr. 6) belegt, bei dem der doxologische Abschluß, die Ekphonese, sich an den Vater richtet, denn sie enthält die Redewendung von *„deinem Geist“* und spricht vom Erbarmen und der Menschenfreundlichkeit *„deines eingeborenen Sohnes“*. Selbst eine Prädikation wie *menschenfreundlich* oder in substantivierter Form *Menschenfreund* in den Gebeten Nr. 5, 11 und 15 spezifizieren nicht den Adressaten. Beides kann zwar christologisch gedeutet werden, gehörte aber nach Hausherr einstmals zur Anrede an den Vater.[95] Allerdings konnte Gerhards nachweisen, daß es bei Chrysostomos und in einer dem Patriarchen Proklos (gest. 446) von Konstantinopel zugeschriebenen Reihe von Predigten Christus ist, der mit dieser Prädikation angeredet wird.[96]

10.5.3. Themenanalyse der Vespergebete

Sofern es um die thematische Auswertung der Gebete des Vesperformulars geht, stützt sich der nachfolgende Abschnitt zum Teil auf Beiträge, die Arranz im Rahmen seiner Untersuchung des Orationale vorgelegt hat.[97]

Thematisierung des Zeitansatzes - die Vesper als Abendgebet

Wenn sich das Kathedraloffizium durch die zum Zeitansatz der Hore passende Psalmauswahl auszeichnet, so entspricht die Thematisierung des abendlichen Zeitansatzes in den Vesperorationen ganz dieser Linie. Mit der Formulierung *„die übrige Zeit dieses Tages“* deuten das zweite und sechste Antiphonengebet (Nr. 2 und Nr. 6 in der Synopse) den innerhalb des Tageslaufs fortgeschrittenen, das heißt

---

[94] Cf. Den griechischen Text der Gebete im Anhang.

[95] HAUSHERR, *Noms*, 314.

[96] GERHARDS, *Gregoriusanaphora*, 113. Diese Arbeit bietet ein gutes Instrumentarium für die sprachliche und thematische Analyse von Gebetstexten. Cf. auch JUNGMANN, *Liturgisches Gebet*, 164 – 168.

[97] ARRANZ, „Vêpres byzantines,“ 103 – 104. DERS., „Sacerdoce ministériel,“ 186 – 200. Cf. ferner einige allgemeinere Ausführungen: DERS., „Matines byzantines II,“ 88 – 104 und DERS., „Matines byzantines I,“ 426 – 430, die auch für die Vespergebete wertvolle Anregungen geben.

abendlichen Zeitpunkt der Hore an, der an anderer Stelle in beiden Orationen noch klarer benannt wird. Auf den Abend nimmt auch das siebte Gebet Bezug, wenn es vom *„vorübergegangenen Teil des Tages"*: τῆς νῦν ἡμέρας τὸ παρελθὸν μέρος spricht und auch wenn in ihm die Bitte um die Vollendung der restlichen Zeit des Tages: τὸ ὑπόλοιπον geäußert wird.

Sprachlich besser faßbar benennen vor allem die Orationen nach dem Einzug in die Kirche (nach Ps 140) den abendlichen Zeitpunkt des Gebets. Es seien nur einige Beispiele herausgegriffen: In ihnen ist etwa die Rede von der *„durchlaufenen Länge des Tages"* und vom *„Beginn der Nacht, zu der Gott die Beter gelangen ließ"* (Nr. 9), von den *„abendlichen Bitten"*(Nr. 9) und vom *„gegenwärtigen Abend"* (Nr. 9 und Nr. 11), vom *„Abendlicht, zu dem Gott die Beter führte"*(Nr. 13: erstes Gläubigengebet), vom *„abendlichen Lobgesang"* bzw. *„Lobpreis* (ἐπὶ τὴν ἑσπερινὴν δοξολογίαν) *nach Gottes Führung durch den Tag"*. Es wird *„die Stunde"* erwähnt, *„in der die Beter vor Gottes Angesicht treten, um ihn zu preisen und ihm den abendlichen Dienst der Anbetung* (τὴν ἑσπερινὴν ... λατρείαν) *zu erweisen."* (Nr. 15).

Der abendliche Bezug tritt ferner in dem aus Ps 140, 2a stammenden Motiv von dem wie Weihrauch aufsteigenden Gebet - als Substitution des abendlichen Opfers - zutage. In den Orationen kommt dieses Motiv wiederholt vor, so im achten Antiphonengebet zu Ps 140. Dort lautet die Passage leicht abgewandelt gegenüber dem Psalmtext: κατεύθυνον τὴν προσευχὴν ἡμῶν ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου.[98] Im Gebet zur Apolysis (Nr. 15) findet sich diese Formulierung in wörtlicher Übereinstimmung.[99] Die Oration zur zweiten Kleinen Antiphon (Nr. 10) enthält einen ähnlichen Gedanken, der Ps. 140, 2b entnommen ist. In ihr wird um Annahme des Abendopfers, das im Erheben der Hände besteht, gebetet.

Lobpreis, Dank und Bitte als Themen des Abendgebets

Im schlichten Dank an Gott wie auch in den Bitten liegen bekanntlich die ältesten theologischen Schichten des christlichen Abendlobs der Gemeinde vor.[100]

Der allgemeine Lobpreis und Dank an Gott:

Von Lob, Preis, Dank und Bitte am Abend, am Morgen und am Mittag spricht in Anspielung auf die drei Gebetszeiten des Ps 54,18 die Oration zum achten Gebet (Ps 140). Im Gebet Nr. 11 zur dritten Kleinen Antiphon wird dafür gedankt, in dieser Stunde zum Lob und Preis vor Gottes unzugänglicher Herrlichkeit stehen zu dürfen. Das Abendlob wird gedeutet als Darbringung der Danksagung für die großen Gaben (εὐχαριστία τῶν μεγάλων σου δωρεῶν), welche Gott schenkte und weiterhin schenkt, ferner als Darbringung des Lobpreises des Trishagions, welches als Troparion mit der dritten Kleinen Antiphon verbunden ist. Den Dank für die irdischen Güter formuliert das Gebet Nr. 7.

---

98 Barberini gr. 336 fol. 48r: PAR.BAR, 56. Cf. ferner ARR.EUC, 70. Der griechische Text von Ps 140, 2 lautet: κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου.

99 Barberini gr. 336 fol. 53v: PAR.BAR, 63. Dazu auch ARR.EUC, 75.

100 Zu diesem zentralen Aspekt gemeindlicher Tagzeitenliturgie ZERFASS, *Schriftlesung*, 32, 36 – 37, 54 – 55. Ferner: BALDOVIN, *Urban Character*, 101. LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 33. TAFT, *Liturgy of the hours*, 31 – 33. WINKLER, „Kathedralvesper," 56.

Der Lobpreis auf Gottes Schöpfertätigkeit und Vorsehung:

Die Einleitung des Gebets Nr. 6 wendet sich an Gott, der das All durch seine Macht zusammenhält und dessen gütige und vorsehende Lenkung für das Leben der Menschen Sorge trägt (Nr. 7). Das Schöpferwirken Gottes wird in den Orationen vor allem im Kontext der Lichtthematik ausgefaltet. Am Sonnenlicht des Tages wie auch am Leuchten des Feuers in der Nacht wird offenbar, daß Gott weiterhin als Schöpfer wirkt (Gebet Nr. 10). Das Gebet der Apolysis (Nr. 15) preist Gott als Schöpfer, der alles in Weisheit gebildet und der Licht und Dunkel geschieden hat.

Der Dank für Gottes Führung durch den Tag:

Spezieller Anlaß zum Dank ist im Falle des Abendgebets der Rückblick auf den vergangenen Tag und auf Gottes Führung und Wirken. Das erste Gebet zur Gläubigenlitanei (Nr. 13) dankt für Gottes Führung während der ganzen Länge des zurückliegenden Tages und für das Geschenk des Abendlichts. Es sind dies Motive, die bereits bei Hippolyt und in der Vesper der *Apostolischen Konstitutionen* vorkommen, wie oben bereits dargelegt. Das Dankmotiv für den verbrachten Tag nimmt der Anfang des zweiten Gläubigengebets (Nr. 14) erneut auf.

Die Bitte für den Abend und für die Nacht:

Das Abendlob als Gebet an der Schnittstelle zwischen dem ausgehenden Tag und der beginnenden Nacht enthält neben dem dankbaren Rückblick auch den bittenden Vorausblick auf die verbleibende Zeit des Abends und der Nacht, für die Gottes Beistand und Schutz erfleht wird. Bei den Gebeten im Narthex ist der Bittcharakter stärker ausgeprägt als das Dankmotiv.

Das zweite Antiphonengebet mit der Bitte, daß der Tag in Frieden und ohne Sünde zu Ende gehen möge, erinnert an die Litanei um einen Engel des Friedens in den AK VIII, 36, 3.[101] Wie Arranz feststellte, weist das dritte Antiphonengebet ebenfalls Reminiszenzen an sie auf und zwar in der Bitte: *„Sondern schenke uns, Herr, alles zu unserem Heil Erbetene..."* .[102] Auch das Gebet der Apolysis (Nr. 15) enthält die Bitte um einen friedvollen Abend und eine friedvolle Nacht. Das Gebet Nr. 7 läßt dem Dank für den verbrachten Tag die Bitte folgen, dieser möge ohne Sünde zu Ende gehen. Um einen Abend und eine Nacht, die fehlerlos verbracht werden mögen, bittet das erste Gläubigengebet (Nr. 13).

Geschaffenes Licht - Erleuchtung - Dunkelheit

Vom abendlichen Licht (εἰς τὸν ἑσπερινὸν φῶς), zu dem Gott die Beter führte, ist im ersten Gebet der Gläubigen (Nr. 13) die Rede. Aus dem Kontext geht klar hervor, daß nicht eine Abendlampe gemeint sein kann, sondern das Licht der untergehenden Sonne als Zeichen des vollendeten Tages. Im Folgenden wird in diesem Gebet das Licht zu einem Symbol für den Lauf des Lebens.

In einem allgemeineren Sinne greift das Gebet zur ersten Kleinen Antiphon (Nr. 9) das Thema Licht als rein kreatürliche Gegebenheit auf, indem es den Dank für die Erhellung des Tages durch das Licht der Sonne und der Nacht durch den Schein des Feuers zum Ausdruck bringt, während das stärker vom pönitentiellen Geist geprägte

---

101 METZGER III, 248. ARRANZ, „Vêpres byzantines," 91. Zur Litanei cf. 5.6. DIE LITANEI UM EINEN ENGEL DES FRIEDENS UND DAS GEBET ZUR APOLYSIS.

102 ARRANZ, „Vêpres byzantines," 90 – 91.

Gebet der zweiten Kleinen Antiphon (Nr. 10) die Brücke vom Licht zur Dunkelheit schlägt als dem Raum des Bösen (nach Ps 90, 5), und um Bewahrung vor dem Unheil bittet, das im Dunkeln einhergeht. Im Gebet zur dritten Kleinen Antiphon wird das Lichtthema im Rahmen der Bitte um Befreiung von der Dunkelheit der Sünde entfaltet, sowie der weiteren, im Tageslicht der Gerechtigkeit wandeln zu dürfen, bekleidet mit den Waffen des Lichtes (Röm 13, 12). Das zweite Gebet der Psalmodie im Narthex enthält auch Bitten, die der Sehnsucht des Beters nach Erleuchtung Ausdruck verleihen.

Die Thematisierung des kreatürlichen Lichts und die Meditation über dieses münden in den Orationen zumeist in das Motiv des Dankes. Die Lichtthematik kann aber auch als Bild für die Erleuchtung gedeutet werden, wenngleich dieser Themenstrang nur spärlich belegt ist. Die Lichtthematik in der asmatischen Vesper bleibt kosmologisch ausgerichtet. In keiner der Vesperorationen wird auf die Abendlampe angespielt. Eine dezidiert christologische und damit heilsökonomische Ausdeutung des Lichtthemas ist nicht gegeben. Die Meditation des Lichtes am Abend legt es nahe, den Oppositionsbegriff, die Dunkelheit, als Symbol des Bösen in den Blick zu nehmen, wodurch die pönitentielle Komponente in der Vesper hervorgehoben wird.

Der pönitentielle Aspekt der Vesper

Die teilweise stark pönitentielle Färbung der Orationen der asmatischen Vesper zeigt sich in den Bitten um Sündenvergebung, um Bewahrung vor der Sünde und vor der List des Teufels, ebenso in der Anrufung der Barmherzigkeit und des Erbarmens Gottes. In einigen Gebeten ist gerade diese Thematik vorherrschend. Es lassen sich Gruppen von Bitten mit gleicher thematischer Ausrichtung quer durch die Orationen benennen.

Gott wird angerufen, den Zorn zurückzuhalten bzw. Barmherzigkeit und Sündenvergebung walten zu lassen (Nrn. 2, 3, 6). Die Gottesanrede des ersten Antiphonengebets wendet sich an das reiche Erbarmen und die Langmut Gottes, der unser, die wir Sünder und unnütze Knechte sind, gedenken möge (Nr. 3). Weiter sind zu erwähnen die Bitten um Bewahrung vor der Sünde (Nrn. 2, 7, 8, 9, 10) oder um Befreiung vor dem Bösen - entsprechend der Vaterunser-Bitte - (Nr. 5), um Bewahrung vor den Machenschaften des Bösen (Nr. 7) und vor seiner vielfältigen List (Nr. 6), schließlich die Bitte, daß der Tag ohne Sünde zu Ende gehen möge (Nr. 2, 9). Ebenso scheint in der Bitte um Hilfe, die Gebote zu beachten (Nr. 4), und in jener um ein reines Gewissen (Nr. 5) der pönitenitielle Hintergrund auf.

Selbst das Lichtthema nimmt in seiner Gegenüberstellung zu dem der Finsternis in einigen Orationen eine pönitentielle Färbung an. In der hereinbrechenden Nacht wird das irdische Licht zum Symbol für das Licht Gottes, das im Gegensatz steht zur Finsternis der Sünde. Die Oration zur zweiten Kleinen Antiphon (Nr. 10) enthält die Bitte um Bewahrung vor dem Bösen, das im Finstern einhergeht (Ps 90, 6), wie oben bereits erwähnt, das Gebet zur dritten Kleinen Antiphon (Nr. 11) spricht von der Finsternis der Sünde, ebenso das zweite Gläubigengebet (Nr. 14). Um die Waffen des Lichtes und um Befreiung vom Schrecken der Nacht bittet das Gebet zur Apolysis (Nr. 15).

Eine ausdrückliche Vergebungsbitte für willentliche und nicht willentliche Sünden (τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια ἁμαρτήματα) in liturgischer Fachterminologie

(συγχώρησον), die aus judenchristlicher Zeit stammen dürfte, enthält das Gebet zur ersten Kleinen Antiphon (Nr. 9), gepaart mit Bitten um Bewahrung vor Sünde und vor Angriffen des Bösen, damit die Nacht friedvoll und ohne Sünde verbracht werden möge.[103]

Die Prozession zum Skeuophylakion und zum Großen Baptisterium

Die Gebetsabfolge der beiden Stationes im Anschluß an die Vesper besteht aus jeweils einer Oration und einem Hauptneigungsgebet, was auf eine wirkliche Prozession unter Beteiligung des Volkes hinweist.

Die erste Statio nach der Vesper findet im Skeuophylakion statt. In der Liturgieerklärung des Patriarchen Germanus (gest. 733) repräsentiert dieser Ort im Kontext der Proskomedê und der Eucharistiefeier Golgotha.[104] Diese Zeichenhaftigkeit des Skeuophylakeions hat jedoch im Kontext der Prozession weder von der liturgischen Handlung noch von ihrer möglichen Symbolbedeutung her einen Platz. Sie wird auch in den Gebeten nicht aufgegriffen. Das erste Gebet im Skeuophylakion enthält die Bitte um die Befähigung, die guten Werke zu tun, zu denen uns Gott berufen hat, und die Gebote zu halten.

An der zweiten Statio, im Baptisterium, greift das erste Gebet die theologische Bedeutung des Ortes auf mit den Themen Erleuchtung und Taufe. Die Lichtthematik der Vesper wird in Anlehnung an Kol 1, 12-14 weitergeführt als Dank an Gott den Vater, der uns Anteil gab am Los der Heiligen, die im Licht sind, und der uns aus der Macht der Finsternis in das Reich seines geliebten Sohnes berufen hat. Mit Worten, die Röm 6, 3-5 paraphrasieren, nimmt die Oration eine soteriologisch-christologische Wendung mit der Tauftypologie auf, in der das Taufgeschehen als Mimesis des Paschageschehens, als Gleichgestaltung mit dem Tod und der Auferstehung Christi gedeutet wird. Selbst der Beginn der Ekphonese folgt diesem theologischen Duktus: *„Denn du bist unsere Erleuchtung"* (*Phôtismos*). Das Inklinationsgebet dankt abschließend für die Wiedergeburt aus Wasser und Hl. Geist und bittet um Erleuchtung von Seele und Leib, damit die Beter die Wahrheit erkennen. Durch den Vesperanhang, insbesondere durch die Statio im Großen Baptisterium, erhält das Abendlob eine thematische Neuausrichtung auf die Tauftheologie hin.

10.5.4. Resümee zum Orationale

Die Orationen im Spiegel struktureller Fragen

Arranz unternahm den Versuch, einen Teil der Euchologie der asmatischen Vesper über die bloße Themenanalyse hinaus auf strukturelle Zusammenhänge und Baugesetze hin zu erschließen.[105] Doch bleibt sein Unterfangen wegen der Mängel im methodischen Ansatz unübersichtlich. Anstatt von der Gebetsabfolge in den asmatischen Vesperformularen der Euchologien auszugehen, legt Arranz die Reihenfolge der

---

[103] Der Ausdruck im Antiphonengebet Nr. 9 erinnert an die Bitte um Vergebung (Ἄνες, ἄφες, συγχώρησον, ὁ Θεός, τὰ παραπτώματα ἡμῶν, τὰ ἑκούσια, τὰ ἀκούσια) am Schluß der Jakobusanaphora bei den Syrern. MERCIER, 222. Zur Interpretation der Stelle und ihrer Herkunft aus judenchristlichem Kontext L. LIGIER, „Dimension personelle et dimension communitaire de la pénitence en Orient," LMD 90 (1967) 173 – 176. DERS., „Pénitence et Eucharistie en Orient," OCP 29 (1963) 5 – 78, hier 47 - 57. Dazu WINKLER, „Aspect pénitentiel," 280.

[104] *HE*, 36: MEYENDORFF, 84 – 86. Dazu TAFT, *Great Entrance*, 186.

[105] Das Ergebnis findet sich konzentriert bei ARRANZ, „Vêpres byzantines," 103 – 104.

Orationen zu Beginn der heutigen byzantinischen Vesper zugrunde, die von jenen der Euchologien abweicht. Durch eine komplizierte Numerierung sucht er beiden Gebetsreihen gerecht zu werden,[106] was aber letztlich den Zugang zu den Quellen erschwert.

Als Ergebnis läßt sich referieren, daß Arranz in der Orationenreihe der Psalmodie im Narthex zwei geschlossene Dreiergruppen erkennen will, die erste bestehend aus den Antiphonengebeten unter den Nrn. 1, 2 und 3, die zweite aus den Orationen der Nrn. 4, 6 und 7. Das erste und das vierte Gebet hätten nach seiner Deutung Eröffnungscharakter. Für diese Kategorisierung des vierten Gebets gibt er jedoch keine Begründung an. Die Gebete Nrn. 2, 3 und Nrn. 6, 7 korrespondieren nach seinem Urteil formal miteinander durch ihren mehr oder weniger ausgeprägten Bitteil. Nicht berücksichtigt ist bei dieser Aufteilung das Gebet Nr. 5 der asmatischen Ordnung, das in der neosabaitischen Vesper fehlt. Ferner führt Arranz nicht aus, welche entwicklungsgeschichtliche Folgerung aus seiner Einteilung zu ziehen ist.

Es wäre von Interesse zu wissen, ob sich das Orationale des Vesperformulars gleichzeitig mit dem strukturellen Wachstum der Hore erweiterte, beispielsweise ob die Integration der drei Kleinen Antiphonen in die Vesper zur Einfügung dreier bereits existierender Orationen mit abendlichen Themen führte. Weil auf dem Gebiet der Orationen die erforderlichen wissenschaftlichen Vorarbeiten noch fehlen, können hier bislang keine weiteren Aussagen gemacht werden. Alter, Herkunft und Zusammenstellung der Orationen sind unerforscht.

Abschließende Würdigung der Vesperthematik

1) Das breite Spektrum der Themen des Abendgebets

   Betrachtet man die Vesperorationen des Asmatikos vor dem Hintergrund der Vespertheologie des östlichen Offiziums bis zum 6. Jh., ist festzustellen, daß sich die Themen auch im Orationale der asmatischen Vesper wiederfinden: Dank und Lobpreis für Gottes Führung durch die Länge des Tages, Dank für das irdische Licht, das Zeichen des Schöpferwirkens Gottes und der Erleuchtung ist gegenüber der Dunkelheit als Zeichen der Sünde, ferner Bitten um Sündenvergebung und Barmherzigkeit, um Bewahrung vor der Finsternis der Sünde und um Schutz für die Nacht. Die Akzentuierung gerade dieses Themenstrangs veranlaßt Arranz zu der Überlegung, ob hier nicht möglicherweise eine frühe monastische Tradition vorliegt.[107]

   Die Abend-Thematik wird häufig in den Gebeten zu den drei Kleinen Antiphonen (Nrn. 9-11) aufgegriffen, also im Kontext einer jüngeren Struktureinheit, und in den Gläubigengebeten des Fürbitteils (Nrn. 13-14), sowie in dem Gebet zur Apolysis (Nr. 15). Durch im Zuge der Reform erfolgte Auslassung der Gläubigengebete wird die Vesper dann ein Stück ihrer Charakteristik als Abendgebet verlieren.

2) Die Lichtthematik bleibt kosmologisch ausgerichtet

---

106 DERS., „Vêpres byzantines," 87, 94. Die Darstellung der Gebetsreihe bei Arranz orientiert sich an GOAR, 28 – 37.

107 ARRANZ, „Vêpres byzantines," 96 – 97.

Auf das Ganze gesehen muß die asmatische Vesper von ihrer Lichttheologie her eher als archaisch und im Vergleich zur aktuellen byzantinischen Vesper als nüchtern charakterisiert werden.[108] Die Symbolik des Lichtes wird in den Gebeten vor allem kosmologisch thematisiert, nicht aber christologisch-soteriologisch, etwa in Bezug auf das Taufgeschehen als Erleuchtung, und schon gar nicht in den Kategorien einer Licht-Eucharistie. Eine Ausnahme stellt der Vesperanhang im Baptisterium dar.

3) Das Fehlen des Lichtritus und expliziter christologischer Bezüge
Obwohl sich in Antiochien selbst ein Wandel vollzog, blieb die asmatische Vesper auf der von Antiochien ererbten archaischeren Entwicklungsstufe ohne Lichtritual stehen, mittels dessen sich in anderen Riten der kosmologische und soteriologische Christusbezug des Abendlobs bildhaft-symbolisch ausdrückte. Überhaupt fehlen direkte christologische Bezüge in den Orationen. Der Versuch des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), Ps 85 auf dem Hintergrund vesperaler Lichtsymbolik christologisch zu interpretieren, basiert dagegen bereits auf einem im Umfeld des Verfassers gewandelten Vesperverständnis und darf eher als Zeugnis für einen an der asmatischen Vesper empfundenen Mangel gewertet werden.[109]

---

[108] Zur Ausdeutung der Symbolik der aktuellen byzantinischen Vesper im altschristlichen Kontext: TAFT, „Dankgebet," COs 37 (1982) 127 – 133; 151 – 160. SCHULZ, *Tagzeitensymbolik*, 7 – 19.

[109] PG 155, 626 – 628.

KAPITEL 11

11. DIE BEWEGLICHKEIT DER ORTHROSSTRUKTUR ALS SCHLÜSSEL ZUR WACHSTUMSGESCHICHTE DES ASMATISCHEN MORGENLOBS

Das Interesse der Asmatikosforschung bei Untersuchungen zum Morgenlob der Hagia Sophia beschränkte sich bislang weithin auf Teilaspekte.[1] Meist blieben auch hier wie bei der Vesper die Untersuchungen auf bestimmte Quellenschichten eingegrenzt, so auf die Orthrosformulare in den Euchologien, die mit den Orationen des Vorstehers das Strukturgerüst der Gebetszeit überliefern, oder aber auf die Antiphonare und mit ihnen auf die Psalmodie sowie auf die Rolle der Sänger. Andere Beiträge wieder behandelten lediglich eine späte Einzelquelle wie etwa Symeon von Thessaloniki (gest. 1429). Keine der Untersuchungen berücksichtigte indes den Zeitraum vor dem Einsetzen der schriftlichen Quellen. Vor allem ist festzuhalten, daß die Gesamtstruktur der Tagzeit als eine Größe, die bereits in der Zeit vor den erhaltenen schriftlichen Quellen einen Wachstums- und Entwicklungsprozess durchlaufen hatte, in den bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen nur wenig Aufmerksamkeit erfahren hat. Insbesondere seit Arranz in seinen Beiträgen die Veränderungen in den Orthrosformularen der Euchologien in postikonoklastischer Zeit thematisiert und damit das Feld entwicklungsgeschichtlicher und struktureller Fragestellungen betreten hat, ist die Untersuchung der Entwicklung dieser Gebetszeit in der Frühzeit des Asmatikos ein Desiderat. Zwar bemühte sich schon Lingas in seiner Studie über den Orthros um die Berücksichtigung des entwicklungsgeschichtlichen Aspekts, doch begnügte er sich weithin mit den von Arranz vorgelegten Ergebnissen zur postikonoklastischen Geschichte und schränkte überdies den Rahmen seiner musikologisch orientierten Arbeit auf den asmatischen Sonntagsorthros ein.[2] Erst durch die Kenntnis der Art und Weise, wie sich der strukturelle Bauplan der Gebetszeit in der Frühzeit des Asmatikos entfaltet hat, wird eine ausreichende Basis geschaffen für die Deutung postikonoklastischer Veränderungen im Morgenlob und für ihre Einordnung in einen größeren entwicklungsgeschichtlichen Kontext.

Ziele des Kapitels

Das Grobziel des Kapitels besteht darin, die Variabilität der Struktur des asmatischen Orthros, wie sie aus den schriftlichen Quellen vom 8. Jh. an hervorgeht, einer Analyse zu unterziehen, um die frühe Gestalt des asmatischen Morgenlobs und dessen spätere Wachstumsschichten freizulegen, d. h. seinen strukturellen Bauplan. Wie im Kapitel zur Methodologie der strukturellen Analyse dargelegt wurde, ist die Variabilität einer liturgischen Einheit als Folge und Indiz eines Entwicklungsprozesses zu entschlüsseln.[3] Somit ergeben sich folgende Detailziele:

1) Zunächst ist auf der Grundlage der schriftlichen liturgischen Quellen ein Überblick zur strukturellen Variabilität des asmatischen Orthros zu geben, der

---

[1] Davon handelt ausführlich 2.6. EINZELBEITRÄGE ZU PSALMODIE, GESANG UND STRUKTURENTWICKLUNG IM ASMATIKOS.

[2] LINGAS, *Sunday Matins*, 18-39, weiter auch 64-128.

[3] 2.5.1. DIE WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE VORAUSSETZUNG: TRADITION ALS ETWAS LEBENDIGES.

sich aus dem Vergleich zwischen dem Orthros an ferialen Tagen und demjenigen an Sonn- und Festtagen gewinnen läßt.

2) Besondere Aufmerksamkeit gebührt den soft points, an denen die Beweglichkeit der Orthrosstruktur deutlich wird. Sie ermöglichen zudem die Gliederung der Tagzeit in ihre verschiedenen liturgischen Struktureinheiten.

3) Mit Hilfe der strukturellen Analyse sind im asmatischen Orthros die verschiedenen liturgischen Schichten und durch diese wiederum die Konturen seiner Entwicklung von der Frühgeschichte freizugelegen. In den Kapiteln über die euchologischen und biblischen Grundelemente sowie über Psalmodie wurden hierfür bereits Vorarbeiten geleistet.[4] Nunmehr sind die einzelnen Details zu einem entwicklungsgeschichtlichen Gesamtbild zusammenzufügen.

11.1. Die Variabilität des Orthros

Das Morgenlob der Hagia Sophia zeigte sich beweglich im Sinne der Anpassung an den liturgischen Wochenlauf, doch war die gottesdienstliche Struktur im Vergleich zur Vesper weitaus weniger variabel. Bei der Vesper bewirkte der Einfluß des Kirchenjahres mit seinen Sonderfeiern ein vielfältiges Erscheinungsbild. Die Struktur des Orthros wurde hingegen durch die liturgisch *hochwertige Zeit*, sei es durch die Fastenzeit vor Ostern oder sei es durch die hohen Feste, nicht beeinflußt. Selbst die Morgenfeiern der Kartage unterschieden sich kaum von denen der übrigen Fastenzeit. Auch der Orthros des Ostersonntags glich strukturell mehr oder weniger dem Orthros der gewöhnlichen Sonntage.[5] Die Variabilität beschränkte sich vornehmlich auf den Wechsel zwischen dem Normalorthros einerseits und dem Sonn- und Festtagsorthros anderseits. Um die Variabilität vollständig darzulegen, fehlt nur noch die Erwähnung der Morgenfeiern solcher Tage, die in zeitlicher Konkurrenz zu einer Sonderfeier bzw. zu einer Feier der stationalen Liturgie standen. In diesen Fällen erfolgten Kürzungen beim Morgenlob.

11.1.1. Schematische Übersicht zur variablen Gestalt des Orthros

In einer schematischen Übersicht soll zunächst der gottesdienstliche Ablauf des asmatischen Morgenlobs in seinen unterschiedlichen Ausformungen dargestellt werden. Im Anschluß an diese Übersicht folgen dann einige Erläuterungen zu den strukturellen Charakteristika der verschiedenen Morgenfeiern.

1) Der Normalorthros.
2) Die sonntägliche Form des Orthros (auch am Ostersonntag)
3) Der Festtagsorthros nach einer vorabendlichen Vigil mit dem veränderten Gliederungsprinzip des Ortes: Beginn der Feier am Ambo.
4) Der strukturell verkürzte Orthros mit einer nachfolgenden Sonderfeier.[6]

---

[4] Die Kapitel 5-8 dieser Arbeit gehen darauf ein.

[5] Zu den Kartagen Mateos II, 78-82. Die Gleichförmigkeit der Tagzeiten am Ostersonntag mit denen der anderen Sonntage läßt sich in der Alt-Jerusalemer Liturgie spätestens ab dem Georgischen Lektionar (5.- 8.. Jh.) feststellen. So gehört zum Ostersonntag wie zu jedem anderen Sonntag das Wochengedächtnis der Auferstehung des Herrn, die Kathedralvigil. Leeb, *Gemeindegottesdienst*, 195.

[6] Zum 14. September: Mateos I, 28. Dmit I, 5.

Struktureller Ablauf des Orthros

	Normal-orthros	**Sonntag**	**an Festtagen nach Vigil u. Pannych.**	**mit Sonder-feier: 14. Sept.**
NARTHEX:				
Eröffnungsbenediktion:				
Diakon:	Εὐλόγησον δέσποτα... Segne, Gebieter			
Offiziator:	Εὐλογημένη ἡ βασιλεία...: Gepriesen sei das Reich ...			
Psalmodie im Narthex:				
Erste Antiphon: (unveränderliches Invitatorium)	Pss 3-62-133	Pss 3-62-133	(siehe Orthrosbeginn am Ambo weiter unten)	Pss 3-62-133
Variable Psalmodie (in der Überlieferung A/B):	**A)** Antiphonare u. Euchologien: Kurrente Psalmodie 2. Antiphon bis 8. Antiphon (= Teleutaion) ------- An Samstagen Oden als 2. - 8. Antiphon			Kurrente Psalmodie
	B) Gemäß Synaxar-Typikon: Kurrente Psalmodie, jahreszeitlich wechselndes Pensum an kurrenter Psalmodie --------			

	Normal-orthros	**Sonntag**	**an Festtagen nach Vigil u. Pannych.**	**mit Sonder-feier: 14. Sept.**
Auswahl-psalmodie am Sonntag	-----	Auswahlpsalmodie in Antiphonaren u. im Synaxar-Typikon: Ps 118 in 3 Antiphonen geteilt	-----	-----
BEIM TELEUTAION IM NORMAL- UND SONNTAGSORTRHOS EINZUG I. D. KIRCHE			-----	
AM AMBO			**ORTHROSBEGINN AM AMBO** Eröffnungsbenediktion Pss 3-62-133 Kurrente Psalmodie	**ORTHROSBEGINN AM AMBO**
Sonn- und festtäglicher Einschub	-----	Dan 3, 57-88	Dan 3, 57-88	Dan 3, 57-88
Laudesteil	Ps 50 mit Troparion(-ia) Pss 148 - 150	Ps 50 mit Troparion(-ia) Pss 148 - 150	Ps 50 mit Troparion(-ia) Pss 148 - 150	Ps 50 Pss 148-150 Orthros endet hier, die Sonder-feier beginnt.
	Gloria in excelsis Trishagion	Gloria in excelsis Trishagion	Gloria in excelsis Trishagion	Gloria in excelsis
EINZUG I. D. SANKTUARIUM				

Normal-orthros	**Sonntag**	**an Festtagen nach Vigil u. Pannych.**	**mit Sonder-feier: 14. Sept.**
			Einzug des Patriarchen zur Kreuzverehrung
Nach dem Ikonoklasmus an Sonn-/Festtagen Einschub: Evangelium ----	(Evangelium)	(Evangelium)	----
Großes Kyrie eleison (Ektenê)			----
Fürbitten und Entlassung:			----
Litanei für die Katechumenen u. die Gläubigen	Litanei für die Katechumenen u. die Gläubigen	Litanei für die Katechumenen u. die Gläubigen	
Litanei und Gebet der Apolysis			
Kephaloklisia (Hauptneigungsgebet)			

Versammelt man sich nach dem Orthros zu einer Prozession, so singt man oftmals 3 Antiphonen + Trishagion, dann setzt die Prozession ein.

Folgt dem Orthros die eucharistische Liturgie oder eine Hore (z. B. die Tritektê der Fastenzeit), wird zwischen beiden Gottesdiensten eine Lesung vorgetragen.[7]

11.1.2. Die Beschreibung der liturgischen Veränderlichkeit des Orthros

Der Normalorthros

Unter dem Normalorthros ist jene Form des Morgenlobs zu verstehen, die in den Formularen der Euchologien überliefert wird und die außerhalb der Sonntage und der großen Festtage begangen wurde. Zu Beginn der Feier traf im Narthex die kurrente nächtliche Psalmodie. Deren differierende Einteilungssysteme wurden im Kapitel über

[7] MATEOS II, 94, 96.

den liturgischen Psalter dargelegt.[8] Der umfangreichen Psalmodie folgten der Einzug in die Kirche mit dem Laudesteil (Pss 50; 148-150; *Gloria in excelsis*) und den Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen sowie die Entlassung.

Der Sonntagsorthros

Nicht den Euchologien,[9] sondern verschiedenen Hinweisen im Synaxar-Typikon läßt sich die Gestalt des Sonntagsorthros als eine vom Normalorthros abweichende Form entnehmen. Als Beispiel für die Veränderungen im Sonntagsorthros gegenüber dem Normalorthros seien die Angaben zum Ostersonntagsorthros aus dem Synaxar-Typikon zitiert:

> Beim Orthros psalliert man die erste Antiphon, das „Ich legte mich nieder und schlief" (Ps 3, 6) und die drei Antiphonen des Amomos (Ps 118). ...Zum Orthros, wie gesagt, singt man vier Antiphonen, bei der 3. des Ps 118 singt man im Narthex zwei Stichen vor dem Einzug das Troparion ..., dann zieht man ein, Dan 3, 57 ff,, dann Ps 50 mit Troparion.[10]

Der Sonntagsorthros in den beiden Antiphonaren A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) kongruiert mit dem Aufbau dieser Tagzeit im Synaxar-Typikon.[11] Folgende Änderungen sind im Vergleich zum Normalorthros festzustellen:

1) Ps 118 im Narthex: Gegenüber dem Normalorthros wurde im Sonntagsorthros die lange kurrente Psalmodie im Narthex durch den in drei Antiphonen geteilten Ps 118 ersetzt.
2) Die Danielode 3, 57ff. vor dem Laudesteil: Zwischen die Psalmodie im Narthex und den mit Ps 50 beginnenden Laudesteil, der auf den Einzug in die Kirche folgte, wurde an Sonntagen das Canticum Dan 3, 57ff. in der für Konstantinopel typischen Septuagintaversion eingeschoben.[12]
3) Vom 10. Jh. an ist die Evangelienlesung nach dem Laudesteil im Sonntagsorthros in einigen Euchologien belegt.[13] Früher ist diese Praxis nicht nachweisbar.

Der festtägliche Orthros nach einer Vigilfeier

1) Das veränderte Gliederungsprinzip des Ortes im Orthros an Festtagen mit einer Vigilfeier: Wenn am Vorabend eine Paramonê und Pannychis gefeiert wurden, veränderte sich im Festtagsorthros das Gliederungsprinzip des Ortes.

---

[8] 8. 4. DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[9] Die für den Asmatikos repräsentativen Euchologien führen kein eigenes Formular für den Sonntagsorthros an. Das fragmentarische Zeugnis, der Kodex Vaticanus gr. 2325 aus dem 13. Jh., enthält zwar den Sonntagsorthros, jedoch monastisch überformt. Cf. zu dieser Handschrift JACOB, „Fragments," 349 - 351.

[10] MATEOS II, 92.

[11] GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 68-74, 130-134, cf. die tabellarische Übersicht 152 u. 180. Zum Sonntagsorthros bei Symeon von Thessaloniki 12. 3. 2. SYMEONS BESCHREIBUNG DES ORTHROS. Ferner RAES, „Les anciennes Matines byzantines," 206 – 207.

[12] Zur Septuagintaversion der Ode als Charakteristikum der Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia 3.4.3.4. DIE LXX-FASSUNG DER DANIELODE 3, 57ff. ALS LITURGISCHES ERKENNUNGSZEICHEN KONSTANTINOPELS.

[13] 12.4.3. DIE POSITION DER EVANGELIENLESUNG NACH DEM LAUDESTEIL.

Der Orthros begann dann nicht wie sonst im Narthex, sondern im Kirchenraum am Ambo. Auch an Sonntagen, die als Festtag mit Paramonê begangen wurden, wie am Pfingstsonntag,[14] feierte man ein Morgenlob mit einem veränderten Gliederungsprinzip.

2) Die lange kurrente (nächtliche) Psalmodie zu Beginn der Gebetszeit: Der Orthros der Festtage, die nicht auf einen Sonntag fielen, sowie das Morgenlob in der gesamten Osterzeit glich, was die Psalmodie zu Beginn der Gebetszeit anbelangt, dem Normalorthros; es traf die lange kurrente Psalmodie, nicht der an Sonntagen übliche Ps 118. So vermerkt die Version P des Synaxar-Typikons zum Weihnachtsorthros als Pensum der kurrenten nächtlichen Psalmodie zu Beginn 18 Psalmantiphonen. Dabei handelt es sich exakt um das Pensum, das nach dem Einteilungsschema des Synaxar-Typikons H auch an den übrigen Tagen um Weihnachten traf.[15]

3) Der Einschub der Danielode in der Osterzeit und an Festtagen: Nach dem Einzug vom Narthex in die Kirche wurde vor dem mit Ps 50 beginnenden Laudesteil die Danielode 3, 57ff. als festtägliches Element eingeschoben.

Die Abkürzung des Orthros bei zeitlicher Konkurrenz zu Sonder- und Stationsfeiern

Folgte unmittelbar auf den Orthros eine Sonderfeier, wie die Kreuzverehrung am 14. September[16] oder der Gottesdienst mit anschließender Taufspendung im Kleinen Baptisterium am Karsamstag,[17] wurde das Morgenlob verkürzt. Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen entfielen. In einigen Fällen wurde der Orthros sogar bis auf einige Antiphonen der kurrenten Psalmodie reduziert, wie weiter unten in diesem Kapitel in einem eigenen Abschnitt dargelegt wird.[18]

Resümee: Die Variabilität des Orthros als Folge von Auslassungen oder Hinzufügungen in der Struktur

Wie bei der Vesper, bewirkte auch beim asmatischen Orthros der liturgische Kalender Bewegung und Veränderungen in der gottesdienstlichen Struktur, wenngleich in einem weitaus geringerem Ausmaß als beim Abendlob. Das Phänomen der Variabilität in der Struktur des Morgenlobs beschränkt sich weitgehend auf den Wechsel vom Normal- zum Sonntagsorthros. Festtage und Sonderfeiern der Stationsliturgie beeinflußten noch die Gestalt des Morgenlobs. Bei der Vesper wird das variable Erscheinungsbild durch die Reduktion liturgischer Struktureinheiten bewirkt. So entfielen bei den Sonderformen der Vesper gegenüber der Normalvesper einige liturgische Elemente ersatzlos. Hingegen beruhen die in der Übersicht dargestellten unterschiedlichen Formen des asmatischen Orthros strukturell betrachtet nicht nur auf der Auslassung, sondern auf dem Ersatz oder der Hinzufügung liturgischer Elemente.

---

[14] MATEOS II, 136.

[15] DMIT I, 36. Zum Verteilungsschema der variablen Psalmodie in Vesper und Orthros MATEOS II, 220-221.

[16] MATEOS I, 28 - 30.

[17] MATEOS II, 82. Die dem Morgenlob folgende Wortliturgie betrachtet das Synaxar-Typikon allerdings als abgesetzt vom Orthros: *Nach dem Orthros* ... . Cf. zum Karsamstagsorthros der Hagia Sophia ganz allgemein TAFT, „Holy Week," 74.

[18] 11.4.1. DIE VERKÜRZUNG DES MORGENLOBS.

1) Die Verkürzungen der Struktur: Am Sonntag wurde die kurrente Psalmodie des Normalorthros durch die Auswahlpsalmodie des Ps 118 ersetzt. Beim Normalorthros, der sich in zeitlicher Konkurrenz zu stationalen Sonderfeiern befand, entfielen Teile des Orthros, es verblieb nur die kurrenten Psalmodie bzw. einige der kurrenten Antiphonen.

2) Eine Einfügung in die Orthrosstruktur: An Sonn- und Festtagen sowie in der Osterzeit sang man im Orthros vor dem Laudesteil die Ode Dan 3, 57ff. In diesem Kapitel wird noch zu fragen sein, ob diese Einfügung nicht nur als quantitative, sondern auch als qualitative Erweiterung der Tagzeit zu verstehen ist. Eingefügt wird auch in der Folgezeit des Ikonoklasmus an Sonn- und Festtagen ein Evangelium.

11.1.3. Die Analyse der Beweglichkeit in der Orthrosstruktur

Nach der Darstellung des asmatischen Orthros in seinem variablen Erscheinungsbild, soll nun diese Gebetszeit auf ihre soft points hin untersucht werden. Der Übergang zweier liturgischer Struktureinheiten, die qualitativ verschieden sind, wie dies etwa bei der Verbindung der kurrenten Psalmodie mit den Auswahlpsalmen der Fall ist, erweist sich nach strukturanalytischer Sicht oft als soft point. Am Berührungspunkt solcher Einheiten kann sich die gottesdienstliche Struktur beweglich zeigen, was auf Entwicklung und Wandel schließen läßt. Durch die soft points erfährt die Gesamtstruktur zugleich eine Gliederung.

Die Dreigliedrigkeit des Normalorthros

Im Kapitel über den liturgischen Psalter wurde bereits die Zweigliedrigkeit der Psalmodie im asmatischen Morgenlob aufgezeigt. Der kathedralen Morgenpsalmodie (Ps 50; Pss 148-150) geht die nächtliche kurrente Psalmodie aus der Gebetstradition des Mönchtums voraus.[19] Zur zweigliedrigen Psalmodie kommt noch der Fürbitteil hinzu, woraus sich eine dreigliedrige Struktur ergibt. Darauf wies vor allem Arranz hin.[20]

Aus der oben gegebenen Zusammenschau von Normalorthros, Sonntags- und Festtagsorthros tritt die Dreigliedrigkeit des gesamten Morgenlobs zutage. Es fällt auf, daß sich der Laudeskern ab Ps 50 bis zum *Gloria in excelsis* und dem Trishagion als Mittelteil der gottesdienstlichen Gesamtstruktur stabil und unveränderlich zeigt. Dagegen herrscht vor und nach dem Laudesteil Bewegung, d.h. vor und nach dem Laudesteil liegen die soft points. Die Variabilität des Orthros als Normalorthros, Sonntags- und Festtagsorthros rührt von der Beweglichkeit der Struktur um den Laudeskern her.

11.1.3.1 Der soft point vor Ps 50 der Laudes

Der soft point vor dem Laudesteil geht aus folgenden Indizien hervor:

1) Die an sich für eine kathedrale Gebetszeit untypische kurrente nächtliche Psalmodie der Wochentage entfiel am Sonntag zugunsten von Ps 118.

2) Weitere Bestätigung findet die Annahme eines soft points vor dem Laudesteil durch den Einschub der Ode Dan 3, 57ff. an Sonn- und Feiertagen. Erst in den beiden Antiphonaren A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.)

---

19 8.1. DIE STRUKTURELLE GLIEDERUNG DES HYBRIDEN PSALTERS.

20 ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 126. Cf. ferner MATEOS II, 309.

erscheint die Ode als alltägliches Element, was auf eine seit der Zeit des Synaxar-Typikons P und H (9./10. Jh.) erfolgte Weiterentwicklung hindeutet.

3) Nicht zuletzt verweisen die beiden differierenden Einteilungssysteme für die kurrente Psalmodie im Narthex auf den soft point vor dem Laudesteil. Die strukturelle Beweglichkeit in der Psalmodie zu Beginn des Morgenlobs darf als Rückverweis auf eine Entwicklung gedeutet werden. Dem Aufbau der Psalmodie im Narthex mit gleichbleibend acht Antiphonen, wie ihn die Euchologien voraussetzen, entsprechen in etwa die beiden Antiphonare A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.). Das Synaxar-Typikon enthält hingegen ein jahreszeitlich variierendes Psalmpensum.

11.1.3.2 Der soft point nach dem Laudesteil

Folgende Einschübe und strukturelle Veränderungen dürfen als Beleg für den soft point nach dem Laudesteil gelten:

1) Die Ektenê: Die aus der Stationsliturgie in die Vesper und in den Orthros übernommene Litanei wurde im Anschluß an den Laudesteil in das Morgenlob integriert.[21]

2) Das Evangelium im Orthros: Erst in postikonoklastischer Zeit wird im asmatischen Sonntagsorthros die Evangelienlesung greifbar. Doch schwankt in den Euchologienformularen ihre Positionierung. In den Zeugnissen, die wohl die Tradition des Asmatikos repräsentieren, findet sich die Evangelienperikope nach dem Laudesteil in der Morgenfeier, während nach den Zeugnissen mit palästinischem, d.h. monastischem Einfluß das Evangelium vor Ps 50 gelesen wurde.[22] In jedem Fall verweist die Position der Evangelienlesung auf einen soft point in der Struktur des Orthros.

3) Die Variabilität der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen. Von der asmatischen Vesper her ist bekannt, daß die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen dann entfielen, wenn keine Entlassung stattfand. Das traf für die mit einer Sonderfeier verbundene Vesper zu, etwa für die Paramonê und die Vigil. So liegt es in der Natur der Bittreihen, auch beim Orthros von ihrem Wegfall auszugehen, wenn wegen einer unmittelbar nachfolgenden Feier keine Entlassung der Gottesdienstgemeinde erfolgte. Dies war bei der Kreuzverehrung am 14. September und am Karsamstag der Fall.[23] Das *Gloria in excelsis* und das Trishagion bildeten in diesen Fällen den Orthrosabschluß. Somit sind die Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen im Orthros ebenfalls als bewegliche Struktureinheit ausgewiesen.

11.1.3.3 Resümee zum Wachstumsprofil des asmatischen Morgenlobs

Aus der Untersuchung der variablen Struktur des asmatischen Morgenlobs wurde ersichtlich, daß der Laudeskern unveränderlich blieb, die liturgischen Struktureinheiten vor und nach dem Laudesteil hingegen beweglich waren. Wenn strukturelle Beweglichkeit ein Indiz für Wachstum und Weiterentwicklung ist, dann muß dies für die kurrente Psalmodie zu Beginn der Hore mit den beiden differierenden

---

[21] 5.4. DIE EKTENÊ IN VESPER UND ORTHROS.

[22] 12.4.1. DIE EVANGELIENLESUNG IM SONN- UND FESTTAGSORTHROS ALS NEUERUNG AUS PALÄSTINA.

[23] MATEOS I, 28. MATEOS II, 82.

Psalmverteilungssystemen sowie auf den Ersatz der kurrenten Psalmodie durch Ps 118 als Auswahlpsalm an den Sonntagen zutreffen, weiterhin für den Einschub der Ode Dan 3, 57ff. Somit erweist sich die Struktureinheit der Laudes gegenüber den vorausliegenden Elementen als archaischere Schicht des kathedralen Morgenlobs.

Der soft point nach den Laudes ist auf die Verbindung qualitativ unterschiedlicher liturgischer Struktureinheiten zurückzuführen, in diesem Falle auf die Verbindung der Psalmodie mit den Fürbitten, die schon für das kathedrale Morgen- und Abendgebet im 4. Jh. belegt ist. Neue Elemente fanden in liturgischen Feiern im Lauf der Liturgiegeschichte gerade an solchen Nahtstellen Eingang. Die Integration der Ektenê und des Sonn- und Festtagsevangelium belegen das Wachstum des asmatischen Orthros. Das Wachstumsprofil als Resultat der Geschichte des Werdens legt den Blick auf die geschichtliche Herkunft der einzelnen Struktureinheiten des asmatischen Orthros nahe. Unter diesem Aspekt sollen in den folgenden Abschnitten die variablen Struktureinheiten untersucht werden.

11.2. Die Variabilität der Psalmodie im Narthex

Während im Kapitel über den liturgischen Psalter die Verteilung der Psalmen in Vesper und Orthros als ein geschlossenes System behandelt wurde, geht es in den folgenden Ausführungen um die Bedeutung der Psalmodie zu Beginn des Orthros innerhalb der Gesamtstruktur der Morgenhore. Die Psalmodie am Anfang des Orthros ist eine bewegliche Struktureinheit. Anders als in der Vesper, deren strukturelle Beweglichkeit vor allem von der Reduktion der kurrenten Psalmodie bei Sonderformen herrührt, beruht die Variabilität in der Orthrospsalmodie auf dem Ersatz einer psalmodischen Struktureinheit durch eine andere. An einer und derselben Stelle des Morgenlobs, vor dem Laudesteil, konnten qualitativ verschiedene Struktureinheiten der Psalmodie eingefügt sein: die kurrente Psalmodie außerhalb der Sonntage und der Auswahlpsalm 118 an Sonntagen.

11.2.1. Die zwei Deutungen der kurrenten Psalmodie zu Beginn des Orthros

Bei der Struktureinheit der kurrenten Psalmodie zu Beginn des Orthros handelt es sich um ein monastisches Erbe, das sich mit den kathedralen Morgenpsalmen verbunden hat.[24] Wie bereits im Kapitel über den liturgischen Psalter ausgeführt wurde, repräsentiert selbst das aus zwei nächtlichen Psalmen und dem kathedralen Morgenpsalm 62 bestehende Invitatorium des asmatischen Orthros eine Überlagerung.[25] Was allerdings die ursprüngliche liturgische Funktion der aus der monastischen Gebetspraxis übernommenen kurrenten Psalmodie im asmatischen Orthros anbelangt, existieren zwei scheinbar gegensätzliche Interpretationen.

Die differierenden Interpretationen von Mateos und Arranz

Mateos deutete die kurrente Psalmodie im Narthex als eine vom Mönchtum übernommende *„psalmodie nocturne"*, die zur ursprünglicheren kathedralen

---

[24] 8. Der hybride liturgische Psalter der Vesper und des Orthros im Asmatikos.

[25] 8.3.2. Die Invitatoriumspsalmodie des Orthros (Pss 3; 62; 133) als nachträgliche Synthese.

Morgenpsalmodie hinzugekommen sei.[26] Das im ägyptischen Mönchtum zur ausgehenden Nacht stattfindende kurrente Psalmgebet vor dem beginnenden Tagewerk hatte, so Mateos, die Funktion des Morgengebets der Mönche und wurde der kathedralen Morgenpsalmodie vorangestellt.

Arranz spricht sich gegen die Interpretation als nächtliche Psalmodie aus, offensichtlich da er *nächtliche Psalmodie* als mitternächtliche Psalmodie im engeren Sinn definiert, so wie sie aus der Praxis des kappadozischen Mönchtums in den heutigen byzantinischen Orthros übernommen wurde. Nur so ist jedenfalls verständlich, wenn er diese Struktureinheit im asmatischen Orthros eben nicht als *„vigile nocturne ou mesonyktikon"* verstanden wissen will, sondern sie in der Tradition der von Cassian überlieferten 12 Psalmen der Mönche Ägyptens oder des Gebetes der Jerusalemer Mönche am Sonntagmorgen vor der Ankunft des Bischofs deutet. In Anlehnung an diese beiden Formen der Vigil bezeichnet Arranz die kurrente Psalmodie im asmatischen Orthros als *prämatinale Vigil*.[27]

> Le Ps 50 ouvre la partie matinale de l'office; ... tout ce qui le précède ne fait pas partie de l'office propre du matin, mais de celui de la veillée prématinale (comme c'est le cas dans l'asmaticos orthros de Constantinople)... .[28]

Selbst Lingas, der sich in seiner musikologisch orientierten Untersuchung des Orthros in liturgiewissenschaftlichen Fragen ansonsten weithin auf Arranz stützt, zögert, dieser Deutung zu folgen. Für Lingas ergeben sich deshalb Bedenken, da der Auswahlpsalm Ps 118, durch den die kurrente Psalmodie am Sonntag ersetzt wird, nicht aus einer Vigil monastischen Typs stammen kann.[29] In der Tat vermag der Parameter *prämatinale Vigil monastischen Ursprungs* keineswegs die liturgischen Elemente vor dem Laudesteil strukturell und geschichtlich ausreichend zu erklären. Das betrifft nicht nur die kurrente Psalmodie, sondern auch das Canticum Dan 3, 57ff.

Die Überbrückung der Differenz: die psalmodia currens im Orthros als nächtliche Psalmodie

Hier sei vor allem die Frage nach der Validität des Ausdrucks *prämatinale Vigil* als Oppositionsbegriff zu der von Mateos gegebenen Interpretation der kurrenten Psalmodie als nächtliche Psalmodie gestellt. Der von Arranz postulierte Gegensatz zwischen der nächtlichen bzw. mitternächtlichen Psalmodie einerseits und der prämatinalen Vigil Jerusalemer Prägung oder cassianischer Überlieferung andererseits dürfte auf einem Mißverständnis beruhen. Arranz läßt außer acht, daß diese von ihm angeführten Formen der Vigil entwicklungsgeschichtlich auf denselben Ursprung zurückzuführen sind, nämlich auf die nächtliche Psalmodie der ägyptischen Mönche des 4. Jh. vor Beginn ihres Tagewerks.[30] Der von Arranz behauptete Gegensatz ist allenfalls

---

[26] MATEOS I, XXII. Zur Funktion des Ps 50 als der eigentlichen Eröffnung des Morgenlobs mit den Laudespsalmen MATEOS, „Orthros byzantin," 33. Zur kurrenten Psalmodie allgemein und im aktuellen byzantinischen Orthros: MATEOS, „Espèces de vigiles," 48-50. DERS., „Les matines," 54-55; DERS., „L'invitatoire," 353-356; DERS., „Minuit - Chaldéens," 101-113

[27] ARRANZ, „Matines Byzantines I," 412 u. 427. Cf. die Darstellung der Position von Arranz bei LINGAS, *Sunday Matins*, 79.

[28] ARRANZ, „Matines Byzantines I," 427.

[29] LINGAS, *Sunday Matins*, 80.

[30] Hierzu 7.1.1. DIE AUSWAHLPSALMEN UND DIE KURRENTE PSALMODIE ALS ARCHETYPEN DES PSALMENBETENS IM FRÜHEN GEMEINSCHAFTLICHEN STUNDENGEBET.

als unterschiedlicher Entwicklungsstand und – daraus resultierend - als später eingetretene Diversifikation der liturgischen Funktion dieser Psalmodie zu deuten.

1) Festzuhalten bleibt, daß sowohl Mateos wie Arranz die Psalmodie, welche dem die Laudes eröffnenden Ps 50 vorausgeht, als eigenständige Einheit betrachten, die nachträglich mit dem kathedralen Morgenlob verbunden wurde.

2) Beide stimmen darin überein, daß die kurrente Psalmodie vor dem kathedralen Laudesteil der monastischen Gebetspraxis entstammt.

3) In einem früheren Kapitel konnte auf der Grundlage der Beiträge von Mateos und Taft ganz allgemein die Entstehung des hybriden liturgischen Psalters als Verknüpfung der kathedralen mit der monastischen Psalmodie erklärt werden.[31] Der Prozeß der Hybridisierung, der im 4. Jh. zunächst im Morgengebet einsetzte, liefert den Schlüssel zur Deutung der kurrenten Psalmodie im Orthros als nächtliche Psalmodie und sei nochmals kurz referiert.

a) Sowohl die Gebetspraxis des zönobitischen Mönchtums in Ägypten als auch die der Gemeinde im 4. Jh. folgten demselben frühchristlichen Prinzip: das Tagewerk mit einer Gebetszeit zu beginnen und zu beenden.

b) Anders als in der Gemeindeliturgie rezitierte man in den Mönchsgemeinschaften den Psalter abschnittweise als psalmodia currens. Zudem erhob man sich im Kloster in aller Frühe, wenn es noch dunkel war. Daher fiel in den Mönchsgemeinschaften das Gebet vor Beginn des Tagewerks im Gegensatz zum Morgenlob der Gemeinde in die ausgehende Nacht. Dieses Gebet der ägyptischen Mönche zur Zeit des Hahnenschreis qualifizieren Cassian und ebenso die oberägyptischen Zeugnisse aus dem 4. u. 5. Jh. als nächtliches Gebet.[32] Auch der Terminus *Vigil* findet hierbei Verwendung.[33]

c) Im Zuge der im 4. Jh. einsetzenden Hybridbildung in der kathedralen und in der monastischen Psalmodie kam es zunächst im Morgengebet, bei der Vesper erst viel später, zur Verknüpfung der psalmodia currens mit der kathedralen Laudespsalmodie.[34] Im kappadozischen Mönchtum des 4. Jh., dessen Gebetspraxis auf dem kathedralen Gebetscursus beruhte, wurde hingegen die nächtliche Psalmodie als selbständiges mitternächtliches Gebet in den Gebetszyklus übernommen, weshalb das Morgenlob hier von der kurrenten Psalmodie frei blieb.[35] Ganz anders im syro-palästinischen Mönchtum: dort

---

[31] Cf. hierzu 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[32] CASSIAN, *De inst. coenob.* III, 2: CSEL 17, 34, spricht von der nächtlichen Versammlung. Diese und die abendliche Versammlung sind die beiden einzigen gemeinsamen Gebetszeiten während der Woche. Zur Bedeutung des in ägyptisch monastischen Quellen *nächtliches Gebet* genannten Gebets vor Beginn des Arbeitstages cf. QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 161 - 162.

[33] CASSIAN, *De inst. coenob.* II, 17: CSEL 17, 31. Cf. allgemein zur Mehrschichtigkeit des Begriffs *Vigil* TAFT, *Liturgy of the Hours*, 188-190.

[34] Cf. die systematische Darstellung der Strukturverschmelzung von monastischem und kathedralem Morgengebet bei TAFT, *Liturgy of the Hours*, 202 - 204. Cf. weiter GRISBROOKE, „Laudate Psalms," 169. MATEOS, „L'office monastique," 66. QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 157 - 162. VEILLEUX, *Cénobitisme Pachômien*, 303 - 305. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 293-299.

[35] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 203-204. Als Beispiel aus dem Westen für die Adaption der Laudespsalmodie innerhalb eines klösterlichen Kontextes sei auf die Magisterregel verwiesen, die das

fügte man an die nächtliche monastische Psalmodie die kathedralen Morgenpsalmen an. Immer aber handelt es sich bei diesen Hybridformen um die Verbindung der ursprünglich monastisch-nächtlichen Psalmodie mit der kathedralen Morgenpsalmodie bzw. um die Verbindung des einstigen Gebetes der Mönche vor ihrem Tagewerk mit der kathedralen Morgenpsalmodie.

4) Mateos' Deutung der kurrenten Psalmodie im asmatischen Orthros als nächtliche Psalmodie stellt meines Erachtens gegenüber dem Interpretationsversuch von Arranz die stringentere und einfachere Erklärung dieser Struktureinheit dar. Für die Interpretation als nächtliche Psalmodie spricht überdies das Faktum, daß Euchologien, die bereits monastisch beeinflußt sind und nicht mehr die reine kathedrale Tagzeitentradition überliefern, gerade die Antiphonengebete des Orthrosbeginns beibehalten. Die nächtliche Psalmodie spielt auch im monastischen Morgengebet studitischer bzw. neosabaitischer Prägung eine wichtige Rolle.

5) Der Zugehörigkeit der kurrenten Psalmodie zum asmatischen Orthros muß ein hohes Alter bescheinigt werden, ist doch die Psalmodie vom Vortrag her kathedral eingerichtet und auf die kurrente Psalmodie der Vesper abgestimmt. Wenn der Prozeß der Hybridbildung in der Psalmodie des Morgenlobs im Osten bereits im 4. Jh. eingesetzt hat, kann davon ausgegangen werden, daß die kurrente Psalmodie bereits zu der von Konstantinopel vor der Herausbildung des eigenen Ritus übernommenen kathedralen Morgenfeier gehört hat.

11.2.2. Die Auswahlpsalmodie im Sonntagsorthros

Die viergliedrige Psalmodie im Narthex am Sonntag

Statt der langen kurrenten Psalmodie der Wochentage setzte sich am Sonntag die Psalmodie im Narthex erstens aus dem Invitatorium, bestehend aus der Antiphon des Invitatoriums mit den Pss 3; 62; 133, und zweitens aus Ps 118 (Amomos), der in drei Antiphonen gegliedert war, zusammen. Insgesamt umfaßte die sonntägliche Psalmodie im Narthex vier Antiphonen. Arranz zählt dagegen fünf Antiphonen: *„les dimanches (cinq antiphones: le premier, le dernier et entre eux le Ps 118 divisé en trois antiphones)."*[36] Wahrscheinlich geht Arranz von der Annahme aus, daß die am Sonntag nach dem Einzug vom Narthex in die Kirche treffende Danielode noch zur Psalmodie des Narthex gehöre, was dann die Fünf-Zahl ergäbe. Die Ode hätte bei dieser Zählung die Funktion des Teleutaions, dem das Invitatorium und die drei Antiphonen des Ps 118 vorgelagert wären, was zur Gesamtzahl von fünf Antiphonen führte. Doch ist dem Synaxar-Typikon zu entnehmen, daß im Sonntagsorthros nur vier Antiphonen treffen, da das Teleutaion, die letzte Antiphon im Narthex, die dritte Antiphon des dreigliedrigen Ps 118 ist. Die Psalterien, sofern sie noch die kathedrale Antiphoneneinteilung enthalten, gliedern den Ps 118 ebenfalls in drei Antiphonen.[37] So regeln es die liturgischen Angaben zum Orthros des Antipascha, dem Oktavtag von Ostern.

Stundengebet vom psalterium currens her gestaltet, die Matutin aber mit dem Ps 50 und den Laudespsalmen 148 - 150 versieht. Dazu HEIMING, „Monastisches Offizium," 101.

[36] ARRANZ, „Matines Byzantines I," 422. Dieselbe Position vertritt er auch an anderer Stelle: DERS., „Matines Byzantines II," 111.

[37] 7.2.4. DIE ANTIPHONENEINTEILUNG IN AUSGEWÄHLTEN PSALTERHANDSCHRIFTEN ALS ERGÄNZENDER BEITRAG.

> Beim Teleutaion des Amomos (= Ps 118) singt man das Troparion ... Man zieht in das Kirchenschiff ein und singt Dan 3, 57 ff. Ps 50 mit Troparion ....[38]

Arranz' Zählung von fünf Psalmantiphonen am Sonntag widerspricht folglich dem Quellenbefund, angefangen vom Synaxar-Typikon (9./10. Jh.) bis zur Beschreibung des Orthros bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429).[39] Mit dem Invitatorium als der ersten Antiphon ergibt sich also die Gesamtzahl von vier Antiphonen zu Beginn des Sonntagsorthros im Narthex.

Der sonntägliche Auswahlpsalm 118 als mögliches Erbe einer urban-monastischen Vigil zu besonderen Anlässen

Einer Klärung bedarf nun die Frage, weshalb am Sonntag im Narthex anstelle der kurrenten Psalmodie der Ps 118 gesungen wurde. Arranz differenzierte bei seiner Abhandlung der Orthrospsalmodie den sonntäglichen Auswahlpsalm 118 nicht als strukturell eigenständige Größe und stieß daher nicht auf diese Frage. Eine feste Auswahlpsalmodie dürfte indes auf einen kathedralen Kontext hinweisen. Gemäß Lingas bietet sich die Analogie zu Jerusalem im ausgehenden 4. Jh. an, wo Egeria zufolge der sonntäglichen Kathedralvigil in der Anastasis eine Psalmodie vorausging: *„the cathedralised prefatory psalmody of the Resurrectional vigil observed by Egeria"*.[40] Naheliegender als die Vermutung einer Analogie zum Jerusalemer Morgenoffizium ist meines Erachtens die Annahme, daß der Ps 118 im asmatischen Sonntagsorthros wegen seiner Dreiteilung auf die kathedrale Auferstehungsvigil der Sonntage selbst zurückweist, die im urban-monastischen Umfeld mit Ps 118 eine Umgestaltung erfahren hat.[41]

1) Die Aufteilung des Ps 118 in drei Antiphonen könnte tatsächlich ein Rückverweis auf die disintegrierte Kathedralvigil sein, deren Charakteristikum eine Dreizahl von Psalmen und Gebeten war.[42] Von Interesse ist in diesem Zusammenhang der Aufbau des Sonn- und Festtagsoffiziums des in seiner Struktur ursprünglich gebliebenen chaldäischen Tagzeitenritus. Dort findet sich eine gewisse strukturelle Parallele zum sonntäglichen Morgenlob der Hagia Sophia. Nach dem nächtlichen Offizium (Lelya), in dem ein Abschnitt der fortlaufenden Psalmodie vorgetragen wird, jedoch unabhängig vom Verteilungsschema des kurrenten Wochenpsalters, folgt als Einschub vor dem eigentlichen Morgenlob die Vigil (*qale d-sahra*). Ihre psalmodische Struktur hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Psalmodie im Narthex des asmatischen Sonntagsorthros. Hier wie dort ist die Psalmodie dreigliedrig, an Festtagen

---

[38] MATEOS II, 108, 114.

[39] Zum Sonntagsorthros bei Symeon von Thessaloniki: PG 155, 636 - 649. Cf. dazu Die am Anfang dieses Kapitels erwähnte Handschrift Vaticanus gr. 2325 aus dem 13. Jh. mit dem Sonntagtsorthros wird wegen der in ihr feststellbaren monastischen Einflüsse nicht weiter berücksichtigt.

[40] LINGAS, *Sunday Matins*, 80.

[41] Cf. 8.3.3. DER PS 118 IM SONNTAGSORTHROS ALS ÖSTERLICHES ELEMENT.

[42] Zur Jerusalemer Praxis der Feier des Wochenpaschas im ausgehenden 4. Jh.: EGERIA, 24, 9-10: FChr 20, 232. Die drei Gebete beim sonntäglichen Ostergedächtnis der Kathedralvigil als Sinnbild für die dreitägige Grabesruhe erwähnen die nach Antiochien weisenden AK II, 59: METZGER I, 326. Die Rekonstruktion der aus Jerusalem stammenden alten armenischen Kathedralvigil zeigt ebenfalls die Dreierstruktur durch drei Cantica. WINKLER, „Night Office II," 494-500, 502-504. Der Themenkomplex zur Kathedralvigil wird im nächsten Abschnitt behandelt. 11.3. DIE HYPOTHESE VON DER BEWEGLICHEN DANIELODE 3, 57ff. ALS RUDIMENT EINER KATHEDRALVIGIL.

nimmt man in der Vigil der Chaldäer ausgewählte Psalmen, an den Sonntagen treffen im Wechsel der 14. der insgesamt 21 Psalterabschnitte und der 21. Psalterabschnitt. Im 14. Hullala - so nennt man einen Psalterabschnitt - finden sich die Psalmen 93-101, die in drei Gruppen gegliedert sind, im 21. Hullala liegt der ebenfalls dreiteilige Odenanhang vor.[43]

2) Die sonntägliche Psalmodie (Ps 118) vor dem Laudesteil des asmatischen Orthros ist nicht in den kurrenten Wochenpsalter eingebunden. Im asmatischen Sonntagsorthros wie in der Sonn- und Festtagsvigil der Chaldäer hebt sich die Psalmodie vor dem Laudesteil als Auswahlpsalmodie vom Wochenschema der kurrenten Psalmodie ab. Der Auswahlpsalter der Sonntagsvigil der Chaldäer folgt einem Zweiwochenrhythmus, die Narthexpsalmodie des asmatischen Sonntagsorthros hat nur Ps 118 als Auswahlpsalm. Schon die Antiphonentafel des Anthimos (535/536), die im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) überliefert ist, spart Ps 118 aus der kurrenten Antiphoneneinteilung aus. Dem liturgischen Psalter im Synaxar-Typikon und in den Antiphonaren A 61 und A 62 ist zu entnehmen, daß Ps 118 ausschließlich dem Sonntagsorthros vorbehalten ist.[44] In der Sonderstellung des Psalms darf man ein Konvergenzargument sehen, das zugunsten der umgestalteten Kathedralvigil spricht. Überdies läßt sich bei Basileios im urban-monastischen Kontext Kappadoziens des 4. Jh. eine Vigil mit Ps 118 nachweisen, die als Sonderfeier nur zu besonderen Anlässen begangen wurde.[45]

3) Schließlich ist die österliche Bedeutung zu berücksichtigen, die, wie im Kapitel über den liturgischen Psalter ausgeführt wurde, in der Väterexegese dem Psalm 118 beigemessen wird.[46] Der österliche Aspekt dieses Psalms und sein Vorkommen in der nicht täglich stattfindenden Vigil bei Basileios bieten zwar noch keine genetische Erklärung für die Zugehörigkeit des Ps 118 zum asmatischen Sonntagsorthros; sie lassen jedoch zumindest seine strukturelle Position vor dem Laudesteil plausibel erscheinen, wenn man von der These einer disintegrierten Kathedralvigil ausgeht.

4) In seiner Untersuchung des aktuellen byzantinischen Orthros kam Mateos bei der sogenannten dritten Stichologie der Sonn- und Festtage zu demselben Ergebnis. Den dreigliedrigen Polyeleos (Pss 134-136) deutete er als Rudiment einer Kathedralvigil. Der Ps 118, der an die Stelle des Polyeleos treten kann, ist, so Mateos, ein monastisches Erbe und Zeuge der Umformung einer früheren Kathedralvigil.[47]

Fazit

Der Ps 118 im asmatischen Sonntagsorthros dürfte auf eine liturgische Schicht hinweisen, die aus dem urban-monastischen Erbe übernommen wurde und ihren Ursprung wohl in einer monastisch umgeformten Kathedralvigil hat. Der

---

[43] Zur Einteilung des Psalters der Chaldäer in 20 Hullala mit den Oden als Psalteranhang und 21. Hullala MATEOS, *Lelya-Sapra*, 41-42, 55-58.

[44] 7.2.1.1. DIE WIEDERGABE DER ANTIPHONENTAFEL IM KODEX VATICANUS GR. 342.

[45] TAFT, *Liturgy of the Hours*, 39 - 41, 168, 177.

[46] 8.3.3. DER PS 118 IM SONNTAGSORTHROS ALS ÖSTERLICHES ELEMENT.

[47] MATEOS, „Orthros byzantin," 205 A 13.

Antiphonentafel des Anthimos (535/536) zufolge, in der Ps 118 aus dem System der kurrenten Antiphonie ausklammert wird, wäre diesem Psalm als Auswahlpsalm im liturgischen Psalter des Asmatikos ein hohes Alter zuzuschreiben.

11.3. Die Hypothese von der beweglichen Danielode 3, 57ff. als Rudiment einer Kathedralvigil

Im Orthros der Hagia Sophia zog man nach der langen antiphonischen Psalmodie vom Narthex zu den Laudes in die Kirche ein. An Sonn- und Festtagen und in der Osterzeit wurde vor dem mit Ps 50 beginnenden Laudesteil die Ode Dan 3, 57ff. eingeschoben.[48] Diese strukturelle Beweglichkeit im asmatischen Orthros sowie die Variabilität der Ode selbst haben innerhalb der Asmatikosforschung bislang kaum Beachtung gefunden. Im Folgenden soll daher die Bedeutung dieser Ode im Gesamt des Orthros geklärt werden.

Die Hypothese

In der vorliegenden Untersuchung wird die These vertreten, daß das Canticum Dan 3, 57ff. das Relikt einer disintegrierten Kathedralvigil ist.[49] Strukturell gehörte die Ode nicht der Psalmodie im Narthex an, denn man sang man sie erst nach dem Einzug in die Kirche. Andererseits konnte sie jedoch auch kein genuiner Bestandteil der Laudes gewesen sein, da sie als variables Element nur an bestimmten Tagen gesungen wurde. Das Canticum Dan 3, 57ff. muß folglich als separate liturgische Einheit betrachtet werden. Ihre Position legt die Herkunft aus einer disintegrierten Kathedralvigil nahe.

Die strukturelle Variabilität und der entwicklungsgeschichtliche Bedeutungswandel der Ode als Grundlage dieser Hypothese

Eine doppelte Beweglichkeit ist bei der Ode Dan 3, 57ff. im asmatischen Orthros zu konstatieren:

1) Die Danielode 3, 57ff. als strukturell bewegliches Element im Synaxar-Typikon: Die Ode ist für die Sonn- und Festtage bzw. für die österliche Festzeit im Orthros vorgesehen, während sie im ferialen Orthros fehlt.
2) Die Danielode 3, 57ff. als Element, dessen Bedeutung sich veränderte: Gegenüber dem Synaxar-Typikon (9./10. Jh.) überliefern die Antiphonare A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) die Ode als alltägliches Strukturelement im Orthros, was als Ausweitung ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verstehen ist.

Begründung der Hypothese von der Ode Dan 3, 57ff. im Orthros als Relikt einer erloschenen Kathedralvigil

1) Die Variabilität eines liturgischen Strukturelementes im Gottesdienst deutet nach den methodischen Voraussetzungen der Strukturanalyse auf einen

---

[48] Gemäß einer Rubrik im Odenanhang einiger Psalterien wurde im Ritus der Hagia Sophia von Konstantinopel diese Ode in der Textfassung der LXX verwendet gegenüber der ansonsten im griechischen Sprachraum gebräuchlichen späteren Theodotionversion. Cf. 3.4.3.4. Die LXX-Fassung der Danielode 3, 57ff. als liturgisches Erkennungszeichen Konstantinopels.

[49] Den Anstoß zu dieser Hypothese gaben vor allem die allgemeinen Ausführungen zum Element der Oden im Tagzeitengebet bei Winkler, „Night-Office II," 502-504.

zurückliegenden oder noch in Gang befindlichen Prozeß der Veränderung in einer liturgischen Gesamtstruktur hin. Sowohl die im Synaxar-Typikon bezeugte Variabilität der Ode Dan 3, 57ff. als Sonn- und Festtagselement, während der feriale Orthros ohne die Ode gesungen wurde, wie auch der entwicklungsgeschichtliche Prozeß, in dessen Folge die Ode vom sonn- und festtäglichen Kennzeichen zum alltäglichen Bestandteil des Morgenlobs wurde, lassen sich am schlüssigsten als Etappen eines Entwicklungsprozesses erklären, der mit der Disintegration einer sonntäglichen Kathedralvigil einsetzte. Zu deren Bestand gehörte einst die Ode.

2) Am Beginn des Prozesses stand die Disintegration der sonntäglichen Auferstehungsfeier. Die österliche Bedeutung des Odengesangs im Synaxar-Typikon weist noch darauf zurück. Die Ode ist in dieser Quelle mit Ausnahme der Fastenzeit für alle Orthrosfeiern an Sonntagen vorgesehen. Gleichzeitig dokumentiert das Synaxar-Typikon die Ausweitung des Gesangs der Ode Dan 3, 57ff. zum festtäglichen Kennzeichen. In den späten Antiphonaren (14./15. Jh.) ist schließlich die alltägliche Verwendung der Ode bezeugt.

Der österliche Bezug der Ode

Der ursprünglich österliche Bezug des Canticums sei hier eigens beleuchtet, da diese Bedeutungsschicht für die Begründung der These von der Ode Dan 3, 57 im asmatischen Orthros als Relikt einer Kathedralvigil von Gewicht ist.

1) Nach der Disintegration der sonntäglichen Kathedralvigil wurde das Canticum Dan 3, 57ff. als österlicher Gesang zunächst wohl nur in das sonntägliche Morgenlob übernommen. Der österliche Bezug scheint im Synaxar-Typikon auch in der Bestimmung auf, die Ode im Orthros während der ganzen Osterzeit zu singen.[50] Ein Hinweis zu Beginn der Fastenzeit schließt dagegen den Gesang der Ode während der Vorbereitung auf Ostern aus.[51] Am Lazarussamstag vor Palmsonntag,[52] einem vorösterlichen Termin für die Taufspendung, - sie erfolgte im Anschluß an den Orthros - ist Dan 3, 57ff. wieder zu singen, ebenso am Palmsonntag.[53]

2) Die Ausweitung des Gesangs der Danielode auf bedeutende Festtage, die nicht auf einen Sonntag fallen, läßt sich vom allmählichen Verblassen des österlichen Bezugs der Ode verstehen. So konnte das einst österlich-sonntägliche Canticum zu einem allgemein festtäglichen Gesang werden. Diese Entwicklung hat ebenfalls im Synaxar-Typikon ihren Niederschlag gefunden. Insbesondere am Beispiel des Weihnachtsorthros ist im Synaxar-Typikon deutlich zu erkennen, wie sich der Odengesang zu einem Festtagskennzeichen gewandelt hat. Dort wird Dan 3, 57ff. durch das Lied der Hanna (1 Sam 2, 1 ff.) ersetzt, das wegen seines inhaltlichen Bezugs zum Festtag ausgewählt wurde. Das Lied der Hanna, das ebenfalls dem Odenkanon der Hagia Sophia angehörte, galt als alttestamentlicher typologischer

---

[50] MATEOS II, 110.

[51] MATEOS II, 10.

[52] MATEOS II, 62. Zur Geschichte und Bedeutung des Lazarussamstags siehe T. J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville ^{2}1991, 176-183, 185-189, 211-214. Cf. auch P. ALLEN, „Reconstructing Pre-Paschal Liturgies in Constantinople: Some Sixth-Century Homiletic Evidence," A. SCHOORS; P. VAN DEUN (Hg), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii* (Orientalia Lovaniensia Analecta 60) Löwen 1994, 217-228. TAFT, „Holy Week," 71.

[53] MATEOS II, 66.

Vorausverweis auf das Weihnachtsgeheimnis und damit als ein in besonderer Weise zum Festtag passendes Canticum.[54]

11.3.1. Die Hypothese auf dem Prüfstand der Geschichte der Kathedralvigil

Zum Erweis der Gültigkeit der Hypothese bedarf es der Belege, daß zwischen dem in verschiedenen Tagzeitenriten nachweisbaren Disintegrationsprozeß der Kathedralvigil und dem Vorkommen der Ode Dan 3, 57ff. im Morgenlob allgemein sowie speziell im asmatischen Orthros ein Zusammenhang besteht. Bei der Kathedralvigil als dem Wochengedächtnis der Auferstehung des Herrn handelte es sich um einen Gottesdienst der Gemeinde, der am Sonntagmorgen noch vor dem kathedralen Morgenlob stattfand.[55] Von Jerusalem aus muß der Gottesdienst bereits im 4. Jh. in andere liturgische Zentren und deren Gebetscursus Eingang gefunden haben, wie etwa in Antiochien.[56]

Die allgemein festzustellende Disintegration der Kathedralvigil

Allerdings kam es schon bald nach der Ausbreitung der Feier zu einer in verschiedenen Tagzeitenriten feststellbaren Disintegration des sonntäglichen Auferstehungsgedächtnisses. Mateos konnte die Cantica, die in einigen Tagzeitenriten des Ostens dem Laudesteil vorgelagert sind, als Reste einer solchen Kathedralvigil identifizieren.[57] Winkler zeichnete aufbauend auf die Ergebnisse von Mateos mit Hilfe der liturgievergleichenden Methode den Prozeß der Disintegration und die schrittweise Angliederung des frei gewordenen Odengutes an das nächtliche bzw. morgendliche Offizium nach.[58] Sie exemplifizierte den Weg der Oden am armenischen Tagzeitengebet, das ihr zufolge einen hohen Zeugniswert für die Gestalt der frühen kathedralen Tagzeitenliturgie besitzt. Winkler ging im armenischen Befund den in den Quellen des 4. Jh. greifbaren liturgischen Elementen der Kathedralvigil nach: dem Evangelium von der Grablegung und der Auferstehung[59] sowie der Dreizahl von Gebeten bzw. Psalmen, die bereits bei Egeria erwähnt werden und in den *Apostolischen*

---

[54] MATEOS I, 154. Zum festtäglichen Charakter der Ode im chaldäischen Ritus DERS., „Les Chaldéens," 274. DERS., *Lelya - Sapra*, 75 - 76. TABET, *Lilyo et Safro*, 253 - 254. Zu *De Virginitate* MATEOS, „Athanase," 173, 179.

[55] Cf. die Zusammenfassung zur Kathedralvigil in 7.5. ODEN - CANTICA IN DER PSALMODIE DES ASMATIKOS.

[56] Der Bericht Egerias über die Jerusalemer Praxis der sonntäglichen Kathedralvigil und ihre Einbindung im Gesamt des Offiziums am Sonntagmorgen: EGERIA, 24, 9-10: FChr 20, 232. Zur Kathedralvigil Antiochiens AK II, 59: METZGER I, 326. MATEOS, „Egérie," 286-301. DERS., „Résurrection," 263. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 51-56, mit weiterführender Literatur. WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 291-293.

[57] MATEOS, „Athanase," 173, 179. DERS., „Egérie," 302-310. DERS., „Espèces de vigiles," 47-63. DERS., *Lelya-Sapra*, 55-66, 423-431. DERS., „Les Chaldéens," 274. DERS., „Les matines," 51-73. DERS., „Résurrection," 263-288. Weitere Literatur zu den Resten der Kathedralvigil in verschiedenen Quellen bietet TAFT, *Liturgy of the Hours*, 54 A. 44.

[58] Zum Verlauf des Weges der Oden von der Disintegration ihres ursprünglichen österlichen Kontextes bis zur Integration in die feriale Psalmodie und die Erweiterung um neutestamentliche Cantica cf. 7. 5. 1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM.

[59] Während nach MATEOS, „Egérie," 290, und nach TAFT, *Liturgy of the Hours*, 53, das Evangelium vom Leiden und von der Auferstehung zur kathedralen Sonntagsvigil gehörte, geht Winkler, gestützt auf den armenischen Befund, vom Evangelium von der Grablegung und der Auferstehung aus. WINKLER, „Ungelöste Fragen," 305 A. 13.

Konstitutionen II, 59 als Symbol der dreitägigen Grabesruhe des Herrn gelten.[60] Winklers Rekonstruktion der frühen armenischen Kathedralvigil zufolge weist die Dreizahl auf die drei ältesten österlichen Cantica hin, und zwar auf die Ode Ex 15, 1 ff. sowie auf die beiden Cantica aus dem dritten Kapitel des Danielbuches.[61] Dan 3, 52ff. bzw. 3, 57ff. hat, so Winkler, als dritte Ode vor dem Evangelium der Kathedralvigil getroffen.[62] Danach folgte das Morgenoffzium. Winkler zeigte weiter auf, wie die Oden im Zuge der Disintegration der sonntäglichen Auferstehungsfeier zu Wanderelementen wurden und sich entweder der vorausgehenden nächtlichen Psalmodie als deren Abschluß angliederten oder sich mit dem nachfolgenden Morgenlob verbanden. Zunächst betraf dies nur das Sonntagsoffizium, dann auch das Wochenoffizium mit der kurrenten nächtlichen Psalmodie und den Laudes.

In den von Mateos untersuchten Gebetszeiten mit Rudimenten der Kathedralvigil fällt - im Unterschied zu den beiden anderen österlichen Oden - besonders die Konstanz der Ode Dan 3, 52ff. auf. Sie alleine blieb beispielsweise im ostsyrischen Morgenlob am Sonntag erhalten.[63] Selbst im stark monastisch überformten koptischen Tagzeitenritus finden sich im täglichen Mitternachtsgebet die Laudespsalmen (Pss 148-150) und biblische Oden, unter diesen die Ode Dan 3, 52ff.[64] Baumstark hatte die Ode Dan 3, 52 - 57 in der *Matutin* genannten Morgenhore des ambrosianischen Ritus als als Relikt einer Kathedralvigil identifiziert.[65] In ihrer Position vor Ps 50 zeigt sie überdies eine strukturelle Parallele zum asmatischen Orthros.

Aus diesem geschichtlichen Überblick zur Kathedralvigil und ihrer Disintegration wird deutlich, daß die Stellung der Ode im asmatischen Orthros vor dem Morgenlob strukturell durchaus erklärbar ist, wenn man die ursprüngliche Position der Ode Dan 3, 57ff. vor dem Evangelium der Kathedralvigil als Ausgangspunkt nimmt.

Die Existenz der Kathedralvigil in Antiochien

Da Konstantinopel vor der Entfaltung des eigenen Ritus zu Beginn des 6. Jh. liturgisch nicht sosehr von Jerusalem, sondern von Antiochien beeinflußt war, legt sich die Frage nahe, wie es in Antiochien mit der Kathedralvigil stand. Die aus dem Raum Antiochien stammenden *Apostolischen Konstitutionen* des ausgehenden 4. Jh. enthalten einen Hinweis auf die Feier des Wochenpaschas am Sonntagmorgen.[66] Irgendwann in der Folgezeit muß allerdings eine Veränderung eingetreten sein, denn Patriarch Severus

---

[60] Zur Austauschbarkeit der Begriffe *Gebet-Psalm* in der Abfassungszeit der Zeugnisse MATEOS, „Egérie," 300. Zur Interpretation der Dreizahl von Gebeten oder Psalmen für die dreitätige Grabesruhe AK II, 59: METZGER I, 326. MATEOS, „Egérie," 301.

[61] WINKLER, „Night Office II," 494-500, 500-504. Zum dritten Kapitel des Danielbuches und seiner österlichen Verwendung BAUMSTARK, *Laus*, 175.

[62] Cf. auch die Position der Ode Dan 3, 57ff. in der Osternachtsfeier der Hagia Sophia als Abschluß des Leseteils bei MATEOS II, 86.

[63] MATEOS, *Lelya-Sapra*, 392-393.

[64] MATEOS, „Egérie," 305. Cf. ferner QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 192-193. TAFT, *Liturgy of the Hours*, 252 - 256. DERS., „Desert," 531.

[65] BAUMSTARK, *Laus*, 92 - 93. Zu den Elementen der Kathedralvigil im ambrosianischen Ritus MATEOS, „Athanase," 178. DERS, „Egérie," 304 – 305. DERS., „Résurrection," 267.

[66] WINKLER, „Strukturelle Zusammenhänge," 291-293. Zur Kathedralvigil Antiochiens AK II, 59: METZGER I, 326. Das dort erwähnte *„heilbringende Wort von der Auferstehung"* und die drei Gebete am Sonntagmorgen zum Gedächtnis an die drei Tage bis zur Auferstehung des Herrn sind nach Mateos klare Indizien für die Kathedralvigil in Antiochien. MATEOS, „Egérie," 296-301. DERS., „Résurrection," 263.

von Antiochien (Patriarch 512/518) nimmt in einer Predigt (Predigt 77) für sich in Anspruch, in seiner Bischofsstadt die Verlesung des Evangeliums von der Auferstehung des Herrn in der Nacht auf den Sonntag eingeführt zu haben:

> ... la lecture des Évangiles sacrés, que nous avons instituée à propos, la nuit du dimanche, au sujet de la résurrection de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ.

Und weiter führt er in der Predigt aus:

> Que les Évangelistes ...lorsqu' ils ont raconté différemment les faits relatifs à la Résurrection du Christ, notre Dieu et notre Sauveur, faits que nous lisons la nuit de chaque dimanche.[67]

Aus der hier bezeugten Einführung der Evangelienlesung in Antiochien läßt sich folgern, daß in der Zeit vor Severus die in den *Apostolischen Konstitutionen* noch erwähnte Verlesung des Evangeliums in der Kathedralvigil nicht mehr üblich war, was zugleich als Indiz für die in der Zwischenzeit erfolgte Disintegration der Kathedralvigil gewertet werden darf. Tabet nimmt an, daß Severus diesen Brauch in Palästina kennenlernte, wo er längere Zeit als Mönch zugebracht hatte.[68] Die Neuerung unter Severus in Antiochien ist in etwa zeitgleich mit der Herausbildung des selbständigen Ritus von Konstantinopel. Wenn die Liturgie der Hagia Sophia vorher unter antiochenischem Einfluß stand, entspricht möglicherweise das Fehlen der Evangelienlesung im sonntäglichen Orthros Konstantinopels dem Stand Antiochiens vor der Neuerung durch den Patriarchen Severus. Das Canticum Dan 3, 57ff. im asmatischen Orthros wäre dann als Rudiment der disintegrierten Kathedralvigil zu deuten. Selbst ein archaischer Tagzeitenritus wie der chaldäische enthält am Sonntagmorgen keine Evangelienlesung mehr, wohl aber noch Cantica aus der einstigen Kathedralvigil.[69]

Die Danielode im Ostersonntagsorthros als Relikt der Kathedralvigil

Im Synaxar-Typikon ist das Canticum Dan 3, 57ff. selbst im Orthros des Ostersonntags zu singen. Gerade diese Anordnung des Synaxar-Typikons mag Zweifel an der Richtigkeit der Hypothese von der Herkunft der Ode Dan 3, 57ff. aus einer Kathedralvigil wecken, wirft sie doch die Frage auf, ob der Gesang der Ode im Orthros am Ostersonntag aus der Kathedralvigil stammen kann. Ist es denkbar, daß einst am Morgen des Ostersonntags eine Kathedralvigil als Feier des Wochenpaschas begangen worden ist? War nicht vielmehr die Osternachtsvigil die eigentliche Auferstehungsfeier an Ostern?

1) Ein liturgiegeschichtliches Argument für die Feier der Kathedralvigil am Ostersonntag: Bertonière ging in seiner vergleichenden Untersuchung zur Osternacht in Jerusalem und Konstantinopel vom Fehlen des sonntäglichen Auferstehungsoffiziums am Ostermorgen in der Jerusalemer Liturgie des 4. und 5. Jh. aus. Doch vermutet er die Einführung der Kathedralvigil am Ostertag selbst möglicherweise ab dem 6. Jh., wofür ihm Hinweise im *Georgischen Lektionar* eine Grundlage geben.[70] Demgegenüber wies Winkler

---

[67] PO 16, 794 - 795. Cf. die französische Übersetzung der Stelle bei TABET, *Lilyo et Safro*, 217.

[68] TABET, *Lilyo et Safro*, 218.

[69] MATEOS, *Lelya - Sapra*, 76, 240.

[70] BERTONIÈRE, *Easter Vigil*, 73-93. Cf. ferner LEEB, *Gemeindegottesdienst*, 195-196.

nach, daß sich von diesen Hinweisen im *Georgischen Lektionar* über das *Armenische Lektionar* eine Linie zurückverfolgen läßt, die bis zum Bericht Egerias (Ende des 4. Jh.) reicht und auf ein sonntägliches Gedächtnis der Auferstehung außerhalb der Osternachtsvigil des Ostersonntags in Jerusalem hindeutet.[71] Zentrum der sonntäglichen Kathedralvigil war ja die Verlesung des Evangeliums von der Grablegung und der Auferstehung. Eben diese Evangelienlesung wird von Egeria auch für Ostern als selbständige liturgische Einheit überliefert. Nach der Osternachtsfeier mit Taufe und anschließender Eucharistie im Martyrium zog die Gemeinde zur Anastasis, wo erneut das Auferstehungsevangelium (*evangelium resurrectionis*) verlesen wurde. Dann erst beging man die zweite Eucharistiefeier.[72] Die Tatsache, daß das Auferstehungsgedächtnis am Ostersonntagmorgen selbst so weit zurückverfolgt werden kann, läßt es als durchaus möglich erscheinen, daß der asmatische Osterorthros mit der Ode Dan 3, 57ff. ein Relikt aus der einstigen Kathedralvigil des Ostertages bewahrt hat.

2) Ein strukturelles Argument zugunsten der Annahme der Danielode 3, 57ff. im Osterorthros als Relikt einer Kathedralvigil: Der Ostersonntagsorthros unterscheidet sich fast nicht von den Morgenfeiern anderer Sonntage. Daher ist die Existenz der Ode im asmatischen Ostersonntagsorthros aus der Bedeutung zu erschließen, die ihr im gewöhnlichen Sonntagsorthros zukommt. Wenn sie im Sonntagsorthros strukturell als Rudiment einer ehemaligen Kathedralvigil gelten, dann trifft dies auch für den Osterorthros zu.

11.3.2. Die strukturelle Eigenständigkeit der Ode im asmatischen Orthros

Neben der Herausarbeitung der historischen Bezüge der Ode Dan 3, 57ff. zur Kathedralvigil bedarf es zudem des Nachweises der strukturellen Unabhängigkeit der Ode von der Psalmodie im Narthex und vom Laudesteil im asmatischen Orthros.

Arranz' These von der Zugehörigkeit der Ode zur Narthexpsalmodie

Diesem Vorhaben steht zunächst die von Arranz gegebene strukturelle Einordnung der Ode in die Psalmodie im Narthex entgegen:

> Prière du 8 e antiphone: le cantique des Trois Enfants. ... Le huitième et dernier antiphone était le second cantique des Trois Enfants (Dan 3, 57ff). Le seul qui avec le cantique de Zacharie était journalier.[73]

Der Kern dieser Aussage läßt sich in drei Punkte gliedern:

1) Die Ode Dan 3, 57ff. gehört zum täglichen Morgengebet, wie der Lobgesang des Zacharias Lk 1, 68 ff. (Benedictus).

2) Die Ode Dan 3, 57ff. bildet als achte Antiphon den Abschluß der kurrenten Psalmodie.

---

[71] WINKLER, „Randbemerkungen," 484-489.

[72] EGERIA, 38, 2: FChr 20, 278.

[73] ARRANZ, „ Matines byzantines I," 423 - 424, cf. auch 409 mit dem Schema des Orthros. Ferner vertritt er diese Meinung in DERS., „Sacerdoce Ministériel," 189. DERS, „L'ancien Euchologe," 16.

3) Als achte Antiphon wird der Gesang der Ode Dan 3, 57ff. mit dem achten Morgengebet aus den Orthrosformularen in den Euchologien verknüpft, das so beginnt: *„Herr unser Gott, der du die Trägheit des Schlafes von uns gebannt hast... "*.[74] Wie die vorausgehenden Psalmantiphonen hat die Ode, so Arranz, ebenfalls eine Psalmoration, müßte also, was die Vortragsweise anbelangt, der antiphonischen Psalmodie gleichen.

Vom Verlauf der Entwicklungsgeschichte der Oden im Offizium her betrachtet, ist die Zuweisung der Ode zur kurrenten Psalmodie nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, denn in einigen Tagzeitenriten bilden bekanntlich Cantica den Abschluß der nächtlichen Psalmodie. Im Morgengebet der westsyrischen Riten liegt beispielsweise ein solcher Entwicklungsstand vor.[75]

Beim asmatischen Orthros jedoch könnte sich Arranz mit seiner Schlussfolgerung allenfalls auf die Spätzeugnisse A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) stützen, denen zufolge die Ode täglich gesungen wird und dadurch mit der kurrenten Psalmodie in Verbindung zu stehen scheint. Erst die tägliche Verwendung der Ode Dan 3, 57ff. bietet die Voraussetzung, die Ode als Abschluß der Psalmodie im Narthex zu interpretieren. Die davon differierende ältere liturgische Praxis im Synaxar-Typikon, in dem das Canticum vornehmlich auf Sonn- und Festtage beschränkt bleibt, nimmt Arranz zunächst nicht in den Blick. Erst in einem späteren Artikel geht er auf die abweichende Überlieferung im Synaxar-Typikon ein, freilich ohne seine frühere Deutung zu hinterfragen.[76]

Die Indizien für die strukturelle Eigenständigkeit der Ode Dan 3, 57ff.

Die differierende Praxis zwischen dem älteren Synaxar-Typikon und den jüngeren Antiphonaren hätte Arranz veranlassen müssen, die von ihm vorgenommene strukturelle Zuweisung der Ode zum achten Antiphonengebet und damit zur letzten Psalmantiphon im Narthex als späten Stand zu relativieren und eine liturgische Entwicklung in Betracht zu ziehen.

Für die strukturelle Unabhängigkeit der Ode von der Psalmodie im Narthex und vom Laudesteil lassen sich Argumente anführen, die aus dem Synaxar-Typikon wie auch aus den späten Antiphonaren A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) hervorgehen.[77]

1) Das Gliederungsprinzip des Ortes als Indiz für die Unabhängigkeit der Ode Dan 3, 57ff. von der Psalmodie im Narthex: Das Gliederungsprinzip des Ortes bildet sowohl im Synaxar-Typikon wie auch in beiden Antiphonaren A 61 und A 62 im Gottesdienstablauf eine Art von Scheidelinie zwischen der Ode Dan 3, 57ff. und der vorausgehenden Psalmodie. Man sang das Canticum nach dem

---

[74] Cf. den Text der Oration im Anhang 2.

[75] QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 173. MATEOS, „Les matines," 53 (Chaldäer), 56 (Maroniten), 60 (Antiochien), 64, 67 u. 69 (Tikrit), 71. Zur Sonntagsvigil bei Benedikt RB 11.

[76] ARRANZ, „L 'Asmatikos Orthros, „ 150 A. 47.

[77] Zu den nachfolgenden Ausführungen sind betreffs A 61 und A 62 die Abschnitte zu berücksichtigen: 8.4.1 DER KURRENTE WOCHENPSALTER IN DEN ANTIPHONAREN A 61 UND A 62. und 8.4.1.3 DIE ODEN ALS ABSCHLUß DES KURRENTEN WOCHENPSALTERS UND DIE UNABHÄNGIGKEIT DER ODE DAN 3, 57.

Einzug in die Kirche. Die lange Psalmodie lag vor dem Einzug.[78] Selbst im Samstagsorthros der beiden Antiphonare A 61 und A 62, in dem anstelle der kurrenten Psalmantiphonen im Narthex sieben kurrent gesungene Odenantiphonen aus dem Odenkanon Konstantinopels als Abschluß des kurrenten Wochenpsalters treffen, ist die Danielode 3, 57ff., obwohl sie im Odenkanon als achtes Canticum die Fortsetzung der Odenreihe bildet, von den vorausgehenden Odenantiphonen abgesetzt: sie wird wie sonst auch nach dem Einzug vorgetragen, d.h. sie hat eine von den kurrenten Antiphonen unabhängige Position in der Struktur des Orthros.

2) Die strukturellen Indizien für die Unabhängigkeit der Ode von der vorausgehenden Psalmodie:

a) Die Gegenüberstellung der Orthrosformulare in den Euchologien einerseits und der Psalmverteilung in den beiden Antiphonaren A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) andererseits läßt die Ode Dan 3, 57ff. als ein eigenständiges Strukturelement außerhalb der Psalmodie erscheinen. Acht Orationen finden sich in den Euchologienformularen für acht Psalmantiphonen im Narthex. Dem entspricht die Acht-Zahl der Psalmantiphonen, wie sie beide Antiphonare für den Orthros während der Woche vorsehen. Als Ergebnis einer späten Entwicklung ist in den Antiphonaren die Ode an die Psalmodie der achten Antiphon angefügt.[79]

b) Nach dem Synaxar-Typikon handelt es sich bei der Psalmodie im Narthex und der Ode um Struktureinheiten, deren Vorkommen im Orthros voneinander unabhängig ist. Die Ode trifft beispielsweise auch im Orthros der Wochentage während der gesamten Pentêkostê sowie an Festtagen das Jahr über. In diesen Fällen liegt ihr die nächtliche kurrente Psalmodie im Narthex voraus. Ferner wird sie an den Sonntagen gesungen, an denen anstelle der kurrenten Psalmodie der Ps 118 als Auswahlpsalm trifft.[80] Die beiden Struktureinheiten der Psalmodie von unterschiedlicher liturgischer Qualität vor der Ode belegen, daß die Ode strukturell unabhängig ist von der Psalmodie im Narthex.

3) Die Terminologie der Rubriken als Indiz der Unabhängigkeit der Ode (Benedicite/ Εὐλογεῖτε): Im Synaxar-Typikon wird in den Fällen, in denen die Ode Dan 3, 57ff. gesungen wird, terminologisch zwischen der letzten Psalmantiphon im Narthex als Teleutaion und der Ode Dan 3, 57ff. differenziert. Das Teleutaion ist, was sein Name besagt: der Abschluß der Psalmodie im Narthex. Die Ode folgt als eine eigene liturgische Einheit. Diese Differenzierung zwischen Teleutaion und Canticum, wie sie dem Synaxar-Typikon zu entnehmen ist, wurde von Arranz nicht berücksichtigt. Als Beispiel aus dem Synaxar-Typikon sei auf den Orthros am Oktavtag von Ostern, dem sogenannten Antipascha, verwiesen:

---

[78] Als ein Beispiel aus dem Synaxar-Typikon, an dem sich das gut erkennen läßt, sei der Ostersonntagsorthros genannt. MATEOS II, 92.

[79] Cf. zur Aufteilung der Psalmantiphonen 8.4.1 DER KURRENTE WOCHENPSALTER IN DEN ANTIPHONAREN A 61 UND A 62. Einen Überblick zum Orationale des Orthros gibt 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

[80] Cf. für die erste Osterwoche und den Beginn der zweiten Woche die rubrikalen Regelungen MATEOS II, 92-110.

> Beim Teleutaion des Ps 118 singt man das Troparion ... Man zieht ein und singt das *Benedicite* (Εὐλογεῖτε).[81]

Sehr deutlich weisen die Angaben zum Karsamstagsorthros, in dem die Ode entfällt, auf den Unterschied zwischen Teleutaion und Ode hin:

> Beim Teleutaion des Orthros zieht man ein, und das Εὐλογεῖτε singt man nicht, sondern auf der Solea fängt man mit Ps 50 an und singt das Troparion.[82]

Selbst die beiden Antiphonare A 61 und A 62 grenzen durch die rubrikale Terminologie die letzte Psalmantiphon als *Eisodikon* von der nachfolgenden Ode Dan 3, 57ff. ab.[83]

4) Die Unabhängigkeit der Ode vom Laudesteil: Da die Ode im Synaxar-Typikon ein sonn- und festtägliches Kennzeichen im Orthros ist, kann sie trotz ihrer Position vor der Laudespsalmodie kein konstitutives Element des Laudesteils sein. Ihre strukturelle Unabhängigkeit vom Laudesteil wird nicht zuletzt daran erkennbar, daß sie in beiden Antiphonaren der letzten kurrenten Psalmantiphon als Anhang beigefügt ist.

5) Die responsorische Vortragsweise der Ode als Unterscheidungskriterium zur antiphonischen Psalmodie im Narthex und der Laudes: Da in den Orthrosformularen der Euchologien acht Orationen für die Psalmodie im Narthex zur Verfügung stehen und die neunte Oration in der Regel als Antiphonengebet für den die Laudes eröffnenden Ps 50 dient, folgt daraus, daß für das Canticum keine eigene Antiphonenoration vorgesehen war.[84] Zudem wurde das Canticum Dan 3, 57ff. nicht antiphonisch, sondern responsorisch vorgetragen, wie den beiden Antiphonaren A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) zu entnehmen ist. Der sich durch den griechischen Odentext hindurchziehende Halbvers *„Lobt und preist ihn in Ewigkeit"* diente als Kehrvers.[85] Dadurch hob sich der Gesang dieser Ode von der vorausliegenden und von der nachfolgenden antiphonischen Psalmodie ab. Selbst die anstelle der kurrenten Psalmodie gesungenen sieben Odenantiphonen des Samstagsorthros sind in beiden Antiphonaren in antiphonischer Einrichtung mit Kurztroparia überliefert.

6) Fazit: Das Gliederungsprinzip des Ortes und die aus den Quellen ersichtliche Differenzierung zwischen der Narthex- und Laudespsalmodie einerseits und

---

[81] MATEOS II, 108; ähnlich am Ostersonntag: MATEOS II, 92.

[82] MATEOS II, 10.

[83] Als Beispiel sei nur auf den Orthros am Montag im ersten Wochenlauf von A 61 und A 62 verwiesen. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 8.

[84] Zu der den Laudesteil eröffnenden Funktion des Ps 50 cf. 8.3.4. DIE LAUDESPSALMODIE (PS 50; PSS 148-150). QUECKE, *Koptisches Stundengebet*, 19 A. 31 befaßt sich mit dem Problem der Oden am Laudesbeginn als entwicklungsgeschichtliche Überlagerung und sekundäre Schicht der Laudes. Über das von ihm als Beispiel angeführte Morgenlob des ambrosianischen Ritus, das mit Dan 3, 52 - 59 eröffnet wird, handelt ausführlicher MATEOS, „Egérie," 304 - 305.

[85] Zum musikalischen Vortrag der Ode in Spätzeugnissen des Asmatikos LINGAS, *Sunday Matins*, 92-93. Allgemeine Erläuterungen zur responsorialen Singweise finden sich bei MATEOS, *Célébration*, 7-26, 133-134. Weiter dazu in 6.1.1. DAS PROKIMENON.

dem Canticum Dan 3, 57ff. andererseits belegen die strukturelle Unabhängigkeit der Ode von der Psalmodie im Orthros.

11.3.3. Fazit zur Ode Dan 3, 57ff. als Relikt einer Kathedralvigil

1) Die Ode Dan 3, 57ff. gehört zum ältesten Odenbestand der Osternacht. Zudem ist anzunehmen, daß sie auch dem ältesten Bestand der sonntäglichen Kathedralvigil zuzurechnen ist.

2) In zahlreichen Tagzeitenriten kam es jedoch zur Disintegration der Kathedralvigil. Auffallenderweise hat sich in einer Reihe von östlichen Tagzeitenriten gerade die Ode Dan 3, 52ff. bzw. 57ff. als Rudiment aus der Kathedralvigil im Morgenlob erhalten.

3) Bei der Ode Dan 3, 57ff. im asmatischen Orthros dürfte es sich um ein Erbstück aus der disintegrierten sonntäglichen Kathedralvigil handeln. Die strukturelle Position der Ode zwischen nächtlicher Psalmodie und Laudes entspricht der Stellung, welche die sonntägliche Kathedralvigil einst im Ablauf der Gebete am Sonntagmorgen innegehabt hatte.

4) Die Hypothese von der Ode Dan 3, 57ff. als Rudiment der Kathedralvigil bietet eine stimmige Erklärung für den Befund in den Quellen, welche den Bedeutungswandel der Ode im Lauf der Geschichte des asmatischen Orthros spiegeln. Bei der Differenz zwischen dem Synaxar-Typikon und den beiden Antiphonaren A 61 und A 62 (14./15. Jh.) handelt es sich um verschiedene Etappen eines und desselben Entwicklungsprozesses, der mit der Disintegration der sonntäglichen Kathedralvigil einsetzte.

a) Das Canticum Dan 3, 57ff. ist im Synaxar-Typikon ein liturgisch variables Element, weil es in seiner Bedeutung noch als sonn- und festtäglicher Gesang aufscheint. Die Ode hat bereits eine Entwicklung vom österlichen zum allgemein festtäglichen Gesang durchlaufen.

b) Vom Synaxar-Typikon (10. Jh.) zu den beiden Antiphonaren A 61 und A 62 (14./15. Jh.) wandelte sich die Ode schließlich zu einem alltäglichen Element im Orthros.

5) Liturgievergleiche zur Position der Ode Dan 3, 57ff. in Morgenfeiern anderer Tagzeitenriten und nicht zuletzt die Zeugnisse zur Kathedralvigil Antiochiens stützen die Hypothese von der Herkunft der Ode Dan 3, 57ff. im asmatischen Orthros aus einer disintegrierten Kathedralvigil. Allerdings läßt sich nicht feststellen, ob das Morgenlob bereits mit der Ode in Konstantinopel rezipiert worden ist. Die responsorische Ausführung der Ode Dan 3, 57ff. inmitten der antiphonischen Psalmodie des asmatischen Orthros deutet jedenfalls auf ein hohes Alter ihrer Zugehörigkeit zum Morgenlob hin.

11.4. Das veränderte Gliederungsprinzip des Ortes im Orthros als festtägliches Merkmal

Das Gliederungsprinzip des Ortes war ein die Vesper und den Orthros prägendes Gestaltungsmittel, das den Ablauf beider Gebetszeiten mit der Topographie des Kirchenraumes verband. Gewöhnlich fand die Eröffnung des Orthros im Narthex statt, zum Laudesteil zog man in die Kirche ein, und nach der Laudespsalmodie begab sich

der liturgische Dienst in das Sanktuarium.[86] Der Einzug in die Kirche traf nach der letzten kurrenten Psalmantiphon im Narthex, wie dem Synaxar-Typikon und den beiden späten Antiphonaren A 61 (Beginn des 15. Jh.) und A 62 (Ende 14. Jh.) übereinstimmend zu entnehmen ist.[87] Zwar findet der Einzug vom Narthex in die Kirche im Synaxar-Typikon nur selten Erwähnung, eher die Änderung des Gliederungsprinzips und der Wegfall des Einzugs. Doch ist der Einzug vom Narthex in die Kirche ausreichend belegt, so an einigen Sonntagen sowie an einigen Tagen der Fastenzeit, etwa am Montag der ersten Fastenwoche[88] und am Lazarussamstag[89], ferner an den Tagen der Karwoche und in der Osterzeit[90]. Ebenso bieten die Antiphonare durch die Bezeichnung der letzten kurrenten Psalmantiphon im Narthex als Eisodikon einen Anhaltspunkt dafür. Die Orthrosformulare der Euchologien enthalten im Gegensatz zu den Vesperformularen keine eigene Rubrik, die den Einzug nach der Psalmodie im Narthex anzeigt; doch erwähnen sie wiederum den Einzug in das Sanktuarium nach dem Laudesteil.[91]

Das veränderte Gliederungprinzip: der Orthrosbeginn am Ambo

Im Synaxar-Typikon finden sich in einer Reihe von Tagen Hinweise auf ein verändertes Gliederungsprinzip des Ortes im Orthros. Statt im Narthex beginnt an diesen Tagen das Morgenlob am Ambo im Kirchenraum. Die Angaben zu dieser Änderung sind sehr knapp gehalten, wie beim Orthros in der Hagia Sophia am Neujahrfest, am 1. September, ersichtlich wird: *„Den Orthros feiert man am Ambo."* [92]

In diesem Abschnitt soll zunächst eine Übersicht all jener Tage gegeben werden, an denen das Synaxar-Typikon den Orthrosbeginn an den Ambo verlegt. In einem weiteren Schritt ist nach der Bedeutung dieser Veränderung zu fragen. Die von Arranz aufgestellte These, mit der Veränderung des Gliederungsprinzips sei auch eine Verkürzung der Orthrospsalmodie verbunden gewesen, geht von einer Veränderung der Orthrosstruktur aus. In einem eigenen Abschnitt wird die Grundlage dieser These überprüft.

Übersicht über die Festtage mit dem Orthrosbeginn am Ambo

Bereits Arranz hat die Änderung des Gliederungsprinzips im Orthros als Kennzeichen für einen Festtag gedeutet und alle jene Festtage zusammengestellt, an denen der Orthros den Angaben des Synaxar-Typikons zufolge am Ambo beginnt.[93] Da der festtägliche Cursus des Stundengebetes ebenso die Paramonê und die Pannychis

---

[86] 4.1.5. DIE BESCHREIBUNG DER FEIER DES ORTHROS.

[87] Die beiden Antiphonare bezeichnen im Orthros die letzte Antiphon im Narthex meist nur als *Eisodikon* und deuten dadurch den folgenden Einzug an. Doch finden sich auch rubrikale Hinweise zum Einzug. GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 60, 83. Den Einzug behandelt auch der Beginn des Abschnitts 8.4 DIE BEIDEN ORDNUNGSSYSTEME FÜR DIE KURRENTE PSALMODIE IN VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[88] MATEOS II, 10.

[89] MATEOS II, 62.

[90] MATEOS II, 96: *„In der Großen Kirche zieht man beim Teleutaion des Orthros ein ... ."*

[91] Cf. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS, dort die Rubriken unter Nr 10b und 11.

[92] MATEOS I, 4: ὁ δὲ ὄρθρος τελεῖται ἐν τῷ ἄμβωνι.

[93] Zum geänderten Gliederungsprinzip des Ortes als festtäglichem Kennzeichen ARRANZ, „L'ancien Euchologe," 16. Die Tage, an denen der Orthros am Ambo eröffnet wird, finden sich bei ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 149-153.

enthält, wird die folgende zweiteilige Tabelle gegenüber der von Arranz erstellten Liste um die Angaben zu Paramonê und Pannychis erweitert. Im zweiten Teil der Tabelle finden sich auch jene Festtage, bei denen die liturgischen Angaben zum Orthrosbeginn unklar bleiben oder fehlen. Zudem berücksichtigt die Liste nicht nur das Synaxar-Typikon der Version H, sondern ebenso der Version P.

Zeichenerklärung:

+ bedeutet daß das Synaxar-Typikon die Paramonê, die Pannychis und den Orthrosbeginn am Ambo belegt.

1) Die Festtage mit dem Orthrosbeginn am Ambo

Datum d. Festes[94]	Paramonê	Pannychis	Orthros am Ambo
1. September Neujahr	+	+	+
8. September Mariä Geburt	+	+	+
14. September Kreuzerhöhung	+	+	+
18. Dezember Kirchweihfest der Chalkoprat.-kirche	+	+	+
23. Dezember Kirchweihfest der Hagia Sophia	+	+	+
25. Dez.[95]	Paramonê mit - 7 Lesungen, Wortliturgie (u. Eucharistie)	+	+

[94] Die Angaben zu den Festen finden sich im Synaxar-Typikon der Version H: MATEOS I, und zum Teil in der unvollständigen Version P: DMIT I. 1. September: MATEOS I, 4. 8. September: MATEOS I, 18-20. 14. September: MATEOS I, 26-28; DMIT I, 4-5. 18. Dezember: MATEOS I, 138; DMIT I, 32. 23. Dezember: MATEOS I, 146; DMIT I, 34. 25. Dezember: MATEOS I, 154; DMIT I, 36. 6. Januar: MATEOS I, 184; DMIT I, 40-41. 26. Januar: MATEOS I, 212. DMIT I, 45. 2. Februar: MATEOS I, 222; DMIT I, 47. 11. Mai: MATEOS I, 286; DMIT I, 71. 16. Juli: MATEOS I, 340; DMIT I, 92-93. 16. August: MATEOS I, 372. DMIT I, 106-107 A. 3. Bemerkenswert ist, daß die Version P weitaus seltener den Vermerk zum Orthrosbeginn am Ambo enthält als H.

[95] Die liturgische Gestaltung des Vorabends von Weihnachten und Theophanie (6. Januar) hängt vom Wochentag ab, auf den jedes dieser Feste fällt. Wird das Fest am Samstag oder Sonntag begangen, findet in der Vigilnacht im Anschluß an die Paramonê mit Leseteil nur eine Wortliturgie statt. In der Vigilnacht vor dem 6. Januar kommt noch die Wasserweihe hinzu, danach feiert man die Pannychis. Die Eucharistiefeier ist in diesen Fällen am Morgen vorgesehen. An den Wochentagen, die Fasttage sind, wird der nächtliche Wortgottesdienst mit der Eucharistiefeier fortgesetzt. MATEOS I, 155 A. 3, 180.

Datum d. Festes	Paramonê	Pannychis	Orthros am Ambo
6. Januar	Paramonê mit langem Leseteil, Wortliturgie (u. Eucharistie)	+	+
26. Januar Gedenken an das Erdbeben (im J. 450)[96]	(keine Angabe)	(keine Angabe)	+
2. Februar[97]	+	+	+
11. Mai Gründung Konstantinopels	+	+	+
16. Juli Väter von Chalcedon	+	+	+
6. August Verklärung	+	+	+
16. August Rettung d. Stadt vor den Arabern	(gewöhnliche Vesper)	+	+
Palmsonntag	+	+	+
Montag nach d. Antipascha (Gedächtnis der Theotokos)		+	+
Christi Himmelfahrt	+	+	+
Sonntag vor Pfingsten Gedächtnis der 318 Väter des Konzils von Nizäa	+	+	+
Pfingstsonntag	+	+	+

[96] Das große Erdbeben wird vom *Chronicon Paschale* auf das Jahr 450 datiert. Der Datierung des *Chronicon Paschale* folgen GRUMEL, *Chronologie*, 477, und MATEOS I, 211. Zur Frage nach der Richtigkeit dieser Datierung und der möglichen Verwechslung mit dem großen Beben des Jahres 447 sei vor allem verwiesen auf B. CROKE , „Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration," Byz 51 (1981) 122-147. Cf. ferner WINKLER, „*Gloria in excelsis* und Trishagion," 548-549.

[97] Die Version Ox des Synaxar-Typikons fügt den Hinweis auf die der Paramonê folgende Pannychis ein, der bei H und P fehlt. MATEOS I, 222.

Einige Festtage in dieser Liste bedürfen einer kurzen Erklärung. Im Falle des 26. Januar findet sich im Synaxar-Typikon H zwar der Hinweis auf den Beginn des Orthros in der Kirche, jedoch ohne Erwähnung der vorabendlichen Paramonê und Pannychis, in der Version P ist nicht einmal der Orthrosbeginn am Ambo vorgesehen. An den Orthros schließt sich die Prozession zur stationalen Liturgie des Tages an. Beim Morgenlob dieses Tages trifft der Sonderfall zu, daß tatsächlich die Struktur gekürzt wird. Daher ist der Orthros am 26. Januar nicht unter dem Aspekt des geänderten Gliederungsprinzips des Ortes, sondern unter dem Blickwinkel der Verkürzung des Gottesdienstes zu betrachten. Am 5. Juni, dem Gedenktag an die Befreiung Konstantinopels von den Awaren (5. Juni 617), findet zwar am Vorabend eine Paramonê statt,[98] doch stellt auch dieser Orthros einen jener Sonderfälle eines verkürzten Morgenlobs dar. Diese werden im nächsten Abschnitt behandelt.

2) Tage mit unklaren oder fehlenden Angaben zum Gliederungsprinzip des Ortes im Orthros.

Tag[99]	Paramonê	Pannychis	Orthrosbeginn
25. März (a)	+	+	keine Angabe
29. Juni Peter u. Paul (c)	+	+	keine Angabe
15. August (d)	+	+	keine Angabe
1. Woche der Fastenzeit	Tägl. Pannychis um Nachlaß der Sünden	+	im Narthex
Samstag in d. 5. Fastenw. Gedenken an die Befreiung von d. Persern ...	+	+	keine Angabe
Montag i. d. Karwoche		+	im Narthex
An den Tagen der Karwoche Pannychis		+	im Narthex

[98] MATEOS I, 306. DMIT I, 78.

[99] Die Tage finden sich im Synaxar-Typikon H: MATEOS I und P: DMIT I. 25. März.: MATEOS I, 252; DMIT I, 56-60. 29. Juni: MATEOS I, 324; DMIT I, 84. 15. August: MATEOS I, 370; DMIT I, 104-105. 1. Fastenwoche: MATEOS II, 14; DMIT I, 113ff enthält keine Angaben zur Pannychis. Samstag in d. 5. Fastenwoche: MATEOS II, 52-54; DMIT I, 124. Montag i. d. Karwoche und für die Tage der Karwoche: MATEOS II, 66; DMIT I, 127. Karfreitag: MATEOS II, 76-78; DMIT I, 131.

Tag	Paramonê	Pannychis	Orthrosbeginn
Karfreitag		In der Nacht Pannychis des Leidens mit 12 Evangelien	im Narthex
Ostersonntag		Große Vigil	im Narthex
Sonntag nach Pfingsten (Fest Allerheiligen)	+	+	keine Angabe
Jahrestag einer Kirchweihe	+	keine Angabe	keine Angabe

Die Bedeutung des veränderten Gliederungsprinzips

1) Eine Erklärung für das veränderte Gliederungsprinzip im Orthros bei einer Reihe von Festtagen dürfte in dem Umstand zu finden sein, daß offensichtlich der festtägliche Gebetscursus aus Paramonê am Vorabend und die unmittelbar folgende Pannychis[100] sowie das Morgenlob als eine Einheit galten. Mit der Paramonê wurde der festtägliche Gebetszyklus im Narthex eröffnet. Nach dem Vesperpsalm 140 zog man in die Kirche ein. Pannychis und Orthros wurden jeweils in der Kirche gefeiert. Der Orthrosbeginn am Ambo ist folglich als festtägliches Indiz zu verstehen.

a) Am Beispiel des Festes Hypapanthê (Apanthêsis) am 2. Februar läßt sich ersehen, daß die festtäglichen Gebetszeiten vom Vorabend bis zum Morgen als Einheit galten, was die Eröffnung des Orthros am Ambo zur Folge hatte. Im Synaxar-Typikon in der Version H wird die Eröffnung des Festtages am Vorabend in der Chalkoprateiakirche mit der Paramonê in Anwesenheit des Patriarchen begangen. Allerdings findet die nachfolgende Pannychis nur in der Version Ox des Synaxar-Typikons Erwähnung. Sie darf aber für einen Festtag von dieser liturgischen Gewichtung vorausgesetzt werden. Für die Chalkoprateiakirche ordnet das Synaxar-Typikon in der Version H an, den Orthros am Ambo zu beginnen. Das in der Hagia Sophia parallel gefeierte Morgenlob wird dagegen wie gewöhnlich im Narthex eröffnet.[101]

b) Ferner seien die Angaben im Synaxar-Typikon zum 1. September, dem Neujahrstag, angeführt. Die Paramonê des Festtages wird in Anwesenheit des Patriarchen in der Hagia Sophia eröffnet. Nach einer Prozession zur Chalkoprateiakirche mit dem Patriarchen setzt man die Paramonê dort fort. Eine Pannychis in der Chalkoprateiakirche ist nicht erwähnt. Auch die in der Hagia Sophia begonnene Paramonê wird zu Ende geführt. Weiter folgt in der Großen Kirche die Pannychis. Der Orthros des Festtages findet in der Hagia

---

[100] Zum Ablauf der Pannychis ARRANZ, „Pannychis," 53-55, 58-60.

[101] MATEOS I, 222.

Sophia statt. Das Synaxar-Typikon vermerkt ausdrücklich den Beginn am Ambo.[102]

c) Selbst am 16. August, dem Gedenktag der Belagerung Konstantinopels durch die Araber (717-718), an dem das Synaxar-Typikon statt einer vorabendlichen Paramonê die Normalvesper mit der langen kurrenten Psalmodie vorsieht, darauf aber eine Pannychis folgen läßt, beginnt der Orthros am Ambo.[103]

2) Als Begründung dafür, weshalb der festtägliche Orthros am Ambo eröffnet wurde, führt Arranz ein pastorales Argument an: die an Feiertagen größere Gottesdienstgemeinde sollte durch den Orthrosbeginn am Ambo eine bessere Versammlungsmöglichkeit erhalten.

L'office débutait << sur l'ambon >> au milieu de l'église, peut-être à cause de la foule plus nombreuse.[104]

Beim Osterorthros stößt diese Vermutung bereits an eine Grenze. Das Morgenlob am höchsten Fest des Jahres beginnt ganz regulär wie jeder Sonntagsorthros mit Ps 118 im Narthex. Gerade für einen solchen Tag wäre der Beginn des Morgenlobs am Ambo zu erwarten, wenn es tatsächlich pastoralliturgische Gründe waren, die zur Veränderung des Gliederungsprinzips geführt haben. Weiter fordert Arranz' Erklärung die Frage heraus, weshalb dann nicht auch der Beginn der Paramonê vor Festtagen, ja nicht einmal die Vesper in Verbindung mit der Osternachtsfeier an den Ambo verlegt wurden, sondern im Narthex stattfanden. Die pastoralliturgische Deutung von Arranz wirkt im übrigen recht künstlich, wenn man bedenkt, daß in Konstantinopel über einen langen Zeitraum hin der gemeinsame Einzug von Klerus und Volk in die Kirche zur Feier der Eucharistie die gängige Form der Eröffnung war.

3) Allerdings gibt das Synaxar-Typikon in der Version H nicht an allen Tagen, an denen eine Paramonê und eine Pannychis oder nur eine Pannychis gefeiert wird, einen Hinweis auf den Beginn des Orthros am Ambo, wie der zweite Teil der Tabelle belegt. Andererseits ist in den meisten dieser Fälle der Beginn am Ambo auch nicht positiv auszuschließen. Ob die Veränderung des Gliederungsprinzips des Ortes im Morgenlob Schwankungen unterlag oder ob es an den genannten Tagen den Angaben des Synaxar-Typikons an Präzision mangelt, läßt sich weder belegen noch ausschließen.

In anderen Fällen dürfte der Orthrosbeginn im Narthex trotz einer vorausgegangenen Pannychis erklärbar sein. Bei der Pannychis in der ersten Fastenwoche und in der Karwoche handelt es sich um eine zum ferialen Offizium hinzukommende Bußfeier, nicht aber um einen festtäglichen Gottesdienst. Dies ist wohl der Grund dafür, daß der Orthros an diesen Tagen wie gewöhnlich im Narthex beginnt. Auch für den Beginn des Karfreitagsorthros im Narthex gibt es eine plausible Erklärung. Die in der Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag begangene Leidenspannychis mit den 12 Evangelien hat ihren Ursprung in der Jerusalemer Liturgie; sie erwuchs

---

102 Cf. zum 1. September MATEOS I, 4-6.

103 MATEOS I, 372.

104 ARRANZ, „L'ancien Euchologe," 16. Cf. auch DERS., „L'Asmatikos Orthros," 149 A. 46.

aus den acht Evangelien, die man während eines bis in den Morgen des Karfreitags dauernden Zuges durch die Heilige Stadt an verschiedenen Stellen verlas.[105] Den älteren liturgischen Stand Konstantinopels am Gründonnerstagabend stellt die mit den fünf Vigillesungen verknüpfte Basileiosliturgie dar. Der Orthrosbeginn im Narthex dürfte somit die Karfreitagsordnung in ihrer ursprünglichen konstantinopolitanischen Fassung spiegeln, denn an den Kartagen tat man, wie Taft es formuliert hat, in der Großen Kirche liturgisch nichts anderes als an den übrigen Tagen der Fastenzeit.[106] Die Version P des Synaxar-Typikons enthält übrigens die Leidenspannychis mit den 12 Evangelien nicht.

Fazit

Das veränderte Gliederungsprinzip des Ortes im Orthros darf folglich als festtägliches Indiz gedeutet werden. An Festtagen, gleich ob sie nun auf einen Tag während der Woche oder auf einen Sonntag fielen, bildeten die Gebetszeiten der Paramonê, der Pannychis und des Orthros offensichtlich eine mehrgliedrige Einheit, die mit der Paramonê am Vorabend im Narthex eröffnet wurde. In der Paramonê zog man in die Kirche ein und feierte die Pannychis und den Orthros in der Kirche.

11.4.1. Die Verkürzung des Morgenlobs

Während die asmatische Vesper in liturgisch hochwertiger Zeit in ihrer Psalmodie abgekürzt wurde, wodurch sie in Wirklichkeit wieder ihrer älteren Gestalt näherrückte, läßt sich beim Orthros kein vergleichbares Phänomen feststellen. Dem Synaxar-Typikon sind zwar Hinweise zu entnehmen, die eine Verkürzung des Orthros an bestimmten Tagen erkennen lassen. Doch herrscht in der Asmatikosforschung über die genaue Zahl dieser Fälle und über den Grund hierfür keine Übereinstimmung.

1) Dem Synaxar-Typikon zufolge konnte der Orthros um die Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen verkürzt werden, wenn eine Sonderfeier unmittelbar mit dem Morgenlob verbunden war. Ähnlich verhielt es sich, wie gezeigt werden konnte, auch bei den Sonderfeiern der Vesper, in denen sich an die Abendpsalmodie unmittelbar ein Lesegottesdienst anschloß. Der Vesperteil selbst enthielt dann keine Fürbittreihen und keinen Entlaßritus. Im Orthros des Kreuzfestes am 14. September fehlten ebenfalls die Fürbittreihen, da das Morgenlob in die Feier der Kreuzverehrung überging. Bereits während des Orthros kam der Patriarch in die Hagia Sophia, um der direkt auf die Laudespsalmodie folgenden Kreuzverehrung vorzustehen.[107]

2) Ferner bewirkte die zeitliche Nähe des Orthros zu einer Sonderfeier im Rahmen der Stationsliturgie eine Verkürzung des Morgenlobs. An den Tagen, an denen das Synaxar-Typikon früh morgens eine Prozession mit einem Zwischengottesdienst und der nachfolgenden stationalen Eucharistie vorsah, wurde ein nur rudimentäres Morgenlob gefeiert. Dieses bestand, so Mateos, lediglich aus einer verkürzten kurrenten Psalmodie. Die übrigen

---

[105] So bei MATEOS II, 79 A. 1. Cf. die Ausführungen zu den liturgischen Feiern am Gründonnerstag und Karfreitag in Konstantinopel: TAFT, „Holy Week," 72-74. JANERAS, *Vendredi-Saint*, 109. DERS., „Vangeli," 67.

[106] TAFT, „Holy Week," 73.

[107] MATEOS I, 28-30.

Struktureinheiten des Orthros, der Laudesteil und die Bittreihen, entfielen. Allerdings sind dem Synaxar-Typikon weder die Häufigkeit dieser Fälle noch der Umfang der verbliebenen Psalmodie genau zu entnehmen.

3) Mateos jedenfalls setzt für den normalen Festtagsorthros mit Beginn im Narthex die kurrente nächtliche Psalmodie voraus: *„Orthros ... festif: la psalmodie nocturne se chante au narthex ... .“*[108] Nach Arranz wäre hingegen an allen Festtagen, an denen der Orthros am Ambo begann, die variable Psalmodie des Narthex entfallen. Das veränderte Gliederungsprinzip des Ortes hätte zugleich eine Kürzung der Struktur des Orthros nach sich gezogen.[109]

Im Folgenden soll nun versucht werden, zunächst diese differierenden Positionen zu erläutern und dann zu einem abschließenden Urteil zu gelangen.

11.4.2. Arranz' These vom Wegfall der variablen Psalmodie beim Orthrosbeginn am Ambo

Arranz zufolge impliziert das geänderte Gliederungsprinzip des Ortes im Morgenlob zugleich die Verkürzung der Psalmodie im Narthex: *„Les jours de fête, on supprimat les antiphôna variables.“*[110] Diese seine These begründet er damit, daß es die Pannychis gewesen sei, die als Vigilfeier an Festtagen die in den Orthros integrierte Vigil aus der kurrenten Psalmodie verdrängt habe:

> Il ne faut pas négliger peut-être la fait que les jours de fête où on célébrait la Pannychis la veille, les Matines du jour suivant abrégeaient notablement la psalmodie du début. Une vigile compensait l'autre.[111]

Mateos geht, wie gesagt, nur von einem verkürzten Orthros in einigen Sonderfällen aus, so z.B. wenn, wie gesehen, das Morgenlob in zeitliche Konkurrenz zu einer nachfolgenden stationalen Feier stand. In Analogie zum Sonntagsorthros mit nur vier Antiphonen im Narthex (Invitatorium und Ps 118) vermutet Arranz beim Morgenlob derjenigen Festtage, die auf einen Tag in der Woche fallen und eigentlich mit der langen kurrenten Psalmodie im Narthex beginnen sollten, eine Reduzierung des umfangreichen Psalmpensums. Diese These glaubt er durch die Angaben im bischöflichen Euchologion R 956 (10. Jh.) stützen zu können. Diese für einen *Archihiereus*, also für die liturgischen Bedürfnisse eines Bischofs angefertigte Handschrift enthält im Orthrosformular anders als die übrigen Euchologien nur einen Teil der Antiphonengebete für die Psalmodie im Narthex.[112] In diesem Euchologion muß, so Arranz, die festtägliche Gestalt des asmatischen Morgenlobs vorliegen, da man von einem bischöflichen Euchologion nicht die Alltagsform des Gottesdienstes erwarten könne. Also ist, so Arranz, beim Festtagsorthros gegenüber dem Normalorthros von einer reduzierten Psalmodie im Narthex auszugehen.[113]

---

[108] MATEOS II, 309.

[109] ARRANZ, „L'ancien Euchologe,“ 16. Cf. auch DERS., „L'Asmatikos Orthros,“ 149 A. 46.

[110] DERS., „L'ancien Euchologe,“ 16.

[111] DERS., „Pannychis,“ 79.

[112] Cf. die Angaben zu Orthros und Vesper in diesem Euchologion in 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS. Speziell zum Orthrosformular cf. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS.

[113] ARRANZ, „Matines byzantines II,“ 97 -98.

Die Position von Arranz könnte man in Kurzform wie folgt zusammenfassen: Wenn schon die kurrente Psalmodie im Narthex an Festtagen reduziert wird, dann stellt die vollständige Auslassung der kurrenten Psalmodie im festtäglichen Orthros mit Beginn am Ambo keine Besonderheit dar. Sie ist vielmehr ein weiterer Ausdruck der Variabilität, welche die Psalmodie im Narthex kennzeichnet. Gegen Arranz' These sind, wie im Folgenden gezeigt wird, eine Reihe von Einwänden vorzubringen.

11.4.3. Die Widerlegung der These von Arranz

1) Zu hinterfragen ist bereits die von Arranz postulierte Gestalt des Festtagsorthros. Nirgendwo im Synaxar-Typikon findet sich ein Anhaltspunkt dafür, daß der festtägliche Orthros, den Arranz im Euchologion R 956 (10. Jh.) vorzufinden glaubt, mit einer am Psalmpensum des Sonntags bemessenen kurrenten Psalmodie im Narthex eröffnet wurde.

2) Auch die Angaben des Synaxar-Typikons bei festtäglichen Morgenfeiern, die am Ambo beginnen, bieten keinen Hinweis auf eine strukturelle Veränderung im Sinne der Kürzung der Psalmodie. Die Anordnungen des Synaxar-Typikons an einer Reihe von hohen Festtagen zum Gottesdienstbeginn am Ambo (z. B. am 14. Sept: τὸν δὲ ὄρθρον ποιοῦσιν ἐν τῷ ἄμβωνι),[114] nehmen nur Bezug auf das geänderte Gliederungsprinzip des Ortes, nicht jedoch auf den strukturellen Aufbau dieser Tagzeit. Aus der Änderung der liturgischen Topographie läßt sich eine Abkürzung der Psalmodie nicht als impliziter Begleitfaktor ableiten. Gerade die Reduzierung der Psalmodie in derartigen Sonderfällen zu regeln, wäre eigentlich die Aufgabe des Synaxar-Typikons. Dies ist z.B. bei den Sonderformen der Vesper der Fall, die mit einer stark verkürzten Psalmodie eröffnet werden.

   Bei anderen Änderungen im Orthros gibt das Synaxar-Typikon ebenfalls die notwendigen Hinweise. Es bestimmt beispielsweise, wann die Danielode im Orthros zu singen bzw. wann sie auszulassen ist. Weiterhin legt es das jahreszeitlich variierende Psalmpensum genau fest. Da aber das Synaxar-Typikon nirgendwo direkte Hinweise auf die Auslassung der kurrenten Psalmodie bei Beginn des Morgenlobs am Ambo bietet, mangelt es der These von Arranz hier an hinreichender Absicherung. Plausibler erscheint hingegen die Annahme, die lange Psalmodie sei in solchen Fällen am Ambo statt im Narthex gesungen worden. Selbst der 26. Januar, an dem der Orthros in der Kirche am Ambo gefeiert wurde und das gesamte Morgenlob bis auf einige Psalmantiphonen der kurrente Psalmodie entfiel, kann nicht als Beweis für die These von Arranz dienen. Die Kürzung des Orthros wurde in diesem Fall nicht wegen des Orthrosbeginn am Ambo, sondern aufgrund der zeitlichen Konkurrenz zwischen dem Morgenlob und der nachfolgenden stationalen Prozession verursacht. Die zeitliche Nähe des Orthros zu einer Feier im Rahmen der Stationsliturgie ist freilich ein Faktor, der tatsächlich zur Verkürzung des Morgenlobs führte, wie anschließend noch zu zeigen sein wird.

3) Die von Arranz aufgestellte These: *„eine Vigil ersetzt die andere"* sei schließlich noch auf ihre innere Stringenz hin untersucht, und zwar im Kontext

---

[114] MATEOS I, 28.

der Geschichte der Vigil.[115] Diese These impliziert nämlich, daß die variable Psalmodie zu Beginn des asmatischen Orthros als eine der Pannychis vergleichbare Vigil einzustufen ist. Gerade hierin liegt jedoch ein Schwachpunkt der Argumentation. Aus dieser von Arranz vorgenommenen qualitativen Gleichsetzung der kurrenten Psalmodie mit der Pannychis als Vigil erwächst die Frage, was genau Arranz unter dem Begriff Vigil versteht.

a) Bereits die Psalmodie im Narthex zu Beginn des Orthros erwies sich innerhalb eines Wochenlaufs als heterogen: am Sonntag trifft Ps 118 als Auswahlpsalm, an den übrigen Tagen ein Abschnitt der psalmodia currens. Schon diese unterschiedliche Qualität in der Psalmodie im Narthex zu Beginn des Orthros zwingt zum behutsamen Umgang mit der Bezeichnung Vigil.

b) Im Kapitel über den liturgischen Psalter konnte nachgewiesen werden, daß die Psalmodie des asmatischen Normalorthros, bestehend aus der Struktureinheit der kurrenten Psalmodie und dem kathedralen Auswahlpsalter (Ps 50; Laudespsalmen), die Synthese zweier Gebetstraditionen darstellt. Bei der Laudespsalmodie handelt es sich um das eigentliche gemeindliche Morgengebet. Die kurrente Psalmodie dagegen entstammt dem täglichen Gebet der Mönche Ägyptens zur ausgehenden Nacht vor Beginn ihres Tagewerks.[116] Wegen des Zeitansatzes bezeichnete man das tägliche Gebet der Mönche auch als Vigil. In der Pannychis liegt hingegen ein Sondergottesdienst in der Nacht vor einem Festtag vor, also um eine Vigil völlig anderer Art. Sie führte zum Festtagsgeheimnis hin. In Arranz' These ist diese funktionale Differenz zwischen beiden Vigilien zu wenig berücksichtigt.

4) Schließlich sei die Frage nach der Gestalt des festtäglichen Orthros gestellt. In Arranz' Argumentation gilt der Rotulus R 956 (10. Jh.) mit der reduzierten Zahl an Orationen im Orthrosformular als Beleg für die verkürzte Psalmodie des festtäglichen Orthros. Bei diesem Kodex handelt es sich jedoch um ein Einzelphänomen, aus dem von Arranz Schlüsse verallgemeinender Art gezogen werden. Bereits beim Vesperformular läßt sich die Zeugnisfunktion des Rotulus R 956 nicht mehr verifizieren, da in dieser Handschrift nur der Schluß des Formulars enthalten ist.[117] In anderen bischöflichen oder patriarchalen Euchologien finden sich weder beim Orthros noch bei der Vesper Anhaltspunkte, aus denen sich die Verkürzung der Psalmodie im Narthex bei der pontifikalen Liturgie ableiten ließe. Die aus patriarchalem Liturgiegut Konstantinopels schöpfenden Euchologien Coislin 213 (1027) und Gb 1 (11./12. Jh.) überliefern im Orthrosformular die volle Anzahl der Antiphonengebete zur Psalmodie im Narthex. Ferner sei darauf hingewiesen, daß im Gegensatz zur Paramonê großer Feste bei keinem Festtagsorthros im Synaxar-Typikon H die Anwesenheit des Patriarchen schon beim Beginn der Feier ausdrücklich vermerkt ist. Wenn der Patriarch überhaupt zum Orthros erscheint, dann meist nur deswegen, um rechtzeitig zu der auf den Orthros folgenden Akoluthie anwesend zu sein.[118]

---

[115] ARRANZ, „Pannychis," 79. Cf. zum Begriff *Vigil* und seinen verschiedenen Bedeutungen TAFT, *Liturgy of the Hours*, 188-190. Cf. weiter MATEOS, „Espèces de vigiles," 46-63.

[116] 7.1.2. DIE ENTFALTUNG DES HYBRIDEN LITURGISCHEN PSALTERS.

[117] 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER, dort unter der Nr. 16.

[118] Die Angabe des Synaxar-Typikons zum 15. August in H ließe sich vielleicht im Sinne der Teilnahme des Patriarchen am Orthros deuten: MATEOS I, 370. Das Kommen des Patriarchen bei der

5) Der Befund des Synaxar-Typikons zu den Morgenfeiern mit Beginn am Ambo steht jedoch Arranz' These entgegen und läßt es vielmehr naheliegend erscheinen, von der Beibehaltung der Psalmodie auszugehen.

a) Am Ostersonntag findet trotz der Osternachtsfeier, der Vigil schlechthin, am Morgen der reguläre Sonntagsorthros statt, der wie an den übrigen Sonntagen mit Ps 118 beginnt.[119] Trotz der Osternachtsvigil entfällt die Psalmodie im Narthex nicht.

b) Unter dem Montag der zweiten Woche nach Ostern regelt das Synaxar-Typikon die Tagesliturgie in der Hagia Sophia und in der benachbarten Chalkoprateiakirche. In der Hagia Sophia folgt man der ferialen Ordnung, während in der Chalkoprateiakirche an diesem Tag das Fest der Gottesgebärerin gefeiert wird. Für den ferialen Orthros in der Hagia Sophia sind der Einzug vom Narthex in die Kirche und das Danielcanticum 3, 57ff. vermerkt; die Ode trifft ja in der Osterzeit täglich:

> In der Frühe zieht man nach dem Teleutaion (erg. = die letzte Antiphon) ein und singt das Danielcanticum, danach den Ps 50.[120]

In der Chalkoprateiakirche findet hingegen der festtägliche Gebetszyklus statt mit der Pannychis in der vorausgehenden Nacht:

> Die Pannychis und den Orthros feiert man vor dem Ambo auf der Solea. Nach dem Teleutaion (erg. = die letzte Antiphon) des Orthros singt man das *Benedicite* und zum Ps 50 das Troparion ... .[121]

In beiden Morgenfeiern wird das Teleutaion erwähnt. In beiden Fällen muß es sich hierbei um die letzte Antiphon des umfangreichen kurrenten Psalmpensums handeln. Ein expliziter Hinweis auf die Verkürzung der Psalmodie beim Festtagsorthros in der Chalkoprateiakirche liegt nicht vor. Insbesondere bei parallelen Morgenfeiern wäre im Synaxar-Typikon ein Vermerk zu erwarten, wenn ein Orthros gegenüber dem anderen Änderungen aufweisen würde. Da dies nicht der Fall ist, bleibt anzunehmen, daß das Synaxar-Typikon die kurrente Psalmodie in beiden Feiern des Morgenlobs als regulären Bestandteil voraussetzt. Folglich ändert sich nur das Gliederungsprinzip des Ortes im festtäglichen Morgenlob in der Chalkoprateiakirche.

c) Zum Fest Kreuzerhöhung (14. September), an dem der Orthros am Ambo beginnt, finden sich im Synaxar-Typikon die Angaben zum Pensum der

---

ersten Antiphon des Orthros am 5. Juni kann dagegen nicht als Beispiel für die Teilnahme des Patriarchen am Morgenlob geltend gemacht werden, da an diesem Tag kein vollständiger Orthros begangen wird. Das Kommen des Patriarchen orientiert sich vielmehr an der Prozession, deretwegen der Orthros nach einigen Antiphonen kurrenter Psalmodie abgebrochen wird. MATEOS I, 306. Dagegen überliefert die späte Version Ox, die allerdings ein bereits liturgisch verändertes Umfeld repräsentiert, am Sonntag der hl. Väter vor Weihnachten die Teilnahme des Patriarchen am Orthros vom Anfang der Feier an. MATEOS I, 134.

[119] MATEOS II, 92.

[120] MATEOS II, 108.

[121] MATEOS II, 110.

kurrenten Psalmodie im Narthex, die bis zum Fest Kreuzerhöhung Geltung haben:

> Man muß nämlich wissen, daß bis Kreuzerhöhung beim Orthros 12 Antiphonen, bei der Vesper 13 Antiphonen zu psallieren sind.[122]

Die Pensumsangabe an diesem Festtag läßt vermuten, daß die kurrente Psalmodie auch im Orthros von Kreuzerhöhung gesungen wurde, und dies trotz der vorausgegangenen Paramonê und Pannychis. Wie naheliegend eine solche Deutung der Bestimmungen zum Psalmpensum ist, zeigen die noch präziseren Angaben zur Psalmodie unter dem Ostersonntag.[123] Dieser Tag ist ebenfalls ein Schalttag, von dem an der Umfang der kurrenten Psalmodie in Vesper und Orthros neu festgelegt wird. Das Pensum beträgt ab Ostersonntag für die Vesper 12 Antiphonen, für den Orthros 13 Antiphonen. Da aber die Bestimmung des neuen Pensums unter einem Sonntag vermerkt ist, an dem Ps 118 die kurrente Psalmodie ersetzt, fügt das Synaxar-Typikon eigens hinzu, im Morgenlob des Ostersonntags sei selbstverständlich der Ps 118 zu singen. Derart nuancierte Bestimmungen des Synaxar-Typikons zum Pensum der kurrenten Psalmodie im Narthex bilden eine ausreichende Grundlage für den Schluß, daß beim Festtagsorthros, auch wenn er am Ambo beginnt, vom regulären Psalmpensum auszugehen ist, da nichts Gegenteiliges vermerkt ist.

Bestätigt wird diese Folgerung schließlich durch den Weihnachtsorthros, der sowohl in der Version H wie auch in der Version P des Synaxar-Typikons am Ambo beginnt. Die Version H geht zwar nicht im Detail auf die Psalmodie ein, sondern erwähnt nur im Zusammenhang mit der Festtagsode das Teleutaion.[124] In der Version P des Synaxar-Typikons findet sich sogar ein Hinweis auf das Pensum der kurrenten Psalmodie am Ambo im Weihnachtsorthros:

> In der allerehrwürdigsten Großen Kirche feiert man den Orthros am Ambo, und es kommen die drei Askêtêria und psallieren 18 Antiphonen ... .[125]

Die Zahl von 18 Antiphonen entspricht exakt dem Antiphonenpensum im Narthex, das gemäß dem Einteilungsschema des Synaxar-Typikons im Zeitabschnitt um Weihnachten in jedem Orthros außerhalb der Sonntage zu persolvieren ist.[126]

Ein weiteres Beispiel bietet die Version P des Synaxar-Typikons in der 5. Fastenwoche, in der Version H unter dem Samstag dieser Woche, dem Tag an dem der Befreiung von der Bedrohung der Stadt durch die Perser gedacht wurde. Zwar ist der Orthrosbeginn am Ambo nicht erwähnt, aber es treffen die Parmonê und die Pannychis sowie im Orthros die kurrente Psalmodie:

---

[122] MATEOS I, 32.
[123] MATEOS II, 92.
[124] MATEOS I, 154.
[125] DMIT I, 36.
[126] MATEOS I, 110 u. II, 220 - 221.

> Zum Orthros aber singen wir acht Antiphonen: die erste und die sieben Oden. Und nach dem Teleutaion singen wir das Benedicite und zum Ps 50 das Troparion .[127]

Diese Beispiele mögen als Widerlegung von Arranz' These von der Verkürzung des Psalmpensums beim Orthrosbeginn am Ambo genügen. Im Festtagsorthros tritt folglich lediglich eine Änderung des Gliederungsprinzip des Ortes ein.

11.4.4. Die Verkürzung des Orthros in den Fällen zeitlicher Nähe von Sonderfeiern

Während also das veränderte Gliederungsprinzip des Ortes nicht mit einer Verkürzung der Orthrospsalmodie einherging, wurde das Morgenlob hingegen dann abgekürzt, wenn es mit einer Sonderfeier verknüpft wurde oder in zeitliche Konkurrenz mit einer stationalen Feier geriet. Das Trishagion nach dem Laudesteil[128] bildete meist den Übergang vom Morgenlob zur nachfolgenden Akoluthie. Im regulären Orthros begab sich der liturgische Dienst beim Trishagion nach dem Laudesteil in das Sanktuarium.

Der Wegfall der Litaneien für die Katechumenen und die Gläubigen bei der Verknüpfung mit einer Sonderfeier

Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen entfielen dann, wenn keine Entlassung der Gemeinde erfolgte, sondern unmittelbar ein Gottesdienst nachfolgte. Bedeuteten doch die Fürbitten im Tagzeitengebet die Herabrufung des Segens Gottes auf die in den Alltag zurückkehrenden Beter. Anders als beim asmatischen Abendlob, das häufig mit Sonderfeiern (Paramonê, Präsanktifikatenvesper) verbunden wurde, kommt die Verknüpfung des Morgenlobs mit einem Sondergottesdienst sehr selten vor. Ein um die Bittreihen für Katechumenen und Gläubige verkürzter Orthros wurde am 14. September, dem Kreuzfest, gefeiert,[129] da sich an diesem Tag die Verehrung der Kreuzreliquie an das Morgenlob in der Hagia Sophia anschloß. Ausführlicher als das Synaxar-Typikon in der Version H überliefert dessen Version P den Ablauf. Der Orthros wurde am Ambo eröffnet. Nach den Laudespsalmen und dem *Gloria in excelsis* zog beim Trishagion der Patriarch ein, und sogleich begann die Zeremonie der Kreuzverehrung.[130] Ähnlich verlief der Karsamstagsorthros, dem sich eine Wortliturgie in Anwesenheit des Patriarchen und die Spendung der Taufe anschlossen.[131] Auch hier zog der Patriarch zum Trishagion des Orthros ein.

Die Verkürzung des Orthros bei zeitlicher Konkurrenz zu einer nachfolgenden Prozession mit Litê

Das Synaxar-Typikon sieht, so Mateos, an den folgenden Tagen wegen einer sich unmittelbar anschließenden stationalen Prozession (Litê) einen nur rudimentären Orthros mit einer abgebrochenen nächtlichen Psalmodie vor: am 25. 9., am 14. 12., am 26. 1., am 2. 2., am 5. 6. und am 16. 8.[132] Am 5. Juni und am 8. Mai verursachte die zeitliche Konkurrenz zwischen Orthros und stationaler Prozession eine extreme

---

[127] DMIT I, 124.

[128] Zum Trishagion als Prozessions- und Einzugsgesang MATEOS, *Célébration*, 112-115.

[129] MATEOS I, 28 - 30.

[130] DMIT I, 5.

[131] MATEOS II, 82-84.

[132] MATEOS II, 304. Cf. auch MATEOS I, 307 A. 3.

Verkürzung der Feier des Morgenlobs.[133] Es bestand nach Mateos in den von ihm benannten Fällen lediglich aus einem Teil der kurrenten Psalmodie, während der Laudesteil ganz entfiel zugunsten der stationalen Prozession, die unmittelbar auf die reduzierte Antiphonie folgte: *„parfois la procession interrompt la psalmodie nocturne et remplace la partie matinale de l'orthros."*[134] Arranz geht bei einer Reihe von Tagen ebenfalls von einem unvollständigen, d.h. abgekürzten Orthros aus, doch ist seine Liste der Tage mit einem rudimentären Orthros gegenüber jener von Mateos umfangreicher, da er - zu Unrecht, wie dargelegt wurde, - die Tage mit dem Orthrosbeginn am Ambo hinzuzählt.[135] Im Gegensatz zu Mateos bleibt Arranz vage bei seinen Angaben zum Ausmaß der Kürzung; er spricht von einem nicht abgeschlossenen Orthros. Aber auch Mateos bietet über die oben zitierte Feststellung vom Abbruch der nächtlichen Psalmodie wegen der Prozession hinaus keine Angaben zum Umfang der verbleibenden Antiphonie. Die folgenden Ausführungen wollen daher in dieser Hinsicht die Anweisungen des Synaxar-Typikons darstellen und analysieren.

1) Die Angaben des Synaxar-Typikons zu den von Mateos benannten Tagen mit einem verkürzten Orthros

Am 25. 9. folgt unmittelbar auf das Morgenlob eine Prozession, Litê genannt, die mit dem Trishagion eingeleitet wird. Die entscheidende Passage im Synaxar-Typikon lautet:

> Und während der Orthros in gewohnter Weise stattfindet, kommt er (erg. der Patriarch) bei der Antiphon seiner Wahl herab und betritt das Heiligtum (= Altarraum). Nach Beendigung der Psalmantiphonen spricht man das Gebet der Litanei zum Trishagion (εὐχὴ συναπτὴ τοῦ τρισαγίου), dann steigen die Psaltai auf den Ambo und intonieren das Trishagion... .[136]

Den Orthros am 14. Dezember regelt das Synaxar-Typikon folgendermaßen:

> Und bei der Antiphon des Orthros, die man anzeigt, ziehen die Psaltai in die Kirche ein. Der Patriarch kommt zum entsprechenden Zeitpunkt herab und betritt durch die Seitentür das Heiligtum. Nach Abschluß der Psalmenantiphonen spricht man das Gebet des Trishagion, und die Psaltai beginnen das Troparion.[137]

Am 26. Januar, einem Tag, an dem, wie das Synaxar-Typikon festlegt, der Orthros in der Kirche beginnt, und am 2. Februar, einem Fest, dessen Orthros ebenfalls am Ambo eröffnet wird, liegt dieser Gebetszeit dasselbe Schema

---

[133] Zum 8. Mai, an dem die Prozession bereits zur 10. Nachtstunde aufbricht MATEOS I, 284.

[134] MATEOS II, 304.

[135] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 149 - 151.

[136] Diese Bestimmung, das *„Gebet der Litanei zum Trishagion"* zu beten, findet sich nur an dieser Stelle im Synaxar-Typikon H, sonst wird stets das *„Gebet des Trishagion"* genannt. MATEOS I, 46: Καὶ συνήθως τοῦ ὄρθρου τελουμένου, κατέρχεται εἰς οἷον ἂν βούληται ἀντίφωνον, καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον. Καὶ ὅτε πληρωθῇ τὸ ψαλλόμενον ἀντίφωνον, γίνεται εὐχὴ συναπτὴ τοῦ τρισαγίου καὶ ἀνέρχονται οἱ ψάλται ἐν τῷ ἄμβωνι ... . Zu εὐχὴ συναπτὴ τοῦ τρισαγίου. Cf. die Erklärung im Index unter εὐχὴ bei MATEOS II, 297.

[137] ...καὶ εἰς οἷον ἂν ἐπιτρέψῃ ἀντίφωνον τοῦ ὄρθρου εἰσέρχονται οἱ ψάλται ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἔσω, καὶ κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν κατέρχεται ὁ πατριάρχης καὶ εἰσέρχεται διὰ τῆς πλαγίας εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον καὶ μετὰ τὸ πληρῶσαι τὰ ἀντίφωνα γίνεται εὐχὴ τοῦ τρισαγίου καὶ ἄρχονται οἱ ψάλται ... . MATEOS I, 130 (Hier ist übrigens das Trishagion als Prozessionstroparion durch ein anderes Troparion ersetzt). Cf. ferner DMIT I, 30.

zugrunde: Der Patriarch betritt während des Gesangs der Psalmantiphonen die Kirche und dann durch die Seitentür den Altarraum. Nach Beendigung des antiphonischen Gesangs spricht man das Gebet zum Trishagion und stimmt das Prozessionstroparion an.[138]

Präziser sind die Angaben zum 5. Juni. Hier wird der Gesang der ersten Antiphon der Orthrospsalmodie als Zeitpunkt für die Ankunft des Patriarchen genannt. Durch die Seitentür betritt er den Altarraum, nach Beendigung der antiphonischen Psalmodie spricht man das Gebet des Trishagion, bevor die Prozession einsetzt.[139]

2) Die Strukturierung der Angaben des Synaxar-Typikons

a) Der Orthros beginnt wie gewöhnlich mit der variablen Psalmodie im Narthex oder aber am Ambo.

b) Während des antiphonischen Psalmgesangs zu Beginn des Orthros betritt der Patriarch auf ein Zeichen hin oder bei einer Antiphon seiner Wahl die Kirche. Hierbei handelt es sich nicht um einen liturgischen Einzug. In das Sanktuarium geht er durch die seitliche Tür.

c) Der Umfang des antiphonischen Psalmgesangs wird vom Synaxar-Typikon nicht genau festgelegt. Es heißt hier lediglich zur Psalmodie vor Beginn der Prozession: *„Wenn die antiphonische Psalmodie beendet ist."*

25. September: ὅτε πληρωθῇ τὸ ψαλλόμενον ἀντίφωνον
14. Dezember: μετὰ τὸ πληρῶσαι τὰ ἀντίφωνα
26. Januar und 5. Juni: μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ ψαλλομένου ἀντιφώνου
2. Februar: Hier fehlt die Anmerkung.
16. August: μετὰ τὸ τέλος τοῦ ψαλλομένου ἀντιφώνου [140]

d) Nach dem antiphonischen Psalmgesang, dessen Umfang jeweils vage bleibt, leiten das Gebet und der Gesang des Trishagion bzw. eines anderen Troparions als Prozessionsgesang die Prozession ein. Dies gilt an allen von Mateos genannten Tagen

3) Schlußfolgerung zur Verkürzung des Orthros

Wenngleich die Formulierungen des Synaxar-Typikons bei den genannten Morgenfeiern den Umfang der Abkürzung nicht genau bestimmen, geht doch aus dem jeweiligen Gesamtzusammenhang zumindest das Faktum der Kürzung eindeutig hervor.

a) Die liturgischen Informationen des Synaxar-Typikons zum Orthros fallen generell spärlich aus, da sich - abgesehen vom Sonntagsorthros - im gewöhnlichen Wochenlauf kaum etwas ändert. Ein variables Element im Orthros ist jedoch das Troparion zu Ps 50 im Laudesteil. Dieses erfährt im Synaxar-Typikon relativ oft eine Regelung. In der Angabe zu diesem

---

[138] MATEOS I, 212, 222.

[139] .. ἀπὸ τοῦ πρώτου <ἀντιφώνου>. Καὶ κατέρχεται καὶ εἰσέρχεται διὰ τῆς πλαγίας εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον καὶ μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ ψαλλομένου ἀντιφώνου γίνεται εὐχὴ τρισαγίου... MATEOS I, 306.

[140] Vom *„Psallieren der Antiphonen"* spricht das Synaxar-Typikon auch sonst, wenn es das variable Pensum der Narthexpsalmodie von Vesper und Orthros regelt. MATEOS I, 32, 74.

Troparion liegt an vielen Tagen des Kalendariums das überhaupt das einzige Indiz für die Feier des Morgenlobs in der Hagia Sophia vor. An den von Mateos aufgelisteten Tagen mit einem verkürztem Orthros findet hingegen nicht einmal das Troparion zu Ps 50 eine Erwähnung, ebenso fehlt jeglicher Hinweis auf die Laudespsalmodie. Bei einer gegenüber der Normalvesper oder dem Normalorthros veränderten Struktur der Psalmodie, so etwa bei den vesperalen Sonderfeiern oder im Sonntagsorthros,[141] gibt das Synaxar-Typikon meist genaue Anordnungen zum Ablauf des Gottesdienstes. Das Schweigen des Synaxar-Typikons an diesen Tagen wird man am besten dahingehend deuten, daß es nichts zu regeln gibt, weil eben der Laudesteil entfällt. Das Synaxar-Typikon beschränkt sich an Tagen mit einem verkürzten Orthros darauf, nur das zu regeln, was von der Feier übrigbleibt, nämlich den Gesang der variablen Psalmodie zu Beginn, der mit der Ankunft des Patriarchen zu beenden ist, damit die Prozession begonnen werden kann.

b) Was den Umfang der kurrenten Psalmodie im gekürzten Orthros anbelangt, können dem Synaxar-Typikon keine exakten Angaben entnommen werden. Die Anzahl der zur nächtlichen Psalmodie gehörigen Antiphonen hing offensichtlich von der Ankunft des Patriarchen in der Kirche und im Sanktuarium ab, möglicherweise auch noch von der Länge des nachfolgenden Prozessionsweges, wie Mateos annimmt.[142]. Allein die Formulierung über das Kommen des Patriarchen: *„bei einer Antiphon seiner Wahl"* bietet einen ausreichenden Grund zur Vermutung, der Umfang der in diesen Fällen gesungenen Psalmantiphonen könnte unterschiedlich ausgefallen sein.

c) Mateos' These, daß der Orthros an einigen Tagen wegen der zeitlichen Konkurrenz zu stationalen Feiern verkürzt war, darf als plausible Deutung der Angaben des Synaxar-Typikons gelten. Vor dem Hintergrund der Jerusalemer Liturgie des 4. Jh., in der die kathedralen Tagzeiten von den aufkommenden Sonderfeiern des Kirchenjahres bei zeitlicher Konkurrenz beider zunächst verdrängt wurden, läßt sich der Ausfall einer Tagzeit bei zeitlicher Überschneidung mit einer Sonderfeier des Kirchenjahres als ein archaisches Gestaltungsmuster deuten.[143] Die Eruierung der genauen geschichtlichen Hintergründe für diese Fälle im asmatischen Tagzeitengebet muß freilichen weiteren Untersuchungen überlassen bleiben.

Exkurs: die Verknüpfung des vollständigen Orthros mit einer Prozession

Das Synaxar-Typikon enthält aber auch Fälle von Prozessionen, denen ein vollständiger Orthros vorausliegt. Hier wird auf den Hinweis *„nach dem Orthros"* der Beginn der Prozession vermerkt. Vor der Prozession trifft das Gebet des Trishagions, danach besteigen die Psaltai den Ambo, um das Prozessionstroparion zu intonieren.

Am Festtag der heiligen Sergius und Bacchus (6. November) dürfte solch ein Fall vorliegen. Unter diesem Tag findet sich zunächst ein Hinweis auf das Troparion zu Ps 50, was als ein Indiz für den Laudesteil zu deuten ist, der also nicht entfällt. Weiter ist

---

[141] Hier seien nur exemplarisch einige Belegstellen angefügt. Zur Antiphonie des Vesperbeginns MATEOS II, 84, zur Antiphonie im Narthex beim Orthros cf. MATEOS II, 92.

[142] MATEOS I, 306 A. 2 u. 3.

[143] Es sei auf das Fehlen der Vesper von Gründonnerstag bis Karsamstag und deren allmähliche Einführung in Jerusalem verwiesen. Dazu ZERFASS, *Schriftlesung*, 74-87.

im Synaxar-Typikon die Rede von der Apolysis des Orthros, vom Entlaßritus, darauf folgt die Akoluthie der drei Antiphonen. Hier erst kommt der Patriarch in die Kirche und betritt das Sanktuarium durch die Seitentür. Dann spricht man das Gebet des Trishagions, und die Psaltai setzen mit dem Trishagion ein, die Prozession zieht zunächst zum Forum.[144]

11.5. RESÜMEE

1) Anders als bei der asmatischen Vesper leitete sich die Variabilität des Orthros nicht vom Wandel des Kirchenjahres her. Vielmehr blieb die Beweglichkeit der Horenstruktur während des Kirchenjahres, also selbst in liturgisch hochwertiger Zeit, an den Wochenlauf gebunden und beschränkte sich auf den Wechsel von sonn- bzw. festtäglichem und ferialem Morgenlob, wie in diesem Kapitel dargelegt werde konnte.

2) In der zurückliegenden Untersuchung wurde der geringe Einfluß des Kirchenjahres auf die Gestalt des asmatischen Orthros als Indiz für den archaischen Stand des strukturellen Bauplans dieser Gebetszeit gedeutet. Dieser dürfte demnach in die Zeit zurückreichen, in der das Kirchenjahr mit seinen Sonderfeiern das Tagzeitengebet noch nicht oder kaum prägte. Wenn sich der Beginn der Synthese von Kirchenjahresfeier und Tagzeitengebet in Jerusalem, dem Ausgangspunkt dieser Entwicklung, vom Übergang des 4. auf das 5. Jh. nachweisen läßt, kann außerhalb Palästinas folglich erst später mit dem Beginn dieses Verschmelzungsprozesses gerechnet werden.

3) Die als Wechsel von wochen- und sonntäglichem bzw. festtäglichem Morgenlob zutagetretende Beweglichkeit in der Struktur der Gebetszeit macht die soft points sichtbar und ermöglicht eine entsprechende Gliederung der Tagzeit in ihre Struktureinheiten. Besonders der soft point vor dem kathedralen Laudesteil erwies sich in der zurückliegenden strukturanalytischen Untersuchung von zentraler Bedeutung:

Während im ferialen Orthros dem kathedralen Laudesteil die kurrente Psalmodie vorausging, rührte die veränderte Gestalt des sonntäglichen Morgenlobs von Ps 118 als Auswahlpsalm und einem Canticum her, welche an die Stelle der kurrenten Psalmodie vor dem kathedralen Morgenlob traten.

Da der kathedrale Laudesteil strukturell stabil blieb, wurde im zurückliegenden Kapitel der Wechsel zwischen der ferialen und sonntäglichen Gestalt des Orthros als Erweis einer nachträglichen Synthese im Rahmen einer Weiterentwicklung des Morgenlobs gedeutet. Der kathedralen Morgenfeier zum Tagesanbruch mußte die monastische *psalmodia currens*, die einst von den Mönchen zur ausgehenden Nacht vor Beginn ihres Tagwerks gebetete Psalmodie hinzugefügt worden sein. Die im sonntäglichen Orthros am soft point vor dem kathedralen Laudesteil hinzukommende Ode muß hingegen ein Rudiment aus einer disintegrierten

---

[144] Μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ ὄρθρου γίνονται ἀντίφωνα γ΄ ἐν τῇ σωλίᾳ. ... Καὶ κατέρχεται ὁ πατριάρχης καὶ εἰσέρχεται διὰ τῆς πλαγίας εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον, καὶ ἄρχονται οἱ ψάλται ἀντὶ λιτῆς τὸ τρισάγιον (P: γίνεται εὐχὴ τοῦ τρισαγίου) ... MATEOS I, 90 - 92. Ähnlich in DMIT I, 20 - 21.

Kathedralvigil am Sonntagmorgen sein. Ebenso weist der nur im Sonntagsorthros gesungene Ps 118 auf eine sonntägliche Vigil, allerdings wohl urban-monastischer Herkunft.

KAPITEL 12

12. DIE ENTWICKLUNG DES ORTHROS NACH DEM IKONOKLASMUS

Nach der Behandlung der Frühgeschichte des asmatischen Orthros im vorausgegangenen Kapitel widmet sich das vorliegende Kapitel nun der Weiterentwicklung des Morgenlobs von seiner Gestalt vor dem Ikonoklasmus zu seiner postikonoklastischen Form. Für die Frühgeschichte des Asmatikos stehen zwar keine Quellen zur Verfügung, doch konnte das variable Erscheinungsbild des asmatischen Morgenlobs als Normalorthros, als Sonntags- und als Festtagsorthros, wie es in den Quellen vom Ikonoklasmus an überliefert wird, mit Hilfe des methodischen Ansatzes der Strukturanalyse als Resultat eines weit zurückliegenden Entwicklungsprozesses erschlossen werden. Die in diesem Kapitel vorzunehmende Analyse der Weiterentwicklung des Orthros über den Ikonoklasmus hinaus basiert hingegen auf der Untersuchung der Euchologienformulare.

Die Ziele dieses Kapitels

In diesem Kapitel wird die Orthrosstruktur, wie sie in den Euchologien vom 8. bis zum 12./13. Jh. enthalten ist, erstmals in einer Synopse zugänglich gemacht. Gegenüber der Abhandlung einzelner Formulare ermöglicht die Erstellung einer Synopse einen Zugang zur Strukturgeschichte in postikonoklastischer Zeit, da die Anzeichen der Weiterentwicklung in besonderer Weise hervortreten.

1) Die Darstellung der euchologischen Struktur des Normalorthros

Im Gegensatz zum Synaxar-Typikon, das bei den Tagzeiten vor allem das variable Erscheinungsbild regelt, übermitteln die Orthrosformulare in den Euchologien in der Abfolge der Amtsgebete und der Rubriken die Struktur des Normalorthros für die Wochentage. Durch die auf der Basis zahlreicher Kodizes erstellte Synopse soll ein gesicherter Einblick in die euchologische Struktur des Normalorthros gewonnen werden. Die Unterschiede zwischen Sonntags- und Werktagsorthros sind den Formularen der Euchologien freilich nicht zu entnehmen.[1]

2) Die Weiterentwicklung des Orthros in postikonoklastischer Zeit

Ferner werden in der Synopse die Anzeichen der Weiterentwicklung des Morgenlobs sichtbar. Gegenüber dem Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh., dessen Liturgiegut noch der vorikonoklastischen Ära zuzurechnen ist, sind in den Orthrosformularen späterer Euchologien Veränderungen festzustellen. Das

---

[1] Selbst ein Euchologion wie die Handschrift Vaticanus gr. 2325 aus dem 13. Jh., das die Akoluthie des Sonntagsorthros enthält, wie die Rubrik vor Beginn des Orthrosformulars vermerkt, ist kein Beispiel für die Unterscheidung von ferialem und sonntäglichem Morgenlob, da das Formular monastisch geprägt ist. Während der Sonntagsorthros im Synaxar-Typikon mit nur vier Psalmantiphonen im Narthex eröffnet wird, führt das Orthrosformular dieser Handschrift mehrere Antiphonengebete an. Zum Orthros in dieser Handschrift cf. JACOB, „Fragments," 349 - 351.

durch die Synopse gewonnene euchologische Gesamtbild, das sich aus Zeugnissen vom 8. bis zum 12./13. Jh. zusammensetzt, läßt sich am besten mit einem Bild vergleichen, das sich aus zahlreichen übereinandergelegten, nicht deckungsgleichen Folien ergibt. Gerade diese ineinanderprojizierten Einzelformulare lassen in der Orthrosstruktur die soft points und die Anzeichen für Weiterentwicklung und Disintegration zutage treten. Die Weiterentwicklung des Orthros im Sinne der postikonoklastischen Reform soll in diesem Kapitel behandelt werden.

3) Der Orthros in Spätzeugnissen

Schließlich sollen die Charakteristika der postikonoklastischen Reform des asmatischen Orthros anhand von Spätzeugnissen aus dem 14. und 15. Jh. verifiziert werden. Zu dieser Zeit war der Asmatikos an den meisten Orten bereits dem Stundengebet neo-sabaitischer Prägung gewichen. Bei den noch erhalten gebliebenen Rudimenten des Tagzeitengebets Konstantinopels müßte es sich teilweise um petrifiziertes Liturgiegut handeln, in dem nach den Charakteristika der postikonoklastischen Reform zu suchen ist, um die Hypothese weiter abzusichern.

12.1. Der asmatische Orthros in den Euchologien zwischen dem 8. und 13. Jh.

12.1.1. Erklärungen zum Orthrosformular in den Euchologien

In zahlreichen Euchologien fehlt vor dem Orthrosformular eine Überschrift zur Kennzeichnung der Tagzeit. Der Orthros setzt einfach mit den Amtsgebeten ein, wobei jeder Oration in der Regel eine kurze Rubrik vorangeht. Im Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) besteht das Formular beispielsweise aus 15 Orationen, spätere Kodizes weisen zum Teil Veränderungen auf.

Die Kennzeichnung der Orationen für die nächtliche Psalmodie im Narthex

Bei den ersten acht Orationen des Orthrosformulars handelt es sich um die Antiphonengebete zur kurrenten nächtlichen Psalmodie, die nicht ursprünglicher Bestandteil des kathedralen Morgenlobs gewesen sein kann.[2] Die Rubriken der Gebete zur Psalmodie im Narthex sind meist allgemein und ohne Bezug auf die Psalmodie formuliert, selbst beim Invitatorium mit der Auswahlpsalmodie (Pss 3; 62; 133): *Morgengebet* (εὐχὴ ἑωθινή); ferner enthalten sie eine fortlaufende Numerierung von 1 bis 8. Seltener findet sich in der Überschrift der Hinweis auf die Psalmantiphonen: *Gebet der 1., 2. usw. Antiphon* (εὐχὴ ἀντιφώνου α ′, β ′). Der im Orthrosformular des Kodex Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD) aus dem Zeitraum 1121/2-1132 festzustellende Wechsel in der Terminologie von *Gebet der 1. Antiphon* zu *Morgengebet* bei den folgenden sieben Orationen hat keine Bedeutung für die strukturelle Gliederung.

Die Hervorhebung der Orationen zur Laudespsalmodie

Zwar führen die Rubriken der asmatischen Orthrosformulare im Laudesteil die Zählung der vorausgehenden Orationen fort, wodurch der Eindruck vermittelt wird, als stelle die gesamte Psalmodie im Orthros eine einzige Struktureinheit dar. Doch heben

[2] Cf. dazu 7.1. Der hybride liturgische Psalter und seine Strukturgeschichte.

sich die Rubriken der Gebete des Laudesteils, wie sie unter der Nr. 9 und der Nr 10. in der Synopse angeführt sind, insofern von den allgemein gehaltenen Rubriken der Orationen zur Psalmodie im Narthex ab, als sie die dazugehörige Psalmodie benennen. Bei der neunten Oration ist es Ps 50 (*9. Gebet des Ps 50* oder auch *Gebet des Ps 50* bzw. *9. Morgengebet*), und bei der Oration Nr. 10 sind es die Laudespsalmen (Pss 148-150: die sog. *Ainoi*). In den Rubriken wird so die Laudespsalmodie gegenüber den kurrenten Psalmen hervorgehoben. Dies entspricht der historischen Bedeutung der Auswahlpsalmodie beim Morgenlob.

Die Fürbittreihen und der kathedrale Horenabschluß

Die frühen kathedralen Gebetszeiten zu Tagesbeginn und zu Tagesende setzten sich aus Psalmodie und Fürbittgebeten zusammen. Dieses archaische Profil einer gemeindlichen Tagzeit erfährt in den Kodizes Coislin 213 (1027) und Gb 1 (11./12. Jh.) dadurch eine Änderung, daß eine Rubrik den Gebrauch der Fürbitten für die Katechumenen und die Gläubigen im Orthros auf einige wenige Tage im Jahr beschränkt. Die Bittreihen sind also in diesen Kodizes zu einem variablen Element im Orthros geworden. Eine solche Entwicklung belegt, daß die Fürbitten innerhalb der Morgenfeier eine selbständige Struktureinheit bildeten. Dies wird durch die in einigen Euchologien beim ersten Gläubigengebet neu einsetzende, bis zur Oration der Apolysis (Nr. 14 der Synopse) sich erstreckende Numerierung weiter verdeutlicht.

12.1.2. Die Synopse der Euchologien zum Asmatischen Orthros

Zur Erstellung der Synopse für den Orthros konnte auf umfangreicheres Handschriftenmaterial zurückgegriffen werden als für die Synopse der Vesper. In verschiedenen Kodizes, die ein bereits monastisch umgestaltetes Vesperformular überliefern, hat sich nämlich ein asmatisch geprägtes Orthrosformular erhalten. Das Orationale des asmatischen Orthros blieb in postikonoklastischer Zeit, als in den studitischen Klöstern eine Osmose zwischen der kathedralen Tagzeitenfeier und dem monastischen Offizium einsetzte, bewahrt. Der Ablauf der klösterlichen Morgenhore bot die Möglichkeit zu einer neuen Aufteilung des aus dem asmatischen Orthros übernommenen Gebetsschatzes. Unter anderem wohl aus diesem Grund hat sich das asmatische Orthrosformular in Euchologien erhalten, deren Tagzeitenformulare ansonsten bereits monastisch überformt sind.[3]

Der Aufbau der Synopse

Zu jedem Amtsgebet finden sich in der Synopse Angaben in der nachfolgenden Ordnung:

Die Durchzählung aller Gebete des Orthrosformulars von 1-15, bzw. 16:

- Aus Gründen der Übersicht und zur Vereinfachung bei Querverweisen werden die Amtsgebete des Orthrosformulars mit fettgedruckten arabischen Zahlen von 1 - 15 durchnumeriert. Unter Nr. 16 sind Anhänge aus verschiedenen Euchologien zusammengefaßt.

Die Rubrik zum jeweiligen Gebet:

- Nach der Ordnungsnummer folgt die rubrikale Überschrift zum jeweiligen Gebet. Da die

[3] Dies scheint jedenfalls nach einer mündlichen Aussage von Prof. Dr. Stefano Parenti die plausibelste Erklärung zu sein für das Vorkommen des kathedralen Orthros in monastischen Euchologien. Cf. zum Prozeß der Osmose zwischen klösterlichem Stundengebet und kathedraler Tagzeitenfeier ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 51

Rubriken in den einzelnen Hss nicht kongruieren, werden Angaben aus verschiedenen Kodizes kompiliert unter Angabe der Quelle (Sigel), so zum Beispiel:
Gebet der 1. Antiphon, SEV

Das Gebetsinzipit:
- Das Inzipit des Amtsgebets wird in Griechisch und in deutscher Übersetzung angeführt. Vor dem griechischen Inzipit steht ein Sigel, das die Gattung der Oration kennzeichnet:
1A) = 1. Antiphonengebet
LAU) = Gebet zur Laudespsalmodie
KAT) = Katechumenengebet
GL) = Gläubigengebet; 1GL = 1. Gläubigengebet
APOL) = Gebet zur Apolysis
KEPH) = Hauptneigungsgebet (Kephaloklisia)
AP) = Appendix (Gebetsanhang)

Quellenangaben:
- Dem Inzipit folgen die Belegstellen für die Oration in den Kodizes mit Folioangabe, z. B. Gb 7 33v. Die Folioangabe bezieht sich aus Gründen der Platzersparnis in der Tabelle nur auf das Inzipit des Gebetstextes, nicht auf den gesamten Gebetstext. Die Auflistung der Sigel findet sich im dritten Kapitel.[4]
- Ein unmittelbar folgender Doppelpunkt leitet über zur Angabe der Textedition(en) bzw. der Kodexbeschreibung, z. B. Gb 7 33v: PAS, 89. Deren Sigel sind ebenfalls im dritten Kapitel bei den Handschriften aufgeführt. Wenn zu einer Handschrift zwei Editionen oder Beschreibungen vorliegen, werden diese nacheinander angeführt, so z. B. COI 55r: DUN, 80, ARR.EUC, 66.
- Die Angaben aus den Kodizes sind geordnet nach den folgenden drei Redaktionsgruppen:
SI: Süditalien
P: Palästina
K: Konstantinopel

- Erklärungen, Angaben zur Gliederung des Vesperablaufs und sonstige Kommentare, die alle nicht in den Formularen der Euchologien enthalten sind, werden in kursiver Schrift, meist auch in Klammern, eingefügt.

Diakritische Zeichen und Abkürzungen:

<> = Beim Text innerhalb der Klammer handelt es sich um eine Ergänzung gegenüber den Angaben im Kodex.
<> add. = addit (-unt) Text innerhalb der Klammern wird in einem Kodex/in Kodizes hinzugefügt.
<> om. = omittit (-unt) Text innerhalb der Klammern wird in einem Kodex/in Kodizes ausgelassen.
Abkürzungen:
p. = pro, wenn ein Wort oder ein Satzteil des zitierten Textes in einem anderen Euchologion durch einen anderen Ausdruck ersetzt ist
a. = ante

[4] 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

Synopse der Orthrosakoluthie

Überschriften zum Orthrosformular:

εὐχαὶ ἑωθιναί BOD Vat 1970 Sev S 962
ἀκολουθία καὶ εὐχαὶ ἑωθιναί κατ ' Ὄρθρον OTR
ἀκολουθία τῶν ἑωθινῶν OTT 434

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1-8 zur kurrenten nächtlichen Psalmodie)

1.

Morgengebete 1 S 958 Gb 7
1. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ α ′) BAR POR Gb 2 Gb 7 BES S 959 S 961 COI 214 OTT 434
Gebet der 1. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου α ′) Vat 1970 BOD S 962

1A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε, < ὁ Θεὸς ἡμῶν > τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν κοίτων ...
(Wir danken dir, Herr, <unser Gott>, der du uns aus dem Schlaf geweckt hast...) < > om. BAR

SI: BAR 58r: PAR.BAR, 70; POR 47v: JAC.POR, 75; Gb 2 52v; Gb 4 58v: PAR.Gb, 123; Gb 7 33v: PAS, 89; Gb 10 29r; VAT 24r; BOD 48v: JAC.MES, 5,1; OTR 181v; Bar 329 26r; Bar 345 29r; Bar 393 48v; Bar 431 36v; Vat 1811 114r; Vat 1875 107r;
P: SEV 61r: KOS.SEV, 90; S 958 32r; S 959 149v; S 961 39r; S 962 66v; COI 214 40r; OTT 434 82v: THI.OTT, 140; Vat 1970 117v;
K: R956 COI 65r: DUN, 96, ARR.EUC, 88; BES 16r: STA, 47, ARR.EUC, 88; EBE 71v.

2.

2. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ β ′) BAR POR Gb 2 Gb 7 BOD S 958 S 959 S 961 S 962 COI 214 OTT 434 Vat 1875
Gebet der 2, Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου β ′) Vat 1970
2. Gebet (εὐχὴ β ′) Gb 10 BES Vat 1875

2A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... Κλῖνον τὸ οὖς σου ...
(Aus der Nacht erhebt sich unser Geist ... Neige dein Ohr ...)

SI: BAR 58v: PAR.BAR, 71; POR 48r: JAC.POR, 76; Gb 2 53r; Gb 4 59r: PAR.Gb, 124; Gb 7 33v: PAS, 90; Gb 10 29v; VAT 24v; BOD 49r: JAC.MES, 5.2; OTR 182r; Bar 329 26v; Bar 345 29v; Bar 393 49r; Bar 431 37r; Vat 1811 114rv; Vat 1875 108r.
P: SEV 61v: KOS.SEV, 91; S 958 32v; S 959 150r; S 961 39v; S 962 67v; COI 214 40v; OTT 434 83r: THI.OTT,. 141; Vat 1970 118r.
K: COI 65r: DUN, 96, ARR.EUC, 88; BES 16v: STA, 48, ARR.EUC, 88; EBE 71v.

OTR fol. 182v zieht hier bereits das Gebet zum Ps 50 vor, was auf eine völlig veränderte Struktur schließen läßt.

3.

3. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ γ΄) BAR POR Gb 2 Gb 7 BOD S 958 S 959 S 961 COI 214 OTT 434 Vat 1875
Gebet der 3, Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου γ΄) Vat 1970 S 962
3. Gebet (εὐχὴ γ΄) Gb 10 BES

3A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... φώτισον τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν διανοιῶν ἡμῶν...
(Aus der Nacht erhebt sich unser Geist ...erleuchte die Augen unseres Geistes ..)

SI: BAR 59v: PAR.BAR, 72; POR 48v: JAC POR, 77; Gb 2 53v; Gb 4 59v: PAR.Gb, 125; Gb 7 34r: PAS, 91; Gb 10 30v; VAT 25r; BOD 49v: JAC.MES, 5.3; OTR 183r; Bar 329 26v; Bar 345 29v; Bar 393 49r; Bar 431 37v; Vat 1811 114v; Vat 1875 108v;
P: SEV 62r: KOS.SEV, 92; S 958 33r; S 959 150v; S 961 40r; S 962 68r; COI 214 40v; OTT 434 83v: THI.OTT, 142; Vat 1970 118v;
K: COI 65v: DUN, 97, ARR.EUC, 89; BES 17r: STA, 49, ARR.EUC, 89; EBE 72r.

4.

4. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ δ΄) BAR POR Gb 2 Gb 7 BOD S 959 S 961 COI 214 OTT 434 Vat 1875
Morgengebet der 4. Antiphon (εὐχὴ ἑωθινὴ ἀντιφώνου δ΄) S 958 S 962
Gebet der 4. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου δ΄) Vat 1970
4. Gebet (εὐχὴ δ΄) Gb 10 BES

4A) Δέσποτα, < Κύριε, > ὁ Θεός, ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος, ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους ...
(Gebieter, < Herr > und Gott, du Heiliger und Unergründlicher, der du gesprochen hast, aus Finsternis ...)
< > add. Vat 1811 Vat 1875

SI: BAR 60r: PAR.BAR, 73; POR 49r: JAC.POR, 78; Gb 2 53v; Gb 4 59v: PAR.Gb, 126; Gb 7 34v: PAS, 92; Gb 10 30r; VAT 25r; BOD 49v: JAC.MES, 5. 4; OTR 183v; Bar 329 27r; Bar 345 30r; Bar 393 49v; Bar 431 38r; Vat 1811 115r; Vat 1875 109r;
P: SEV 62v: KOS.SEV, 93; S 958 33r; S 959 151r; S 961 40v; S 962 69r; COI 214 41r; OTT 434 84r: THI.OTT, 143; Vat 1970 118v;
K: COI 65v: DUN, 97, ARR.EUC, 90; BES 17r: STA, 50, ARR.EUC, 90; EBE 72v.

5.

5. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ ε΄) BAR POR Gb 2 Gb 7 BOD S 958 S 959 S 961 COI 214 OTT 434 Vat 1875
Morgengebet der 5. Antiphon (εὐχὴ ἑωθινὴ ἀντιφώνου ε΄) S 962
Gebet der 5. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου ε΄) Vat 1970
5. Gebet (εὐχὴ ε΄) Gb 10 BES.

5A) Ἀγαθῶν θησαυρὲ πηγῆς ἀεννάου Πάτερ ἅγιε θαυμαστοποιέ ...
(Schatzkammer der Güter, unerschöpfliche Quelle, heiliger Vater, Wunderwirker ...)

SI: BAR 61r: PAR.BAR,74; POR 49v: JAC POR, 79; Gb 2 54v; Gb 4 60r: PAR.Gb, 127; Gb 7 35r: PAS, 93; Gb 10 30v; VAT 25v; BOD 50v: JAC MES, 5.5; OTR 184v; Bar 329 28r; Bar 345 30v; Bar 393 50v; Bar 431 38v; Vat 1811 115v; Vat 1875 109v;
P: SEV 63v: KOS.SEV, 94; S 958 33v; S 959 151v; S 961 41v; S 962 70v; COI 214 41v; OTT 434 84v: THI.OTT, 144; Vat 1970 119v;
K: COI 66r: DUN, 98, ARR.EUC, 91; BES 17v: STA, 51, ARR.EUC, 91; EBE 73r.

In S 962 folgt nach Gebet 4 sofort das folgende (= sonst Gebet 9, zum Ps 50), die Gebete 6 - 8 entfallen.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις ...
(Herr unser Gott, der du den Menschen wegen der Bekehrung die Vergebung...)
S 962 71v (beschädigt)
(Nach dieser Oration steht das Gebet zu den Laudespsalmen (beschädigt), dann folgt sofort das Gebet der Apolysis, wobei die Rubrik auf fol 72v besagt: Gebet der Apolysis beim Ehre sei Gott in der Höhe.*)*

6.
6. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ ϛ΄) BAR POR Gb 2 Gb 7 S 958 S 959 S 961 COI 214 OTT 434 Vat 1875
Gebet der 6. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου ϛ΄) Vat 1970
6. Gebet (εὐχὴ ϛ΄) Gb 10 BES

6A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν ὅτι πάντα ...
(Wir danken dir, Herr, du Gott unseres Heils, weil du alles ...)

SI: BAR 62r: PAR.BAR, 75; POR 50r: JAC.POR, 80; Gb 2 55r; Gb 4 60v: PAR.Gb, 128; Gb 7 35v: PAS, 94; Gb 10 31r; VAT 26r; BOD 51r: JAC.MES, 5.6; OTR 185r; Bar 329 28v; Bar 345 31r; Bar 393 51r; Bar 431 39r; Vat 1811 116r; Vat 1875 110v;
P: SEV 64v: KOS.SEV, 95; S 958 34r; S 959 152r; S 961 42r; S 962 – COI 214 42r; OTT 434 85r: THI.OTT, 145; Vat 1970 120r;
K: R 956 COI 66v: DUN, 98, ARR.EUC, 91; BES 18r: STA, 52, ARR.EUC, 91; EBE 73v.

VERÄNDERTE STRUKTUR IN Gb 10 UND S 958:
Die Oration Nr. 9 zu Ps 50 trifft in Gb 10 bereits an dieser Stelle, jedoch ohne Zählung.
Gebet des Ps 50: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις ...
Gb 10 31r;
In der Fotokopie des Euchologions Gb 10 konnte ich auf fol. 31r bei der Rubrik zum Gebet einen Zusatz erkennen, der nur schwer lesbar ist. Es dürfte sich um eine Referenz auf Ps 50 handeln.

Beim Gebet Nr. 7 in S 958 handelt es sich ebenfalls um die Oration Nr. 9 zu Ps 50
7. Morgengebet des Ps 50 (εὐχὴ ἑωθινὴ ζ΄ τοῦ Ν΄): Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις ...
S 958 34v

7.

7. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ ζ΄) BAR POR Gb 2 Gb 7 BOD S 959 S 961 COI 214 OTT 434 Vat 1875
Gebet der 7. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου ζ΄) Vat 1970
7. Gebet (εὐχὴ ζ΄) BES

7A) Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου...
(Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der du uns vom Schlaf erweckt hast ...)
(7. Morgengebet des Ps 50: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν S 958 34v)

SI: BAR 63r: PAR.BAR, 76; POR 50v: JAC.POR, 81; Gb 2 55v; Gb 4 61r: PAR.Gb, 129; Gb 7 36r: PAS, 95; Gb 10 31v; VAT 26v; BOD 51v: JAC.MES, 5. 7; OTR 185v; Bar 329 29r; Bar 345 31v; Bar 393 51v; Bar 431 39v; Vat 1811 116v; Vat 1875 111r;
P: SEV 65r: KOS.SEV, 96; S 958 -- S 959 152v (sequit lacuna); S 961 42v; S 962 -- COI 214 42r; OTT 434 85v: THI.OTT, 146; Vat 1970 120v;
K: COI 67r: DUN, 99, ARR.EUC, 92; BES 18v: STA, 53, ARR.EUC, 92; EBE 74r.

8.

8. Morgengebet (εὐχὴ ἑωθινὴ η΄) BAR POR Gb 2 Gb 7 BOD COI 214 S 958 OTT 434 Vat 1875
vor dem Ps 50 add. S 961
Gebet der 8. Antiphon (εὐχὴ ἀντιφώνου η΄) Vat 1970
8. Gebet (εὐχὴ η΄) BES

8A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ῥαθυμίαν ἀποσκεδάσας ...
(Herr unser Gott, der du die Trägheit des Schlafes von uns gebannt hast ...)

SI: BAR 64r: PAR.BAR, 77; POR 51v: JAC.POR, 82; Gb 2 56r; Gb 4 61v: PAR.Gb, 130; Gb 7 36v: PAS, 96; Gb 10 32r; VAT 27r; BOD 52r: JAC.MES, 5. 8; OTR 186r; Bar 329 29v; Bar 345 32r; Bar 393 52r; Bar 431 39a r; Vat 1811 117v; Vat 1875 111v;
P: SEV 66r: KOS.SEV, 97; S 958 35r; S 961 43r; S 962 -- COI 214 42v; OTT 434 86r: THI.OTT, 147; Vat 1970 121r;
K: COI 67v: DUN, 99, ARR.EUC, 93; BES 19r: STA, 54, ARR.EUC, 93; EBE 74r.

(Einzug in die Kirche, Laudesteil: Ps 50, die Laudespsalmen und Ehre sei Gott in der Höhe)

---

9. Gebet vor dem Evangelium SEV S 959

Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα ...
(Entzünde in unseren Herzen, Gebieter ...)

SEV 66v: KOS.SEV, 98. *(Das Gebet vor dem Evangelium findet sich in S 959 und S 961 außerhalb des Orthrosformulars)* S 959 77v: DMIT II, 52.; S 961 90r: DMIT II, 82.

Das Gebet vor dem Evangelium ist in den Kodizes Coislin 213 und Gb 1 in die Akoluthie eingefügt, aber mit einer einschränkenden Rubrik versehen:

Εὐχὴ τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Ὄρθρου COI 67v: DUN, 100; BES 19r: STA, 55

Rubrik in COI:
Man muß wissen, daß dieses Gebet in der Großen Kirche nicht verrichtet wird, sondern nur in den übrigen, in denen das Evangelium nach der 6. Ode verlesen wird, wie für die Feste angegeben.

Rubrik in BES:
Man muß wissen, daß dieses Gebet in der Großen Kirche verrichtet wird, sondern nur in den übrigen, in denen nach dem *Zum Herrn lasset uns beten* das Evangelium verlesen wird wie für die Feste angegeben.

Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα ...
(Entzünde in unseren Herzen, Gebieter ...)

9.
Gebet des Ps 50 < -9 > (εὐχὴ τοῦ Ν ′ - Θ ′) BAR; < > om. S 961 et S 962
(εὐχὴ ϑ ′ τοῦ Ν ψαλ) Gb 2
10. Morgengebet d. Ps 50 SEV
Gebet 9: des Ps 50 BES COI 214 Bar 393 Vat 1970
9. Morgengebet Gb 7 OTT 434
<des Ps 50> add. POR Vat 1875

9) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις ...
(Herr unser Gott, der du den Menschen wegen der Bekehrung die Vergebung...)

SI: BAR 65r: PAR BAR, 78; POR 52r: JAC.POR 83; Gb 2 56v; Gb 4 61v: PAR.Gb, 131; Gb 7 37v: PAS, 97; Gb 10 31r (siehe oben) VAT 27v; BOD 52v: JAC.MES, 5. 9; OTR 182v; Bar 329 30r; Bar 345 32v; Bar 393 52v; Bar 431 39b v; Vat 1811 117v; Vat 1875 112r;
P: SEV 67r: KOS.SEV, 99; (S 958 34v; cf. Einschub vor Nr. 7); S 961 43v; S 962 71v (siehe oben nach Gebet Nr. 5) COI 214 43r; OTT 434 86r: THI.OTT, 148); Vat 1970 121v;
K: R956 COI 68r: DUN, 101, ARR.EUC, 94; BES 19v: STA, 56, ARR.EUC, 94; EBE 74v.

10 a)
10. Gebet zu den Laudespsalmen (εὐχὴ ι ′ εἰς τοὺς αἴνους) BAR POR Gb 7 Bar 393 S 961
10. Morgengebet OTT 434
(εὐχὴ ι ′τῶν αἴνων) BES BOD Gb 4
(εὐχὴ ι ′ εἰς τὸ αἰνεῖτε) Gb 7
11. Gebet zu den Laudespsalmen SEV
9. Gebet zu den Laudespsalmen S 958 Gb 10

10 LAU) **Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ὑποστησάμενος δυνάμεις...**
(Gott, unser Gott , der du die geistigen und vernunftbegabten Mächte deinem Willen unterstellt hast ...)

SI: BAR 66r: PAR.BAR, 79; POR 52v: JAC.POR, 84; Gb 2 57r; Gb 4 62r: PAR.Gb, 132; Gb 7 37v: PAS, 98; Gb 10 32v; VAT 27v; BOD 53r: JAC.MES, 5. 10; OTR 186v; Bar 329 31r; Bar 345 33r; Bar 393 53r; Bar 431 40v; Vat 1811 118v; Vat 1875 113r;
P: SEV 68r: KOS.SEV, 100; S 958 35v; S 961 44v; S 962 72r (beschädigt); OTT 434 87r: THI.OTT, 149); Vat 1970 122r;
K: R956 COI 68v: DUN, 101, ARR.EUC, 95; BES 20r: STA, 57, ARR.EUC, 95; EBE 75r.

(Einzug in den Altarraum, Fürbittreihen und Entlassung)

10 b)
(In einigen Euchologien erfolgen nach dem Gebet Nr. 10 zu den Laudespsalmen Einschübe. Nach der Laudespsalmodie findet auch hier der Einzug in das Sanctuarium statt, ehe dann das Evangelium des Sonntags vorgetragen wird.[5])

11. Gebet vor dem Evangelium (εὐχὴ ια΄ λεγομένη προ τοῦ εὐαγγελίου) BOD
Gebet vor dem Evangelium des Orthros Gb 2

Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα ...
(Entzünde in unseren Herzen, Gebieter...)

SI: BOD 53v: JAC. MES, 5, 11; Gb 2 57r; EBE 75v.

(In EBE folgen nach dem Gebet 11 weitere Einschübe, die mit der Großen Synaptê einsetzen: fol. 75v-77r. Diese Einfügung wird auf fol 77r mit dem Gebet der Kephaloklisia (siehe unten Nr. 15) *abgeschlossen. Es ist also von einer monastischen Umgestaltung des Orthros auszugehen. Erst darauf folgen die Gebete für Katechumenen und Gläubige aus dem asmatischen Orthros.)*

Gebet, das gesprochen wird, wenn der Priester zum Synthronon kommt (εὐχὴ λεγομένη ὅταν ἔρχεται ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ σύνθρονον) Gb 2

Δέσποτα κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων. Σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εἰρήνευσον αὐτὸν...
(Gebieter, Herr und Gott der Mächte. Rette dein Volk und gewähre ihm Frieden ...)

Gb 2 57v: ARRANZ, „L´Asmatikos Orthros," 129 A. 25. (Cf. auch PAR.BAR 7; 26)

Gebet zum Weihrauch (εὐχὴ εἰς τὸ θυμίαμα) Gb 2 BOD

Πρόσδεξαι κύριε τὸ θυμίαμα ...

BOD 53v: JAC. MES, 5, 12; Gb 2 57v.

---

[5] ARRANZ, „L´Asmatikos Orthros," 134. So schildert es auch Symeon von Thessaloniki: PG 155, 649.

11. Gebet zum Einzug[6] (εὐχὴ ια΄ τῆς εἰσόδου) Vat 1970
Dagegen findet sich dieses Gebet in VAT vor Beginn des Orthros als:
Gebet des Einzugs zum Orthros.

Δέσποτα κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ παραγενόμενος καὶ ἐπὶ τὰς ἑωθινὰς εὐχάς ...
(Gebieter, Herr, unser Gott, der du zugegen bist auch bei den morgendlichen Gebeten ...)
Vat 1970 122v; VAT 23v;

11.

(Alte Rubrik)
Katechumenengebet, wenn der Einzug vorüber ist, nach dem Trishagion und nach dem Gesang des Prokimenon. Nach diesem trägt ein Diakon die Litanei vor (erg.: = Ektenê) und der andere die der Katechumenen (εὐχὴ κατηχουμένων γινομένης εἰσόδου μετὰ τὸ τρισάγιον, λεγουμένου προκειμένου. Εἶτα μετὰ τοῦτο λιτανεύει ὁ διάκονος, καὶ ἄλλου ποιοῦντος τὴν τῶν κατηχουμένων...)
BAR

(Eine andere Fassung:)
Katechumenengebet, wenn der Einzug nach dem *„Ehre sei Gott in der Höhe"* vorüber ist, und nach dem Trishagion und nachdem das Prokimenon gesungen ist, dann Litanei des Diakon (erg. = Ektenê), ein anderer betet das Gebet (erg. = Litanei) der Katechumenen. POR SEV BAR 329

(Nach dem Ikonoklasmus findet sich in einer Reihe von Formularen unmittelbar im Anschluß an die alte Rubrik eine neue Rubrik)
COI 69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96. BES 20v: STA, 58, ARR.EUC, 96; EBE 77rv.

Man muß wissen, daß man die Katechumenen (= *Litanei für die Katechumenen mit Gebet*) des Orthros nicht immer verrichtet, nur wenn man die 12 Prokimena singt; man singt sie in den zwei Wochen vor Karneval (= Fleischverzicht), in der Woche des Fleisch- und in der des Milchverzichts, also dreimal pro Woche: am Dienstag, Donnerstag und Samstag.[7] An diesen Tagen spricht man die Katechumenenlitanei nur, wenn keine Eucharistie oder kein Fest gefeiert wird. Am Samstag singt man die Prokimena ohne die Katechumenenlitanei 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 ..." (= Gebet der Apolysis, in der Synopse unter Nr. 14).*

[6] Vollständiger Text bei ARRANZ, „Matines Byzantines II," 72. Ferner die Übertragung des Gebets aus dem Kodex Vaticanus gr. 1833 (VAT) des 10. Jh. bei PARENTI, „Le ore a Grottaferrata," 306.

[7] Cf. die nicht korrekte Tagesangabe bei Arranz, der *dritter* und *fünfter Tag* aus der Rubrik in COI und BES als Dienstag und Freitag (sic!) überträgt, statt Dienstag und Donnerstag. ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 130.

COI: Und wenn die Katechumenen (erg. Litanei) ausgelassen wird, sagt der Diakon sofort *Laßt uns vollenden das morgendliche Gebet vor dem Herrn,* und der Priester spricht dieses Gebet: *„Wir loben dich ..." (= Gebet der Apolysis, in der Synopse unter Nr. 14).*

(Das Katechumenengebet und die beiden Gläubigengebete sind, sofern sie die Formulare enthalten, durch Rubriken hinreichend gekennzeichnet. Nachfolgend werden deshalb nur einige Rubriken als Beispiele gegeben)
Katechumenengebet nach dem *„Ehre sei Gott in der Höhe"* Gb 7
Katechumenengebet, Einzug, nach dem *„Ehre sei Gott in der Höhe"* und dem Prokimenon Gb 2
12. Gebet des Einzugs nach dem *„Ehre sei Gott in der Höhe"* und dem Prokimenon BOD

KAT) Εὐλόγησον καὶ νῦν, Κύριε, τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους ...
(Segne nun auch, Herr, deine Knechte, die Katechumenen ...)

SI: BAR 66v: PAR.BAR, 80; POR 53r: JAC.POR, 85; Gb 2 58r; Gb 7 38r: PAS, 99; BOD 53v: JAC.MES, 5. 13; Bar 329 31v;
P: SEV 68v: KOS.SEV, 101;
K: COI 68v: DUN, 102, ARR.EUC, 96; BES 12r: STA,58, ARR.EUC, 96; EBE 77v.

12.

1. Gläubigengebet (εὐχὴ πιστῶν α΄) BAR Gb 2 Gb 7 SEV

1GL) Κύριε, Κύριε, σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ, ...
(Herr, Herr, dein ist der Tag und dein ist die Nacht ...)

SI: BAR 67r: BAR. PAR.BAR, 81; POR 54r: JAC.POR, 86; Gb 2 58r; Gb 7 38r: PAS, 100; Bar 329 32r;
P: SEV 69r: KOS.SEV, 102;
K: COI 69v: DUN, 103, ARR.EUC, 97; BES 21r: STA, 59, ARR.EUC, 97; EBE 77v (lacuna).

13.

2. Gläubigengebet (εὐχὴ πιστῶν β΄) BAR Gb 2 Gb 7 SEV

2GL) Τῇ διατάξει σου, Κύριε Κύριε, διαμένει ἡ ἡμέρα ...
(Durch deine Ordnung, Herr, bleibt der Tag...)

SI: BAR 67v: PAR.BAR, 82; POR 54r: JAC.POR, 87; Gb 2 58v; Gb 7 38v: PAS, 101; Bar 329 32r;
P: SEV 69v: KOS.SEV, 103
K: COI 69v: DUN, 103, ARR.EUC, 98; BES 21r: STA, 60, ARR.EUC, 98; EBE 78r (lacuna).

14.

Gebet zur Apolysis (εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις) BAR, S 961
(εὐχὴ ἤγουν τῆς ἀπολύσεως) Gb 7
Gebet 4, der Apolysis (εὐχὴ δ΄τῆς ἀπολύσεως) COI
Gläubigengebet 4 oder der Apolysis (εὐχὴ δ΄ ἢ ἀπολύσεως) BES
Gebet 3 zur Apolysis (εὐχὴ γ΄ ἤγουν ἀπόλυσις) Gb 2
12. Gebet zur Apolysis SEV Vat 1970

11. Morgengebet zur Apolysis OTT 434
11. Gebet zur Apolysis Bar 345 Bar 393 Vat 1811 Vat 1875
10. Gebet zur Apolysis S 958
Gebet der Apolysis (εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως) COI 214
(εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως εἰς τὸ Δόξα ἐν ὑψίστοις) S 962
(εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς τῆς ἀπολύσεως) Gb 10: ähnlich in Gb 4: (εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς, κράζοντος τοῦ λαοῦ τὸ Κύριε ἐλέησον)

APOL) Αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δοξάζομεν ...
(Wir loben dich, wir singen dir, wir preisen und rühmen dich... Volk: *Amen.*)

SI: BAR 68r: PAR.BAR, 83; POR 54v: JAC.POR, 88; Gb 2 59r; Gb 4 62v: PAR.Gb, 133; Gb 7 38v: PAS,102; 109; Gb 10 32v; VAT 28r; OTR 187v; Bar 329 32v; Bar 345 33v; Bar 393 53v; Bar 431 40v; Vat 1811 118v; Vat 1875 113v;
P: SEV 70r: KOS.SEV, 104; S 958 S 961 45v S 962 72v COI 214 43v; OTT 434 87r: THI.OTT, 150; Vat 1970 122v;
K: COI 70r: DUN, 103, ARR.EUC, 98; BES 21v: STA, 61, ARR.EUC, 98; EBE 78r.

S 958 Ophistambongebete

15.

Zelebrant: „*Friede allen.*"
Diakon: „*Neigen wir vor dem Herrn unser Haupt.*"
(Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν) BAR SEV
(Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε) Gb 7
(ὁ διάκονος: Τὰς κεφαλάς.) DUN

Hauptneigungsgebet (εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας) COI 214 S 962 et alii.
Im Kodex OTR folgt hier auf fol 188r ein anderes Hauptneigungsgebet: κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν ...
12. Morgengebet zur Kephaloklisia OTT 434

KEPH) Κύριε ἅγιε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τῷ παντεφόρῳ σου ὄμματι ἐπιβλέπων ἐπὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν...
(Heiliger Herr, der du in den Höhen wohnst und mit deinem alles erfassenden Blick auf jede Kreatur niederschaust...)

SI: BAR 69r: PAR.BAR, 84; POR 55r: JAC.POR, 89; Gb 2 59v Gb 4 63r: PAR.Gb, 134; Gb 7 39v: PAS, 104; Gb 10 33r; VAT 28v; OTR 117v; Bar 329 33r; Bar 345 34r; Bar 393 54v; Bar 431 41r; Vat 1811 119v; Vat 1875 114r;
P: SEV 71r: KOS.SEV, 105; S 958 36v + 37v; S 961 45v; S 962 73v; COI 214 44r; OTT 434 87v: THI.OTT, 151; Vat 1970 123r;
K: R956 COI 70r; 80r: DUN, 104; 120, ARR.EUC, 99; BES 22r; 36r: STA, 62; 95, ARR.EUC, 99; EBE 78v (Inzipit), 77r.

16. Appendix: Gebete aus verschiedenen Euchologien

---

16 a) In den Kodizes Gb 7 und POR

Gebetsaufforderung des Diakons: Ἐν εἰρήνῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος τῶν ψυχῶν ἡμῶν διαφυλαχθῶμεν... Gb 7
(Im Frieden Jesu Christi, des wahren Gottes und Retters unserer Seelen, mögen wir bewahrt werden ...)

Gebet der Apolysis des Orthros (εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως τοῦ ὄρθρου) Gb 7

APOL) Δέσποτα τρισάγιε Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, τὸ φῶς καὶ ἡ ζωή καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν ψυχῶν ἡμῶν. ...
(Gebieter, dreimalheiliger, Herr unser Gott, du das Licht und das Leben und die Auferstehung unserer Seelen ...)

SI: Gb 7 40r: PAS 105; POR 55v: JAC.POR, 90.

Gebet der Ektenê des Orthros (εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς τοῦ ὄρθρου) POR

Ὁ ἐνηχήσας ἡμῖν τὰ θεῖά σου λόγια ...
(Der du in uns deine göttlichen Worte hast erklingen lassen ...)

SI: POR 56r: JAC.POR, 91.

---

16 b) Im Kodex Gb 2
Ohne Rubrik ist in Gb 2 folgendes Gebet angefügt:

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἡμᾶς ἀξιώσας εἰρηνικῶς φθάσαι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ..
(Herr, unser Gott, der du uns gewürdigt hast, in Frieden diese Stunde zu erreichen ...)

SI: Gb 2 59v

---

16 c) Im Kodex Bar 329 fol. 33v - 34r:

1) **Τὰς ἑωθινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι...,**
(Nimm an unsere Morgengebete ...)
Bar 329 33v

Ὁ ὢν εὐλογητός ...

Gebet der Apolysis (εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως) Bar 329

2) **Ἀκουστὸν ποίησον ἡμῖν τὸ πρωΐ τὸ ἔλεός σου...**
(Höre, laß über uns dein Erbarmen walten am Morgen...)
Bar 329 34r
Ὁ ὢν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

---

16 d)

Im Kodex Vaticanus gr. 1970 fol. 123v ist ein Gebet angefügt, das wohl besser zum Beginn der eucharistischen Liturgie passt. Dem Gebet geht die Rubrik voraus:

Εὐχὴ τοῦ διπλοῦ θυμιατοῦ ὅτε μέλλουσιν οἱ διάκονοι ἀπὸ τῆς ἁγίας τραπέζας εἰς τὸ σύνθρονον τῶν θυμιόντων δύο διάκονοι εἰποντες: εὔξαι ὑπερ ἡμῶν Δέσποτα.
Λέγει ὁ ἱερευς :
Κατευοδῶσαι Κύριος τὰ διαβήματα ὑμῶν τῇ αὐτοῦ χάριτι ...

Vat 1970 123v

---

16 e)

Im Kodex Vat 1811 119v folgt auf das Gebet der Kephaloklisia der monastische Abschluß mit einer Rubrik, die vom Gebet der Apolysis spricht (Cf. dazu den Anhang in Barberini gr. 329, mit dem ausgeschriebenen Gebet zur Apolysis)

Ὁ ὢν εὐλογητός ... .
...τὴν εὐχὴν τῆς ἀπολύσεως

Im Kodex Vat 1875 114v folgt noch:[8]

Ὁ ὢν εὐλογητός ...
Στερέωσον. Δόξα ὁ θεὸς. καὶ ἀπόλυσις.

12.1.3. Die Dreigliedrigkeit des Orthros und die Indizien der Veränderung an den *soft points* der Struktur

In einem früheren Kapitel konnte gezeigt werden, daß sich aus der Abfolge der Gebete in den Euchologienformularen das Strukturgerüst der Tagzeit erschließen läßt.[9] In der Synopse der Orthrosformulare nun zeichnet sich allein schon durch die unterschiedliche Ausgestaltung der Rubriken die Dreigliedrigkeit der Orthrosstruktur ab: die kurrente Psalmodie im Narthex, der Laudesteil sowie die Fürbittreihen mit dem kathedralen Abschluß. Vor und nach dem Laudesteil verdeutlicht die Synopse überdies durch statistische Knicke die soft points in der Orthrosstruktur sowie die Veränderungen, wodurch ebenfalls die drei Glieder des asmatischen Orthros hervortreten. Gerade vor und nach dem Laudesteil erweist sich der Orthros in postikonoklastischer Zeit als beweglich, was die Annahme von der Dreigliedrigkeit des Morgenlobs bestärkt. Der bereits im vorigen Kapitel erläuterte liturgische Bauplan der Hore, dessen Entstehung in die Zeit vor der Ritusbildung in Konstantinopel zurückreicht, ist also auch für die Weiterentwicklung der Tagzeit nach dem Ikonoklasmus von Bedeutung.

---

[8] ARRANZ, "Matines Byzantines II," 72.

[9] 3.1.3. DER BEITRAG DER EUCHOLOGIEN FÜR DIE DARSTELLUNG DES TAGZEITENGEBETS DER HAGIA SOPHIA.

12.1.3.1 Die soft points vor und nach dem Laudesteil

Der soft point vor dem Laudesteil

Bereits im vorigen Kapitel konnte anhand der an Sonn- und Festtagen eingeschobenen Danielode 3, 57ff. der soft point vor dem Laudesteil nachgewiesen werden, der ferner als Indiz für den qualitativen Unterschied innerhalb der Psalmodie des Orthros zu bewerten ist; die nächtliche Psalmodie im Narthex und die feste Laudespsalmodie sind auch strukturell zu differenzieren. In der Synopse der Orthrosformulare deutet die strukturelle Beweglichkeit am Übergang von der Psalmodie im Narthex zu den Laudes ebenfalls auf den soft point hin. An dieser Nahtstelle sind für die postikonoklastische Zeit einige Entwicklungen feststellbar:

1) Der Einschub vor dem Laudesteil (Beginn mit Nr. 9 in der Synopse): Dem mit dem Antiphonengebet zu Ps 50 beginnenden Laudesteil geht im Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. ein Gebet zum Evangelium voraus, das in das Orthrosformular eingegliedert ist und anstelle der Oration zu Ps 50 als neuntes Gebet, jenes dafür als zehntes im Formular gezählt wird. Im Orthrosformular des ältesten Euchologions Barberini gr. 336 (8. Jh.) hingegen fehlt diese Oration zum Evangelium.

2) Die Reduktion der Gebete vor dem Laudesteil: Die Synopse zeigt, daß in einigen Formularen vor dem Laudesteil eine strukturelle Beweglichkeit in Form der Reduzierung der Reihe der Antiphonengebete gegeben ist. Euchologien wie die Kodizes Gb 10 (10./11. Jh.) und S 958 (11. Jh.) positionieren bereits nach dem sechsten Gebet die Oration zu Ps 50. Im Kodex S 962 (11./12. Jh.) endet die Gebetsreihe zur nächtlichen Psalmodie schon nach dem vierten Gebet, im Euchologion Ottoboni gr. 344 (OTR) aus dem Jahre 1177 sogar bereits nach dem zweiten Antiphonengebet. Wie auch immer die Verkürzung der Orationenreihe entwicklungsgeschichtlich zu deuten ist, in jedem Fall hat sie als Indiz für den soft point und für die Beweglichkeit der Struktur vor dem Laudesteil zu gelten. Zudem weist sie auf die Zweigliedrigkeit der Psalmodie im asmatischen Orthros hin.

Der soft point nach dem Laudesteil

Nach der Laudespsalmodie und noch vor dem Katechumenengebet (Nr. 11 in der Synopse) geben die Rubriken einiger Euchologien einen Hinweis auf das Gliederungsprinzip des Ortes. Am Ende des Laudesteils nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und dem Trishagion erfolgt nämlich der Einzug des liturgischen Dienstes in das Sanktuarium. Mit diesem Element der Bewegung in der liturgischen Feier geht die Beweglichkeit der gottesdienstlichen Struktur einher, wie der Synopse zu entnehmen ist.

1) Die Einschübe nach dem Laudesteil (Nr. 9 u. 10): Besonders hervorzuheben ist das Gebet vor dem Evangelium, das in den Kodizes Gb 2 (Beginn des 12. Jh.) und Bodleian, Auctor E. 5. 13 (1121/2-1132) auf die Laudespsalmen folgt, während es im Kodex Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. vor Ps 50 positioniert ist. Weiter werden in einigen Kodizes Begleitgebete zu einer liturgischen Handlung als deren Ausdeutung eingefügt, so ein Gebet zum Einzug, eines für den Gang zum Synthronon, ferner eines zum Inzens. Nach dem Einzug in das Sanktuarium, noch vor den Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen, traf die Ektenê, bei der es sich

bekanntlich um ein aus der Stationsliturgie Konstantinopels später hinzugekommenes Element im Tagzeitengebet handelt. Im Euchologion Barberini gr. 336 (BAR) aus dem 8. Jh. (Synopse Nr. 11) verweist die Rubrik nicht explizit auf die Ektenê, wohl aber konnte an einer anderen Stelle dieser Arbeit durch Rubrikenvergleiche nachgewiesen werden, daß es sich bei der der Katechumenenlitanei vorausgehenden diakonalen Bittreihe um die Ektenê handelte.[10] Die Oration der Ektenê überliefern die Orthrosformulare in der Regel nicht; lediglich das Euchologion St. Petersburg gr. 226 (POR: olim Leningrad 226) aus dem 10. Jh. führt im Anhang zum Orthros ein Amtsgebet hierfür an (Synopse nach der Nr. 15).

2) Die Veränderung der Struktur durch Auslassung: Weil die Fürbitten für Katechumenen und Gläubige in einer Reihe von postikonoklastischen Orthrosformularen nur noch eingeschränkt verwendet werden oder ganz entfallen, ist in der Synopse nach der Laudespsalmodie ein statistischer Knick zu beobachten. Diese strukturelle Veränderung deutet ebenfalls auf den soft point nach dem Laudesteil hin. Selbst Zeugnisse der Disintegration ohne die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen bewahren eine Andeutung an den soft point zwischen dem Laudesteil und den einstigen Fürbittreihen im asmatischen Orthros. Der Ektenê schloß sich nämlich nach dem Ausfall der beiden Bittreihen unmittelbar das Gebet zur Apolysis an, das mit *der Synaptê mit den Aitêseis* verbunden war. In einigen Zeugnissen der Disintegration kam es durch die neu entstandene Nachbarschaft dieser beiden Litaneien offensichtlich zu einer Verschmelzung derselben.[11] Anstelle der Rubrik *„Gebet zur Apolysis"* bildete sich nun vor dem Amtsgebet der Synaptê mit den Aitêseis die Rubrik heraus: *„Gebet der Ektenê"* (Synopse Nr. 14), so in den Euchologien Gb 4 des 10. Jh. und Gb 10 des 10./11. Jh. Im Kodex S 962 (11./12. Jh.) ist in die Rubrik zum Gebet der Apolysis am Ende des Orthros ein Rückverweis auf das *Ehre sei Gott in der Höhe* einbezogen (Synopse Nr. 14: *„Gebet der Apolysis zum Ehre sei Gott in der Höhe"*), denn dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und dem Trishagion schließt sich nach dem Wegfall der Katechumen- und Gläubigenlitanei die Oration der Apolysis an. So können selbst diese Rubriken aus Formularen, die außerhalb der Tradition des asmatischen Orthros stehen, als Reminiszenz an den soft point am Übergang der Psalmodie zu den Fürbitten im kathedralen Morgenlob Konstantinopels gedeutet werden.

Der soft point nach der kathedralen Entlassung

Am Schluß des Formulars befinden sich in einigen süditalienischen Zeugnissen wie im Kodex Barberini gr. 329 (12. Jh.) Hinzufügungen. Die Gebete im Anhang stellen wohl eine Doppelung und damit einen Ersatz von Orationen im Formular dar.[12]

---

[10] Die Rubrik lautet: Μετὰ τοῦτο λιτανεύει ὁ διάκονος, καὶ ἄλλου ποιοῦνος τὴν τῶν κατηχουμένων εὐχήν. Die Ektenê und ihre Rezeption im Stundengebet der Hagia Sophia wird ausführlich behandelt in 5.4. DIE EKTENÊ IN VESPER UND ORTHROS.

[11] Cf. Zur Ektenê im Orthros und ihrer Anbindung an das Gebet der Apolysis im Kodex Gb 10 bei PARENTI, „Ore," 104.

[12] PARENTI, *Barb. gr. 336*, 47.

[12] PARENTI, *Barb. gr. 336*,

Resümee zur strukturellen Mehrgliedrigkeit des Orthros

Die in der Synopse sichtbar gewordene Veränderung der Orthrosstruktur deutet auf die soft points vor und nach dem Laudesteil hin. Die Beweglichkeit äußert sich im Wegfall von Gebeten in einer Reihe von Kodizes, dann aber auch durch die Einfügung von Orationen. Daran zeigt sich wiederum die Dreigliedrigkeit des strukturellen Bauplans dieser Gebetszeit. Das strukturelle Profil der Tagzeit besteht aus der Psalmodie im Narthex, der Laudespsalmodie und den Fürbittreihen mit Entlassung. Dabei erscheint der Laudesteil in den repräsentativen Orthrosformularen als stabile Struktureinheit, während vor und nach dem Laudesteil Bewegung in der Struktur herrscht. Im folgenden ist zu klären, welche dieser Phänomene als Anzeichen einer genuinen Weiterentwicklung des Asmatikos zu gelten haben und welche als Indizien der Disintegration zu deuten sind.

12.2. Von der alten zur postikonoklastischen Redaktion des Orthros

Die Synopse der Orthrosformulare umfaßt den Zeitraum vom 8. Jh. bis zum 12./13. Jh. Da die Abfassung liturgischer Kodizes eher von der Tendenz der Bewahrung des Althergebrachten als von der Übernahme von aktueller Neuerungen bestimmt wurde, dürfte der Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. noch den liturgischen Stand der vorikonoklastischen Zeit spiegeln. Die in der Synopse erkennbare Beweglichkeit der Struktur in postikonoklastischen Orthrosformularen verweist dagegen auf den Prozeß des Wandels, der nach dem Ikonoklasmus bis zum 12./13. Jh. stattgefunden haben musste und der gemäß den Prämissen der strukturellen Analyse zu untersuchen ist.

Anhand der Taxonomie Parentis lassen sich, wie im Falle der Vesper bereits ausgeführt, aus dem Gesamtbefund der Synopse die einzelnen entwicklungsgeschichtlichen Stufen herauslösen und die Zeugnisse der Disintegration ausscheiden. Zu beachten ist, daß die nach Entwicklungsstufen zusammengefaßten Orthrosformulare keineswegs zugleich auch in einer chronologischen Ordnung stehen müssen. Ein Euchologion mit der vorikonoklastischen Gestalt des Orthros kann zeitlich durchaus später abgefaßt sein als ein Kodex mit einem Orthrosformular, in dem die postikonoklastischen Änderungen ihren Niederschlag gefunden haben. Ganz unabhängig davon, ob in einer Region der Prozeß der Weiterentwicklung oder aber die Bewahrung althergebrachten Liturgiegutes dominierte, waren beide Tendenzen im Liturgiegebiet Konstantinopels zeitweise synchrone Erscheinungen.

12.2.1. Der Orthros der alten Redaktion (KP 1)

Der Kodex Barberini gr. 336 als einziges repräsentatives Zeugnis

Allein der Kodex Barberini gr. 336 reicht aufgrund seiner Abfassungszeit im 8. Jh. in die lebendige Liturgietradition der vorikonoklastischen Epoche, er schöpft zudem aus dem patriarchalen Liturgiegut der Hagia Sophia zu Konstantinopel.[13] Somit darf das Orthrosformular des Euchologions Barberini gr. 336 als Repräsentant der vorikonoklastischen Redaktion Konstantinopels (KP 1) gelten. Andere Zeugnisse aus diesem Zeitraum sind bekanntlich nicht erhalten. Alle Euchologien, deren

[13] Cf. Dazu die Ausführungen in 3.1.4. Die Euchologienhandschriften zu Vesper und Orthros des Asmatikos.

Orthrosformulare mit dem des Kodex Barberini gr. 336 übereinstimmen, hätten demzufolge den Stand der vorikonoklastischen Redaktion (KP 1) bewahrt. Dies trifft jedoch bei keinem weiteren Orthrosformular aus der Synopse zu.

Die Charakteristik des Formulars KP 1

Das Orthrosformular vom Typ KP 1 setzt sich aus 15 Amtsgebeten zusammen und zeichnet sich durch die dreigliedrige Struktur aus, wie sie bereits in der Frühzeit des asmatischen Orthros vorlag. Die Amtsgebete 1 – 10 dienen als Antiphonengebete für den Psalmgesang, davon acht Orationen für die umfangreiche nächtliche Psalmodie, die *psalmodia currens*. Die zwei Gebete des kathedralen Laudesteils sind für die Auswahlpsalmodie, für Ps 50 und die Laudespsalmen (Pss 148-150) vorgesehen. So stellt die Psalmodie des asmatischen Morgenlobs in Wirklichkeit eine zweigliedrige Synthese dar, die sich aus dem monastischen Erbe der kurrenten Psalmodie und der kathedralen Morgenpsalmodie ergibt. Das dritte Glied des Orthros besteht aus der Katechumenen- und Gläubigenlitanei mit den drei dazugehörigen Amtsgebeten sowie aus dem kathedralen Entlaßteil, das ist das Gebet zur Apolysis und das Segensgebet (Hauptneigung) am Schluß. Die Struktur des Orthrosformulars im Kodex Barberini gr. 336 als stellt sich folgendermaßen dar:

Das Strukturgerüst der Orthrosakoluthie KP 1 im Kodex Barberini gr. 336

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1-8 zur kurrenten nächtlichen Psalmodie)

1.
1A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε, τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν κοίτων
ἐκ τῶν κοίτων
SI: BAR 58r: PAR.BAR, 70.

2.
2A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... Κλῖνον τὸ οὖς σου
SI: BAR 58v: PAR.BAR, 71.

3.
3A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς τῶν διανοιῶν ἡμῶν
SI: BAR 59v: PAR.BAR, 72.

4.
4A) Δέσποτα Θεός, ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος, ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους
SI: BAR 60r: PAR.BAR, 73.

5.
5A) Ἀγαθῶν θησαυρὲ πηγῆς ἀεννάου Πάτερ ἅγιε θαυμαστοποιέ
SI: BAR 61r: PAR.BAR,74.

6.
6A) Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν ὅτι πάντα
SI: BAR 62r: PAR.BAR, 75.

7.
7A) Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου
SI: BAR 63r: PAR.BAR, 76.

8.
8A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ῥαθυμίαν ἀποσκεδάσας
SI: BAR 64r: PAR.BAR, 77.

(Einzug in die Kirche, Laudesteil: Ps 50, die Laudespsalmen und Ehre sei Gott in der Höhe)

9.
9) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις
SI: BAR 65r: PAR BAR, 78.

10.
10 LAU) Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ὑποστησάμενος δυνάμεις
SI: BAR 66r: PAR.BAR, 79.

(Einzug in den Altarraum, Fürbittreihen und Entlassung)

11.
1KAT) Εὐλόγησον καὶ νῦν, Κύριε, τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους
SI: BAR 66v: PAR.BAR, 80.

12.
1GL) Κύριε Κύριε, σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ
SI: BAR 67r: BAR. PAR.BAR, 81.

13.
2GL) Τῇ διατάξει σου, Κύριε Κύριε, διαμένει ἡ ἡμέρα
SI: BAR 67v: PAR.BAR, 82.

14.
APOL) Αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δοξάζομεν
SI: BAR 68r: PAR.BAR, 83.

15.
KEPH) Κύριε ἅγιε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τῷ παντεφόρῳ σου ὄμματι ἐπιβλέπων ἐπὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν
SI: BAR 69r: PAR.BAR, 84.

12.2.2. Der Orthros Konstantinopels vom Typ KP 1a

Die Charakteristik des Orthros vom Typ KP 1a

Charakteristisch für den Orthros vom Typ KP 1a ist ebenfalls die dreigliedrige Gestalt, wie sie für den vorikonoklastischen Typ KP 1 kennzeichnend ist: acht Antiphonengebete für die nächtliche Psalmodie, zwei Gebete im Laudesteil, ferner

Fürbittreihen und Entlassung. Das den Orthros des Typs KP 1a von dem des Typs KP 1 unterscheidende Kriterium besteht in Orationen als Zusätzen, die in den Kodizes meist als Anhang dem Formular beigefügt sind. Hierbei handelt es sich um Alternativgebete zu Orationen im Orthrosformular selbst und damit um die Möglichkeit, das Gebetsgut im Formulartyp KP 1 abzuändern, in anderen Fällen auch um Ergänzungen zum Formular. Den strukturellen Aufbau, wie er im Formulartyp KP 1 vorliegt, beeinträchtigen solche Zusätze eigentlich nicht. Zur Kennzeichnung der strukturellen Nähe dieser Orthrosüberlieferung zum Typ KP 1 wurden die die Handschriften mit dem Charakteristikum eines solchen Anhangs zur Gruppe KP 1a zusammengefaßt.

Die repräsentativen Zeugnisse der Gruppe KP 1a

In der Synopse sind vier süditalienische Handschriften vom 10. bis in das 12. Jh. enthalten, welche den soeben angeführten Charakteristika entsprechend:

1) POR = St. Petersburg gr. 226, olim Leningrad 226, aus dem 10. Jh. **SI**
2) Gb 7 (10. Jh.) **SI**
3) Bar 329 = Barberini gr. 329 aus dem 12. Jh. **SI**
4) Gb 2 (12. Jh.) **SI**

Es ist allerdings einzuräumen, daß die Zuordnung des Orthrosformulars aus dem Kodex Gb 2 zur Klasse KP 1a nicht unproblematisch ist. Zwar enthält dieser Kodex alle Orthrosgebete entsprechend dem Formulartyp KP 1 und führt ferner eine Oration an als Anhang zum Orthrosformular. Doch finden sich im Formular selbst auch Gebete als Einschübe, die einem Entwicklungsstand angehören, der für die postikonoklastische Zeit und ihren Wandel kennzeichnend ist. Vor allem ist das Gebet zum Evangelium (Synopse Nr. 10 b) anzuführen: *„Entzünde in unseren Herzen ...“* Gerade diese Oration kündigt eine Neuerung im Morgenlob an, auf die bei der Behandlung der Handschriftenklasse KP 2 eigens einzugehen sein wird. Andererseits sind die Gebete im Kodex Gb 2 zwar in die Akoluthie eingeschoben, werden aber von den Rubriken nicht in die Numerierung der Orationen des Formulars einbezogen. Da im Formular also zwischen der Reihe der Gebete nach Art des Orthros KP 1 und den hinzugefügten Gebeten differenziert wird und die Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen beibehalten sind, orientiert sich das Orthrosformular im Kodex Gb 2 noch am Orthros des Typs KP 1a.

Das Orthrosformular im Euchologion Bodleian, Auctor E. 5. 13 (BOD) aus dem Zeitraum 1121/22-1132 hingegen zählt, obwohl es wahrscheinlich von einer kathedralen Vorlage stammen dürfte und in seinen Einschüben dem Formular des Kodex Gb 2 ähnlich ist, nicht zur Kategorie KP 1a. Es fehlen nämlich in ihm die für die kathedralen Gebetszeiten typischen Gebete zum Abschluß: das Gebet der Apolysis und das Hauptneigungsgebet (Kephaloklisia)[14]. Das Orthrosformular bricht bereits mit dem Katechumenengebet (Nr. 11) ab. Dieses hat der Überschrift zufolge zudem die Funktion eines Gebets zum Einzug angenommen.

[14] JACOB. MES, 5. 1 - 5. 13. Cf. auch ARRANZ, „Matines byzantines II,“ 68.

Die Teilsynopse zur Orthrosakoluthie vom Typ KP 1a

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1-8 zur kurrenten nächtlichen Psalmodie)

1.

1A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε, τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν κοίτων

SI: POR 47v: JAC.POR, 75; Gb 2 52v; Gb 7 33v: PAS, 89; Bar 329 26r.

2.

2A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... Κλῖνον τὸ οὖς σου

SI: POR 48r: JAC.POR, 76; Gb 2 53r; Gb 7 33v: PAS, 90; Bar 329 26v.

3.

3A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς τῶν διανοιῶν ἡμῶν

SI: POR 48v: JAC.POR, 77; Gb 2 53v; Gb 7 34r: PAS, 91; Bar 329 26v.

4.

4A) Δέσποτα Θεός, ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος, ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους

SI: POR 49r: JAC.POR, 78; Gb 2 53v; Gb 7 34v: PAS, 92; Bar 329 27r.

5.

5A) Ἀγαθῶν θησαυρὲ πηγῆς ἀεννάου Πάτερ ἅγιε θαυμαστοποιέ

SI: POR 49v: JAC.POR, 79; Gb 2 54v; Gb 7 35r: PAS, 93; Bar 329 28r.

6.

6A) Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν ὅτι πάντα

SI: POR 50r: JAC.POR, 80; Gb 2 55r; Gb 7 35v: PAS, 94; Bar 329 28v.

7.

7A) Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου

SI: POR 50v: JAC.POR, 81; Gb 2 55v; Gb 7 36r: PAS, 95; Bar 329 29r.

8.

8A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ῥαθυμίαν ἀποσκεδάσας

SI: POR 51v: JAC.POR, 82; Gb 2 56r; Gb 7 36v: PAS, 96; Bar 329 29v.

(Einzug in die Kirche, Laudesteil: Ps 50, die Laudespsalmen und Ehre sei Gott in der Höhe)

9.

9) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις

SI: POR 52r: JAC.POR 83; Gb 2 55v; Gb 7 37v: PAS, 97; Bar 329 30r.

10 a)

10 LAU) Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ὑποστησάμενος δυνάμεις

SI: POR 52v: JAC.POR, 84; Gb 2 57r; Gb 7 37v: PAS, 98; Bar 329 31r.

10 b) *(Einschübe in den Kodizes Gb 2 und BOD)*

(Einzug in den Altarraum, Fürbittreihen und Entlassung)

11.
KAT) Εὐλόγησον καὶ νῦν, Κύριε, τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους
SI: POR 53r: JAC.POR, 85; Gb 2 58r; Gb 7 38r: PAS, 99; Bar 329 31v.

12.
1GL) Κύριε Κύριε, σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ
SI: POR 54r: JAC.POR, 86; Gb 2 58r; Gb 7 38r: PAS, 100; Bar 329 32r.

13.
2GL) Τῇ διατάξει σου, Κύριε Κύριε, διαμένει ἡ ἡμέρα
SI: POR 54r: JAC.POR, 87; Gb 2 58v; Gb 7 38v: PAS, 101; Bar 329 32r.

14.
APOL) Αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δοξάζομεν
SI: POR 54v: JAC.POR, 88; Gb 2 59r; Gb 7 38v: PAS,102; Bar 329 32v.

15.
KEPH) Κύριε ἅγιε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τῷ παντεφόρῳ σου ὄμματι ἐπιβλέπων ἐπὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν
SI: POR 55r: JAC.POR, 89; Gb 2 59v; Gb 7 39v: PAS, 104; Bar 329 33r.

16.
Appendix

Die Anhänge an das Orthrosformular in den Kodizes der Gruppe KP 1a besitzen keine einheitliche Gestalt hinsichtlich der Gebetsgattungen und sind daher einzeln zu behandeln.

16 a) Der Anhang zum Orthros des Kodex Gb 7 (10. Jh.) und zum Kodex St. Petersburg gr. 226 (POR: olim Leningrad 226) aus dem 10. Jh.

Diesen Formularen ist eine mit der Rubrik *„Gebet der Apolysis"* überschriebene Oration angefügt. Das Gebet wird im Kodex Gb 7 mit einer diakonalen Gebetsaufforderung eingeleitet.

Ἐν εἰρήνῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος τῶν ψυχῶν ἡμῶν διαφυλαχθῶμεν.
(Im Frieden Jesu Christi, des wahren Gottes und Retters unserer Seelen, mögen wir bewahrt werden.)

Gebet der Apolysis des Orthros (εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως τοῦ ὄρθρου)

APOL) Δέσποτα τρισάγιε, Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν τὸ φῶς καὶ ἡ ζωὴ... .
(Gebieter, dreimalheiliger, Herr unser Gott, das Licht und das Leben ...)

SI: Gb 7 40r: PAS 105; POR 55v: JAC.POR, 90.

Der Kodex St. Petersburg gr. 226 (POR: olim Leningrad 226) aus dem 10. Jh. enthält ferner eine Oration zur Ektenê.

Gebet der Ektenê des Orthros (εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς τοῦ ὄρθρου)

Ὁ ἐνηχήσας ἡμῖν τὰ θεῖά σου λόγια ...
SI: POR 56r: JAC. POR, 91.

Das Gebet der Ektenê in einem asmatischen Tagzeitenformular stellt eine Besonderheit dar. Obwohl die Litanei und ihr Amtsgebet fester Bestandteil des asmatischen Morgenlobs waren, fehlen in den Orthrosformularen die Bitten, bei denen es sich ja um ein diakonales Element handelt, und die Oration des Vorstehers. Offensichtlich hatte man das Amtsgebet der Litanei einem anderen Formular zu entnehmen.

16 b) Am Ende des Orthrosformulars, nach dem Gebet zur Hauptneigung, folgt im Kodex Gb 2 eine Oration ohne Titel:

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἡμᾶς ἀξιώσας εἰρηνικῶς φθάσαι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ᾗ τὸ φῶς ἔδειξας ἡμῖν, αὐτὸς καὶ νῦν, Δέσποτα, ποίησον συν τῇ εἰσόδῳ ἡμῶν συνεισ-έλθειν ἡμῖν ἀγγέλων τάξεις, ἵνα συν αὐτοῖς δοξάσωμεν τὴν ἀκατάλειπτόν σου δόξαν.
Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμός ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν καὶ εὐχ(αριστίαν).

Gb 2 59v.

Nach Arranz, der nur das Initium des Orationstextes zitiert, gehört das Gebet nicht zum Liturgiegut Konstantinopels. Die Annahme von Arranz, im Tagzeitengebet habe diese Oration einst als Einleitung des nächtlichen Offiziums gedient, läßt sich vom Wortlaut des Textes her nicht ableiten.[15] Möglicherweise stammt dieses Gebet aus der Lokaltradition Süditaliens.[16] Ob es wegen der Erwähnung des Einzugs im Orationstext als Einzugsgebet zu qualifizieren ist oder einst in Verbindung mit der Evangelienverlesung stand, da im Text die Rede von Engeln ist, mit denen sich die Beter vereinen, muß in diesem Zusammenhang unbeantwortet bleiben.

16 c) Der Anhang zum Orthrosformular im Kodex Barberini gr. 329 (Bar 329)[17]

Dieses Euchologion enthält zwei Gebete im Anschluß an den Orthros:

Τὰς ἑωθινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι ἅγιε Κύριε ...
(Nimm an unsere Morgengebete, heiliger Herr,...)

Ὁ ὢν εὐλογητός ...

---

[15] ARRANZ, „Matines byzantines II," 68. DERS., „L'Asmatikos Orthros", 132 A. 32, 136.

[16] Zu den süditalienischen Eigenheiten in einer Reihe von Kodizes, darunter auch der Kodex Gb 2 cf. JACOB, „Evoluzione," 64.

[17] Fol. 33v - 34r. Zum Kodex Barberini gr. 329 cf. JACOB, „Fonds Barberini," 151.

Gebet der Apolysis (εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως)

Ἄκουστὸν ποίησον ἡμῖν τὸ πρωΐ τὸ ἔλεός σου ...
(Höre, laß über uns dein Erbarmen walten am Morgen...)

Anzumerken ist, daß die Oration: *„Nimm an unsere Morgengebete, heiliger Herr...“*, in den Euchologien Süditaliens weit verbreitet ist. So kommt das Gebet z.B. im Euchologion Gb 4 (10 Jh.) vor.[18] Im Kodex Grottaferrata Z.δ. II (1090) geht ihm die Entlassung in palästinischer Form voraus.[19] Ferner erscheint das Gebet in den Kodizes Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.)[20] und Grottaferrata Γ.β. XIV (13. Jh.)[21].

Die Einfügungen in das Orthrosformular des Kodex Gb 2 (Synopse Nr. 10 b)

Anders als in den zuvor angeführten Euchologien sind im ebenfalls süditalienischen Kodex Gb 2 aus dem 12. Jh. drei Gebete in das Orthrosformular auf fol. 57r – 58v eingeschoben, und zwar zwischen das Gebet zu den Laudespsalmen (Nr. 10) und die Bittreihen für die Katechumenen (Nr. 11) und die Gläubigen, also am soft point des Übergangs von der Morgenpsalmodie zu den Fürbitten, an dem der Einzug in das Sanktuarium trifft. Der Einschub indiziert einen Wandel im Orthros und verdient daher gesonderte Aufmerksamkeit.

1) Die Oration zur Evangelienlesung

Gebet vor dem Evangelium des Orthros

Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα
(Entzünde in unseren Herzen, Gebieter ...)

Das erste Gebet gehört der Rubrik zufolge zum Evangelium des Orthros. Allerdings traf die Evangelienverkündigung nur im Morgenlob der Sonn- und Festtage. Bei der Integration der Evangelienverkündigung nach dem Ikonoklasmus im asmatischen Orthros handelte es sich um einen komplexen Prozeß, der innerhalb dieses Kapitels einer eigenen Erörterung bedarf. Vorweg sei hier nur angemerkt, daß die Übernahme der Oration in das Orthrosformular eine entscheidende Neuerung in postikonoklastischer Zeit darstellt. Die Antwort auf die sich daraus ergebende Frage, inwieweit das Orthrosformular aus dem Kodex Gb 2 berechtigterweise in die Gruppe KP 1a eingeordnet wurde, sei in knapper Form antizipiert: Im Orthros vom Typ KP 1, der sich in einigen Gebieten Süditaliens, eben an der liturgische Peripherie Konstantinopels, modifiziert als Orthros vom Typ KP 1a bis in das 12. Jh. halten konnte, wurde die postikonoklastische Neuerung der Evangelienlesung

---

[18] Fol. 63r: PAR.Gb, 4, 135. Auch die folgenden süditalienischen Zeugnisse finden sich bei PARENTI, *Gb 4* (in Vorbereitung). Für die Überlassung der Unterlagen danke ich Herrn Dr. Parenti.

[19] Zd 2 fol. 135v. Zum Kodex cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 502 - 503.

[20] Fol. 54r: GIANELLI, 136.

[21] Fol. 12rv.

nach kathedraler Art rezipiert, ohne daß die postikonoklastische Gestalt des asmatischen Morgenlobs ganz adaptiert worden wäre, wie der Kodex Gb 2 bzw. seine Vorlage zeigt.

2) Segensgebet am Synthronon

Gebet, das gesprochen wird, wenn der Priester zum Synthronon kommt.

Δέσποτα κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων. Σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εἰρήνευσον αὐτὸν
(Gebieter, Herr und Gott der Mächte. Rette dein Volk und gewähre ihm Frieden ...)

Die Rubrik des zweiten Gebets, das in die Orthrosformular eingeschoben ist, beinhaltet, daß die Oration zu beten ist, wenn der Zelebrant am Synthronon ankommt. In der Oration bittet der Zelebrant um Rettung des Volkes und um das Geschenk des Friedens. Dieses Gebet findet sich auch in den beiden eucharistischen Liturgien des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.), wo es nach dem Trishagion und dem Einzug trifft.[22] Wie Jacob[23] und Mateos[24] zeigen konnten, handelt es sich bei diesem Gebet in der Eucharistiefeier um eine Ausweitung und Weiterentwicklung des Friedensgrußes, den der Zelebrant nach seinem Einzug zum Synthronon in der Apsis dem Volk entbot, bevor die Wortliturgie mit den Lesungen begann. Die Oration stellt eigentlich einen Segen über das Volk dar. Ein solcher Segensgestus des Vorstehers wird beispielsweise in der Diakonika der Präsanktifikatenvesper des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) erwähnt, nachdem der Offiziator im Anschluß an den Ps 140 (*„Herr, ich rufe zu dir"*) eingezogen und am Synthronon angelangt ist. Die Rubrik lautet: κατασφραγίζει.[25] Offensichtlich erfolgt hier im Orthros eine Angleichung des Einzugs in das Sanktuarium an die Meßliturgie. Somit dürfen das in den Anhang des Kodex Gb 2 übernommene *„Gebet der Kathedra"* und das folgende Gebet zum Weihrauch als Tendenz gedeutet werden, liturgische Abläufe wie den Einzug in das Sanktuarium im Orthros parallel zur Meßliturgie zu gestalten und durch den Gebetstext auszudeuten.

3) Inzens

Gebet zum Weihrauch

Πρόσδεξαι κύριε τὸ θυμίαμα ...
(Nimm an, Herr, den Weihrauch ...)

Außer dem Kodex Gb 2 weisen noch zwei weitere italo-griechische Kodizes das Gebet zur Weihrauchspendung auf: der Kodex Pio II gr. 35 (13. Jh.), wo es

---

[22] PAR.BAR 7; 26. Cf. PARENTI, „Cattedra," 51. Ferner auch JACOB, *Formulaire Grec*, 104 - 105. Zum Text des Gebets in Gb 2 cf. ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 129.

[23] JACOB, *Formulaire Grec*, 104-105.

[24] MATEOS, *Célébration*, 119 - 120. Cf. die Zusammenfassung der Position bei PARENTI, „Cattedra," 56 - 57.

[25] Die Diakonika im Kodex Barberini gr. 336 beginnt auf fol. 260v: PAR.BAR, 286. Cf. auch JACOB, *Formulaire Grec*, 105.

in der Chrysostomosliturgie[26] unmittelbar vor der Evangelienlesung enthalten ist, und das Euchologion Bodleian, Auctor E. 5. 13 (BOD), wo es sich im Orthrosformular[27] findet.

Die geographische und zeitliche Verbreitung des Orthros vom Typ KP 1a

Der Orthros vom Typ KP 1a wird unter den zur Synopse zusammengetragenen Kodizes nur in Zeugnissen aus Süditalien überliefert. Ob dieses Faktum eher als zufällige Erscheinung zu bewerten ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Andererseits ist auch nicht auszuschließen, daß sich gerade an der westlichen Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel in postikonoklastischer Zeit liturgisch bewahrende Tendenzen bis in das 12. Jh. bemerkbar machen konnten. Im Unterschied dazu weisen eine Reihe palästinischer Kodizes dieses Zeitraums schon früher eine veränderte Orthrosstruktur auf. Schließlich seien hierzu folgende Beispiele angeführt: Im Euchologion S 958 (11. Jh.) folgt auf das sechste Antiphonengebet sogleich die Oration zum Ps 50. Die Gebete für die Katechumenen- und Gläubigenlitanei fehlen ganz. Im Euchologion S 959 (11. Jh.) bricht mit dem siebten Antiphonengebet das Orthrosformular ab. Zudem ist in diesem Kodex das im Orthrosformular des Typs KP 1 noch nicht bezeugte Evangeliengebet enthalten, jedoch außerhalb des Orthrosformulars.

Der Einfluß Palästinas in den Gebetsanhängen

Die Gebetsanhänge in den süditalienischen Euchologien der Gruppe KP 1a spiegeln, wie im folgenden dargelegt werden soll, eine liturgische Beeinflussung durch Palästina. Doch gilt es, die Einflußwelle näher zu bestimmen, durch die es in Süditalien zur Rezeption des palästinischen Liturgieguts gekommen ist, um den Orthros vom Typ KP 1a im entwicklungsgeschichtlichen Koordinatensystem einordnen zu können.

Der im Kodex Gb 7 (Anhang Nr. 16 a) dem Gebet zur Apolysis vorausgehende diakonale Ruf mit der Nennung des Christusnamens: *„Im Frieden Jesu Christi, des wahren Gottes und Retters unserer Seelen, mögen wir bewahrt werden."* dürfte nach Syro-Palästina weisen, wie schon früher in dieser Arbeit festgestellt wurde.[28] Am Schluß der Jakobusliturgie etwa findet sich eine solche diakonale Gebetseinleitung.[29] Folglich könnte auch das Gebet selbst: *„Gebieter, dreimalheiliger, Herr unser Gott, das Licht und das Leben ..."*, palästinischen Ursprungs sein. In vergleichbaren diakonalen Rufen der Liturgie Konstantinopels fehlt dagegen die Nennung des Christusnamens, wie etwa der Basileios- und der Chrysostomosliturgie und anderen Formularen des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) zu entnehmen ist.[30]

Auch den Orthrosanhang des Kodex St. Petersburg gr. 226 (olim Leningrad 226) kennzeichnet palästinisches Liturgiegut. Jacob wies nach, daß die als *„Gebet zur Ektenê"* ausgewiesene Oration: *„Der du in uns deine göttlichen Worte hast erklingen lassen ..."* (Ὁ ἐνηχήσας ἡμῖν τὰ θεῖά σου λόγια) einem ganz anderen Kontext

---

[26] JAC. MES, 5. 12. Im Kodex Pio II gr. 35 ist das Gebet nach Jacob stark beschädigt. Cf. auch PARENTI, „Cattedra," 54 - 55.

[27] JAC. MES, 5. 12. Cf. Unter der Nr. 10 b) in 12.1.2. Die Synopse der Euchologien zum Asmatischen Orthros.

[28] 5.2.2. DIE ORATIONEN ALS TRÄGER DER THEOLOGIE DER HOREN.

[29] Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ (δια-)φυλαχθῶμεν: MERCIER, 242 .

[30] PAR.BAR, 21.1 (Basileios), 41.3 (Chrysostomos), 48.6, 111.4, 153.4.

entstammt, nämlich der Jakobusliturgie Palästinas.[31] Die im Orthrosanhang des Euchologions Gb 7 enthaltene Oration zur Apolysis: *„Gebieter, dreimalheiliger, Herr unser Gott, das Licht und das Leben ...“* findet sich im Kodex St. Petersburg gr. 226 ebenfalls; aufgrund der Gestalt der diakonalen Einleitung im Kodex Gb 7 wurde auch die Oration als palästinisch eingestuft. Umso mehr dürfte im Kodex St. Petersburg gr. 226 die Aneinanderreihung dieser Oration mit dem erwiesenermaßen aus der Jakobusliturgie stammenden Gebet der Ektenê zu einem Anhang auf die palästinische Herkunft des Gebets zur Apolysis hindeuten.

Auch das erste der beiden Gebete im Orthrosanhang des Kodex Barberini gr. 329 (Nr. 16 c): *„Nimm an unsere Morgengebete, heiliger Herr...“* (Τὰς ἑωθινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι ἅγιε Κύριε ...) läßt auf einen palästinischen Hintergrund schließen, wie die folgenden Überlegungen verdeutlichen sollen. In mehreren Kodizes wird nämlich eine bis auf die Zeitangabe wortgleiche Version dieser Oration als Abendgebet überliefert, die ursprünglicher sein dürfte:

Τὰς ἑσπερινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι ἅγιε Κύριε ...

Dieses Abendgebet enthalten beispielsweise die Kodizes Vaticanus gr. 1833 (10. Jh.),[32] Grottaferrata Z.δ. II (a. d. J. 1090),[33] Barberini gr. 329 (12. Jh.)[34], Barberini gr. 293 (12./13. Jh.)[35] und Mailand Ambrosiana 709 (R 24 sup.) (15. Jh.)[36]. Berechtigten Grund zur Annahme, im Abendgebet der älteren Tradition zu begegnen, bietet der Oktoêchos, der am Samstag des ersten Tons zu diesem Abendgebet einen Text mit einem gleichlautenden Inzipit überliefert:

Τὰς ἑσπερινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι, ἅγιε Κύριε, καὶ παράσχου ἡμῖν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: ὅτι μόνος εἶ ὁ δείξας ἐν κόσμῳ τὴν ἀνάστασιν... [37]

(Nimm an, heiliger Herr, unsere Abendgebete und gewähre Nachlaß der Sünden, denn du allein bist es, der in der Welt gezeigt hat die Auferstehung....)

Da der Oktoêchos als hymnographische Sammlung der liturgischen Tradition Palästinas angehört, liegt es nahe, den Ursprung des gleichlautend beginnenden Abendgebets ebenfalls in Palästina zu vermuten. Das Morgengebet als Adaption des Abendgebets, leitet sich somit von palästinischem Liturgiegut ab. Das in die Orthrosakoluthie des Kodex Gb 2 eingeschobene Gebet zum Evangelium: *„Entzünde in unseren Herzen ...“*, das im Orthros KP 1 sowie in den übrigen Kodizes der Gruppe KP 1a fehlt, ist erwiesenermaßen palästinisches Erbgut, das auch in der Jakobusliturgie vorkommt.[38] Die Oration zum Weihrauch im Orthros des Kodex Gb 2 enthält wie die *oratio thurificationis* zum Eisodos der Jakobusliturgie die demütige Bitte um Annahme

---

[31] JACOB, „Variantes italo-grecques,“ 291-298. Zur Position des Gebets in der Jakobusliturgie cf. MERCIER, 174. Für Literaturhinweise zu den zusätzlichen Gebeten des Typs KP 1 a danke ich Herrn Prof. Dr. Stefano Parenti.

[32] Fol. 83v, Gonyklisia.

[33] Fol. 128v (mit der palästinischen Entlassung).

[34] Fol. 25rv.

[35] Fol. 78v. Die Datierung des Kodex auf das 12./ 13. Jh. bei MERCATI, „Preghiera,“ 8.

[36] Fol. 133v (Gonyklisia).

[37] *Παρακλιτικὴ ἤτοι ὀκτωήχος ἡ μεγάλη*, Rom 1885, 2.

[38] MERCIÈRE, 172.

des Weihrauchs durch Gott aus der Hand von Sündern. In der Jakobusliturgie setzt die Oration folgendermaßen ein:

> Ὁ θεός, ...πρόσδεξαι καὶ ἐκ χειρὸς ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸ θυμίαμα τοῦτο εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.... .
> (Gott, nimm diesen Weihrauch zu angenehmem Wohlgeruch an, wenngleich aus der Hand von uns Sündern...)[39]

Obwohl im Rahmen dieser Arbeit keine Genealogie des Weihrauchgebets im Kodex Gb 2 erstellt werden kann, sei hier doch zumindest darauf hingewiesen, daß aus diesem Gebetstext derselbe pönitentielle Geist spricht, der auch derartige Orationen des syro-palästinischen Raums prägt.[40]

Die Datierung des Einflusses aus Palästina

Die in den Anhängen zum Orthrosformular verschiedener süditalienischer Kodizes feststellbare Einflußwelle der Liturgie Palästinas dürfte noch in den Zeitraum vor den Ikonoklasmus zu datieren sein. Einmal differieren die Gebetsanhänge in der Handschriftenklasse KP 1a, d.h. in ihnen ist kein System der Umgestaltung des asmatischen Orthros zu erkennen. Vielmehr könnten die Anhänge mit der von Jacob erwähnten Emigrationswelle der Melkiten im 7. Jh. nach Süditalien zusammenhängen, in deren Verlauf orientalische Priester und Mönche ihr heimisches Liturgiegut aus Syro-Palästina mitbrachten.[41] Dieses wurde wohl regional unterschiedlich rezipiert, was die Anhänge, die dem in Süditalien verwendeten Orthros Konstantinopels beigefügt wurden, zu spiegeln scheinen. Nach Jacob lassen sich aus dieser liturgischen Einfußwelle Palästinas im 7. Jh. die in einer Reihe von Formularen des Kodex Barberini gr. 336 aus dem 8. Jh. feststellbaren orientalischen Einflüsse erklären.[42] Hingegen muß man die Einschübe im Orthrosformular des Kodex Gb 2 eher auf den postikonoklastischen Einfluß Palästinas zurückführen. Zumindest trifft dies auf das Gebet zum Evangelium zu, das, wie noch darzulegen sein wird, im asmatischen Orthros eine im Gefolge des Ikonoklasmus aus Palästina übernommene Neuerung darstellt.

Liturgische Folgerungen zum Orthros vom Typ KP 1a

Die zur Klasse KP 1a zusammengefaßten Handschriften aus dem Zeitraum vom 10. Jh. bis zum 12. Jh. tradieren die Orthrosstruktur KP 1 des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) weiter. Die süditalienischen Kodizes der Gruppe KP 1a zeigen somit eine bewahrende Tendenz, die offensichtlich an der westlichen Peripherie des liturgischen Einflussgebietes von Konstantinopel lange über den Ikonoklasmus hinaus ein liturgiegestaltender Faktor bleiben konnte. Lediglich im Euchologion Gb 2 (10. Jh.) deutet der Einschub von Gebeten auf Veränderungen in der Struktur des Morgenlobs hin. Aber selbst dieses Phänomen muß die Zuweisung des Kodex in die Gruppe KP 1a nicht ausschließen, sondern läßt sich folgendermaßen erklären: Die postikonoklastische Neuerung der sonn- und festtäglichen Evangelienlesung traf an der westlichen Peripherie des liturgischen Einflußgebietes Konstantinopels auf den archaischen

---

[39] MERCIÈRE, 162 - 164.

[40] Die pönitentielle Bedeutung des Weihrauchs wird im Kontext der Abhandlung zum Abendpsalm 140 der antiochenischen Vesper kurz angeschnitten: 8.2.1. DIE NACH ANTIOCHIEN WEISENDE GENEALOGISCHE SPUR.

[41] Dazu JACOB, „Evoluzione," 47 - 63.

[42] Beispiele bei JACOB, „Evoluzione," 47 - 63.

Orthros KP 1, der dort weit über die Zeit des Ikonoklasmus hinaus bewahrt wurde, und fand schließlich in dieser archaisch gebliebenen Gestalt des Orthros Aufnahme. Zugleich darf im Blick auf das im Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.) vorliegende Orthrosformular vom Typ KP 1 festgestellt werden, daß es sich hierbei nicht um ein Einzelzeugnis handeln kann, vielmehr muß darin die vorikonoklastische Gestalt des asmatischen Morgenlobs vorliegen, die sich über den Ikonoklasmus hinaus in späteren Kodizes an der westlichen Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel erhalten hat.

12.2.3. Die postikonoklastische Reform im Orthros vom Typ KP 2

Die Charakteristik des Orthros der Reform

Verglichen mit dem Orthros in den Handschriftenklassen KP 1 und KP 1a weisen eine Reihe von Orthrosformularen aus der Zeit nach dem Ikonoklasmus Veränderungen auf. Jene Anzeichen des Wandels, die im liturgischen Zentrum Konstantinopel bezeugt sind, näherhin in der liturgischen Tradition der Hagia Sophia, kommen als möglicher Ausdruck der postikonoklastischen Reform KP 2 in Frage. Ausgehend von dieser Prämisse lassen sich folgende Charakteristika als Indizien der Reform des Orthros benennen:

1) Die Abgrenzung gegenüber dem sich ausbreitenden Brauch der Evangelienlesung vor Ps 50 und dem Laudesteil:

Nach dem Ikonoklasmus muß sich im Liturgiegebiet von Konstantinopel der Brauch der sonntäglichen, vor dem Laudesteil des Orthros eingeschobenen Evangelienlesung verbreitet haben. Im Unterschied zum Orthros der Klassen KP 1 und KP 1a wird im kathedralen Morgenlob des Typs KP 2 die Evangelienlesung in einer Rubrik erwähnt und das Gebet vor dem Evangelium angeführt, was als Beleg für die Verbreitung dieses neuen Brauches zu werten ist. Die Rubrik befindet sich vor der Oration zu Ps 50 (Nr. 9 in der Synopse). Jedoch schließt die Rubrik diesen Brauch für die Hagia Sophia aus, denn nur in den Kirchen, in denen das Evangelium vor Laudesbeginn und nach den vorausgegangenen sechs Oden verlesen wird, so die Rubrik im Kodex Coislin 213, ist auch die Oration zu sprechen. Wie noch darzulegen ist, grenzt diese Bestimmung das Evangeliengebet und die Evangelienlesung auf die monastische Morgenfeier ein, da im Asmatikos am Sonntagmorgen der Odenkanon nicht gesungen wurde.[43] Im postikonoklastischen Orthros der Hagia Sophia bleibt die Evangelienlesung vor Ps 50 ausgeschlossen.

2) Die Gläubigen- und Katechumenenlitanei als variabler Teil des Orthros:

Die im Synaxar-Typikon in Ausnahmefällen mögliche Auslassung der Bittreihen für Katechumenen und Gläubige (Nrn. 11 – 13 in der Synopse) - etwa wenn der Orthros zeitlich mit einer stationalen Feier konkurriert - zeichnet sich nunmehr als Regelfall ab, wie schon aus dem statistischen Knick in der Synopse der Handschriften zu ersehen ist. Während aber zahlreiche Orthrosformulare vom 10. Jh. an die Bittreihen einfach auslassen, enthält der Kodex Coislin 213 (COI) aus

[43] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 134. Zur allgemeinen Entwicklung der Struktur des monastischen Orthros cf. TAFT, „Mount Athos," 188 - 189.

dem Jahre 1027 eine differenzierte Regelung. Die Gebete zur Katechumenen- und zur Gläubigenlitanei werden im Tagzeitenformular weiter angeführt, sind jedoch zu variablen Strukturelementen geworden, die nurmehr an den Tagen der 12 Prokimena während der vier Wochen vor Beginn der Fastenzeit Verwendung finden.[44] Hierbei handelt es sich im Vergleich mit der im Zuge der Reform allgemein auf Dienstag und Donnerstag beschränkten Verwendung dieser Litaneien in der Vesper um eine drastische Veränderung.

Die Euchologien mit dem Orthros vom Typ KP 2

Was in Bezug auf die Bedeutung des Kodex Coislin 213 (COI: 1027) für die postikonoklastische Reform der Vesper festgestellt wurde, besitzt für das Morgenlob ebenfalls Gültigkeit: In diesem Euchologion liegt das bislang älteste Zeugnis für die Tagzeitenformulare aus dem liturgischen Zentrum Konstantinopel vor. Überdies stellt der Kodex überhaupt das früheste Zeugnis zur Tagzeitenfeier der Hauptstadt nach dem Ikonoklasmus dar.[45] Die oben angeführten Charakteristika der Reform sind gerade im Orthrosformular dieses Kodex enthalten. Die Gemeinsamkeiten des Orthrosformulars im Euchologion Coislin 213 mit dem Formular der Morgenfeier des Euchologions Barberini gr. 336 (8. Jh.) einerseits wie auch die Veränderungen gegenüber dem vorikonoklastischen Formular der Handschriftenklasse KP 1 andererseits, sowie der zeitliche Abstand dieses konstantinopolitanischen Zeugnisses aus dem beginnenden 11. Jh. zum Ende des Ikonoklasmus verleihen der Annahme Gewicht, daß dieser Typus des Orthrosformulars (KP 2) das Ergebnis der postikonoklastischen Reform in der Hauptstadt repräsentiert. Dafür spricht zudem die Übereinstimmung mit dem Orthrosformular des in das 13. Jh. zu datierenden Euchologions Gb 1, welches an der liturgischen Peripherie des konstantinopolitanischen Liturgiegebietes abgefaßt wurde, aber aus der patriarchalen Liturgie der Hauptstadt schöpfte. In gewisser Weise läßt sich selbst noch im Orthrosformular des Kodex Athen 662 (EBE), dessen Herkunft und Abfassungszeit schwer zu bestimmen sind, die im Kodex Coislin 213 (1027) erstmals greifbare Gestalt des postikonoklastischen Orthros erkennen. Zwar erweist sich das Orthrosformular im Euchologion Athen 662 (EBE) als monastisch umgestaltet. Tilgt man jedoch die monastischen Elemente, so bleibt ein Orthros, der demjenigen im Kodex Coislin 213 durchaus entspricht. Selbst die Rubrik zum eingeschränkten Gebrauch der Katechumenen- und Gläubigenlitanei hat sich erhalten. Andererseits überliefert das Orthrosformular mit dem Evangeliengebet nach der Laudespsalmodie Spuren einer kathedralen Weiterentwicklung. Dennoch geht auch aus diesem Orthrosformular hervor, daß der Orthros, wie er im Euchologion Coislin 213 vorliegt, verbreitet gewesen sein muß. Ferner wird der Rotolus Sinai gr. 956 (R 956) aus dem 10. Jh. mit seinem unvollständigen Orthros zu den Handschriften der Klasse KP 2 hinzugezählt, da der Rotulus selbst von einer Vorlage aus Konstantinopel stammt.

---

[44] Anders interpretiert hingegen Arranz diese Rubrik in den Kodizes Coislin 213 (COI) und Gb 1 (BES). Er geht nur von der Auslassung der Katechumenenlitanei aus, nicht aber von der der Gläubigenlitanei. ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 135. Mit der Klärung dieser Frage setzt sich der Abschnitt auseinander: 12.4.4. DIE BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN ALS VARIABLER TEIL.

[45] 10.2.2. DIE POSTIKONOKLASTISCHE REFORM IM VESPERTYP KP 2. Cf. auch den Abschnitt mit den Angaben zu den einzelnen Handschriften. 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

Die Teilsynopse zur Orthrosakoluthie vom Typ KP 2

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1-8 zur kurrenten nächtlichen Psalmodie)

1.

1A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε, τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν κοίτων

K: R956; COI 65r: DUN, 96, ARR.EUC, 88; BES 16r: STA, 47, ARR.EUC, 88; EBE 71v.

2.

2A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... Κλῖνον τὸ οὖς σου

K: COI 65r: DUN, 96, ARR.EUC, 88; BES 16v: STA, 48, ARR.EUC, 88; EBE 71v.

3.

3A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς τῶν διανοιῶν ἡμῶν

K: COI 65v: DUN, 97, ARR.EUC, 89; BES 17r: STA, 49, ARR.EUC, 89; EBE 72r.

4.

4A) Δέσποτα Θεός, ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος, ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους

K: COI 65v: DUN, 97, ARR.EUC, 90; BES 17r: STA, 50, ARR.EUC, 90; EBE 72v.

5.

5A) Ἀγαθῶν θησαυρὲ πηγῆς ἀεννάου Πάτερ ἅγιε θαυμαστοποιέ

K: COI 66r: DUN, 98, ARR.EUC, 91; BES 17v: STA, 51, ARR.EUC, 91; EBE 73r.

6.

6A) Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν ὅτι πάντα

K: R956; COI 66v: DUN, 98, ARR.EUC, 91; BES 18r: STA, 52, ARR.EUC, 91; EBE 73v.

7.

7A) Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου

K: COI 67r: DUN, 99, ARR.EUC, 92; BES 18v: STA, 53, ARR.EUC, 92; EBE 74r.

8.

8A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ῥαθυμίαν ἀποσκεδάσας

K: COI 67v: DUN, 99, ARR.EUC, 93; BES 19r: STA, 54, ARR.EUC, 93; EBE 74r.

(Einzug in die Kirche, Laudesteil: Ps 50, die Laudespsalmen und Ehre sei Gott in der Höhe)

Εὐχὴ τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Ὄρθρου

COI 67v: DUN, 100, ARR.EUC, 94; BES 19r: STA, 55, ARR.EUC, 94.

(*Rubrik in*) COI:

Man muß wissen, daß dieses Gebet in der Großen Kirche verrichtet wird, sondern nur in den übrigen, in denen das Evangelium nach der 6. Ode verlesen wird, wie für die Feste angegeben.

(*Eine etwas abweichende Rubrik in*) BES:
Man muß wissen, daß dieses Gebet in der Großen Kirche verrichtet wird, sondern nur in den übrigen, in denen nach dem: *Zum Herrn lasset uns beten* das Evangelium verlesen wird, wie für die Feste angegeben.

Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα ...
Entzünde in unseren Herzen, Gebieter ...

9.
9) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις
K: R956; COI 68r: DUN, 101, ARR.EUC, 94; BES 19v: STA, 56, ARR.EUC, 94; EBE 74v.

10.
10 LAU) Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ὑποστησάμενος δυνάμεις
K: R956; COI 68v: DUN, 101, ARR.EUC, 95; BES 20r: STA, 57, ARR.EUC, 95; EBE 75r.

(Einzug in den Altarraum, Fürbittreihen und Entlassung)

Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα ...
Entzünde in unseren Herzen, Gebieter...
EBE 75v *(Es folgen monastische Einschübe, dann erst die Gebete zur Katechumenen- und Gläubigenlitanei)*

(*Gegenüber dem Orthrosformular KP 1 findet sich nach dem Ikonoklasmus eine neue Rubrik*: COI 69r: DUN, 102, ARR.EUC, 96; BES 20v: STA, 58, ARR.EUC, 96; EBE 77rv.)

Man muß wissen, daß man die Katechumenen (= *Litanei für die Katechumenen mit Gebet*) des Orthros nicht immer verrichtet, nur wenn man die 12 Prokimena singt; man singt sie in den zwei Wochen vor Karneval (= Fleischverzicht), in der Woche des Fleisch- und in der des Milchverzichts, also dreimal pro Woche: am Dienstag, Donnerstag und Samstag. An diesen Tagen spricht man die Katechumenenlitanei nur, wenn keine Eucharistie oder kein Fest gefeiert wird. Am Samstag singt man die Prokimena ohne die Katechumenenlitanei 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 ...*" *(= Gebet der Apolysis, in der Synopse unter Nr. 14).*

11.
1KAT) Εὐλόγησον καὶ νῦν, Κύριε, τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους
K: COI 68v: DUN, 102, ARR.EUC, 96; BES 12r: STA,58, ARR.EUC, 96; EBE 77v.

12.
1GL) Κύριε Κύριε, σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ
K: COI 69v: DUN, 103, ARR.EUC, 97; BES 21r: STA, 59, ARR.EUC, 97; EBE 77v (lacuna).

13.
2GL) Τῇ διατάξει σου, Κύριε Κύριε, διαμένει ἡ ἡμέρα
K: COI 69v: DUN, 103, ARR.EUC, 98; BES 21r: STA, 60, ARR.EUC, 98; EBE 78r (lacuna).

14.
APOL) Αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δοξάζομεν
K: COI 70r: DUN, 103, ARR.EUC, 98; BES 21v: STA, 61, ARR.EUC, 98; EBE 78r.

15.
KEPH) Κύριε ἅγιε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τῷ παντεφόρῳ σου ὄμματι ἐπιβλέπων ἐπὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν
K: R956; COI 70r; 80r: DUN, 104; 120, ARR.EUC, 99; BES 22r; 36r: STA, 62; 95, ARR.EUC, 99; EBE 78v (Inzipit), 77r.

Die geographische Verbreitung und zeitliche Einordnung des Orthros KP 2

Das Orthrosformular des Kodex Coislin 213 (COI) steht für die Praxis im liturgischen Zentrum Konstantinopel nach dem Ikonoklasmus. Obwohl sich die Gestalt des Orthros KP 2 erst zu Beginn des 11. Jh. in Konstantinopel nachweisen läßt, muß der Orthros bereits einige Jahrzehnte vor dem im Jahre 1027 abgefaßten Euchologion Coislin 213 in dieser Form gefeiert worden sein, da liturgische Bücher ob ihrer bewahrenden und retardierenden Tendenz im Regelfall die zur Abfassungszeit längst rezipierte Praxis überliefern. Somit belegt der Orthros dieses Kodex einen liturgischen Stand, der in jedem Fall in das 10. Jh. zu datieren ist. Das Euchologion Gb 1 (11./12. Jh.) wurde hingegen an der Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel von einer Vorlage mit der patriarchalen Liturgie kopiert[46] und dürfte die Verbreitung des reformierten Orthrosformulars über Konstantinopel hinaus bezeugen. Ebenso bestätigt wohl der Kodex Athen 662 (EBE) die Charakteristika der postikonoklastischen Reform KP 2 des Orthros, wenngleich in diesem Orthrosformular zugleich monastische Einflüsse vorliegen.[47]

Liturgische Folgerungen zum Typus KP 2

Da also das Orthrosformular des Kodex Coislin 213 aus dem liturgischen Zentrum Konstantinopel auf eine bereits im 10. Jh. geübte Praxis verweisen dürfte, liegt es nahe, die gegenüber dem Morgenlob des Typus KP 1 festzustellenden Veränderungen im größeren Zusammenhang des liturgischen Wandels zu sehen, der in diesem Zeitraum auch in Formularen anderer liturgischer Feiern seinen Niederschlag gefunden hat. Mit der Theorie von der *postikonoklastischen Reform* hat Parenti ein hermeneutisches Instrumentarium zur Deutung dieses Wandlungsprozesses in der Liturgie Konstantinopels bereitgestellt.[48] Das Euchologion Coislin 213 überliefert demzufolge den Orthros der Reform, worauf das Sigel KP 2 verweist. Die Rezeption des veränderten Formulars an der Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel im Kodex Gb 1 bestärkt wiederum die These, daß es sich beim Orthros des Kodex Coislin 213 um das Ergebnis der postikonoklastischen Reform im liturgischen Zentrum handelt. Selbst dem bereits monastisch beeinflußten Orthrosformular im Euchologion Athen 662

---

[46] 3.1.4. Die Euchologienhandschriften zu Vesper und Orthros des Asmatikos.

[47] Dazu Arranz, „Matines byzantines II," 69.

[48] 2.4. Die dynamische Sicht der Liturgiegeschichte Konstantinopels bei Parenti.

(EBE) liegt die Gestalt des Orthros KP 2 zugrunde, wenngleich sich im Falle der Position des Evangeliums ein Indiz einer kathedralen Weiterentwicklung abzeichnet.

Da die Rubrik zum Gebet vor dem Orthrosevangelium im Kodex Coislin 213 wie auch die entsprechende Rubrik im Kodex Gb 1 die Oration vor dem Evangelium und die Evangelienlesung in jedem Fall vor dem Laudesteil des kathedralen Sonntagsorthros der Hagia Sophia ausschließen, erweist sich im Fall des Evangeliums der Prozeß der Reform als Abgrenzung gegen eine Neuerung und zunächst als Bewahrung der älteren Orthrosgestalt. Durch die Rubrik vor Ps 50 des Orthrosformulars KP 2 wird die bisherige liturgische Praxis der Hagia Sophia inmitten des Prozesses der Veränderung als normativ ausgewiesen, d.h. die liturgische Umgestaltung des Asmatikos nach dem Ikonoklasmus kann nicht als bloße Rezeption fremder Einflüsse definiert werden.

Die vor Ps 50 festgehaltene Bestimmung im Kodex Coislin 213, die Oration zum Evangelium dürfe nur dort verrichtet werden, wo die Evangelienlesung in der Morgenfeier nach der sechsten Ode erfolgt, verweist offensichtlich auf die studitische Praxis. Ältere studitische Typika sehen sechs Oden vor Ps 50 und damit außerhalb des Laudesteils vor, wie Taft und Mateos feststellten.[49] Auch das Typikon von Messina (1131) enthält noch Reminiszenzen dieser Aufteilung der Oden. Am 26. 12. sind im Morgenlob vor Ps 50 sechs Oden vorgesehen, darauf folgt das Evangelium von Christi Geburt. Dem wiederum schließt sich Ps 50 als Laudesbeginn mit weiteren drei Oden an.[50] Hingegen trägt man im heutigen neo-sabaitischen Sonntagsorthros das Evangelium zwar ebenfalls vor dem Laudesbeginn mit Ps 50 vor, die Oden, d.h. die Kanones als Ersatz für die biblischen Oden singt man jedoch erst nach dem Bußpsalm. Jedenfalls belegt das Euchologion Coislin 213 im kathedralen Orthrosformular damit die monastische Praxis als parallel existierenden und zu unterscheidenden Tagzeitenritus.

Als Indiz der Weiterentwicklung von der studitischen zur heutigen neo-sabaitischen Praxis darf man wohl die Rubrik zur Oration vor dem Evangelium im Kodex Gb 1 (11./12. Jh.) verstehen. Gegenüber der Rubrik im Kodex Coislin 213 mit dem Verweis auf die sechs Oden wird nunmehr konstatiert, die Oration sei allein dort zu beten, wo man das Evangelium der Sonn- und Festtage nach der Litanei: *„Lasset zum Herrn uns beten"* verliest. Im heutigen Sonntagsorthros wird vor dem Bußpsalm und dem Laudesteil das Evangelium mit der in der Rubrik erwähnten Kurzlitanei und dem Prokimenon Ps 150, 6: *„Alles, was atmet..."* eingeleitet. Die Oden folgen, wie schon gesagt, nach Ps 50.

Der Wegfall der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen im Orthrosformular des Kodex Coislin 213 kann gleichfalls als Folge der postikonoklastischen Reform gesehen werden. Die differenzierte Regelung, welche den Gebrauch der Litaneien auf zwei Tage pro Woche innerhalb des vierwöchigen Zeitraums vor Beginn der Fastenzeit einschränkt, dürfte eher auf die liturgiegestaltende Kraft der Hagia Sophia zu Konstantinopel zurückzuführen sein als auf monastischen

---

[49] Cf. zum Problem der Cantica im studitischen und neo-sabaitischen Sonntagsorthros die vorzügliche Zusammenfassung bei TAFT, „Mount Athos," 188 - 189. Weiter handeln zu diesem Problem ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 134. DERS, „Matines byzantines II," 70 A.1. MATEOS, „Egérie," 289 - 292. DERS, „Orthros byzantin," 212 - 216.

[50] ARRANZ, *Messina*, 85.

Einfluß; denn die Litaneien für Katechumenen und Gläubige haben in einer klösterlichen Gebetszeit keinen Sitz im Leben.[51]

12.2.4. Der Orthros vom Typ KP 2a

Charakteristik des Orthros vom Typ KP 2a

Die Synopse enthält eine Reihe von Orthrosformularen, welche den euchologischen Aufbau des Morgenlobs nach Art des Orthros KP 2 weitgehend beibehalten haben, jedoch bei den Charakteristika der Reform, nämlich beim Ausschluß des Evangeliums vor dem Laudesteil und bei der differenziert geregelten Auslassung der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen, eine Veränderung überliefern, die sich eng an den Stand KP 2 anlehnt und daher als Weiterentwicklung zu qualifizieren ist. Aus dem stark eingeschränkten Gebrauch der Katechumenen- und Gläubigenlitanei in der Handschriftengruppe KP 2 ist in diesen Orthrosformularen die vollständige Auslassung der Litaneien geworden. Mit Ausnahme zweier Euchologien findet das Gebet zum Evangelium keine Erwähnung. Die Deutung dieser Orthrosformulare als Fortschreibung der Reform des asmatischen Orthros statt als Zeichen der Disintegration stützt sich vor allem auf die in den Kodizes überlieferte Gestalt des Morgenlobs, die in Kontinuität zum asmatischen Orthros vom Typ KP 2 zu stehen scheint.

Die Euchologien des Orthros KP 2a

1) Bar 345 = Barberini gr. 345, 12. Jh.	**SI**
2) Bar 393 = Barberini gr. 393, 12. Jh.	**SI**
3) Bar 431 = Barberini gr. 431, 12. Jh.	**SI**
4) Vat 1811 = Vaticanus gr. 1811, 1147.	**SI**
5) Vat 1875 = Vaticanus gr. 1875, 12. Jh.	**SI**
6) SEV = Moskau gr. 27, 10. Jh., olim Sevastianov 474	**P**
7) S 961 = Sinai gr. 961, 11./12. Jh.	**P**
8) OTT 434 = Ottoboni gr. 434, 1174/75	**P**
9) Vat 1970 = Vaticanus gr. 1970, 12. Jh.	**P**

Es ist keineswegs auszuschließen, daß das eine oder das andere dieser asmatischen Orthrosformulare nicht mehr im gemeindlichen, sondern bereits im monastischen Kontext Verwendung gefunden hat. Arranz zufolge konnte ja der Übergang vom Asmatikos zum monastischen, insbesondere zum studitischen Offizium fließend verlaufen: der Gebetsschatz eines asmatischen Tagzeitenformulars wurde der monastischen Gebetszeit zugrundegelegt.[52] Grund zu einer solchen Annahme besteht vor allem dann, wenn etwa die Vesper in einem dieser Kodizes, zum Beispiel im Euchologion Ottoboni 434 (1174-1175) bereits eine monastische Umgestaltung erfahren hat, was sich einem Blick auf die Synopse der Vesperformulare[53] unschwer entnehmen läßt. Doch wird im Falle der Verwendung eines solchen asmatischen Orthrosformulars für die monastische Liturgie sein Zeugniswert hinsichtlich der bewahrten euchologischen Struktur nicht geschmälert. Die euchologische Gestalt kann unabhängig vom aktuellen Kontext ihrer Verwendung dennoch auf die Fortschreibung der Reform

---

[51] Zur Bedeutung der Fürbitten für die Katechumenen und die Gläubigen im Stundengebet der Gemeinde handelt ausführlich 5.5. DIE BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGEN.

[52] ARRANZ, „Les Grandes Étapes," 51.

[53] 10.1.2. SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUR ASMATISCHEN VESPER.

des asmatischen Orthros zurückverweisen. Das Kriterium bei der Auswahl der Formulare für die ist die Handschriftengruppe KP 2a ist die Bewahrung der asmatischen Gestalt.

Allerdings bedarf es zum Orthrosformular einiger Kodizes und deren Zugehörigkeit zur Untergruppe KP 2a einiger Erläuterungen:

1) Der Kodex S 961 (11./12. Jh.) mit dem Gebet vor dem Evangelium außerhalb des Orthrosformulars:
Im Orthrosformular des palästinisch geprägten Euchlogions S 961 fehlen die Amtsgebete zu den Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen sowie das Gebet zum Evangelium. Letzteres findet sich aber abgesetzt vom Orthrosformular (Beginn fol. 39r) an einer anderen Stelle des Kodex (fol. 90r). Man wird dies als Indiz dafür verstehen dürfen, daß es sich bei dieser Oration um palästinisches Liturgiegut handelt. Weil Oration und Evangelienlesung im Morgenlob Palästinas von Bedeutung waren, fand das Gebet als lokales Liturgiegut im palästinischen Euchologion S 961 mit der liturgischen Tradition Konstantinopels außerhalb des asmatischen Orthrosformulars Aufnahme. Zugleich kennzeichnet die Separierung das Gebet als Fremdkörper im Asmatikos. Im Orthrosformular selbst findet sich kein Hinweis auf diese Oration, obgleich dies in einem Kodex palästinischer Herkunft durchaus denkbar wäre. Folglich liegt – nicht zuletzt wegen der fehlenden Fürbittreihen – hier ein Formulartyp vor, der von liturgischen Entwicklungen geprägt zu sein scheint, die sich bereits im Orthros des Typs KP 2 abgezeichnet haben.

2) Der Kodex Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) und die beachtenswerte Numerierung der Gebete im Orthrosformular:
Die Einreihung des aus dem 10. Jh. stammenden Euchologions Moskau gr. 27 (SEV) in die Gruppe KP 2a der Orthrosformulare mit Merkmalen der Reform, bedarf einer Erklärung, da schon Arranz diesen Kodex noch zu jenen Zeugnissen zählt, welche die archaische Tradition des Euchologions von Konstantinopel repräsentieren.[54] Zumindest auf den ersten Blick weist das Orthrosformular im Euchologion Moskau gr. 27 (SEV) ebenfalls eine archaische Gestalt nach Art des Orthros vom Typ KP 1 auf wie in der Handschrift Barberini gr. 336 (8. Jh.), sieht man von dem in die Akoluthie eingeschobenen Gebet zum Evangelium ab. Im Gegensatz zu den übrigen Kodizes der Gruppe KP 2a sind nämlich die Amtsgebete zu den Bittlitaneien für die Katechumenen und die Gläubigen wie in KP 1 noch vorhanden. Nun konnte aber auch Parenti in seiner Untersuchung der Chrysostomosanaphora im Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) Veränderungen im Text nachweisen, die als Anzeichen der Weiterentwicklung hin zum *„textus receptus"* des Hochgebets zu deuten sind, wenngleich die Textfassung als solche von Parenti noch der alten, vorikonoklastischen Redaktion von Konstantinopel zugerechnet wird.[55] Ebenso läßt sich die Gestalt des Orthrosformulars nicht einfach in die Kategorie archaisch im Sinne von KP 1 einordnen. Die im Orthrosformular von der Forschung bislang nicht beachtete

---

[54] ARRANZ, „Euchologe slave," 22 - 24.

[55] PARENTI, „Osservazioni," 144 - 145. Cf. dazu KOS.SEV, „Einführung," 13. Cf. die Zuweisung des Kodex zur alten Redaktion durch JACOB, *Formulaire Grec*, 209 - 213. Das Euchologion hat noch die Basileiosliturgie vor dem Chrysostomosformular.

Numerierung der Orationen, besser die Auslassung bestimmter Orationen bei der Numerierung[56] spricht vielmehr für einen postikonoklastischen Entwicklungsstand und legitimiert die Zuweisung zur Gruppe KP 2a. Durch Rubriken und Numerierung der Orationen zeigen sich in den Euchologien Strukturveränderungen an. Gerade am Formular des asmatischen Morgenlobs in diesem Kodex manifestiert sich also die Entwicklungsgeschichte des Orthros. Die Gestalt der archaischeren Stufe KP 1, die im Orthros des Kodex Moskau gr. 27 äußerlich erhalten blieb, verhindert die Neuerungen desselben Orthrosformulars als Verfremdung zu deuten, sondern als Ergebnis einer Entwicklungsgeschichte, deren Ausgangspunkt eben noch aufscheint. Im Falle der Bittlitanei für die Katechumenen und die Gläubigen nimmt das Formular bereits das voraus, was der Kodex Coislin 213 zu Beginn des 11. Jh. noch durch eine Rubrik differenziert regelt, was dann aber in KP 2a ganz entfällt.

a) Die fehlende Numerierung der Katechumenen- und Gläubigengebete:

Die Durchnumerierung der Orationen des Orthrosformulars im Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) weist auf einen Wandel beim Gebrauch der Fürbittlitaneien hin, wie der sich anschließenden Teilsynopse zu entnehmen ist. Selbst von Arranz wurde übersehen, daß das System der Numerierung der Orthrosgebete in diesem Kodex einen Beleg für den Wegfall der Fürbittreihen für die Katechumenen und Gläubigen bildet.[57] Zwar enthält das Orthrosformular im Euchologion gleich dem vorikonoklastischen Orthros noch das Katechumenengebet und die Gläubigengebete; es fehlt auch die einschränkende Rubrik, die das Orthrosformulars KP 2 auszeichnet. Stattdessen werden die drei Amtsgebete zu diesen Litaneien von der fortlaufenden Numerierung der Orationen ausgenommen, die Zählung in den Rubriken überspringt diese Gebete: nach der Oration zu den Laudespsalmen unter der Nummer 11 wird die Reihe beim Gebet der Apolysis unter Auslassung der drei Orationen zur Katechumenen- und Gläubigenlitanei mit der Nummer 12 fortgeführt.[58] Die Entwicklung, die der Kodex Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) im 10. Jh. durch die Zählweise festhält, hatte im Euchlogion Coislin 213 anfangs des 11. Jh. in einer differenziert gehaltenen Rubrik ihren Niederschlag gefunden. Das Euchologion Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970) aus dem 12. Jh. folgt in der Zählweise der Orationen dem Kodex Moskau gr. 27 (SEV).

b) Das Gebet zum Evangelium als neunte Oration im Orthros des Kodex Moskau gr. 27 (SEV):

Während im Orthrostyp KP 2 zwischen nächtlicher Psalmodie und Laudesteil das Gebet vor dem Evangelium erwähnt und gleichzeitig aus der kathedralen Praxis ausgeschlossen wird, führt das Orthrosformular des Kodex Moskau gr. 27 an dieser Stelle der Akoluthie das Gebet an und zählt es als neuntes innerhalb der euchologischen Struktur des Orthros,[59] das Antiphonengebet zu Ps 50 als zehntes.

---

[56] Auch von Arranz wurde die in der Numerierung der Oration bzw. die in der Auslassung der Numerierung enthaltene strukturelle Aussage nicht erkannt. ARRANZ, „Matines byzantines II," 70. Unabhängig von den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit wies jüngst Velkovska auf die Zählung der Orationen im Orthrosformular des Kodex Moskau gr. 27 hin. VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>," 712.

[57] ARRANZ, „Matines Byzantines II," 70.

[58] Fol. 70r: KOS.SEV, 104.

[59] ARRANZ, „Matines byzantines II," 70. Dies erkannte bereits Arranz. Aber wegen seiner quantitativ ausgerichteten Methodologie, für die der Überlieferungsbestand der Gebete im Kodex Barberini gr.

Damit liegt sowohl gegenüber dem Orthrostyp KP 1, aber auch gegenüber dem Orthrostyp KP 2 eine abweichende Struktur des Formulars vor. Dieses palästinische Euchologion aus dem 10. Jh. spiegelt nämlich mit seinem Anhang von 11 Morgenevangelien[60] und mit der Positionierung des Gebets zum Evangelium und der Evangelienlesung vor Ps 50 eine liturgische Praxis, die von Palästina ausging. So dürfte dieses Orthrosformular, in dem die asmatische Tradition mit einer liturgischen Gepflogenheit Palästinas verknüpft ist, als Beleg dafür anzusehen sein, daß nach dem Ikonoklasmus der Brauch der Evangelienlesung am Sonntagmorgen auch auf den Asmatikos Einfluß ausübte. Im Orthrosformular des Kodex Moskau gr. 27 (SEV) liegt eine Wegmarke im postikonoklastischen Veränderungsprozeß gewertet werden. Dieser Prozeß erfuhr, was die Integration der Evangelienlesung anlangt, zunächst eine Begrenzung im Sinne der kathedralen Praxis von Konstantinopel KP 1, die im Kodex Coislin 213 (1027) greifbar wird, dann aber in einigen Fällen eine Positionierung des Evangeliums nach dem Laudesteil als kathedrale Lösung, wie zu zeigen ist.

Die Teilsynopse zur Orthrosakoluthie vom Typ KP 2a

(Beginn der Gebetszeit im Narthex: Gebete 1-8 zur kurrenten nächtlichen Psalmodie)

1.

1A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν κοίτων
SI: Bar 345 29r; Bar 393 48v; Bar 431 36v; Vat 1811 114r; Vat 1875 107r;
P: SEV 61r: KOS.SEV, 90; S 961 39r; OTT 434 82v: THI.OTT, 140; Vat 1970 117v.

2.

2A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... Κλῖνον τὸ οὖς σου
SI: Bar 345 29v; Bar 393 49r; Bar 431 37r; Vat 1811 114rv; Vat 1875 108r;
P: SEV 61v: KOS.SEV, 91; S 961 39v; OTT 434 83r: THI.OTT, 141; Vat 1970 118r.

3.

3A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν ... φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς τῶν διανοιῶν ἡμῶν
SI: Bar 345 29v; Bar 393 49r; Bar 431 37v; Vat 1811 114v; Vat 1875 108v;
P: SEV 62r: KOS.SEV, 92; S 961 40r; OTT 434 83v: THI.OTT, 142; Vat 1970 118v.

4.

4A) Δέσποτα, Κύριε, ὁ Θεός, ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος, ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους
SI: Bar 345 30r; Bar 393 49v; Bar 431 38r; Vat 1811 115r; Vat 1875 109r;
P: SEV 62v: KOS.SEV, 93; S 961 40v; OTT 434 84r: THI.OTT, 143; Vat 1970 118v.

5.

5A) Ἀγαθῶν θησαυρὲ πηγῆς ἀεννάου Πάτερ ἅγιε θαυμαστοποιέ
SI: Bar 345 30v; Bar 393 50v; Bar 431 38v; Vat 1811 115v; Vat 1875 109v;
P: SEV 63v: KOS.SEV, 94; S 961 41v; OTT 434 84v: THI.OTT, 144; Vat 1970 119v.

---

336 das Kriterium der Vollständigkeit ergab, hat er keine Konsequenzen für die Interpretation der Orthrosstruktur im Euchologion Moskau gr. 27 (Sevastianov 474) gezogen.

[60] Fol. 187r - 208r: KOS.SEV, 230.

6.

6A) Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν ὅτι πάντα
SI: Bar 345 31r; Bar 393 51r; Bar 431 39r; Vat 1811 116r; Vat 1875 110v;
P: SEV 64v: KOS.SEV, 95; S 961 42r; OTT 434 85r: THI.OTT, 145; Vat 1970 120r.

7.

7A) Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου...
SI: Bar 345 31v; Bar 393 51v; Bar 431 39v; Vat 1811 116v; Vat 1875 111r;
P: SEV 65r: KOS.SEV, 96; S 961 42v; OTT 434 85v: THI.OTT, 146; Vat 1970 120v.

8.

8A) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ῥαθυμίαν ἀποσκεδάσας
SI: Bar 345 32r; Bar 393 52r; Bar 431 39a r; Vat 1811 117v; Vat 1875 111v;
P: SEV 66r: KOS.SEV, 97; S 961 43r; OTT 434 86r: THI.OTT, 147; Vat 1970 121r.

(Einzug in die Kirche, Laudesteil: Ps 50, die Laudespsalmen und Ehre sei Gott in der Höhe)

(Einschub im Kodex SEV)

9. Gebet, vor dem Evangelium SEV

Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα ...

SEV 66v: KOS.SEV, 98.
Kodex S 961: 90r *(Das Gebet zum Evangelium befindet sich in diesem Kodex außerhalb der Orthrosakoluthie.)*

(10. Morgengebet d. Ps 50 SEV)

9) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις
SI: Bar 345 32v; Bar 393 52v; Bar 431 39b v; Vat 1811 117v; Vat 1875 112r;
P: SEV 67r: KOS.SEV, 99; S 961 43v; OTT 434 86r: THI.OTT, 148; Vat 1970 121v.

(11. Gebet ...SEV)

10 LAU) Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ὑποστησάμενος δυνάμεις
SI: Bar 345 33r; Bar 393 53r; Bar 431 40v; Vat 1811 118v; Vat 1875 113r;
P: SEV 68r: KOS.SEV, 100; S 961 44v; OTT 434 87r: THI.OTT, 149; Vat 1970 122r.

(Einzug in den Altarraum, Fürbittreihen und Entlassung)

(Einschub im Kodex Vat 1970)

11. Gebet zum Einzug (εὐχὴ ια τῆς εἰσόδου) [61]

Im Kodex Vaticanus gr. 1833 (VAT) aus dem 10. Jh. beginnt der Orthros auf fol. 24r.
Vor dem Orthrosformular findet sich ebenfalls diese Oration mit der Rubrik:

---

[61] Vollständiger Text bei ARRANZ, „Matines Byzantines II," 72.

Gebet des Einzugs zum Orthros (VAT)

Δέσποτα κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ παραγενόμενος καὶ ἐπὶ τὰς ἑωθινάς εὐχάς ...

Vat 1970 122v; VAT 24r.

Bar 393 53r; Vat 1811 118v; Vat 1875 113r

11.

(*SEV ohne Numerierung des Gebets in der Rubrik*!)

KAT) Εὐλόγησον καὶ νῦν, Κύριε, τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους

P: SEV 68v : KOS.SEV, 101.

12.

(*SEV ohne Numerierung des Gebets in der Rubrik*!)

1GL) Κύριε Κύριε, σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ

P: SEV 69r: KOS.SEV, 102.

13.

(*SEV ohne Numerierung des Gebets in der Rubrik*!)

2GL) Τῇ διατάξει σου, Κύριε Κύριε, διαμένει ἡ ἡμέρα

P: SEV 69v : KOS.SEV, 103.

14.

(12. Gebet zur Apolysis SEV Vat 1970)

(11. Gebet zur Apolysis Bar 345 Bar 393 Vat 1811 Vat 1875)

(11. Morgengebet zur Apolysis OTT 434)

APOL) Αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δοξάζομεν

SI: Bar 345 33v; Bar 393 53v; Bar 431 40v; Vat 1811 118v; Vat 1875 113v;

P: SEV 70r: KOS.SEV, 104; S 961 45v; OTT 434 87r: THI.OTT, 150; Vat 1970 122v.

15.

(12. Morgengebet zur Kephaloklisia OTT 434)

KEPH) Κύριε ἅγιε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τῷ παντεφόρῳ σου ὄμματι ἐπιβλέπων ἐπὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν

SI: Bar 345 34r; Bar 393 54v; Bar 431 41r; Vat 1811 119v; Vat 1875 114r;

P: SEV 71r: KOS.SEV, 105; S 961 45v; OTT 434 87v: THI.OTT, 151; Vat 1970 123r.

Im Kodex Vat 1875 114v folgt noch:[62]

Ὁ ὢν εὐλογητός ...
Στερέωσον... Δόξα ὁ θεὸς...
Καὶ ἀπόλυσις.

Im Kodex Vat 1811 119v:

Ὁ ὢν εὐλογητός ... .τὴν εὐχὴν τῆς ἀπολύσεως

---

62 ARRANZ, „Matines Byzantines II," 72.

Im Kodex Vaticanus gr. 1970 123v ist ein Gebet mit folgender vorausgehender Rubrik angefügt, das vielleicht eher zum Beginn der eucharistischen Liturgie passt:

Εὐχὴ τοῦ διπλοῦ θυμιατοῦ ὅτε μέλλουσιν οἱ διάκονοι ἀπὸ τῆς ἁγίας τραπέζας
εἰς τὸ σύνθρονον τῶν θυμιόντων δύο διάκονοι εἰποντες:
εὔξαι ὑπερ ἡμῶν Δέσποτα.
Λέγει ὁ ἱερευς: Κατευοδῶσαι Κύριος τὰ διαβήματα ὑμῶν τῇ αὐτοῦ χάριτι

Die geographische und zeitliche Verbreitung des Orthrostyps KP 2a

Der Orthros vom Typ KP 2a ist vor allem im 12. Jh. gleichermaßen an der westlichen wie an der östlichen Peripherie des Liturgiegebietes von Konstantinopel bezeugt, d.h. dieser Typ des asmatischen Morgenlobs dürfte weit verbreitet gewesen sein. Der Kodex Ottoboni gr. 434 (OTT 434: 1174/75) wurde auf dem Sinai kopiert, das Euchologion Sinai gr. 961 (S 961: 11./12. Jh.) in Palästina, der Kodex Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970: 12. Jh.) zwar in Süditalien, aber von einer palästinischen Vorlage. Aus Italien selbst stammen die Kodizes Vaticanus gr. 1811 (Vat 1811: 1147), Barberini gr. 345 (12. Jh.), Barberini gr. 393 (Bar 393: 12. Jh.), Barberini gr. 431 (Bar 431: 12. Jh.), sowie der im Schreibstil von Reggio verfaßte Kodex Vaticanus gr. 1875 (Vat 1875: 12. Jh.).[63] Besondere Bedeutung kommt in dieser Untergruppe besonders dem in das 10. Jh. zu datierenden Euchologion Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) als dem ältesten Zeugnis zu.

Liturgische Folgerungen zum Orthrostyp KP 2a

Zum Orthros der Gruppe KP 2a ist anzumerken, daß der beim Orthrostyp KP 2 bereits festgestellte Entwicklungsprozeß weiter vorangeschritten sein mußte: Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen, die bereits in KP 2 zu variablen Elementen geworden sind, entfallen nun ganz. Die in der Reform sich abzeichnende weitgehende Reduzierung des Gebrauchs der Fürbittreihen für die Katechumenen und der Gläubigen erfuhr offensichtlich eine Weiterentwicklung, an deren Ende die völlige Auslassung der Bittreihen steht. In den meisten Orthrosformularen der Gruppe KP 2a fehlen daher die Orationen zu den Bittreihen. Da die Orthrosformulare, was die euchologische Struktur anbelangt, auch weiterhin die Tradition der Hagia Sophia bewahren, dürfte dieses Phänomen auf die Reform zurückzuführen sein.

Das Gebet zum Evangelium bleibt vom asmatischen Orthrosformular ausgeschlossen. Nur die Kodizes S 961 und Moskau gr. 27 (SEV: Sevastianov 474) der palästinischen Redaktion enthalten das Gebet vor dem Evangelium, was sich entwicklungsgeschichtlich folgendermaßen erklären läßt:

Beide Kodizes legen durch ihre Herkunft nahe, daß sich die im Zuge der Reform des Asmatikos abgewiesene Neuerung der Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros von der östlichen Peripherie des von Konstantinopel beeinflußten Liturgiegebietes ausgebreitet haben mußte. Der Kodex Moskau gr. 27 aus dem 10. Jh. integriert die

---

[63] Cf. dazu die Angaben zur Herkunft der Euchologien in 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

Oration vor dem Evangelium wohl nach palästinischer Art in die asmatische Orthrosakoluthie, im Euchologion Sinai gr. 961 (S 961) bleibt ihre Position unbestimmt, da sie außerhalb des Formulars überliefert wird. Im Orthrosformular des Kodex Coislin 213 aus dem Jahre 1027 schließt die Rubrik Gebet und Evangelium für die Praxis der Hagia Sophia aus, d.h. diese Rubrik muß wohl als Abgrenzung gegen einen um sich greifenden Brauch verstanden werden. Von daher wird erklärbar, weshalb die meisten Orthrosformulare der Gruppe KP 2a, die zeitlich später zu datieren sind als der Kodex Coislin 213 der Reform, weder einen Hinweis auf die Evangelienlesung noch auf das Gebet zum Evangelium geben. Somit stehen die Orthrosformulare der Gruppe KP 2a zumindest von ihrem euchologischen Aufbau her in der Tradition der Reform.

Mögliche Anzeichen der Disintegration in Handschriften der Klasse KP 2a

Unbeschadet ihres Wertes als Zeugnisse für die euchologische Struktur und die Entwicklung im asmatischen Orthros, den die Formulare der Handschriftengruppe KP 2a innehaben, ist nochmals darauf zu verweisen, daß ihre asmatische Gestalt keine Garantie mehr ist für ihre Verwendung in der kathedralen Morgenfeier. Nicht nur die bereits erfolgte Disintegration der Vesper in ein und demselben Euchologion, auch weitere Indizien lassen sich anführen, die auf den Kontext einer bereits vom Offizium Palästinas beeinflußten Liturgie hinweisen könnten. Zu nennen wäre die in den Orthrosformularen des Asmatikos nicht übliche Durchnumerierung der Orationen vom ersten Gebet bis zum Hauptneigungsgebet. Im Vesper- und Orthrosformular des Euchologions Barberini gr. 336 (BAR: 8. Jh.) beispielsweise, aber auch im Kodex Coislin 213 (COI: 1027) unterbleibt eine solche Durchnumerierung. Wohl aber findet sie sich im Orthros der Kodizes Moskau gr. 27 (SEV: Sevastianov 474) und Vaticanus gr. 1970 (Vat 1970). Das gleichfalls palästinische Euchologion Sinai gr. 958 (S 958)[64], das deutliche Anzeichen der Disintegration im euchologischen Aufbau des Orthrosformulars aufweist, zählt ebenfalls die bereits deutlich reduzierte Gebetsreihe durch. Das Gebet der Apolysis trägt hier die Nummer 10. Diese Praxis findet sich weiter im palästinischen Kodex Ottoboni gr. 434 (TH.OTT)[65] des 12. Jh. In seinem Orthrosformular werden die Orationen des Orthros einfach als 1., 2. Morgengebet bezeichnet bis zu dem der Kephaloklisia, das als *12. Morgengebet zur Kephaloklisia* überschrieben ist.

Die Frage nach dem Kontext der Formulare scheint nicht zuletzt deshalb berechtigt zu sein, da sich beispielsweise im Euchologion Ottoboni gr. 434 auf 127rv - allerdings von anderer Hand und auf Papier geschrieben[66] - Zusätze zum Orthros finden, die nicht zur kathedralen Tagzeitenfeier gehörten (*Kanon anastasimos* usw.). Ferner enthalten das Orthrosformular des Euchologions Vaticanus gr. 1811 (Vat 1811) und dasjenige des Kodex Vaticanus gr. 1875 (Vat 1875) trotz der getreuen Überlieferung der Orationen des asmatischen Morgenlobs einen monastischen Abschluß.

---

[64] Ps 50 des Orthros kommt bereits nach dem 6. Gebet. Es gingen wohl die 6 Oden voraus. TAFT, „Mount Athos," 188 - 189.

[65] THI.OTT, 140 - 151. ARRANZ, „Matines Byzantines II," 73. Die versehentliche Bezeichnung dieser Handschrift als Ottoboni 344 anstelle Ottoboni 434 hat Arranz korrigiert in DERS., „Pannychis," 45 A. 36.

[66] THI.OTT, 184.

Im monastischen Euchologion Vaticanus gr. 1833 (10. Jh.)[67] geht der Orthrosakoluthie ein Gebet zum Einzug voraus. Im Kodex Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.) ist diese Oration im Orthrosformular beim Einzug in das Sanktuarium nach dem Laudesteil positioniert, also an einer Stelle, die den Ablauf des asmatischen Orthros nicht stört, sondern unterstreicht. Die Plazierung dieses Gebets im Orthrosformular des Kodex Vaticanus gr. 1970 (12. Jh.) spräche also durchaus für einen kathedralen Kontext.

Die Schwierigkeit, den liturgischen Kontext eines Tagzeitenformulars zu erfassen, wurzelt in der Geschichte der Disintegration des Asmatikos, die ja parallel zur Weiterentwicklung des asmatischen Orthros verlief; überdies ist die Disintegration zeitlich früher nachweisbar als der Orthros der postikonoklastischen Redaktion. Die Gleichzeitigkeit von Weiterentwicklung und Disintegration des Asmatikos können sich sogar in einem und demselben Kodex niederschlagen: während das Vesperformular eine bereits dissoziierte Gestalt zeigt, kann etwa der Orthros noch kathedral gestaltet sein. Diese Gleichzeitigkeit führt mitunter zu einer kuriosen Gestalt des Formulars, so beispielsweise in zwei Kodizes aus Süditalien, die Reste des Asmatikos innerhalb der monastischen Morgenfeier als Indiz für die Zugehörigkeit des Formulars zur studitischen Synthese bewahrt haben. Es handelt sich um die Euchologien Vaticanus gr. 1554 vom Beginn des 12. Jh. und um den Kodex Vaticanus gr. 2005[68], kopiert im Kloster von Carbone, Basilicata, zwischen dem 12. und 13. Jh. In den rubrikalen Bestimmungen im Euchologion Vaticanus gr. 1554[69] finden sich neben monastischen auch kathedrale Elemente wie der Einzug, ein festes Prokimenon statt des Prokimenons aus den acht Tönen, ferner die Evangelienlesung nach der Laudespsalmodie und dem *Ehre sei Gott in der Höhe*, wie es auch die unter der Handschriftengruppe KP 1a erwähnten Kodizes Gb 2 (12. Jh.) und Bodleian, Auctor E. 5. 13 (BOD) aus dem Zeitraum 1121/22-1132 in ihren Orthrosformularen überliefern.

12.3. Die Reform des Orthros und die Spätzeugnisse zum Asmatikos

Der Wandel des asmatischen Orthros war im zurückliegenden Teil dieses Kapitels Gegenstand der Untersuchung. Dabei diente der Parameter *Reform* der Kennzeichnung jener Veränderungen, die gegenüber den Anzeichen der Disintegration des Tagzeitengebets der Hagia Sophia in postikonoklastischer Zeit einen Wandel des Morgenlobs unter Beibehaltung seiner Identität als asmatische und gemeindliche Gebetszeit bedeuten. Nunmehr ist, um die These von der postikonoklastischen Reform des Orthros weiter abzusichern, der Frage nachzugehen, ob und inwieweit im asmatischen Orthros einiger ausgewählter Spätzeugnisse Spuren dieses postikonoklastischen Wandels vorliegen. Vor allem ist zu untersuchen, ob sich die Charakteristika der Handschriftenklasse KP 2a in den Spätzeugnissen wiederfinden.

---

[67] Fol. 23v.

[68] Fol. 102v.

[69] Fol. 53v: Καὶ ἄρχεται τὸ Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ ... Καὶ μετὰ τὸ Δόξα ἐν ὑψίστοις εἴσοδος: Ὁ διάκονος λέγει: Δόξα Πατρί καὶ Υἱῷ ... Ὁ λαός: Καὶ νῦν... Ἅγιος ἀθάνατος γ'. Ὁ ἱερεύς: Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία. Ὁ λαὸς τὸ ἀπολυτίκιον: Σήμερον τὴν σωτηρίαν... Τὸ προκείμενον: Ἀνάστηθι... Στίχος: Ἐξομολογεισθε.... Ὁ διάκονος τὸ εὐαγγέλιον. Ὁ Διάκονος τὴν ἐκτενήν: Πληρώσωμεν... .

12.3.1. Der Orthros in den Antiphonaren A 61 und A 62

Die beiden Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende des 14. Jh.) als Rollenbücher für Vorsänger enthalten den liturgischen Wochenpsalter der kurrenten Psalmodie für das asmatische Morgen- und Abendlob.[70] Im Unterschied zum Antiphonar A 62 enthält die Handschrift A 61 einen zweiten Wochenlauf für die kurrente Psalmodie in beiden Tagzeiten.

Die Übersicht zur nächtlichen Psalmodie des Orthros

Aus dem Kodex A 61 wird der Montag der ersten Woche als Beispiel angeführt. Zu jeder der acht Antiphonen wird das Kurztroparion, hier *Hypopsalmos* genannt, bzw. das Alleluia angegeben. Vermerkt ist im Antiphonar außerdem die Ekphonese (Ekph.), gefolgt von der Psalmodie. Die rechte Spalte der Übersicht enthält einige Ergänzungen aus dem Kodex A 62.

Beide Antiphonare A 61 (frühes 15. Jh.) und A 62 (Ende des 14. Jh.) kennzeichnen den Orthros meist nur mit der unbestimmten Zeitangabe: Am Morgen - πρωί. Das Antiphonar A 62 verwendet bei rubrikalen Anweisungen gelegentlich auch die Bezeichnung *Orthros*.[71]

Orthros am Montag d. 1. Woche[72]

A 61	(Ergänzungen aus A 62)
BEGINN IM NARTHEX: NÄCHTLICHE KURRENTE PSALMODIE (Gebete 1 – 8):	
Eröffnungsbenediktion:	Εὐλογημένη ἡ βασιλεία...[73] διακονικά
Psalmodie der 1. Antiphon *Ehre sei dir, o Gott* + Psalmodie	
Psalmodie der 2. Antiphon Alleluia + Psalmodie	
Psalmodie der 3. Antiphon Hypopsalmos:*Erhöre mich Herr* + Ekph + Psalmodie	
Psalmodie der 4. Antiphon (z. Weihrauch) Alleluia + Ekph. + Psalmodie	
Psalmodie der 5. Antiphon Hypopsalmos: *Erbarme dich meiner, Herr* + Ekph. + Psalmodie	
Psalmodie der 6. Antiphon Alleluia + Ekph. + Psalmodie	

[70] 8.4.1. DER KURRENTE WOCHENPSALTER IN DEN ANTIPHONAREN A 61 UND A 62.

[71] GEORGIOU, *Ἀντιφωνική κατανομή*, 29: beim Orthros am Mittwoch.

[72] Hier nach der Edition von GEORGIOU, *Ἀντιφωνική κατανομή*, 4 - 10. Eine allgemeine Beschreibung der Struktur des Orthros in den beiden Antiphonaren A 61 und A 62 findet sich ferner bei ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 144 - 146.

[73] GEORGIOU, *Ἀντιφωνική κατανομή*, 4.

Psalmodie der 7. Antiphon (Ergänzungen aus A 62)
Hypopsalmos: *Hilf mir, o Herr* + Eph. + Psalmodie
Psalmodie der 8. Antiphon
Eisodikon (Teleutaion)
Alleluia + Ekph. + Psalmodie

BEIM TELEUTAION

EINZUG I. D. KIRCHEN-SCHIFF ZUM AMBO

Einzug (Εἴσοδος) in die Kirche bei den letzten Psalmversen. Der Domestikos singt im Kirchenschiff die restlichen Verse.

Ode Dan 3, 57 ff. (Εὐλογητάρια)

(Man liest aus dem Synaxar)

Synaptê (Priester)

Ps 50 mit Troparion

Ps 50 mit Einschüben:
Hilfe der Christen...
Kontakion des Heiligen

An Herrenfesten trifft Apolytikon des Festes und bei Ps 50, 17 das Festkontakion.
Bei *Ehre sei... Eingeborener Sohn Gottes*
Bei *Jetzt und immerdar... Tên hyperendoxon*

Laudespsalmen 148 – 150 (Ainoi)
Troparion: Σοὶ πρέπει ὕμνος ὁ θεός
(*Dir gebührt Lobpreis, o Gott*)

A 62 fügt am Samstag ein:[74]
Lobgesang des Zacharias Lk 1, 68 - 79
Εὐλογητὸς Κύριος (Benedictus)

Gesang des Symeon Lk 2, 29 - 32
Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον (Nunc dimittis)

Das *Ehre sei Gott in der Höhe* wird vom Vorsänger vom Ambo aus vorgetragen.

Übrige Akoluthie

---

[74] Die nachfolgenden Ergänzungen stammen aus der Akoluthie des Samstagsorthros in A 62: GEORGIOU, *Ἀντιφωνικὴ κατανομή*, 62.

Resümee: Die Kontinuität der acht Antiphonen vor dem Laudesteil

Die acht Psalmantiphonen zählende nächtliche Psalmodie zu Beginn des ferialen asmatischen Orthros in beiden Spätzeugnissen korreliert mit der euchologischen Struktur der asmatischen Orthrosformulare. In Euchologien mit dem Asmatikos hält sich die Struktur der acht Antiphonengebete und der davon abgehobene Laudesteil mit Ps 50 und den zu einer Antiphon zusammengefaßten Laudespsalmen auch in postikonoklastischer Zeit. Beide Antiphonare sind ein Beleg für die Kontinuität dieser Achter-Struktur bis zum allmählichen Erlöschen des Asmatikos.[75] Dies läßt wiederum den Rückschluß zu, daß die in einer Reihe postikonoklastischer Kodizes festzustellende Reduzierung der Antiphonengebete vor dem Laudesteil wie auch die in den Kodizes Gb 10 aus dem 10./11. Jh. und Sinai gr. 958 (S 958) aus dem 11. Jh. festzustellende Antizipierung des Gebets zu Ps 50 in die Reihe der für die kurrente Psalmodie vorgesehenen Antiphonengebete (Cf. den Einschub in der Synopse zwischen den Nrn. 6 und 7) als ein Anzeichen der Disintegration des asmatischen Morgenlobs zu verstehen ist. Mehr läßt sich jedoch den beiden Antiphonaren hinsichtlich der Charakteristika des Orthros nach dem Ikonoklasmus nicht entnehmen. Doch finden sich im Orthros beider Antiphonare ebenfalls Anzeichen der Veränderung. Es sei z.B. nur auf die Ausweitung des Odengesangs und auf die umfangreicher gewordene Kirchendichtung hingewiesen.

12.3.2. Symeons Beschreibung des Orthros

Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) bietet eine ausführliche Beschreibung des sonntäglichen Orthros, an der im Kontext dieses Kapitels vor allem das euchologische Strukturgerüst der Tagzeit von Interesse ist,[76] auf das sich das nachfolgende Schema des asmatischen Morgenlobs konzentriert. Die Kirchendichtung, bei der es sich nach Symeons eigenen Worten weithin um eine Neueinführung in den asmatischen Orthros handelt, wird hier nur am Rande erwähnt, denn Lingas hat in seiner Untersuchung des Sonntagsorthros zur Zeit Symeons hierauf - wie auch auf die musikalische Fassung - bereits einen besonderen Akzent gelegt.[77]

Das Schema des Orthrosverlaufs

Vorab sind einige Besonderheiten aus der Beschreibung des Sonntagsorthros bei Symeon zu erläutern. Den Kehrvers zur Psalmodie innerhalb der Antiphonie im Narthex und bei den Laudespsalmen (Ainoi) nennt Symeon *Hypopsalma*.[78] Nach Ps 50 ist bei Symeon die umfangreiche Kanondichtung eingeschoben. Ursprünglich wurde die Anordnung der Oden selbst *Kanon* genannt, schließlich

---

[75] So sind im Zweiwochenschema des Antiphonars A 61 beim Orthros eines jeden Wochentags in der Regel acht Antiphonen vorgesehen, am Samstag allerdings neun und am Freitag der zweiten Woche nur sechs Psalmantiphonen.

[76] PG 155, 636 - 649. Ein schematischer Überblick des von Symeon beschriebenen Gottesdienstverlaufs findet sich bei TREMPELAS, „Εὐχαὶ I," 528 - 535. DERS., *M. E.* II, 194 - 202. ARRANZ, „Matines Byzantines II," 102 - 105. FOUNDOULES, *Symeon*, LINGAS, Sunday Matins, 222-223. RAES, „Les anciennes Matines byzantines," 206 –207.

[77] LINGAS, Sunday Matins, 229-269. Der Verfasser stützt sich dabei nicht nur auf den asmatischen Orthros in *De sacra precatione* (PG 155, 636 – 649), sondern auch auf die *Ekthesis* und die *Hypotyposis* in der Handschrift Athen 2047. Zu dieser Handschrift 3.5.2. DAS ZEUGNIS DES SYMEON VON THESSALONIKI.

[78] PG 155, 646, 649.

die Troparia, die jeder der biblischen Oden hinzugefügt wurden und die sich im Lauf der Geschichte zu umfangreichen strophischen Texten entwickelten. Diese verdrängten dann die biblischen Oden und wurden schließlich selbst Oden genannt.[79] Das Inzipit des von Symeon erwähnten Prokimenons Ἀνάστηθι, Κύριε ὁ Θεός (Ps 9, 33) vor dem Orthrosevangelium dürfte mit einem jener Prokimena identisch sein, deren Inzipit sich bei den Prokimena zum Orthrosevangelium im Anhang des Synaxar-Typikons befindet.[80]

BEGINN IM NARTHEX: NÄCHTLICHE KURRENTE PSALMODIE

Eröffnungsbenediktion
Offiziator: Εὐλογημένη ἡ βασιλεία...: *Gepriesen sei das Reich ...*

Eirenika (Große Synaptê)

Invitatorium: Ps 3 + 62 + 133 mit Kurzruf: *Ehre sei dir, o Gott.*
An Festtagen: *Ehre sei dir Vater, Sohn ...*
Der Priester spricht unterdessen für sich die Antiphonengebete.

Am Sonntag
Auswahlpsalmodie:

Das Kreuz wird im Altarraum holt, der Priester betet die Antiphonengebete still während des Psalmengesangs.
Kleine Synaptê + (1. Stasis) Ps 118, 1 ff. Ἀλληλούια
(Während der 1. Stasis Inzens des Narthex durch den Priester)
Kleine Synaptê + (2. Stasis) Ps 118, 73 ff Συνέτισόν με, Κύριε.
Kleine Synaptê + (3. Stasis) Ps 118, 132 ff. Ἀλληλούια (Eisodikon)

BEIM TELEUTAION
Öffnen der Türen Bei V 170 *Zu dir gelange mein Beten ...*

EINZUG

I. D. KIRCHEN-SCHIFF ZUM AMBO

Gebet des Einzugs wird gesprochen.
Bischof: *Gepriesen sei der Einzug deiner Heiligen, Herr.*
Mit dem Kreuz, auf dem sich 3 Kerzen befinden, zieht der Priester mit Diakon und - falls anwesend - mit dem Bischof vor den übrigen Gläubigen durch die Königstür ein. Der übrige liturgische Dienst benutzt die Seitentüren.

Sogleich beginnt man die
Ode Dan 3, 57 ff. (mit *Ehre sei dem Vater...*)

Das Kreuz wird auf dem Ambo aufgestellt.

Synaxar (Lesung)

---

[79] CLUGNET, 75 - 77. ARRANZ, *Messina*, 408 - 409.
[80] PG 155, 649. MATEOS II, 172. DERS., „Orthros byzantin," 214.

2 Chöre:

Ps 50 mit Kehrvers: Ἐλέησόν με, ὁ Θεὸς
Einschub weiterer Kirchendichtung, z.B. *Hilfe der Christen...*
Bei *Ehre sei... Eingeborener Sohn Gottes*
Bei *Jetzt und immerdar...* Es folgen Troparia (*Tên hyperendoxon*).

Monastische Hymnographie wird hier eingeschoben:

Kanon (Kanondichtung)

Synaptê
Laudespsalmen 148 - 150) mit Kurzruf: *Dir gebührt Lobpreis, o Gott.*
In die Psalmodie sind weitere Kurzrufe interpoliert, auf die Psalmodie folgen die Stichêra anastasima an Sonntagen, oder des Festes usw.

(Benedictus: *Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels...* nicht am Sonntag, nur an Werktagen)[81]

Stichêra

EINZUG

I. D. SANKTUARIUM Mit Kreuz und Evangeliar
Ehre sei Gott in der Höhe:
Der Anagnostês trägt es vom Ambo aus vor mit einem Kreuz in der Hand
Die Priester beten das *Ehre sei Gott in der Höhe* im Altarraum.

Trishagion

Der Chor setzt ein:
Sonntagstroparion
Anastêthê: Ps 9, 33
Prokimenon

Evangelium wird vom Ambo verkündet (vom Priester, nicht vom Diakon).

---

[81] Arranz betrachtete das Benediktus (Lk 1, 68-79) bei Symeon ebenfalls als sonntägliches Canticum. Doch konnte Lingas anhand der von Symeon verfaßten und im Kodex Athen 2047 überlieferten Ekthêsis und der Hypotyposis nachweisen, daß dieses Canticum nur an Ferialtagen verwendet wurde. LINGAS, *Sunday Matins*, 220 A 2.

Ektenê (Aiteseis)
Hauptneigungsgebet
Entlassung

Der Orthros in Kontinuität mit dem Morgenlob vom Typ KP 2a

1) Das für den asmatischen Orthros charakteristische Gliederungsprinzip des Ortes mit den beiden Einzügen als prozessionalen Elementen und dem damit verbundenen Ortswechsel unterstreicht die strukturelle Dreigliedrigkeit der Akoluthie aus nächtlicher Psalmodie im Narthex, Laudesteil im Kirchenschiff sowie Apolysis und kathedralem Abschluß. Dieses Grundgerüst des Morgenlobs hat sich bei Symeon erhalten.

2) Die euchologische Struktur des von Symeon beschriebenen Orthros entspricht dem Morgenlob vom Typ KP 2a. Die Gliederung der Psalmodie in nächtliche Psalmodie im Narthex, in diesem Fall in den dem Sonntag vorbehaltenen Ps 118, und in den davon abgesetzten Laudesteil im Kirchenschiff blieb erhalten. Charakteristisch für den Stand KP 2a ist der gänzliche Wegfall der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen. In dem von Symeon beschriebenen Orthros reiht sich an den Einzug in das Sanktuarium, an das *Ehre sei Gott in der Höhe*, das Trishagion und das Prokimenon die Litanei des Diakons oder das *Große Kyrie* eleison an, das ist die Ektenê, danach folgen das Gebet der Apolysis und die Entlassung.

3) Die Evangelienlesung ist auch bei Symeon in den asmatischen Sonntagsorthros aufgenommen worden, und zwar nach der Laudespsalmodie, d.h. nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe*. Daran läßt sich wohl noch die endgültige Übernahme der einstigen Neuerung in den kathedralen Orthros ersehen, zumal bereits die Euchologien Gb 2 (frühes 12. Jh.) und Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) die Evangelienlesung am Ende des Laudesteils in das Orthrosformular integriert hatten. Zudem hat selbst das Orthrosformular im Kodex Vaticanus gr. 1554, einem süditalienischen Zeugnis der Disintegration, die Evangelienlesung an dieser Position beibehalten. Im Rahmen der Schlußbetrachtung der Frage nach dem Evangelium wird in einem gesonderten Abschnitt darauf einzugehen sein.

Merkmale der Disintegration

An Symeons Beschreibung des Sonntagsorthros läßt sich zugleich gut veranschaulichen, wie vorsichtig man bei der Bewertung des euchologischen Aufbaus eines Orthrosformulars sein sollte, wenn der Kontext seiner Verwendung nicht bekannt ist. Während die euchologische Struktur den Eindruck erweckt, als stehe der Orthros bei Symeon in einer weitgehend ungebrochenen kathedralen Tradition, zeigt seine Beschreibung des liturgischen Vollzugs hingegen Anzeichen des monastischen Einflusses. An der Kirchendichtung, deren Umfang erheblich erweitert worden ist, sowie an der Veränderung des kathedralen Gestaltungsprinzips beim Psalmenvortrag manifestiert sich dieser Wandel.

Obwohl die vorliegende Arbeit vor allem das Ziel verfolgt, die Kontinuität der euchologischen Strukturen im asmatischen Orthros bis in die Zeit des Symeon von Thessaloniki (gest.1429) nachzuzeichnen, ohne hierbei die Details der

Disintegration näher zu berücksichtigen, sei dennoch in diesem Zusammenhang wenigstens auf einige Aspekte der Dekomposition des asmatischen Morgenlobs hingewiesen:

1) Die für den Vollzug des Kathedraloffiziums von Konstantinopel charakteristische funktionale Beschränkung der liturgischen Rollen und die Synergie der verschiedenen liturgischen Dienste bei der Ausführung der antiphonischen Psalmodie haben sich verändert:

a) Der Priester bzw. der Offiziator betet eine Reihe der einst für den Vortrag der Psalmantiphonen bestimmten Gebete (ἑωθινὰς εὐχάς) nunmehr still während des Gesangs des Invitatoriums.[82] Wieviele Orationen während der ersten Antiphon gesprochen werden, gibt Symeon nicht an. Arranz vermutet eine Praxis, die der heutigen ähnlich ist: Während des Hexapsalmos betet der Offiziator der Reihe nach den größten Teil der einstigen Amtsgebete zu den einzelnen Psalmantiphonen still für sich.[83]

b) Die kleine Synaptê als diakonale Gebetseinleitung am Anfang einer jeden Psalmantiphon wird vom Priester gebetet, obwohl nach Symeons Beschreibung des Sonntagsorthros ein Diakon an der Feier mitwirkt.[84]

c) Bevor der Psalmgesang der jeweiligen Antiphon einsetzt, singt der Priester nurmehr die Ekphonese, da das Gebet bereits still verrichtet worden ist.

d) Symeon erweckt in seiner Beschreibung den Eindruck, als sei die Volksbeteiligung beim Gesang der Psalmen durch den Chor bzw. durch die beiden Chöre ersetzt worden. Sowohl seine Ausführungen zum Gesang der Psalmodie im Narthex wie auch die zum Gesang der Laudespsalmen sehen vor, daß die beiden Chöre nach den einzelnen Psalmversen alternierend mit den Kurztroparia antworten, wie aus dem nachfolgenden Beispiel mit dem Kurzruf *„Dir o Gott gebührt Lobpreis"* hervorgeht:

Der Psaltês des 1. Chores: Lobt den Herrn von den Himmeln her - *Dir o Gott gebührt Lobpreis.*
Und der andere Chor singt beim nächsten Vers dasselbe (erg.: = den Kurzruf). Ähnlich singen sie die übrigen sechs Verse.[85]

2) Die Vermehrung der Elemente der Kirchendichtung läßt sich am Gesang des Ps 50 und an den Einschüben zwischen Ps 50 und den Laudespsalmen ablesen. Doch ist anzumerken, daß sich die Kirchendichtung in die euchologische Struktur einfügt, ohne sie zu stören. Gegenüber der ursprünglichen Vortragsweise des Ps 50 mit nur einem Troparion ist die Kirchendichtung bei Symeon umfangreicher geworden. Auch die Kanondichtung vor dem Laudesteil gehört nicht zum

---

[82] PG 155, 641. Lingas führt aus den Schriften des Symeon noch weitere Stellen an, so aus der Hypotyposis im Kodex Athen 2047, fol. 10v. LINGAS, *Sunday Matins*, 230 A.23.

[83] ARRANZ, „Matines Byzantines," 106 - 107.

[84] Zur Erwähnung des Diakons beim Orthros cf. PG 155, 640.

[85] Zu den Laudespsalmen: PG 155, 648. Ähnlich ist der Ablauf bei der Psalmodie im Narthex: PG 155, 637.

Urbestand des Asmatikos.[86] Den Kanon-Gesang führte Symeon selbst, wie er anmerkt, im Orthros ein, wobei er auf das monastisch geprägte Offizium zurückgreifen konnte.[87] Strukturell fungierte der biblische Odengesang im monastischen Offizium einst als Bindeglied zwischen der nächtlichen Psalmodie und dem Laudesteil. In dem von den beiden palästinischen Mönchen Johannes und Sophronius überlieferten Nacht- und Morgengebet der Mönche auf dem Sinai bildeten die Oden den Abschluß der nächtlichen Psalmodie und leiteten über zum eigentlichen Morgenlob mit den Laudespsalmen.[88]

12.4. Ein Zusammenfassender Überblick zu den Charakteristika der postikonoklastischen Reform des Orthros und ihrer Rezeption

In einer Reihe asmatischer Orthrosformulare lassen sich in postikonoklastischer Zeit Veränderungen gegenüber dem Morgenlob der vorikonoklastischen Zeit feststellen. Aus den unterschiedlichen Anzeichen des Wandels ließ sich eine Linie herauslösen, die, obgleich selbst von Weiterentwicklung geprägt, dennoch in Kontinuität zur vorikonoklastischen Gestalt des asmatischen Orthros steht und als Orthros vom Typ KP 2a bis in die Spätzeugnisse des Asmatikos aus dem 14./15. Jh. verfolgt werden kann. Unter den vielen Phänomenen des Wandels in postikonoklastischer Zeit sind also die Anzeichen der monastischen Disintegration des asmatischen Orthros von der Weiterentwicklung dieser kathedralen Tagzeit zu unterscheiden. Die Veränderungen im asmatischen Orthros im Gefolge des Ikonoklasmus, die Charakteristika der Reform seien nunmehr einer abschließenden Würdigung unterzogen.

12.4.1. Die Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros als Neuerung aus Palästina

Die vergleichende Untersuchung der Orthrosformulare aus verschiedenen Euchologien ergab, daß es sich bei der in postikonoklastischer Zeit im Orthros auftretenden Evangelienlesung an Sonn- und Festtagen - in den Euchologien findet sich die Oration sozusagen als Platzhalter für das Evangelium - um eine aus Palästina stammende Neuerung handelt. Im Asmatikos wurde das neue Element zunächst ausgegrenzt, später offensichtlich aber rezipiert. Hier liegt also ein Entwicklungsprozeß vor. Freilich wirkt der Befund der Handschriften auf den ersten Blick eher diffus. Angesichts des Postulats vom Entwicklungsprozeß bedarf dieses Phänomen einer Klärung. Nicht zuletzt weil die bisherige Forschung die Frage nach der Zugehörigkeit der Evangelienlesung zum asmatischen Sonn- und Festtagsorthros nicht differenziert genug beantwortet hat, ist es notwendig, die Handschriftenüberlieferung kurz zu analysieren.

---

[86] Arranz, *Messina*, XXXVII. Im Typikon von Messina findet sich das Evangelium im Orthros auch nach Ps 50.

[87] PG 155, 648.

[88] Longo, „Narrazione," 251-252. Mateos, „Psalmodie variable," 336f. Taft, *Liturgy of the Hours* 199.

Die divergierenden Positionen zur Evangelienlesung in der bisherigen Forschung

Mateos setzte im asmatischen Sonntagsorthros ganz selbstverständlich eine Evangelienlesung voraus; sie war seiner Meinung nach im Anschluß an die Laudespsalmen und an das *Ehre sei Gott in der Höhe* in den Ablauf eingefügt.[89] Allerdings zeigte er sich erstaunt über die fehlenden Perikopenangaben (Inzipit – Exzipit) der sonn- und festtäglichen Evangelien im fortlaufenden Text des Kalendariums im Synaxar-Typikon. Nur im Anhang des Synaxar-Typikons der Version H findet sich eine Liste mit 11 Auferstehungsevangelien zum Sonntagmorgen und zusätzlichen Festtagsevangelien sowie Prokimena in der Ordnung der acht Töne. All das führte Mateos auf palästinischen Einfluß zurück. Schließlich stimmen die Perikopen mit den aus Palästina stammenden Auferstehungsevangelien im heutigen Sonntagsorthros überein.[90] Den Rückschluß, die Evangelienlesung im asmatischen Sonntagsorthros als ein fremdes und spätes, da aus Palästina stammendes Element zu deuten, zog Mateos hingegen nicht.

Differenzierter interpretierte Arranz das Phänomen der Evangelienlesung im asmatischen Sonntagsorthros. Angesichts der schwankenden Stellung des Gebets zum Evangelium, das in Orthrosformularen sowohl vor der Laudespsalmodie wie auch nach der Laudespsalmodie auftritt, warf er die Frage auf, ob nicht die Evangelienlesung im sonntäglichen Morgenlob der Hagia Sophia das Ergebnis einer Entwicklung sei, die erst nach dem Ikonoklasmus von Palästina her im Asmatikos Eingang gefunden hat. Gerade weil der Brauch der Evangelienlesung im asmatischen Orthros zur Abfassungszeit des Synaxar-Typikons H (10. Jh.) noch neu war, finden sich, so Arranz, die Perikopenangaben im Anhang des Synaxar-Typikons statt im fortlaufenden Text.[91] Auch der in der Ordnung der acht Töne als Prokimenon zum Evangelium eingerichtete Psalmvers Ps 150, 6 deutet nach Arranz auf den palästinischen Ursprung. Andererseits belegt die Perikopenliste im Anhang, daß die Praxis der Evangelienlesung inzwischen im asmatischen Orthros der Sonn- und Festtage eine gewisse Akzeptanz gefunden haben mußte.

Die palästinische Herkunft der Evangelienlesung

Sowohl das Gebet zum Evangelium: *„Entzünde in unseren Herzen ...“* (Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Δέσποτα ...) wie auch die Liste der Morgenevangelien werden fast gleichzeitig im 10. Jh. in Quellen zum asmatischen Morgenlob greifbar: die Perikopenreihe im Anhang des Synaxar-Typikons der Version H und im Kodex Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474)[92], das Gebet vor dem Evangelium im Orthrosformular dieses Kodex. Für die Evangelienlesung im asmatischen Sonn- und Festtagsorthros als Neuerung, die im Zuge der postikonoklastischen Veränderungen von Palästina her in die Tagezeitenliturgie Konstantinopels übernommen wurde, lassen sich mehrere liturgiegeschichtliche Argumente anführen.

1) Egeria bezeugt im ausgehenden 4. Jh. für die in Jerusalem aufgekommene Kathedralvigil am Sonntagmorgen die Verkündigung des Leidens und der Auferstehung des Herrn durch die vom Bischof vorgetragene

---

[89] MATEOS, „Orthros byzantin,“ 212 - 218. MATEOS II, 181 A. 1. Cf. auch MATEOS I, XXIII.

[90] MATEOS II, 170 - 174, 180 - 184.

[91] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros,“ 153-154.

[92] Fol. 187v - 208r: KOS.SEV, 230.

Evangelienlesung. Der Gottesdienst lag vor dem eigentlichen Morgenlob.[93] Die strukturellen Abfolge: Evangelium, Beginn des Laudesteils mit Ps 50, findet sich im Kodex Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) der palästinischen Redaktion wieder. Sie wird nach dem Ikonoklasmus in Konstantinopel in der monastischen Morgenfeier studitischer Prägung beibehalten: Evangelienverlesung am Sonntag nach der sechsten Ode des Kanons, noch vor der Eröffnung der Laudes durch Ps 50.[94]

2) Die im Synaxar-Typikon an Sonn- und Festtagen bzw. auch in der österlichen Festzeit vor den Laudesteil des asmatischen Orthros eingefügte Danielode 3, 57ff. konnte als Relikt einer möglicherweise schon vor Herausbildung des Ritus von Konstantinopel disintegrierten Kathedralvigil identifiziert werden.[95] Wie die Evangelienlesung am Sonntagmorgen hatte auch der Gesang der Danielode 3, 57ff. seinen ursprünglichen Platz in der sonntäglichen Kathedralvigil. Mit der Dekomposition der Kathedralvigil am Sonntagmorgen kann durchaus die Evangelienlesung entfallen sein. Eben diesen Stand des sonntäglichen Morgengebets scheint das Synaxar-Typikon in seinen Versionen H und P (9. u. 10. Jh.) noch bewahrt zu haben, da sich im fortlaufenden Text kein Hinweis auf das Morgenevangelium befindet, während diese Quelle die Perikopen für die sonstigen liturgischen Feiern genau angibt.

3) Der Tagzeitenritus Konstantinopels dürfte in seiner Anfangszeit antiochenisch beeinflußt gewesen sein. Für Antiochien ist zumindest in der Zeit des Übergangs vom 5. zum 6. Jh. das Fehlen der Evangelienlesung am Sonntagmorgen vorauszusetzen, wie im zurückliegenden Kapitel anhand einer Predigt des Patriarchen Severus von Antiochien (512/518; gest. 538) dargelegt werden konnte, in der von der Wiedereinführung der Evangelienverlesung in der Nacht auf den Sonntag die Rede ist.[96] Sowohl dieser liturgische Stand Antiochiens wie auch der asmatische Orthros KP 1 sind einander ergänzende Argumente für die Annahme, daß der asmatische Sonntagsorthros vor dem Ikonoklasmus ohne Evangelienlesung gewesen ist. Der vorikonoklastische Sonntagsorthros ohne Evangelium stellt keineswegs einen Problemfall in der Tagzeitengeschichte dar. Außer dem Offizium Antiochiens in der Zeit vor Patriarch Severus (512/518) ist noch der chaldäische Ritus zu nennen, in dem - mit Ausnahme des Ostersonntags - , die Evangelienverkündigung am Sonntagmorgen fehlt.[97]

---

[93] EGERIA, 24, 9 – 11: FChr 20, 232-234. MATEOS, „Egérie," 289 - 291. In dem von Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) beschriebenen Sonntagsorthros verliest ebenfalls nicht der Diakon die Evangelienperikope, sondern ein Priester. Zur theologischen Bedeutung und Gestalt der Kathedralvigil 7.5.1. DER ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE WEG DER ODEN IN DAS FERIALOFFIZIUM.

[94] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros," 134. DERS, „Matines Byzantines I," 425. Dazu auch TAFT, „Mount Athos," 189.

[95] 11.3. DIE HYPOTHESE VON DER BEWEGLICHEN DANIELODE 3, 57ff. ALS RUDIMENT EINER KATHEDRALVIGIL.

[96] Zur Hypothese von der Danielode 3, 57ff. im asmatischen Sonntagsorthros als Rudiment einer Kathedralvigil 11.3.1. DIE HYPOTHESE AUF DEM PRÜFSTAND DER GESCHICHTE DER KATHEDRALVIGIL.

[97] MATEOS, *Lelya - Sapra*, 76, 240. Hingegen vermerkt die im Anhang des Synaxar-Typikons überlieferte Liste mit den Evangelien im Orthros der Sonn- und Festtage, daß am Ostersonntag kein Evangelium verlesen wird. MATEOS II, 184.

4) Was Mateos und Arranz bereits vermuteten, konnte von Janeras nachgewiesen werden: Die Sammlung der 11 Morgenevangelien, die auch im Anhang des Synaxar-Typikons H Aufnahme fand, ist palästinischen Ursprungs.[98]

5) Mateos wie auch Jacob identifizierten das Gebet vor dem Evangelium in verschiedenen Euchologien als Element aus der Jerusalemer Jakobusliturgie.[99] Jacob sieht in der Byzantinisierung der Liturgie Palästinas und der damit einhergehenden Dekomposition der Jakobusliturgie die Ursache dafür, daß das Gebet zum Wanderelement wurde.[100] Von daher wird verständlich, weshalb der Orationstext inhaltlich keinen Bezug zur Auferstehungsthematik nimmt, die doch das Auswahlkriterium für die Evangelientexte am Sonntagmorgen im Offizium bildete.

6) Es sind Euchologien der palästinischen Redaktion, die - vom 10. Jh. an - das Gebet zum Evangelium tradieren. In diesen Zeugnissen wird die Oration entweder vor dem Laudesteil oder außerhalb des Orthrosformulars angeführt. In jedem Fall muß in Palästina die Evangelienlesung am Sonntagmorgen von Bedeutung gewesen sein. Von der Ausstrahlung dieses Brauches auf das Morgenlob Konstantinopels dürfte der Anhang des Synaxar-Typikons H (10. Jh.) mit den 11 Auferstehungsevangelien und weiteren Festtagsperikopen Zeugnis geben. Demgegenüber sind die Angaben zum Orthrosevangelium bei dem nicht vollständig erhaltenen, bereits monastisch beeinflußten Synaxar-Typikon Vaticanus gr. 2046 aus dem 12. Jh. in den fortlaufenden Text integriert worden. Der Fortgang des Entwicklungsprozesses läßt sich beispielsweise am Fest Kreuzerhöhung ersehen.[101]

12.4.2. Das Evangelium im Prozeß der Reform des asmatischen Orthros

Im Folgenden gilt es nun, die Euchologien bzw. deren Orthrosformulare, in denen das Evangelium im Sonntagsorthros in irgendeiner Form Erwähnung findet, zusammenzutragen und aus dem scheinbar heterogenen Befund durch eine Klassifizierung der Formulare ein entwicklungsgeschichtliches Diagramm zu gewinnen. Die erste Gruppe bilden jene Euchologien der palästinischen Redaktion, die das Gebet zum Evangelium entweder vor dem Laudesteil anführen oder außerhalb des Orthrosformulars. Als eigene Gruppe sind jene asmatischen Orthrosformulare zu nennen, in denen ausdrücklich die Evangelienverkündigung für die Morgenfeier der Hagia Sophia ausgeschlossen wird. Als dritte Gruppe schließen sich jene späten Zeugnisse an, in welche die Oration und damit die Evangelienlesung nach dem Laudesteil des Orthros integriert ist.

---

[98] Hierzu die aufschlussreiche Studie von JANERAS, „Vangeli," 55-69.

[99] MATEOS, *Célébration*, 139 - 141. JACOB, „Une prière du Skeuophylakion," 75, 77. Zum Gebet innerhalb der Jakobusliturgie MERCIÈRE, 172. Im aktuellen byzantinischen Ritus findet sich das Gebet nur in der eucharistischen Liturgie vor dem Evangelium.

[100] MATEOS, *Célébration*, 139 - 141.

[101] Fol 15v. Hingegen findet sich die Perikopenangabe im Anhang von H MATEOS II, 180.

Der komplexe Befund der Quellen zum Evangelium im asmatischen Sonntagsorthros

1) Zeugnisse palästinischer Prägung mit dem Gebet zum Evangelium:

Im Euchologion Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. ist im Orthrosformular nach den acht Antiphonengebeten zur kurrenten nächtlichen Psalmodie vor dem Laudesteil das Gebet zum Evangelium eingefügt; zudem enthält das Euchologion einen Anhang mit 11 Sonntagsevangelien. Abgesehen von kleinen Differenzen hinsichtlich der Versauswahl entsprechen die Perikopen jenen im Synaxar-Typikon.[102] Andere Euchologien der palästinischen Redaktion wie der Kodex Sinai gr. 959[103] (S 959: 11. Jh.) und der Kodex Sinai gr. 961[104] (S 961: 11./12. Jh.) überliefern das Gebet zum Evangelium außerhalb des Orthrosformulars. Selbst das Euchologion Sinai gr. 958 (S 958: 11. Jh.) führt außerhalb der Orthrosakoluthie ein Gebet zum Evangelium an, wenngleich es sich hierbei um eine andere Textfassung handelt. Hinzu kommt in diesem Kodex eine Oration nach dem Evangelium. Der Orthros beginnt auf fol. 32r, das Gebet vor dem Orthrosevangelium ist auf fol. 77v zu finden. Auf fol. 97r - 111v überliefert das Euchologion Perikopen, darunter auch Evangelien für den Orthros.

2) Der Ausschluß des Evangeliums vor dem Laudesteil in der Praxis der Hagia Sophia:

Eine Rubrik nach dem achten Antiphonengebet des Orthrosformulars der Kodizes Coislin 213 (COI) aus dem Jahre 1027 und Gb 1 (13. Jh.) qualifiziert das Gebet zum Orthrosevangelium vor dem Laudesteil als monastische Usance und schließt es für die kathedrale Praxis Konstantinopels aus.[105] Die Oration und die Evangelienverkündigung im Gesamtgefüge an anderer Stelle zu vermuten, findet in dieser Rubrik keine Grundlage.

3) Die Rezeption des Evangeliums nach dem Laudesteil in asmatischen Zeugnissen:

Nicht feststellbar ist, wo das Synaxar-Typikon die im Anhang überlieferten Evangelienlesungen innerhalb des asmatischen Orthros vorsieht. In den Orthrosformularen der süditalienischen Handschriften Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) und Gb 2 (12. Jh.), also in zwei Zeugnissen von der westlichen Peripherie des Tagzeitenritus der Hagia Sophia, ist das Gebet zum Evangelium nach dem Laudesteil in den Orthros integriert. Diese Position nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe*, dem Trishagion und dem Prokimenon sowie nach dem Einzug in das Sanktuarium haben das Euchologion Athen 662 und, wie bereits erwähnt, selbst der Kodex Vaticanus gr. 1554 (12. Jh.) als Zeugnis der Disintegration bewahrt.[106] Vor allem ist noch die Beschreibung

---

[102] Fol. 187v-208r: KOS.SEV, 230.

[103] S 959 77v: DMIT II, 52. Im Kodex ist ein Gebet vor und nach dem Orthrosevangelium enthalten. Dazu und zu den nachfolgenden Kodizes 3.1.4. DIE EUCHOLOGIENHANDSCHRIFTEN ZU VESPER UND ORTHROS DES ASMATIKOS.

[104] S 961 90r: DMIT II, 82. Cf. dazu die Gebete zuvor und danach in der obigen Tabelle, um den Sprung nachvollziehen zu können.

[105] PG 155, 649.

[106] Fol. 53v.

des Sonntagsorthros bei Symeon von Thessaloniki (gest.1429) als Beleg für die Evangelienlesung im Anschluß an den Laudesteil zu erwähnen.

Der Versuch eines entwicklungsgeschichtlichen Diagramms

1) Das vorikonoklastische Morgenlob Konstantinopels (KP 1) ohne Evangelienlesung

Im Sonn- und Festtagsorthros vom Typ KP 1 fehlte die Evangelienlesung gänzlich. Im ältesten Euchologion Barberini gr. 336 (8. Jh.), dessen Orthrosformular den vorikonoklastischen Typ KP 1 des Morgenlobs repräsentiert, sowie in dem aus dem 10. Jh. stammenden Kodex St. Petersburg 226 (POR) der Handschriftenklasse KP 1a, dessen Orthrosformular zwar um einen Anhang erweitert ist, ansonsten aber den Orthros vom Typ KP 1 tradiert, liegt kein Gebet zum Evangelium vor.

Ebenso bietet der Übergang des Laudesteils zu den Bittreihen im Formulartyp KP 1 keinen Anhaltspunkt für die Evangelienlesung. Im Orthrosformular des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) regelt eine Rubrik vor dem Gebet zur Katechumenenlitanei den gottesdienstlichen Ablauf folgendermaßen:

> Katechumenengebet, wenn der Einzug vorüber ist, nach dem Trishagion und nach dem Gesang des Prokimenon. Nach diesem trägt ein Diakon die Litanei vor (erg.: = *Ektenê*) und der andere die der Katechumenen.[107]

Der Katechumenenlitanei gehen der Einzug, das Trishagion sowie das Prokimenon voraus. Festzuhalten bleibt, daß auch an dieser Stelle der gottesdienstlichen Struktur, an der bereits in früherer Zeit die Ektenê Aufnahme fand,[108] das Evangelium bzw. die Oration nicht erwähnt wird.

Nun könnte man einwenden, daß das Fehlen der Oration im Euchologienformular die sonn- und festtägliche Evanglienlesung im asmatischen Orthros nicht ausschließen müsse, da die Perikope nicht zwingend das Gebet zur Vorbereitung auf die Lesung der Perikope voraussetzt. Schließlich ist auch in der byzantinischen Messliturgie das Gebet vor dem Evangelium nachträglich zur Evangelienlesung hinzugekommen. Erst in süditalienischen Handschriften des 12. Jh. wie im Kodex Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: aus dem Zeitraum 1121/2-1132),[109] im Kodex Gb 2 (Beginn des 12. Jh.), im Kodex Vaticanus gr. 1811 (Vat 1811) aus dem Jahre 1147, ferner im Rotolus Barberini gr. 451 (12. Jh.)[110] liegen

---

[107] Fol. 66v: PAR.BAR, 80: Εὐχὴ κατηχουμένων γινομένης εἰσόδου μετὰ τὸ τρισάγιον, λεγομένου προκειμένου. Εἶτα μετὰ τοῦτο λιτανεύει ὁ διάκονος, καὶ ἄλλου ποιοῦντος τὴν τῶν κατηχουμέ [νων] εὐχήν ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς. Zu den in der Übersetzung verwendeten Ausdrücken *Litanei des Diakons* für die Ektenê und *Gebet* für die vom anderen Diakon verrichtete Katechumenenlitanei cf. 5.4.3. DIE DIFFERIERENDEN RUBRIKALEN BEZEICHNUNGEN FÜR DIE LITANEI ALS MÖGLICHES INDIZ IHRER WEITERENTWICKLUNG.

[108] 5.4. DIE EKTENÊ IN VESPER UND ORTHROS.

[109] JAC.MES, 1,9.

[110] In der Basileiosliturgie findet man in der Handschrift beim Gebet zum Evangelium die Rubrik, die auf die Verwendung des Gebets im Orthros hinweist: Εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου. Αὐτὴ ἡ εὐχὴ λέγεται καὶ εἰς τὸν ὄρθρον καὶ εἰς τὴν λειτουργίαν. Ich danke Herrn Dr. Parenti, der mir seine Aufzeichnungen zur eucharistischen Liturgie dieser Handschrift zur Verfügung stellte, da ich in das Original nicht Einsicht nehmen konnte.

Mateos zufolge die ältesten Zeugnisse für den Gebrauch des Gebets in der Messe vor.[111] Hätte man im sonn- und festtäglichen Orthros von einer analogen Entwicklung auszugehen, ließe sich dann aber schwer erklären, weshalb sich die Morgenevangelien im Synaxar-Typikon im Anhang aufgelistet finden. Gebet und Evangelium gehören im Orthros zusammen. Zudem geht die fehlende Evangelienlesung im asmatischen Sonn- und Festtagsorthros auch aus den Euchologien der Gruppe KP 2 hervor, wie im Folgenden zu ersehen ist.

2) Der sich ausbreitende Brauch der Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros und sein Ausschluß in KP 2.

Während sich im Liturgiegebiet Konstantinopels der Brauch der Evangelienlesung von Palästina her auf den asmatischen Sonntagsorthros auszubreiten begann, wie aus den Euchologien der palästinischen Redaktion ersichtlich wird, blieb das Evangelium in der Hagia Sophia selbst lange nach dem Ikonoklasmus noch aus dem Orthros ausgeschlossen. Im Formular des Kodex Coislin 213 (COI: 1027) wird nach dem achten Antiphonengebet der nächtlichen Psalmodie und vor Beginn des Laudesteils die Rubrik folgenden Inhalts eingefügt:

> Man muß wissen, daß dieses Gebet in der Großen Kirche nicht verrichtet wird, sondern nur in den übrigen, in denen das Evangelium nach der 6. Ode verlesen wird, wie für die Feste angegeben.[112]

Der zeitlich später abgefaßte Kodex Gb 1 (BES: 13. Jh.), der vor dem Laudesteil eine ähnliche Rubrik enthält, schließt die Evangelienlesung im Orthros der Hagia Sophia ebenfalls aus. Wenn Gebet und Evangelium zusammenhängen, ist demzufolge in der Hagia Sophia das Evangelium kein Bestandteil, wie auch der Odenkanon am Sonntag nicht gesungen wird. Beide Euchologien schöpfen ja aus dem patriarchalen Liturgiegut Konstantinopels.

Der Annahme, die beiden Zeugnisse könnten damit die Integration der Evangelienlesung auf die Position nach dem Laudesteil verwiesen haben, steht die ausführliche Rubrik vor dem Katechumenengebet im Euchologion Coislin 213 (1027) entgegen. Nachfolgend wird die bereits im Kodex Barberini gr. 336 enthaltene sog. alte Rubrik in der Fassung des Kodex Coislin 213 angeführt, gefolgt von einem Ausschnitt aus der neuen und ergänzenden Rubrik:

> *(Alte Rubrik in COI)*
> Nach dem Einzug, wenn man also das *Ehre sei Gott in der Höhe* gesungen hat, ferner das Trishagion und das Prokimenon, kommt danach die Litanei des Diakons (= Ektenê), und der andere betet die Katechumenen (erg.: Litanei)... .
>
> *(Aus der neuen Rubrik in COI)*
> Und wenn die Katechumenen (erg.: -litanei) ausgelassen wird, sagt der Diakon sofort *Laßt uns vollenden das morgendliche Gebet vor dem Herrn*, und der Priester spricht dieses Gebet: *Wir loben dich* ... (erg. = Gebet der Apolysis; in der Synopse unter Nr. 14).[113]

---

[111] MATEOS, *Célébration*, 139 - 141.

[112] Coislin 213, fol. 67v: DUN, 100, ARR.EUC, 94. Im Kodex Gb 1 findet sich eine ganz ähnliche Rubrik auf fol. 19r: STA, 55, ARR.EUC, 94.

[113] Der griechische Text wird nur vom ersten und für unsere Fragestellung wichtigeren Teil der langen Rubrik angefügt. Fol. 68v: DUN, 102, ARR.EUC, 96: Εὐχὴ κατηχουμένων. Γινομένης γὰρ εἰσόδου

Bei einer Aufgliederung des in der Rubrik genannten gottesdienstlichen Verlaufs in Einzelschritte ergibt sich vom Ende der Laudespsalmodie bis zur Katechumenenlitanei diese liturgische Abfolge, die mit dem Verlauf in der Rubrik im Orthrosformular des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) verglichen wird:

Barberini gr. 336 (8. Jh.)[114]	**Coislin 213** (1027)
Einzug	*Ehre sei Gott in der Höhe* und Einzug
Trishagion	Trishagion
Prokimenon	Prokimenon
Litanei des Diakons (= Ektenê)	Litanei des Diakons (= Ektenê)
Katechumenenlitanei	Katechumenenlitanei

Aus der Gegenüberstellung geht hervor, daß sich wie schon im Orthros des Typs KP 1 auch im Sonntagsorthros KP 2 der Hagia Sophia im Anschluß an die Laudespsalmodie keine Evangelienlesung befunden haben kann. So bleibt zu resümieren: die im Liturgiegebiet Konstantinopels in postikonoklastischer Zeit auftretende Neuerung des Sonn- und Festtagsevangeliums wurde im asmatischen Orthros des liturgischen Zentrums zunächst nicht rezipiert.

3) Die Weiterentwicklung im kathedralen Orthros: Die Integration des Evangeliums im Anschluß an den Laudesteil.

Die Neuerung blieb jedoch nicht ohne Auswirkung auf den kathedralen Sonntagsorthros, wie schon dem Synaxar-Typikon H (10. Jh.) mit der Perikopenliste der 11 Sonntagsevangelien und der weiteren Festtagsperikopen zu entnehmen ist. Unabhängig vom jeweiligen Entwicklungsstand, auf dem sich der asmatische Orthros etwa in Gebieten an der Peripherie befand, wurde dieses Element offensichtlich im Anschluß an den Laudesteil rezipiert, wie die beiden Euchologien Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) und Gb 2 (12. Jh.) von der süditalienisch-sizilianischen Peripherie des konstantinopolitanischen Liturgiegebietes belegen. Das Formular im Kodex Gb 2 repräsentiert beispielsweise den älteren Typ KP 1a des Orthros.

Als weiterer Zeuge ist Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) zu nennen.[115] Dem von ihm beschriebenen Orthros liegt die Version KP 2a zugrunde, deren Kennzeichen das Fehlen der Katechumenen- und Gläubigenlitanei ist. Vor allem diese Quelle spricht für die Annahme, daß die Integration der Evangelienlesung im Anschluß an den Laudesteil eine reguläre Erscheinung im späten asmatischen Orthros gewesen sein dürfte und der kathedrale Weg, diese Neuerung zu adaptieren. Jedenfalls kann das Zeugnis der süditalienischen Kodizes nicht als regionale Sonderheit interpretiert werden. Die Evangelienlesung im Anschluß an die Laudes und vor den Bittlitaneien für die Katechumenen und die Gläubigen hat

---

καὶ λεγομένου τοῦ Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ τοῦ τρισαγίου καὶ τοῦ προκειμένου καὶ μετὰ ταῦτα λιτανεύοντος τοῦ διακόνου καὶ ἄλλου ποιοῦντος τοὺς κατηχουμένους εὔχεται ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν ταύτην.

[114] Fol. 66v: PAR.BAR, 80. Cf. 12.1.2. DIE SYNOPSE DER EUCHOLOGIEN ZUM ASMATISCHEN ORTHROS, dort unter der Nr. 11 findet sich der Text der Rubrik.

[115] PG 155, 649.

eine Parallele in der westsyrischen Liturgie, wie Mateos' Untersuchung der Morgenfeiern syrischer Riten zu entnehmen ist.[116]

12.4.3. Die Position der Evangelienlesung nach dem Laudesteil

Die Frage, an welcher Stelle nach dem Laudesteil das Evangelium in den asmatischen Sonn- und Festtagsorthros integriert worden ist, erfuhr bislang keine Aufmerksamkeit in der Forschung. Für Mateos etwa galt die Position nach dem Einzug als gesichert. Dennoch bedarf diese Frage einer eingehenden Erörterung, da die Stellung des Gebets in den Kodizes Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) und Gb 2 (12. Jh.) mit der von Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) beschriebenen Position nicht übereinzustimmen scheint.

Das Evangelium nach dem Einzug in das Sanktuarium

Mateos setzt das Evangelium nicht nur als Bestandteil des asmatischen Sonn- und Festtagsorthros voraus, die Evangelienverkündigung hatte für ihn zudem ganz fraglos ihren Platz im Anschluß an die Laudespsalmodie nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und dem Trishagion. Offensichtlich stützt er sich auf das späte Zeugnis des Symeon von Thessaloniki (gest. 1429).[117] In dessen Schilderung des asmatischen Sonntagsorthros wird das Gebet des Einzugs vor dem *Ehre sei Gott in der Höhe* gesprochen, nach dem Einzug des liturgischen Dienstes in das Sanktuarium folgt die Verlesung des Evangeliums vom Ambo aus. Dabei ist Symeon von Thessaloniki kein singulärer Zeuge für die Stellung des Morgenevangeliums nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und dem Einzug. Diese Abfolge *Ehre sei Gott in der Höhe*, Trishagion und Prokimenon vor der Evangelienlesung hat selbst der Kodex Vaticanus gr. 1554 beibehalten, ein aus dem 12. Jh. stammendes Zeugnis der Disintegration.[118] Arranz präsentiert weitere Orthrosformulare aus monastisch-studitisch geprägten Handschriften mit dem Evangelium an dieser Stelle.[119] Mateos glaubt seine Annahme sogar durch das Synaxar-Typikon aus dem 10. Jh. abgesichert. Den Angaben zum Fest Kreuzerhöhung (14. September) im Synaxar-Typikon ist nach seinem Urteil zu entnehmen, wie das im Anhang dieser Handschrift vermerkte Evangelium Joh 12, 25 - 36a dieses Festtags nur nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und dem *Trishagion* im Orthrosablauf eingefügt worden sein konnte.[120]

Freilich ist gerade dieses letzte Argument korrekturbedürftig. Dem auf dem Orthros vom Fest Kreuzerhöhung gründenden Argument für die Evangelienlesung im Sonn- und Festtagsorthros steht der weiter oben geführte Nachweis entgegen, daß das Evangelium zunächst ein dem Asmatikos fremdes Element darstellte und gerade deswegen ja die Perikopenangaben im Anhang des Synaxar-Typikons - ohne irgendeine Erklärung, wo im Morgenlob die Evangelienverkündigung trifft - ihren Platz fanden. Zudem hätte im konkreten Fall des Festes Kreuzerhöhung eine Evangelienlesung im liturgischen Ablauf

---

[116] MATEOS, „Les matines," 70 - 71.

[117] MATEOS I, XXIII. Zu Symeon von Thessaloniki PG 155, 649.

[118] Fol. 53v.

[119] ARRANZ, „Matines Byzantines II," 88 - 89. Genannt werden die Kodizes Sinai gr. 973 (1153) und Athen 570 (13. Jh.). Im Orthros des letztgenannten Kodex wird das Evangelium sogar zweimal erwähnt: einmal nach palästinisch-monastischer Art vor den Laudes und dann vor dem *Ehre sei Gott in der Höhe*.

[120] MATEOS II, 181 A. 1. Cf. auch MATEOS I, XXIII. DERS., „Orthros byzantin," 214-215.

des Orthros nach dem Laudesteil keinen Platz gehabt. In den liturgischen Anweisungen der Version H des Synaxar-Typikons heißt es nach der Laudespsalmodie: *„Beim Hymnus* (erg. = Trishagion) *zieht der Patriarch ein.. "*[121] Die Version P formuliert noch präziser: *„Zum Orthros, nach dem <Ehre sei Gott in der Höhe>, wenn das Trishagion gesungen wird, zieht der Patriarch ein."*[122] Unmittelbar nach dem Einzug des Patriarchen beginnt bereits die Sonderfeier der Kreuzverehrung mit dem Gesang der Troparia. Von den Angaben zur Feier, wie sie in beiden Versionen festgehalten sind, ist die Evangelienlesung folglich vielmehr auszuschließen. So sind es vor allem Symeon von Thessaloniki wie auch der Kodex Vaticanus gr. 1554, in denen die Evangelienverkündigung nach dem Einzug belegt ist.

Die exakte Position der Evangelienlesung im Orthrosablauf

In den Formularen der Kodizes Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) und Gb 2 (12. Jh.) ist das Gebet zum Evangelium hingegen bereits vor der Rubrik eingeschoben, die den Übergang vom Laudesteil zum Fürbitteil regelt. Erst nach diesem Einschub folgt in der Rubrik des Kodex Gb 2 die Erwähnung des *Ehre sei Gott in der Höhe* sowie des Prokimenons und des Einzugs in das Sanktuarium. Dadurch wird der Eindruck vermittelt, als träfe das Evangelium bereits vor dem *Ehre sei Gott in der Höhe*. Durch die Numerierung der Gebete im Orthrosformular des Euchologions Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD) wird diese Interpretation untermauert: Das Antiphonengebet zu den Laudespsalmen (Pss 148-150) wird als 10. Oration und das Gebet vor dem Evangelium als 11. Oration des Formulars gezählt, das Gebet zum Einzug folgt als 12. Oration.

Die Rubriken am Übergang vom Laudesteil zu den Bitten für die Katechumenen und die Gläubigen

Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132)[123]	Gb 2 (12. Jh.)
10. Gebet zu den Laudespsalmen	Gebet zu den Laudespsalmen
11. Gebet vor dem Evangelium (εὐχὴ ια΄ λεγομένη προ τοῦ εὐαγγελίου)	Gebet vor dem Evangelium
	Gebet wenn man zum Synthronon kommt
Gebet zum Weihrauch (nicht numeriert!) (εὐχὴ εἰς τὸ θυμίαμα)	Gebet zum Weihrauch
(Rubrik beim Einzug)	*(Rubrik beim Einzug)*
12. Gebet des Einzugs nach	Gebet für die Katechumenen

[121] MATEOS I, 28-30.

[122] DMIT I, 5.

[123] Cf. die Synopse. die zeigt, daß im Orthrosformular die kathedrale Entlassung fehlt. Arranz sieht darin nur eine Oberflächlichkeit des Schreibers. ARRANZ, „Matines Byzantines II," 68.

dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und dem Prokimenon (εὐχὴ ιβ' τῆς εἰσόδου μετὰ τὸ Δόξα ἐν ὑψίστοις καὶ τὸ προκείμενον)	nach dem Einzug und nach dem „*Ehre sei Gott in der Höhe*" und nach dem Prokimenon

Weder die Reihenfolge der Gebete in den Orthrosformularen der beiden Euchologien Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) und Gb 2 (12. Jh.), noch die scheinbare Divergenz dieser Ordnung von der von Mateos vertretenen Position, die Evangelienlesung nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und dem Einzug anzusetzen, wurden in der bisherigen Forschung zum Asmatikos aufgegriffen.[124]

Der Befund beider Euchologien legt zunächst die Frage nahe, ob die Evangelienverkündigung nicht dort im Gottesdienst vermutet werden darf, wo sich in beiden Formularen das Gebet zum Evangelium befindet, d.h. vor dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und noch vor dem Einzug in das Sanktuarium. In der Geschichte des Tagzeitengebets hätte diese Position eine Parallele bei den Chaldäern. Am Ostersonntag trifft dort die Evangelienverkündigung nach der Laudespsalmodie und nach der zweiten Danielode, aber vor dem *Ehre sei Gott in der Höhe*. An den übrigen Sonntagen entfällt die Verkündigung allerdings. Erst nach dem Evangelium erfolgt der Einzug in das Sanktuarium, worauf das *Ehre sei Gott in der Höhe* und das Trishagion gesungen werden.[125] In seiner Studie zum heutigen byzantinischen Orthros streift Mateos sogar die Möglichkeit der Evangelienverkündigung zwischen der Laudespsalmodie und *Ehre sei Gott in der Höhe*, schließt aber gerade diese Position für das asmatische Morgenlob aus.[126]

Leider erbringt selbst der Vergleich mit dem Typikon von Messina (1131), das ja von der geographischen Herkunft her mit dem Euchologion Gb 2 (Beginn des 12. Jh.) verwandt ist,[127] keine Klarheit, zeigt doch der Sonntagsorthros im Typikon bereits eine monastische Prägung, da das Evangelium im Regelfall vor dem Laudesteil trifft. Nur im Karsamstagsorthros folgt auf den Laudesteil des Orthros, der mit dem *Ehre sei Gott in der Höhe* abgeschlossen wird, ein Anhang mit Epistel und Evangelium.[128] Einen solchen Zusatz für diesen Tag enthalten bereits das Synaxar-Typikon der Hagia Sophia[129] und das Euchologion Moskau gr. 27 (Sevastianov 474) aus dem 10. Jh.[130] Hierbei handelt es sich jedoch um ein Erbe aus der Jerusalemer Liturgie. Das Evangelium vom Beschluß der Pharisäer, Jesu Grab zu bewachen (Mt 27, 62), das passend zum Tag der Grabesruhe des Herrn und zum Ort der Feier in Jerusalem ausgewählt ist, findet nämlich schon im *Armenischen Lektionar* Erwähnung, worauf Zerfaß verweist.[131] Man führte die Praxis im *Georgischen Kanonar* als Anhang zum Morgenoffizium des Karsamstags weiter. In dieser Quellenschicht wird im Morgenlob

---

[124] Dazu ARRANZ, „Matines Byzantines II," 68.
[125] MATEOS, *Lelya - Sapra*, 239 - 240.
[126] MATEOS, „Orthros byzantin," 212 - 215.
[127] PARENTI, „Cattedra," 55.
[128] ARRANZ, *Messina*, 243.
[129] MATEOS II, 82.
[130] KOS.SEV, 216.
[131] ZERFASS, *Schriftlesung*, 88 - 89.

nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* mit folgender Rubrik zum Evangelium übergeleitet: "*... post Gloria in excelsis dicunt Trop. ... Et ad altare ascendunt ... legunt evangelium Matthei...* "[132] Eine Lösung unserer Fragestellung ist indes von dieser Sonderfeier wegen ihres Jerusalemer Ursprungs nicht zu erwarten.

Das Evangelium nach dem Ehre sei Gott in der Höhe

So bleibt am Ende die Erwägung, ob nicht die Frage, an welcher Stelle die Evangelienlesung innerhalb des asmatischen Sonn- und Festtagsorthros integriert wurde, am besten von Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) zu beantworten ist, dem letzten Zeugen der kathedralen Tagzeitenpraxis der Hagia Sophia. Gesetzt den Fall, die Evangelienverkündigung nach dem *Ehre sei Gott in der Höhe* und nach dem Einzug stellt die kathedrale Lösung Konstantinopels dar, muß freilich eine Erklärung für die Stellung des Gebets zum Evangelium in den Euchologien Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) und Gb 2 (12. Jh.) gefunden werden. Hierzu seien einige Überlegungen angeführt:

1) Symeon überliefert zwar den Asmatikos nicht mehr in Reinform. Aber gerade die von ihm bezeugte Stellung des Evangeliums nach dem Laudesteil kann nicht dem von Palästina herrührenden monastischen Einfluß zugeschrieben werden, traf doch die Evangelienlesung nach palästinisch-monastischer Art vor dem Laudesteil. Symeon bezeugt wohl den späteren kathedralen Brauch Konstantinopels.

2) Die Evangelienverkündigung bei Symeon ist an einem archaischen soft point im Strukturgefüge des Orthros positioniert, am Übergang von Laudes zu den Fürbittreihen, wenngleich die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen entfallen sind.

3) Die Stellung des Gebets vor dem Evangelium im Orthrosformular der Kodizes Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD: 1121/2-1132) und Gb 2 (12. Jh.) muß demzufolge von der Orthrosbeschreibung des Symeon von Thessaloniki her gedeutet werden. Entweder läßt sich die Position des Gebets strukturell so erklären, daß sie sich in Kongruenz mit Symeons Angaben befindet. Oder der Stand beider Kodizes ist als Zwischenschritt auf dem Weg der Weiterentwicklung des asmatischen Orthros verstehen.

4) Die Kongruenz mit Symeons Beschreibung wird dann sichtbar, wenn man das Orthrosformular beider Euchologien als Überlagerung der alten euchologischen Struktur mit einer Neuentwicklung interpretiert, wofür hier plädiert wird. Die Neuerungen im Formular (Gebet vor dem Evangelium, Gebet des Synthronon, Gebet zum Weihrauch) mußten in die vorgegebene Struktur des Orthrosformulars eingeschoben werden. Dies führte zu einem Bruch in der Reihenfolge der Gebete, denn sie finden sich vor der Erwähnung des Einzugs. Von der Logik des gottesdienstlichen Ablaufs her können aber die in das Formular des Kodex Gb 2 (12. Jh.) nach dem Laudesteil eingefügten Gebete teilweise überhaupt nicht dem Einzug in das Sanktuarium vorausliegen. So steht das *Gebet am Synthronon* im Formular noch vor der Rubrik, die auf den Einzug hinweist, obwohl doch die Verrichtung dieser Oration vor dem Einzug und vor dem Gang des Offiziators zum Synthronon keinen Sinn ergäbe. Der Offiziator hat das Gebet als einen erweiterten Friedensgruß erst zu sprechen, wenn er nach dem Einzug am

---

[132] TARCHNIŠVILI, *Lectionnaire* I, 168 - 173. Cf. auch ZERFASS, *Schriftlesung*, 89.

Synthronon ankommt. Zwischen der liturgischen Funktion dieses Gebets und seiner Position im Formular besteht demnach eine Divergenz. Deren Erklärung soll die Abweichung zwischen Symeons Angabe zur Position des Orthrosevangeliums und den beiden Euchologien Gb 2 und Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD) aufheben:

a) Die Praxis, vor dem Gebet zur Katechumenenlitanei durch eine Rubrik auf den Einzug in das Sanktuarium hinzuweisen, kann bis in das Orthrosformular des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) zurückverfolgt werden und ist als sog. alte Rubrik bereits Bestandteil des vorikonoklastischen Formulars.
b) Da liturgische Bücher bekanntlich retardierende Tendenzen zeigen, wird dieser Hinweis auf den Einzug auch nach dem Ikonoklasmus fortgeführt, wenngleich Neuerungen im Ablauf des Orthros auftreten können, wie nicht zuletzt dem Vergleich zwischen den Euchologien Bodleian Auctor E. 5. 13 (BOD) und Gb 2 zu entnehmen ist. Die nach dem Ikonoklasmus neu hinzugekommenen Gebete wurden möglichst passend zu ihrer Position im liturgischen Ablauf, aber auch wiederum im Rahmen des vorgegebenen Aufbaus des Formulars eingefügt. So fand das Gebet zum Evangelium unmittelbar am soft point zwischen Laudes und Entlassteil, aber doch noch vor der altüberlieferten Rubrik seinen Platz. Im Falle des vollständig erhaltenen Orthrosformulars im Kodex Gb 2 mit dem Katechumenengebet und der dazugehörenden Nennung des Einzugs konnte dies nur die Position zwischen der Oration zur Laudespsalmodie und dem Amtsgebet zur Katechumenenlitanei sein. Beide Orthrosformulare stünden, von dieser Sichtweise her betrachtet, nicht im Widerspruch zur Position der Evangelienlesung bei Symeon.

12.4.4. Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen als variabler Teil

Die Variabilität als kathedrales Phänomen

Ein anderes Charakteristikum der postikonoklastischen Reform KP 2 liegt in der strukturellen Verkürzung des Morgengottesdienstes durch den Wegfall der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen vor. Die Fürbittreihen treffen im Orthros lediglich noch während der Zeit, in der man die 12 Prokimena singt. Diese Prokimena-Reihe ist während der vier Wochen vor Beginn der Fastenzeit jeweils am Dienstag, Donnerstag und Samstag vorgesehen. Die Bittlitaneien werden im Orthros nur noch in diesem Zeitraum verrichtet, und zwar am Dienstag und Donnerstag, sofern keine Eucharistie gefeiert wird. Folgende Überlegungen sprechen für einen kathedralen Hintergrund der Regelung:

1) Eine solch differenzierte Rubrik für typische Elemente der Gemeindeliturgie, wie sie die Katechumenen- und die Gläubigenlitanei sind, scheint mehr auf eine Entwicklung in der kathedralen Liturgie als auf monastischen Einfluß hinzudeuten, denn in den klösterlichen Tagzeiten hat das Bittgebet für die Katechumenen keinen Sitz im Leben.

2) Das bereits monastisch veränderte asmatische Orthrosformular im Euchologion Athen 662 (EBE: 12. - 14. Jh.) könnte die kathedrale Herkunft der Rubrik bestätigen. Durch Einschübe zeigt das asmatische Formular Veränderungen, die auf die von Palästina beeinflußte monastische

Morgenfeier hinweisen.[133] Die Amtsgebete für die Katechumenen- und die Gläubigenlitanei einschließlich der Rubrik, die bereits in den Kodizes Coislin 213 (COI: 1027) und Gb 1 (BES: 13. Jh.) enthalten ist,[134] finden sich mit den Elementen der kathedralen Entlassung im Anschluß an den in das Formular sozusagen eingeschobenen monastisch geprägten Entlaßritus. Diese im Kodex Athen 662 von den anderen asmatischen Gebeten abgesonderte Position der Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen sowie der Rubrik weist diese Elemente gegenüber den innerhalb des im monastischen Rahmens benutzten Elementen als Liturgiegut der kathedralen Praxis aus.

Der vollständige Wegfall der Bittreihen

Die fortschreitende Entwicklung führt schließlich zum gänzlichen Wegfall der Bittreihen. Allein die in den Handschriften feststellbare Zusammengehörigkeit von Katechumenengebet und Gläubigengebeten spricht dagegen, die Rubrik vor dem Katechumenengebet im Orthrosformular der Euchologien Coislin 213 (COI: 1027) und Gb 1 (BES: 13. Jh.) wie Arranz zu deuten, der lediglich vom Wegfall der Katechumenenlitanei ausging.[135] Die Formulierung der Rubrik: *„Die <Katechumenen>* (erg. Litanei) *des Orthros ...“*, muß als pars pro toto für die Katechumenen- und die Gläubigenlitanei verstanden werden.[136] Im Fall der Auslassung der *Katechumenen* sieht die Rubrik nämlich vor, sofort mit der das Morgenlob abschließenden der Litanei um den Engel des Friedens[137] und dem Gebet der Apolysis fortzufahren:

> Und wenn die Katechumenen ausgelassen werden, sagt der Diakon sofort *Laßt uns vollenden die morgendliche Bitte vor dem Herrn* und der Priester spricht dieses Gebet: *Wir loben dich ...* (erg. = Gebet der Apolysis, in der Synopse unter Nr. 14).[138]

Ebenso konnte in der zurückliegenden Untersuchung der sich abzeichnende Ausfall beider Fürbittlitaneien über die Numerierung der Orationen im Orthrosformular des Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) des 10. Jh. belegt werden. Was die in der Forschung mit Ausnahme eines vor kurzem erschienenen Beitrags von Velkovska[139] bisher nicht beachtete rubrikale Zählung der Orationen dieses Orthrosformulars vorausnimmt, fassen die späteren Zeugnisse der Reform in der patriarchalen Liturgie Konstantinopels, die Kodizes Coislin 213 (COI: 1027) und Gb 1 (BES: 11./12. Jh.) in Worte. Die Katechumenen- und die Gläubigenlitanei entfallen bis auf einige Ausnahmefälle.

---

[133] Allerdings sieht das Euchologion Athen 662 (EBE: 12.-14. Jh.) die Fürbitten für die Katechumenen und die Gläubigen nur noch drei Wochen vor der Fastenzeit vor. Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen des Morgenlobs setzen auf fol. 77r ein, voraus geht das Gebet zur Hauptneigung. Dazu ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros,“ 129 A. 26. DERS., „Matines byzantines II,“ 69. Ähnlich verhält es sich beim Vesperformular, das im Euchologion Athen 662 (EBE) auf fol. 67r beginnt. Allerdings weit abgesetzt davon im Kodex finden sich Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen auf fol. 208v. Cf. dazu auch ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros,“ 135 A. 35.

[134] Zur monastischen Prägung der Orthrosakoluthie ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros,“ 128 A. 24.

[135] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros,“ 135.

[136] Dazu handelte bereits der Abschnitt 5.5.4. DER WEGFALL DER BITTREIHEN FÜR DIE KATECHUMENEN UND DIE GLÄUBIGE IM ZUGE DER REFORM.

[137] Zum Entlaßcharakter der Litanei cf. 5.6. DIE LITANEI UM DEN ENGEL DES FRIEDENS UND DAS GEBET ZUR APOLYSIS.

[138] DUN, 102. Cf. weiter oben die Rubrik in der Synopse.

[139] VELKOVSKA, „I <dodici prokeimena>,“ 712.

Die Bedeutung der in der Rubrik benannten Wochentage Dienstag, Donnerstag und Samstag in den Wochen der 12 Prokimena vor der Fastenzeit zu erschließen, bleibt allerdings ein Desiderat. Ebenso bedarf es einer eigenen Untersuchung, um die Hintergründe zu eruieren, die zur Beibehaltung der Fürbittreihen im kathedralen Orthros der Hagia Sophia am Dienstag und Donnerstag in den Wochen vor der Fastenzeit führten. Da ja auch die Gläubigenlitanei entfiel, ist weder diese Entwicklung noch die differenzierte Rubrik in den Orthrosformularen der Kodizes Coislin 213 (1027) und Gb 1 (11./12. Jh.) mit einem Mangel an erwachsenen Taufbewerbern hinreichend erklärt. Ebensowenig dürfte die Eucharistiefeier, die in der Rubrik anklingt,[140] eine vollständige Erklärung für den Wegfall der Fürbittreihen sein. Erst Kaiser Konstantin IX. ermöglichte ja um 1044 durch eine Stiftung die tägliche Feier der Eucharistie in der Hagia Sophia, wie Kedrenos überliefert.[141]

Allerdings ging die weitere liturgische Entwicklung über die Bestimmung der Rubrik hinaus; am Ende stand der gänzliche Wegfall der Fürbittreihen, wie Zeugnisse des 12. Jh. von der liturgischen Peripherie des konstantinopolitanischen Liturgiegebietes in der Handschriftenklasse KP 2a zeigen. Bereits im Synaxar-Typikon ist diese Variabilität der Fürbittreihen strukturell in gewisser Weise vorgegeben. Die Fürbittreihen des Orthros werden als variables liturgisches Element gehandhabt, das dann entfällt, wenn unmittelbar auf das Morgenlob eine Sonderfeier folgt und die Gottesdienstgemeinde nicht liturgisch entlassen wird.[142] Unter rein strukturellem Gesichtspunkt befindet sich die Neuerung in einer gewissen Kontinuität.

12.4.5. Ein entwicklungsgeschichtliches Resümee zum asmatischen Orthros

Der Parameter Reform diente in der zurückliegenden Untersuchung des asmatischen Orthros als hermeneutischer Schlüssel zur Deutung der Phänomene des postikonoklastischen Wandels. Allerdings stellt sich der Weg der Reform von den Handschriften her nicht als ein linear verlaufendes Geschehen dar, bei dem eine Entwicklungsstufe von der nächsten abgelöst worden wäre. In diesem postikonoklastischem Prozeß können Stadien wie die der Bewahrung der alten Form des Orthros in einem Euchologion und die des Auftretens von Neuerungen und Anzeichen der Reform in anderen Euchologien gleichzeitige Erscheinungen sein. Bemerkenswert ist zudem, daß die Kodizes mit dem Vesperformular vom Typ KP 1 bei der Orthrosakoluthie bereits einen anderen Überlieferungsstand aufweisen.

Der vorikonoklastische Orthros und seine Bewahrung nach dem Ikonoklasmus

Das Orthrosformular des süditalienischen Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.) wurde in der zurückliegenden Untersuchung als das Morgenlob der vorikonoklastischen Redaktion KP 1 klassifiziert. Da dieses Formular das einzige erhaltene Zeugnis zum Orthros ist, das von der Abfassung her zeitlich an die liturgische Praxis in vorikonoklastischer Zeit anknüpft, mag es unzureichend erscheinen, darin den vorikonoklastischen Typ des Orthros sehen zu wollen. Doch nicht allein die

---

[140] EBE fol. 208v.

[141] PG 122, 340. Dazu TAFT, „Häufigkeit der Eucharistie," 88.

[142] MATEOS I, 28 und II, 82.

Abfassungszeit des Kodex im 8. Jh. räumt dem Orthrosformular den hohen Zeugniswert ein. Dafür spricht ebenso die Konstanz, mit der sich die euchologische Struktur des Morgenlobs vom Typ KP 1 noch lange nach dem Ikonoklasmus in einer Reihe von Handschriften - in dieser Untersuchung wegen der Gebetsanhänge als Gruppe KP 1a zusammengefaßt - an der Peripherie des byzantinischen Liturgiegebietes in Süditalien, aber auch in Palästina erhalten hat, während sich gleichzeitig im Orthrosformular anderer Kodizes Neuerungen abzeichnen. Selbst das Orthrosformular in dem aus dem 10. Jh. stammenden Kodex Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) der palästinischen Redaktion, das einschneidende Veränderungen vorausnimmt und folglich in die Klasse KP 2a eingereiht wurde, hat zumindest noch vom äußeren Erscheinungsbild des Morgenlobs den euchologischen Aufbau des Orthros vom Typ KP 1 bewahrt, der dann freilich durch einen Einschub und durch die in den Rubriken vorgenommene Numerierung der Orationen durchbrochen wird. Mit hoher Wahrscheinlichkeit darf daher der Orthros von der Gestalt KP 1 als das vor dem Ikonoklasmus in Konstantinopel gefeierte kathedrale Morgenlob und als Ausgangspunkt für die postikonoklastischen Veränderungen gelten.

Veränderungen unter dem Einfluß der östlichen Peripherie des von Konstantinopel beeinflußten Liturgiegebietes

Während die im Liturgiegebiet Konstantinopels überlieferten asmatischen Orthrosformulare von der westlichen Peripherie als bewahrend, allenfalls als rezeptiv gegenüber den Neuerungen zu qualifizieren sind, zeigt sich bereits vor dem Ikonoklasmus der Osten als liturgischer *Impulsgeber* für die westliche Peripherie. Mit der Emigration melkitischer Mönche aus Syro-Palästina im 7. und 8. Jh. nach Süditalien - sie verließen ihre Heimat vor den Persern und später vor den Arabern - kam griechischsprachiges Liturgiegut aus dem Orient nach Süditalien und Sizilien, wo es rezipiert und in liturgische Quellen, die in der Tradition der Hagia Sophia standen, integriert wurde.[143] In der Handschriftenklasse KP 1a mit Euchologien aus dem Zeitraum zwischen dem 10. Jh. und dem 12. Jh. finden sich Spuren dieser Einflußwelle in Form von Zusätzen zum Orthrosformular.

Doch erst im Rahmen der postikonoklastischen Einflußwelle, als das sabaitische Offizium auf die Klöster Konstantinopels ausstrahlte, kam es auch zu Veränderungen im Asmatikos sowie zur Disintegration des Asmatikos, die schon im 10. Jh. im Orthrosformular des Kodex Vaticanus gr. 1833 (VAT) nachweisbar ist. Änderungen im asmatischen Orthrosformular, in denen sich die *Reform* ankündigt, sind etwa in dem der palästinischen Redaktion angehörenden Euchologion Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. festzustellen.

---

[143] Zu den Perserkriegen und zu den Arabereinfällen im Osten des byzantinischen Reiches OSTROGORSKY, *Geschichte*, 54-79. Zu der dadurch hervorgerufenen Emigration von Mönchen nach Sizilien und Süditalien HESTER, *Italo-Greek Monastic Spirituality*, 18-29. Aus der dort angegebenen weiterführenden Literatur zu diesem Thema seien nur erwähnt: S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell' Italia meridionale prenormanna.* (Istituto italiano per gli studi storici, 14) Neapel 1963, 9-10. DERS., „Le migrazioni dall' Oriente in Italia nell VII secolo," *La parola del passato*, 6 (1951) 133-138. P. CORSI, „Studi recenti sul monachesimo italo-greco," *Quaderni medievali* 8 (1979) 244-261. Zum liturgischen Einfluß des Ostens auf Sizilien und Kalabrien G. MERCATI, „L ' Eucologio di S. Maria del Patire con un frammento di anafora greca inedita," DERS., *Opere Minori*, IV, (ST 79) Vatikanstadt 1937, 469-486. JACOB, „Deux formules d' immixtion syro-palestiniennes et leur utilisation dans le rite byzantin de l'Italie méridionale," *Vetera Christianorum* 13 (1976) 29-64. DERS., „Evoluzione," 47-69. DERS., „Variantes italo-grecques," 291-298. DERS., „Evoluzione," 47 – 69.

Die Reform und ihre Fortschreibung

Für das liturgische Zentrum Konstantinopel läßt sich der postikonoklastische Wandel erst im Euchologion Coislin 213 (1027) greifen. Ein früheres Zeugnis aus der Hauptstadt ist nicht überliefert. Gerade der Vergleich des asmatischen Morgenlobs im Euchologion Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) mit dem Orthros im Kodex Coislin 213 (1027) aus Konstantinopel unterstreicht die Eigenständigkeit des liturgischen Zentrums bei der Verarbeitung der neuen liturgischen Einflüsse und die Berechtigung des Begriffs *Reform*. Die Charakteristika der Reform seien kurz zusammengefaßt:

1) Der Ausschluß der sonn- und festtäglichen Evangelienlesung und ihre spätere Integration nach der Laudespsalmodie des asmatischen Orthros.

a) Während das vorikonoklastische Morgenlob Konstantinopels keine Evangelienverkündigung kannte, positioniert der Kodex Moskau gr. 27 (SEV: olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh., ein Zeugnis von der östlichen Peripherie des konstantinopolitanischen Liturgiegebietes, die Evangelienverlesung am Sonntagmorgen im asmatischen Orthros entsprechend Jerusalemer Brauch vor dem Laudesteil. Die fortlaufende Numerierung der Orationen schreibt das Gebet vor dem Evangelium bereits als Bestandteil des Orthrosformulars fest. Die Rubrik im Kodex Coislin 213 (COI: 1027), einem Zeugnis aus der Hauptstadt Konstantinopel, schließt per Rubrik das Evangelium an dieser Stelle der Akoluthie für die Praxis der Hagia Sophia aus.

b) Allerdings setzte sich die durch den palästinischen Einfluß ausgelöste Entwicklung fort. Das Evangelium wurde schließlich auch im asmatischen Orthros nach den Laudespsalmen im Anschluß an das *Ehre sei Gott in der Höhe* integriert. Hierbei handelt es sich um die kathedrale Adaption dieses in Konstantinopel neuen Elements.

2) Der Wegfall der Amtsgebete zu den Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen.

a) Im Orthrosformular des Kodex Moskau gr. 27 (olim Sevastianov 474) aus dem 10. Jh. kündigt sich gegenüber dem Orthros KP 1 und KP 1a der Wegfall der Fürbittreihen im Morgengottesdienst als Neuerung an. Zwar werden die Orationen noch angeführt, aber im Gegensatz zu den anderen Orationen des Formulars ohne Numerierung.

b) Was sich im Kodex Moskau gr. 27 abzeichnet, wird im Orthrosformular der Euchologien Coislin 213 (COI: 1027) und Gb 1 (BES: 13. Jh.) durch eine Rubrik geregelt. Nur noch an wenigen Tagen finden die beiden Fürbittlitaneien in der Morgenfeier Verwendung. Gerade diese diffizilen Bestimmungen dürften auf einen kathedralen Hintergrund verweisen, gehörten doch die Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen zur Tradition der gemeindlichen Tagzeitenfeier.

c) Die postikonoklastische Entwicklung schritt jedoch weiter voran. Die Bittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen entfielen ganz, wie sich einer Reihe von Zeugnissen der Peripherie aus dem 12. Jh. und der Beschreibung des asmatischen Orthros bei Symeon von Thessaloniki (gest. 1429) entnehmen läßt.

3) Nicht zuletzt scheinen die Spätzeugnisse zum asmatischen Orthros die Deutung der Veränderungen als Reform zu legitimieren. In beiden Antiphonaren sowie bei Symeon von Thessaloniki liegt ein euchologischer Aufbau des Orthros vor, der in Kontinuität mit dem Orthros vom Typ KP 2a zu sehen ist.

Anzeichen der Disintegration

Zum Schluß sei zumindest kurz auf solche Veränderungen in asmatischen Orthrosformularen hingewiesen, die als Anzeichen der Dekomposition des kathedralen Morgenlobs zu werten sind. Vor allem ist das Phänomen der Verkürzung der Reihe der Gebete, besonders die Reduzierung der Reihe der acht Antiphonengebete vor dem Laudesteil zu nennen sowie die die Auslassung der kathedralen Entlaßgebete. Einem Orthrosformular wie dem in der Handschrift Sinai gr. 958 (S 958: 11. Jh.), das vor dem Laudesteil nur noch sechs Gebete und das Gebet zu Ps 50 als siebtes in der Reihe zählt, dürfte nicht die asmatische Morgenfeier zugrundeliegen.[144] Die Disintegration ist beispielsweise auch im Kodex Bodleian, Auctor E. 5. 13 (BOD aus dem Zeitraum 1121/2-1132) aufgrund der Verkürzung der Gebetsreihe anzunehmen; mit dem Katechumenengebet bricht die Akoluthie ab, zudem ist die Oration als Gebet des Einzugs überschrieben. Ein weiteres Beispiel für die Disintegration stellt das Euchologion Ottoboni 344 (OTR) aus dem Jahre 1177 dar, das zwar die euchologische Struktur des asmatischen Orthros bewahrt hat, jedoch nicht mehr für die Feier des kathedralen Morgenlobs. Eine eingefügte Rubrik verweist auf den Hexapsalmos, der auf die kathedrale Eröffnungsbenediktion des Orthros folgt, ebenso enthält dieses Formular, im Gegensatz zur Praxis im Asmatikos, zu Beginn die Große Synaptê.[145] Hier werden die aus dem Asmatikos übernommenen Orationen offensichtlich in das monastische Morgenlob eingefügt.

12.5. Die Themenanalyse der Orationen als Wegweiser zur Theologie des Orthros

Mateos und Arranz haben bereits jedes der Gebete des asmatischen Orthros in einer Einzelauswertung auf seine Themen und auf seine liturgiegeschichtlichen Bezüge hin analysiert.[146] Der folgende Beitrag will eine Wiederholung vermeiden und stattdessen eine knappe Zusammenfassung im Sinne einer Theologie der Tagzeit bieten. Da der strukturelle Bauplan des asmatischen Orthros einen mehrgliedrigen Aufbau aufweist, bestehend aus der aus dem Mönchtum stammenden nächtlichen Psalmodie, aus dem kathedralen Morgenlob mit den Laudespsalmen, aus den Fürbittreihen und den Gebeten zur Entlassung, soll die Themenanalyse in Entsprechung zu diesem strukturellen Profil der Tagzeit unternommen werden. Die Antiphonengebete 1- 8 für die nächtliche Psalmodie

---

[144] Zur Disintegration Mateos, „Orthros byzantin," 31 - 32. Ders., „Psalmodie variable," 337 - 338. Taft, „Mount Athos," 189. Zur heutigen Ordnung Ders., *Liturgy of the Hours*, 280 - 281. Die drei Oden nach Ps 50 finden sich selbst noch im Typikon von Messina in einigen Fällen, so am 26. 12. und am 7. Januar. Arranz, *Messina*, 87. Ders., „Matines byzantines II," 70.

[145] Ottoboni 344 fol. 181r.

[146] Cf. den knappen Überblick zu den Orationen bei Mateos, „Orthros byzantin," 26 - 27. Cf. weiter die Beschreibung und wertvolle Erklärung der einzelnen Gebete bei Arranz, „ Matines byzantines I," 426 - 435. Jedoch fehlen in seiner Präsentation der Themen und liturgiegeschichtlichen Bezüge die strukturellen und theologischen Konklusionen für die Tagzeit.

werden gesondert betrachtet ebenso die Gebete des Laudesteils. Es wird darauf zu achten sein, ob die thematische Färbung der Orationen und das strukturelle Profil der Tagzeit korrelieren. Wie schon bei der Vesper hält sich die Themenanalyse an die Orationen des Orthrosformulars vom Typ KP 1 und KP 2. Die Einschübe in das Orthrosformular, etwa das aus der Jakobus-Liturgie stammende Gebet zum Evangelium, die Orationen zum Einzug, zum Synthronon oder auch die Gebetsdoppelungen in verschiedenen Anhängen finden hier keine Berücksichtigung.

12.5.1. Der Aufbau der Gebete im Orthrosformular

Was im Kapitel 10 zur Morphologie der Vespergebete ausgeführt wurde, gilt mutatis mutandis auch von den Orationen im Orthros.[147] Die Struktur der Gebete läßt sich wie bei der Vesper als dreigliedrig definieren, bestehend aus Gottesanrede evtl. mit lobpreisenden Prädikationen Gottes - Bitte (epikletischer Teil) - Doxologie (Ekphonese).[148] Allerdings wirkt der Bitteil bei einigen Orationen inhaltlich heterogen, so als ob er nachträglich erweitert worden wäre. Aber durchbrochen wird die Dreigliedrigkeit nur im zweiten Gebet im Narthex (Nr. 2), bei dem zwischen Bitteil und Ekphonese eine Segensbitte eingeschoben ist.

Der nüchterne Stil in der Gottesanrede

Gegenüber der wortreichen und oftmals hymnisch wirkenden Gottesanrede in den Vespergebeten, besonders beginnend mit den Orationen zu den drei Kleinen Antiphonen, fällt der nüchterne Stil der Orationen im Orthros auf; besonders gilt dies für die Orationen im Narthex. Die Gottesanrede ist mit nur wenigen Epitheta verbunden. Lediglich das vierte und das fünfte Gebet bilden eine Ausnahme. Sie gleichen in ihrem hymnischen Stil den Vespergebeten. Ansonsten beginnen die Gebete sprachlich entweder mit einer einfachen Dankesformel: *wir danken dir Herr, Gott...*, oder mit einer Anrede Gottes, die etwa vergleichbar wortarm gestaltet sein kann wie eine Oration des lateinischen Westens: *Herr, unser Gott*, dafür aber um einen Hinweis auf die nächtliche Zeit des Gebets erweitert ist.

Der Adressat der Orationen

Wie bei der Vesper sind auch hier in der Regel die Gebete an Gottvater oder ganz allgemein an den dreifaltigen Gott gerichtet. Nur das aus Palästina stammende, nachträglich in das Orthrosformular eingefügte Gebet vor dem Evangelium richtet sich an Christus. Daran zeigt sich die früher bereits erwähnte stärkere christologische Ausrichtung der in die Tagzeitenliturgie der Hagia Sophia eingegangenen euchologischen Elemente Palästinas.[149] Die jedem Gebet folgende Ekphonese stellt als doxologischer Abschluß den trinitarischen Bezug her.

---

147 10.5.2. DIE MORPHOLOGIE DER GEBETE DER ASMATISCHEN VESPER.

148 5.2.1. DIE STRUKTUR DER GEBETE IN DEN TAGZEITENFORMULAREN.

149 5.2.2. DIE ORATIONEN ALS TRÄGER DER THEOLOGIE DER HOREN.

12.5.2. Die Überlagerungen in den acht Antiphonengebeten zur nächtlichen Psalmodie

Das erste Antiphonengebet ist das einzige innerhalb der nächtlichen Psalmodie des Orthros, das mit einer stets gleichbleibenden Psalmodie (Pss 3; 62; 133) verbunden ist, womit eigentlich eine wesentliche Voraussetzung für eine Psalmoration vorläge. Doch nimmt der Orationstext nicht näher Bezug auf die Psalmen des Invitatoriums. Allenfalls die Formulierung in der Oration "*in unseren Mund hast du das Wort des Lobes gelegt*" ließe sich deuten als Anspielung auf die Formulierung in Ps 62, 6b, die vom Lob im Mund des Beters spricht. In Entsprechung zu Ps 62, 4: *Dein Erbarmen ist besser als Leben* ... könnte weiterhin die Passage der Oration verstanden werden, in der vom Mitleid die Rede ist, das Gott stets für unser Leben gehegt hat, und in der reiches Erbarmen erfleht wird.

In Entsprechung zur langen kurrenten Psalmodie zu Beginn des Orthros als nächtlicher Psalmodie wäre von den dazugehörigen Psalmorationen eine thematische Färbung als nächtliche Gebete zu erwarten. Tatsächlich jedoch trifft die Charakterisierung *Nachgebet* keineswegs auf alle der acht Orationen zu, vielmehr befinden sich auch Morgengebete darunter.

Die Gebete für die Nacht

Folgende Charakteristika weisen eine Reihe von Orationen als nächtliche Gebete aus:

Die Erwähnung der Nacht als Zeitpunkt des Gebets:
Das zweite und das dritte Antiphonengebet beginnen jeweils mit den in den Plural gesetzten Worten aus dem Canticum Jesaja 26, 9b: *„Aus der Tiefe der Nacht erhebt sich unser Geist zu dir, o Gott, denn Licht sind deine Gebote (auf Erden).“* Die hier eingeklammerten Worte enthält nur das zweite Gebet. Auf doppelte Weise legt sich damit für beide Gebete ein nächtlicher Kontext nahe. Einmal benennen die Orationen die Nacht als Zeitpunkt des Gebets. Dann führt das Zitat aus der Jesaja-Ode dazu, einen nächtlichen Hintergrund für das Gebet zu assoziieren, dient doch, so Mateos, beispielsweise im palästinischen Raum diese Ode zusammen mit Ps 3 als Invitatorium der nächtlichen Gebetszeit.[150] Auch die Mönche von Antiochien beteten die Ode als Invitatorium ihrer Vigil zur ausgehenden Nacht.[151] Besonders aus dem dritten Gebet geht der nächtliche Kontext hervor, und zwar durch die an Gott gerichtete Bitte, die Beter den Morgen (τὸν ὄρθρον) und den Tag schauen zu lassen. Ebenso enthält das sechste Gebet eine auf die Nacht verweisende Zeitbestimmung für den Gebetsdienst: *„in diesem Teil der Nacht,“* ferner die Bitte an Gott, derer zu gedenken, die in der Nacht zu ihm rufen.

Das achte und letzte Gebet im Narthex vor dem Einzug in die Kirche greift mit der Formulierung *„der du uns gerufen hast ... auch in der Nacht unsere Hände zu erheben“* den nächtlichen Psalm 133, 2 auf: *„Zur Nacht erhebt euere Hände.“* Dem schließt sich eine aus Ps 118, 62 stammende Formulierung an. Im Psalm geht es an dieser Stelle um den Beter, der sich um Mitternacht erhebt, um die gerechten

---

150 MATEOS, „Orthros byzantin,“ 27.
151 TAFT, *Liturgy of the Hours*, 81 - 83.

Urteile Gottes zu bekennen. Allerdings ist in der Oration die Zeitbestimmung *„um Mitternacht"* ausgelassen. Im weiteren Gebetstext ist aber die Rede vom nächtlichen Dienst.

Der Lobpreis zur nächtlichen Stunde:
Im ersten Antiphonengebet im Narthex ist der Dank an Gott formuliert, dafür, daß die Beter sich von ihrem Lager hatten erheben können, um ihm Lobpreis und Anbetung darzubringen. Dieses Thema ist durchaus passend für die Eröffnung einer nächtlichen Gebetszeit. Durch den Lobpreis und die Anbetung, die von den Betern zu nächtlicher Stunde Gott dargebracht werden, vereinigen sich die Menschen mit dem nie endenden Dienst der Engel. Auch in anderen Gebeten der Reihe, etwa im sechsten und achten, ist die Tatsache, daß sich die Beter in der Nacht vom Schlaf erheben konnten, Anlaß des Dankes bzw. des Lobpreises.

Die irdische Nacht und das Licht Gottes:
Ganz im Geist des Ps 118, der im Mönchtum auch als nächtlicher Psalm Verwendung fand, meditiert der Text der zweiten und der dritten Oration die wechselseitige Beziehung zwischen Nacht und Licht. Die irdische Realität der Nacht wird zum Bild unserer seelischen Dunkelheit. Gottes Gebote hingegen sind das Licht, das die Finsternis aus unserem Leben vertreibt. Die im dritten Gebet folgende Bitte um Erleuchtung des Verstandes und um Vertreibung der Dunkelheit des Herzens, damit die Beter vor Sünden gefeit sind, führt einen Gedanken des Ps 118 weiter. Die Lichtthematik in den Orationen geht also nicht, wie dies in Morgengebeten zu erwarten ist, vom anbrechenden Licht des Tages aus, welches dann als Symbol der transzendenten Wirklichkeit gedeutet wird, sondern von der irdischen Nacht als Zeichen der Befindlichkeit des Menschen, um dieser das Licht der Gebote Gottes als Kontrast gegenüberzustellen.

Das nächtliche Gebet als Zeichen des immerwährenden Gebets:
Der nächtliche Gebetsdienst steht zeichenhaft für die Bereitschaft, allezeit im Gebet zu verharren. Da es sich bei der sechsten Oration um ein nächtliches Gebet handelt, darf die Bezugnahme auf 1 Thess 5, 17 in einer Bitte in der Gott um die Kraft angefleht wird, die Beter zu würdigen, allezeit zu beten, in diesem Sinne verstanden werden.

Die Morgengebete in der Reihe

Das vierte Gebet erfüllt nach Arranz' Urteil die Funktion eines Morgengebets: Es beginnt mit einem sowohl zu einem Morgengebet wie auch zu einem Abendgebet passenden Blick auf Gott als den, der der Schöpfung Ordnung verleiht (2 Kor 4, 6). Der Text spricht Gott als den an, der dem Licht geboten hat, in der Finsternis zu leuchten.[152] Daß diese Passage nicht im Sinne eines Gebets zur Nachtzeit verstanden werden darf, belegt wenig später im Text die Bitte an Gott, die Beter zu Söhnen des Lichtes und des Tages zu machen (1 Thess 5, 5). Den Hintergrund für diese Bitte dürfte das inzwischen heraufbrechende Tageslicht bilden, das gleichsam zum Symbol wird. Im Text klingt weiter der Dank gegenüber Gott an für die Ruhe der Nacht und für das Geschenk, sich erheben zu können. In den Bitten dieser Oration will Arranz Querverweise zu anderen

[152] ARRANZ, „Matines byzantines I," 417-419.

liturgischen Texten erkennen, so auf die Litanei um einen Engel des Friedens in der Formulierung: *„und gewähre uns all unsere Bitten zum Heil,"* sowie in der Einleitung *„Gedenke"* zur Passage: *„Gedenke, Herr, in deinem reichen Erbarmen deines ganzen Volkes und derer, die hier anwesend sind und mit uns beten"* eine archaische Formel, die auf jüdische Tradition zurückgeht.[153]

Auch das fünfte Gebet darf als Morgengebet verstanden werden. Wenn Gott darin angefleht wird, die morgendlichen Bitten (τὰς ἑωθινὰς δεήσεις) wie Weihrauch anzunehmen, so geht aus dieser Zeitbestimmung hervor, daß es sich nicht um ein Nachtgebet handeln kann. Eine gewisse Spannung zu diesem Zeitansatz entsteht durch den zweiten Teil der Oration, in dem von wachenden (τῶν ἀγρυπνούντων) und die Herrlichkeit Gottes besingenden Betern die Rede ist. Es ist nicht auszuschließen, daß, wie Arranz vermutet, diese Passage ursprünglich zum Abschluß einer Agrypnie gehörte und erst nachträglich in die Oration angefügt wurde.

Die pönitentielle Thematik einiger Orationen

Eine pönitentielle Färbung scheint in den um die Nacht gelagerten Gebetszeiten verschiedener Tagzeitenriten oftmals auf und zwar durch Themen wie: Bewahrung vor der Versuchung und Bitte um Vergebung der Sünden. Dies läßt sich auch im sechsten Antiphonengebet nachweisen, dessen Charakter als nächtliches Gebet bereits festgestellt wurde. Es enthält die Bitte um Schutz vor dem unsichtbaren Feind und um Bewahrung vor der Sünde. Noch mehr wird der Bußcharakter im siebten Gebet deutlich. Im Geist der in Ps 118, 12 und 26 enthaltenen Bitte, Gott möge die Beter seine Gesetze lehren, wird nach dem Erheben vom Lager um die Vergebung der Sünden, der willentlichen und unabsichtlichen gebeten. Die Oration enthält sogar die absolutorische Formel: *„verzeihe, vergib, siehe nach"* (ἄνες, ἄφες, συγχώρησον)[154], die eher beim Gebet zum Bußpsalm 50 zu erwarten wäre.

Anmerkungen zur redaktionellen Gestalt einiger Gebete

Die Präsentation einiger weniger Beispiele, an denen das Phänomen des heterogenen Aufbaus einiger Orationen deutlich wird, soll genügen. Arranz hat auf dieses Phänomen bereits hingewiesen.[155] Möglicherweise wurde durch die Hinzufügung von Texten aus einem anderen liturgischen Kontext der inhaltliche und sprachliche Duktus einiger Gebete so verändert, daß ihre Funktion als Antiphonengebete eine Verfremdung erfuhr.

Im zweiten Antiphonengebet scheint der mit der Segensbitte: *„Segne dein und Volk und heilige dein Erbe"* beginnende Teil ein Fremdkörper zu sein, der passender in ein Segensgebet zum Abschluss einer liturgischen Feier gehört, etwa in ein Opisthambon-Gebet am Ende der Messfeier. Am Ende der vierten Oration greift die Formulierung *„Gedenke, Herr, der hier Anwesenden"* einen Gedanken auf, der bereits in der zweiten Oration Erwähnung fand und der eher an ein Gläubigengebet denken läßt. Das Problem einer Überlagerung scheint auch in der

---

[153] DERS., „Matines byzantines I," 418-419.

[154] Cf. die Studie von L. LIGIER, „Pénitence et Eucharistie en Orient," OCP 29 (1963) 5 – 78. ARRANZ, „Matines byzantines I," 423.

[155] Wir stützen uns im folgenden Abschnitt auf ARRANZ, „Matines byzantines I," 411 - 436

fünften Oration vorzuliegen. Die Bitte an Gott, die Gebete auf seinen himmlischen Altar zu legen, läßt an die Feier der eucharistischen Liturgie denken. Ebenso wirkt das siebte Gebet heterogen. Während der erste Teil der Oration Gott um Annahme des Dankes der Beter bittet und in Anlehung an Röm 8, 26 den Geist erfleht, der das rechte Gebet eingibt, wechselt der zweite Teil ganz unvermittelt zur Sündenthematik: *„Darum bitten wir dich, wenn wir gesündigt haben ...“*. Zwischen beiden Teilen der Oration fehlt nach Arranz der innere Bezug und der sprachliche Übergang.

Resümee: Das heterogene Bild der Orationen zur Psalmodie im Narthex

Die Antiphonengebete 1-8 zur kurrenten nächtlichen Psalmodie am Anfang des asmatischen Orthros ergeben ein heterogenes Bild.

Die Textgestalt einzelner Orationen legt die Annahme einer nachträglichen redaktionellen Veränderung nahe. Ferner scheint die Abfolge der Gebete bis zur achten Oration keinem thematischen Ordnungsprinzip zu folgen. Die aus acht Orationen bestehende Reihe setzt sich aus Nacht- und Morgengebeten zusammen, ohne daß freilich die Gebete mit den nächtlichen Themen zu Beginn des Orthros und die Morgengebete auf diese folgend, da vom zeitlichen Ablauf her näher an der Morgendämmerung, positioniert wären. Im zweiten und dritten Gebet, also in zwei Nachtgebeten, wird dafür gedankt, daß Gottes Gebote in der tiefen Nacht wie ein Licht aufstrahlen. Dabei befindet sich das zweite Gebet mit dem sonst vor allem den Segensgebeten am Ende einer Feier vorbehaltenen Passus *„Segne dein Volk und heilige dein Erbe“* wohl kaum in einer adäquaten Position. Im fünften Gebet mit der Bitte um Annahme des Morgenlobs liegt ein Morgengebet vor, dem mit dem sechsten Gebet wieder ein Nachtgebet folgt. Überdies glaubte Arranz feststellen zu können, daß die vierte Oration als Eröffnungsgebet für die Psalmodie geeignet sei. Er vermutete daher, daß die Orationsreihe zweiteilig ist.

Der Interpretation von Mateos[156] und Arranz[157], daß in diesen Gebeten keine eigentlichen Antiphonengebete im Sinne von Psalmorationen vorlägen, sondern Orationen, die möglicherweise aus einer monastischen Gebetssammlung stammen, darf man also zustimmen. Da die nächtliche Thematik vorherrschend ist, unterscheiden sich die Gebete, wie noch zu zeigen ist, inhaltlich von denen des Laudesteils. Damit entspräche die Gebetsreihe durchaus der ursprünglichen Funktion der *psalmodia currens* im asmatischen Orthros, bei der es sich historisch um die nächtliche Psalmodie der Mönche, d.h. um das erste Gebet der Mönche vor Beginn des Tagewerks handelte.

12.5.3. Die Themen in den Gebeten des kathedralen Laudesteils

Zum kathedralen Laudesteil zählen die Orationen zur Laudespsalmodie (Ps 50; Pss 148-150), ferner die Fürbittreihen für die Katechumenen und die Gläubigen mit den Amtsgebeten, schließlich die zum Entlaßritus gehörende Litanei um den Engel des Friedens mit dem Gebet der Apolysis und dem Hauptneigungsgebet als Segensgebet.

---

[156] MATEOS, „Orthros byzantin,“ 27.

[157] ARRANZ, „L'Asmatikos Orthros,“ 133 - 134. DERS., „Matines byzantines,“ 106 - 107.

Der pönitentielle Aspekt:

Die Oration zu Ps 50, der das eigentliche Morgenlob eröffnet, ist als Psalmkollekte ganz und gar geprägt von Sprache und Geist des Bußpsalms. Wie die Vesper werden auch die Laudes mit dem Thema der Bitte um Sündenvergebung eingeleitet. Dadurch soll der Beter innerlich für den Dienst vor Gott bereitet werden. Andererseits setzt der Text der Oration nach Arranz voraus, daß die in den VV 12 und 14 des Ps 50 enthaltenen Bitten um die Erneuerung des Herzens und um die Führung des Geistes sich an den Betern bereits erfüllt haben, wie die Umformung der Imperative des Psalmtextes in die Partizipform der Vergangenheit im Gebetstext nahelegt. Mit der Bitte: *„Sei gnädig unseren Sünden"* greift das vorletzte Gebet im Orthrosformular, das Gebet der Apolysis (Nr. 14), nochmals das Thema der Sündenvergebung vom Beginn des Laudesteils auf.

Das Morgenlob als Opfer:

Wie das Gebet zum ausgehenden Tag, wird auch der morgendliche Gebetsdienst, mehr aber noch das ganze Leben der Beter als Opfer und als Opfergabe gedeutet. In Anlehnung an die Redeweise in Ps 50, 19 und 23, wo von den Opfern die Rede ist, die Gott gefallen, enthält der Text der Oration zu Ps 50 die Bitte, die Beter mögen bis zum letzten Atemzug das Opfer der Gerechtigkeit und die Opfergabe auf Gottes heiligen Altären darbringen.

Die kosmische Dimension des Lobpreises:

Das Gebet (Nr.11) zu den Laudespsalmen (Pss 148-150) *„Gott unser Gott, der du die geistigen und vernünftigen Kräfte ..."* konkretisiert das, was im zurückliegenden Gebet möglicherweise unter Opfergabe zu verstehen ist. Es ist der Lobpreis, den die Beter vereint mit der ganzen Schöpfung Gott darbringen. Das Gebet der Kirche wird Sprache der ganzen Schöpfung und gewinnt eine kosmische Dimension. Jedes Knie im Himmel und auf Erden soll sich vor Gott beugen, und alles, was Atem hat (Ps 150, 6) und geschaffen ist, lobt Gottes unbegreifliche Ehre.

Geradezu hymnisch und als Höhepunkt des Dankes gestaltet sich das Gebet zur Apolysis, in dem die Thematik des Morgenlobs zusammengefaßt ist. Der sprachliche Ausdruck des Lobpreises orientiert sich am *Ehre sei Gott in der Höhe*: *„Wir loben und preisen dich und sagen Dank ..."*.

Licht - Erleuchtung durch Christus:

In den Gebeten für die Gläubigen und in jenem für die Katechumenen ist die Lichtthematik von Bedeutung. Von den Katechumenen sagt das Gebet zur Katechumenenlitanei, daß sie gerufen sind zum wunderbaren Licht der Erkenntnis Gottes. Im Gläubigengebet wird Gott angerufen als Herr des Tages und der Nacht, der die Gläubigen von der Finsternis und vom Schatten des Todes befreien möge. Darum, daß mit dem Licht des Tages auch das reiche Erbarmen aufgehen möge, sowie um Befreiung von der Finsternis und vom Schatten des Todes, bittet das erste Gläubigengebet.

Gebet zur Apolysis

Geradezu hymnisch, als Höhepunkt des Dankes gestaltet sich das Gebet zur Apolysis, in dem die Thematik des Morgenlobs zusammengefaßt ist. Der

sprachliche Ausdruck des Lobpreises orientiert sich am *Ehre sei Gott in der Höhe*: *„Wir loben und preisen dich und sagen Dank ... .“* Gott, der Schöpfer des irdischen Lichtes wird um das geistliche Licht angefleht. Wie er das Licht des Tages schenkt, so möge er die Herzen mit der wahren Sonne der Gerechtigkeit erhellen und den Geist erleuchten. Daß es sich hierbei durchaus um eine christologische Aussage handelt, wird auf dem Hintergrund der Bezeichnung Christi als *Sonne der Gerechtigkeit* bei den Kirchenvätern deutlich.[158]

Zusammenfassung:
Den Laudesteil des asmatischen Orthros charakterisieren die Themen des Dankes für das Licht und die Bitte um Erleuchtung. Allerdings bleibt der Tenor der Gebete beim Dank und Lobpreis für diese Gegebenheiten der Schöpfung, die nicht christologisch gedeutet werden.

Der Orthros der Hagia Sophia erweist sich aufgrund unserer Analyse als ein Compositum zweier liturgischer Einheiten. Der Teil der Akoluthie im Narthex muß von seinem Gebetsbestand her als heterogen und thematisch völlig anders ausgerichtet gelten als die Gebete im Laudesteil.

Die zu Beginn dieses Kapitels vorgetragene These, daß der kathedrale Laudesteil mit einer nächtlichen monastischen Vigil verknüpft worden ist, wird durch die Auswertung der Gebete bestätigt, wenngleich sich in den Euchologien aufgrund der durchgehenden Zählung der Gebete - im Gegensatz zur Vesper, wo die Gebete der Narthexpsalmodie gesondert gezählt werden – der Eindruck von der Einheit der Akoluthie bemerkbar macht. Der Prozeß der Einschmelzung dieser nächtlichen Psalmodie in den Orthros läge demnach lange vor der Entstehung des Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.), des ersten Zeugnisses der Gebetsüberlieferung und Zählung.

Somit läßt sich der asmatische Orthros theologisch als aufsteigende Linie von nächtlichen Gebetsthemen hin zu den von der Lichtthematik und kosmologischen Themen geprägten Morgengebeten charakterisieren. Das Gliederungsprinzip des Ortes und die Gebetstexte bilden eine Synthese. Der Ort für die Verrichtung des nächtlichen Gebetsteils ist der Narthex, von dem die Gottesdienstgemeinde in den Kirchenraum zum Ambo zieht, wo durch Ps 50 und das dazugehörige Gebet die Zurüstung für den morgendlichen Lobpreis geschieht. Das irdische Licht wird in den folgenden Orationstexten zum Bild des aufgehenden Erbarmens Gottes und zum Zeichen für Christus selbst, der die Fülle des Erbarmens und der Erleuchtung ist.

---

[158] TAFT, „Dankgebet,“ 127 - 133; 151 – 160. Zwar handelt der Artikel über die Vesper, dennoch erschließt er auch ganz allgemein die christologische Deutung der Lichtthematik bei den Vätern.

RESÜMEE

Der Parameter Entwicklung als Leitidee bei der Interpretation der Geschichte des Orthros und der Vesper Konstantinopels

Mit der Untersuchung der Phänomene des Wandels in Vesper und Orthros unter dem Aspekt der Entwicklungsgeschichte, angefangen von der Zeit der Ritusbildung (5.-6. Jh.) in Konstantinopel bis weit über den Ikonoklasmus (726 - 843) hinaus, durchschritt diese Arbeit Neuland, zumal die Erforschung des Tagzeitengebetes der Hagia Sophia im Vergleich zur Erforschung der eucharistischen Liturgie Konstantinopels erst am Anfang steht. Hinzu kam das Bestreben, verschiedene Quellengattungen einzubeziehen, während die bisherige Asmatikos-Forschung sich vorwiegend Einzelquellen zuwandte, dazu oftmals Zeugnissen aus einer Zeit, in der diese Tagzeitenform des Asmatikos nur noch relikthaft und nicht mehr als lebendiger Ritus bestand. Ohne die Gesamtgeschichte des Asmatikos als Rahmen der Interpretation läßt sich freilich der tatsächliche asmatische Gehalt einzelner und vor allem späterer Quellen nur schwer verifizieren. Es ist unzweifelbar Arranz' Verdienst, einen bedeutenden Schritt in diese Richtung unternommen zu haben, indem er den liturgiegeschichtlichen Kontext Konstantinopels zum hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation der von ihm bearbeiteten Quellen gemacht hat. Er untersuchte die asmatischen Tagzeitenformulare in Euchologien vom 8. Jh. an bis weit über den Ikonoklasmus hinaus. Die postikonoklastische Geschichte des Tagzeitengebetes im Ritus der Hagia Sophia war für Arranz gekennzeichnet vom Prozeß der monastischen Umgestaltung, d.h. von der Disintegration des Asmatikos.

Das Faktum der Veränderung im Liturgiegut der Hagia Sophia wurde auch in dieser Untersuchung anerkannt. Eine Reihe von Phänomenen der Veränderung wurden – anders als bei Arranz - als Indizien einer Weiterentwicklung qualifiziert, die parallel zur monastischen Umgestaltung des Offiziums in den Klöstern verlief. Parentis dynamisches Verständnis des postikonoklastischen Wandels in der Liturgie Konstantinopels als Restauration und Reform wies hierbei die Richtung. Auch der Asmatikos ist hierin einzubeziehen. Stammen doch die meisten Euchologien mit asmatischen Tagzeitenformularen aus einer Zeit lange nach dem Ikonoklasmus. Überdies wies der von Arranz quantitativ definierte Parameter *Monastisierung* Unschärfen auf, die es nicht zuließen, eine Reihe von Veränderungen in postikonoklastischen Tagzeitenformularen zu erfassen und oder gar zu interpretieren.

Mit Parentis Methodologie und Deutung der postikonoklastischen Liturgiegeschichte Konstantinopels wurde in dieser Arbeit der Ansatz der Strukturanalyse verbunden. Liturgie ist als etwas Gewordenes und stets Werdendes zu begreifen. Die auf die einzelnen liturgischen Elemente und Struktureinheiten sowie auf die strukturelle Gliederung der Formulare ausgerichtete Perspektive der Untersuchung ermöglichte es, Wachstum und Veränderung an den kleinsten Einheiten herauszuarbeiten. Gemäß der Strukturanalyse sind es immer Veränderungen an einzelnen liturgischen Grundelementen und Struktureinheiten, von denen sich die

wandelnde Gestalt der gesamten Feier herleitet. Kurzum, es sollte der liturgische Wandel in der Mikrostruktur und in der Makrostruktur beider Tagzeiten erfaßt werden.

So konnten schließlich die Veränderungen in den Tagzeitenformularen nach dem Ikonoklasmus im strukturellen Kontext jenes Wachstums betrachtet werden, das sich im Tagzeitenritus der Hagia Sophia seit der Ritusbildung feststellen läßt. Gerade die Rückschau auf Orthros und Vesper in der Frühzeit des Ritus von Konstantinopel und vorher erwies beide Gebetszeiten als etwas Gewordenes. In Orthros und Vesper des Kathedraloffiziums von Konstantinopel ließen sich Konturen einer früheren Tagzeitenpraxis erkennen. Gleichzeitig deuteten die zu Beginn der Arbeit vorgestellten Charakteristika und Gestaltungsmuster des Ritus der Hagia Sophia, die ja auch den Tagzeitenritus prägten, das Faktum der Weiterentwicklung in Konstantinopel an. Aus der einst von Antiochien abhängigen Tagzeitenpraxis hatte sich in Konstantinopel ein selbständiger Tagzeitenritus entwickelt. Auch die Folgezeit war von Veränderungen und Weiterentwicklungen gekennzeichnet.

Hermeneutischer Schlüssel für die Erschließung der Frühzeit des Asmatikos war das Phänomen der Variabilität beider gottesdienstlicher Feiern im Lauf des Kirchenjahres. Zeichnete sich das tägliche Morgen- und Abendgebet der Gemeinde im 4. Jh. generell noch durch Unveränderlichkeit in seiner Struktur aus wie auch durch eine stets gleichbleibende thematische Ausrichtung auf Lobpreis und Bitte, ohne das in diesem Zeitraum in Jerusalem sich allmählich ausfaltende und auf andere Liturgiegebiete ausstrahlende Kirchenjahr mit seinen Sonderfeiern und mit den Themen der Heilsgeschichte sogleich zu integrieren, mußte die strukturelle Variabilität beider Tagzeiten, sofern diese durch den Rhythmus des Kirchenjahres mit den einst eigenständigen Sonderfeiern bedingt war, eben auf eine diesem älteren Stand sehr bald folgende Entwicklungsstufe hinweisen. Gegenüber der langen Normalform beider asmatischer Gebetzeiten, wie sie ab dem 8. Jh. in den Euchologien greifbar ist, erwies sich beispielsweise die kurze asmatische Vesper der Sonderfeiern keineswegs als Schrumpfform, sondern vielmehr als archaischere Gestalt des konstantinopolitanischen Abendlobs. In Entsprechung zu einer Regel Baumstarks hätte sich *liturgisch älteres Gut in hochwertiger Zeit* erhalten. Diese Erkenntnis führte zum Rückschluß, daß die in den Euchologien überlieferte Normalform des Orthros und der Vesper in der vorikonoklastischen Redaktion selbst das Ergebnis einer Entwicklung gewesen sein muß.

Ein solch dynamisches Verständnis der vorikonoklastischen Geschichte legte es nahe, die Weiterentwicklung beider Gebetszeiten auch nach dem Ikonoklasmus nicht auszuschließen. Im Falle des postikonoklastischen Wandels des Tagzeitengebetes in Konstantinopel bedurfte freilich das von der liturgiewissenschaftlichen Strukturanalyse formulierte Grundaxiom, Liturgie sei etwas Gewordenes und etwas, das stets im Werden begriffen ist, des Nachweises, daß es sich bei diesem Prozeß um einen Wandel bei gleichzeitiger Kontinuität der Tagzeiten innerhalb des Tagzeitenritus handelte. Hatte doch Arranz seiner Forschung zum Asmatikos den Parameter der Disintegration für die Zeit nach dem Ikonoklasmus zugrundegelegt.

Mit seiner von der Analyse verschiedener Formulargattungen hergeleiteten These von der postikonoklastischen Reform im Liturgiegut Konstantinopels, d.h. von der

Weiterentwicklung im Ritus der Hagia Sophia nach dem Ikonoklasmus, stellte Parenti auch die entsprechende Methodik zur Untersuchung der Euchologienformulare bereit. Im übrigen erwies sich die Kenntnis der Strukturbildung beider Gebetszeiten in der Frühzeit des Asmatikos, also die Kenntnis ihres liturgischen „Bauplans", als Hilfe für die Deutung der Phänomene des postikonoklastischen Wandels. Aus den Indizien der Veränderung im postikonoklastischen Orthros- und Vesperformular zahlreicher Euchologien bis zum 12. Jh. und dem Vergleich mit dem vorikonoklastischen Stand des Liturgieguts von Konstantinopel ließen sich die Anzeichen der Weiterentwicklung in beiden Gebetszeiten von jenen der monastischen Umgestaltung unterscheiden.

Die Annahme, es habe über den Ikonoklasmus hinaus bis in das ausgehende 12. Jh. eine Fortsetzung der Geschichte des Asmatikos als Entwicklungsgeschichte gegeben, fand nicht zuletzt in Spätzeugnissen zu beiden Tagzeiten aus dem 14./15. Jh. eine Bestätigung. Vieles in der Orthros- und Vespergestalt weist zurück auf den postikonoklastischen Stand, obgleich sich in der Zwischenzeit der endgültige Paradigmenwechsel in der Tagzeitenfeier vollzogen haben mußte. So war es möglich, die Spätzeugnisse zu Orthros und Vesper in die Geschichte des Asmatikos einzuordnen.

Summarium des Entwicklungsprofils der Vesper- und der Orthrosstruktur

Aus der entwicklungsgeschichtlichen Perspektive dieser Arbeit läßt sich folgendes Wachstums- bzw. Entwicklungsprofil beider asmatischer Gebetszeiten resümieren. Die ältesten liturgischen Elemente des gemeinschaftlich und öffentlich begangenen Morgen- und Abendlobs im 4. Jh., die Auswahlpsalmodie, die Gebete, die Fürbittreihen und der Entlaßritus mit Segensgebet, dürften im Falle des Morgenlobs bereits in der Gebetspraxis des urbanen Mönchtums Kappadoziens um die nächtliche kurrente Psalmodie aus der monastischen Tradition Ägyptens erweitert worden sein. Dieser schrittweise verlaufende Prozeß setzte im 4. Jh. ein. Schließlich wurde diese strukturelle Synthese aus monastischer und kathedraler Psalmodie im Morgengebet zum Vorbild für andere Liturgiegebiete. Die Stabilität und Unveränderlichkeit der Psalmodie im asmatischen Orthros dürfte, vor allem in geprägter Zeit, gegenüber der Variabilität der Vesperpsalmodie diese Verknüpfung als älteres Erbgut ausweisen. In das kathedrale Abendlob der östlichen Riten wurde nach Mateos' Urteil die kurrente monastische Psalmodie erst im 5./6. Jh. integriert. Doch ist anzunehmen, daß die strukturelle Synthese aus monastischer *psalmodia currens* und kathedraler Auswahlpsalmodie im Morgen- und Abendgebet Konstantinopels im beginnenden 6. Jh. bereits vorauszusetzen ist. Eine Rubrik im Kodex Vaticanus gr. 342 (10. Jh.) schreibt nämlich die Aufteilung der Psalmen in Antiphonen dem Patriarchen Anthimos I. (535/536) zu. In diesem Einteilungssystem bleiben aber die Auswahlpsalmen des Orthros und der Vesper von der für die kurrente Psalmodie vorgesehene Antiphoneneinteilung ausgenommen. Daraus darf die strukturelle Gliederung der Psalmodie in *psalmodia currens* und Auswahlpsalmodie in beiden Gebetszeiten spätestens seit Anthimos I. abgeleitet werden. Bei der konkreten Aufteilung der Psalmen ist freilich durchaus von einem eigenen Beitrag Konstantinopels auszugehen, wie etwa der typische Invitatoriumspsalm 85 der asmatischen Vesper nahelegt.

Vor der Herausbildung des Tagzeitenritus der Hagia Sophia dürfte Konstantinopel unter dem Einfluß Antiochiens gestanden haben. Um den noch erkennbaren

antiochenischen Kern der asmatischen Vesper, bestehend aus dem für Antiochien charakteristischen und einzigen Luzernarpsalm 140, mußte das Abendlob Konstantinopels gewachsen sein. Gleich dem Abendgebet Antiochiens im 4. Jh. blieb die Vesper Konstantinopels ohne Lichtritus, während Antiochien eine Weiterentwicklung durchlief und den Lichtritus in die Vesper integrierte. Schwieriger lassen sich genealogische Spuren im Morgenlob auffinden, da sich seit dem frühen 5. Jh. die Laudespsalmen 148 -150 in Ost und West als Morgenpsalmodie schlechthin zu verbreiten begannen und älteres Gut überlagerten oder verdrängten, etwa den im griechischen und lateinischen Sprachgebiet verbreiteten Ps 62.

Die Fortentwicklung der Tagzeitenfeier in Konstantinopel bedeutete unter anderem auch, daß Ausdrucksformen und Gestaltungsprinzipien der urbanen Liturgie ihre prägende Wirkung auf die Gebetszeiten ausübten. Kennzeichnend für die Stadtliturgie war die Korrelation von liturgischen Formen bzw. Bewegungsabläufen und Architektur, sowohl der Kirchen wie auch der Stadt mit ihren Plätzen und Verkehrsachsen. Häufige Prozessionen zu Stationskirchen mit unterwegs stattfindenden Zwischengottesdiensten gehörten dazu. Dieses Konzept liturgischer Gestaltung, das in gewisser Weise die Stadt selbst zum Gottesdienstraum werden ließ, erforderte einen adäquaten Kirchenbau, der in der frühbyzantinischen Kirchenarchitektur geschaffen wurde. Die offen gestaltete Westseite der Kirchen entsprach den Erfordernissen des Prozessionswesens und ermöglichte den versammelten Gläubigen und dem Klerus den gleichzeitigen Einzug in das Kircheninnere durch die zahlreichen Eingangstüren vom Narthex aus. Das für die städtische Liturgie charakteristische Gliederungsprinzip des Ortes prägte aber auch die Gebetszeit am Morgen und am Abend. Die liturgischen Abläufe in beiden Tagzeiten glichen einem Stationssystem *en miniature* innerhalb des Kirchenbaus: die Eröffnung fand im Narthex statt, gefolgt vom gemeinsamen Einzug von Volk und liturgischem Dienst zum Ambo. Darauf konnte der Einzug des liturgischen Dienstes in den Altarraum erfolgen. Liturgische Elemente aus der Stationsliturgie, so die drei Kleinen Antiphonen in der Vesper sowie die in Orthros und Vesper integrierte Ektenê legen Zeugnis ab von der Weiterentwicklung der Gebetszeiten im Zeitraum vor dem Ikonoklasmus und von der Zugehörigkeit des Tagzeitenritus zum Gesamtritus Konstantinopels.

In der vorikonoklastischen Redaktion bestand der strukturelle Aufbau des Orthros und der Vesper in der Überlieferung der Euchologien aus der zweigliedrigen Psalmodie (Invitatorium mit kurrenter Psalmodie, Auswahlpsalmodie), ferner aus den Fürbittreihen und dem Entlassungsritus. Unter den postikonoklastischen Veränderungen in beiden Gebetszeiten ist der Wegfall der Fürbittlitaneien für die Katechumenen und die Gläubigen zu nennen, der schrittweise erfolgte. An die Vesper fügte sich ein prozessionaler Anhang an, der jedoch aufgrund seines Bezugs zur Topographie des Ensembles der Hagia Sophia (Baptisterium und Skeuophylakion) keine allgemeine Rezeption in der Vesperfeier des Liturgiegebietes von Konstantinopel erfuhr. Im Sonn- und Festtagsorthros fand schließlich die aus der Tagzeitenfeier Palästinas stammende Evangelienlesung Aufnahme. Doch wurde sie nicht vor den Laudesteil eingefügt, wie es ihrer Herkunft aus einer disintegrierten Kathedralvigil entsprochen hätte, sondern nach der Laudespsalmodie und dem Gloria in excelsis. Die Interpretation dieser Phänomene der Veränderung als postikonoklastische Weiterentwicklung fand Unterstützung durch die Untersuchung einer Reihe von Spätzeugnissen zu Orthros und Vesper.

Bedeutende Einzelbeiträge dieser Arbeit zur Asmatikos-Forschung

Zum Abschluß seien aus den zahlreichen Einzelergebnissen, die diese Arbeit zur Asmatikos-Forschung beiträgt oder daraus aufgegriffen und vertieft hat, einige wichtige Aspekte zusammengefaßt. Die nachfolgenden Ausführungen verstehen sich lediglich als Kurzfassung des am Ende eines jeden wichtigen Abschnitts und am Ende eines jeden Kapitels dieser Arbeit befindlichen Überblicks:

Dokumentation und Systematisierung der Quellen

Die Zielsetzung der Arbeit, die Strukturgeschichte beider Tagzeiten des Asmatikos als Entwicklungsgeschichte zu deuten, setzte eine breite Grundlage von Quellen voraus. Die im dritten Kapitel erstellte Übersicht zu den für Orthros und Vesper relevanten Quellengattungen und ihren Einzelquellen sowie die Angaben zu Inhalt und Bedeutung der Quellen für Vesper und Orthros der Hagia Sophia können künftigen Arbeiten zum Asmatikos dienlich sein, fehlte doch bislang ein solches Manuale.

Einen erwähnenswerten Beitrag stellt die Liste der Psalterien mit den Charakteristika des Tagzeitenritus der Hagia Sophia (Odenreihe, Vers- und Antiphoneneinteilung Konstantinopels) dar sowie der in einer Übersichtstabelle im siebten Kapitel gegebene Vergleich der Antiphoneneinteilung in diesen Psalterien. Erfuhr doch die Quellenschicht der Psalterien bisher keine besondere Aufmerksamkeit in der Asmatikos-Forschung. Freilich ist mit der hier vorgenommenen Sichtung erst der Beginn gesetzt.

Weiterhin ist auf die Erfassung zahlreicher Euchologien hinzuweisen wie auch auf die Erstellung synoptischer Tabellen (10. und 12. Kapitel) zum Orationale der asmatischen Orthros- und Vesperformulare unter Einschluß der Folio-Angaben für die einzelnen Gebete. In den Tabellen sind die euchologische Struktur der Formulare sowie Besonderheiten einzelner Formulare festgehalten. Mit der mühevollen Erstellung der Formular-Synopsen verband sich nicht nur das Ziel, die postikonoklastische Weiterentwicklung beider Gebetszeiten gemäß der Kriteriologie Parentis herauszuarbeiten. Vielmehr stellt das umfangreiche Tabellenmaterial mit der Einordnung repräsentativer Euchologien in Redaktionsgruppen und die Zuweisung der einzelnen Formulare zu bestimmten Entwicklungsetappen den Beginn einer differenzierten Dokumentation des asmatischen Liturgieguts dar, das es künftig fortzuschreiben gilt.

Methodische und hermeneutische Aspekte

Arranz' wissenschaftlicher Ansatz und insbesondere seine These von der Disintegration des Kathedraloffiziums nach dem Ikonoklasmus, die er am Rückgang des asmatischen Liturgiegutes in Orthros- und Vesperformularen der Euchologien über ein diffiziles und quantitativ orientiertes Klassifikationssystem der Handschriften zu belegen suchte, erfuhren in dieser Studie eine erste Systematisierung und zugleich eine kritische Würdigung.

Eine ausführliche methodische Reflexion, die u.a. zum Ergebnis kam, daß ein quantitatives Ordnungssystem der Quellen zum Asmatikos und die bloße Beschreibung des liturgischen Gehalts noch nicht die Bedeutung dieser Quellen für die Geschichte des

asmatischen Tagzeitengebetes transparent machen könne, legte die Erarbeitung eines hermeneutischen Rahmens nahe, in dem sich einzelne liturgische Zeugnisse als Mosaiksteine der Gesamtgeschichte des Asmatikos verstehen lassen. Tafts Strukturanalyse und Parentis dynamische Sicht der postikonoklastischen Liturgiegeschichte Konstantinopels bildeten die Plattform hierfür. So wurde es möglich, die Entwicklung der Struktur der Gebetszeiten von der bislang nicht thematisierten Frühzeit des konstantinopolitanischen Tagzeitenritus über den vorikonoklastischen Stand bis weit über die Zeit nach Beendigung des Bilderstreits darzustellen.

Die Korrelation zwischen Tagzeitenritus und urbaner Liturgie Konstantinopels durch gemeinsame Gestaltungsmuster

Die Untersuchung wollte sich nicht darauf beschränken, die Zugehörigkeit beider Tagzeiten zum Gesamtritus von Konstantinopel als Faktum vorauszusetzen. Vielmehr wurde die äußere Erscheinungsform beider Gebetszeiten an bereits vorhandenen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu Gestaltungsmustern und Charakteristika der urbanen Liturgie Konstantinopels gemessen. Wenngleich die Herausarbeitung des liturgischen Kontexts einen künftig von der Asmatikos-Forschung noch zu vertiefenden Weg darstellt, lassen sich hier bereits beachtenswerte Ergebnisse skizzieren:

- Das den Ablauf beider Tagzeiten formende Gliederungsprinzip des Ortes mit den gestuften Einzügen (Narthex - Kirchenschiff, Kirchenschiff - Sanktuarium) darf wohl in Korrelation zum prozessionalen Gestaltungsmuster gesehen werden, das die urbane Liturgie Konstantinopels besonders in der Frühzeit des Ritus prägte. Weiter konkretisiert sich im Gliederungsprinzip des Ortes die für die Frühzeit des Ritus von Konstantinopel charakteristische Entsprechung von liturgischem Ablauf und (frühbyzantinischer) Kirchenarchitektur.
- Die den Ritus der Hagia Sophia kennzeichnende antiphonische Vortragsweise beim Psalmgesang war auch das Formprinzip der Psalmodie in der Tagzeitenfeier Konstantinopels. Gerade durch die Vielfalt liturgischer Rollen, deren Zusammenwirken für den antiphonischen Psalmvortrag Voraussetzung war, erwiesen beide Gebetszeiten trotz des umfangreichen Psalmpensums ihren kathedralen Bezug.
- Liturgische Struktureinheiten wie die drei Kleinen Antiphonen in der Vesper und die in Vesper und Orthros integrierte Ektenê als Litanei mit Bußcharakter sind von der Stationsliturgie und ihrem Prozessionswesen her zu deuten, da sie dort ihren ursprünglichen *Sitz im Leben* hatten. Keineswegs handelte es sich etwa bei den drei Kleinen Antiphonen um ein für den Asmatikos charakteristisches Gestaltungselement, wie Arranz vermutete. Durch Umbrüche im Prozessionswesen wurden diese Struktureinheiten zu Wanderelementen und gingen – wie in die eucharistische Liturgie – auch in beide Gebetszeiten ein, wo sie für das Phänomen des Wandels und Wachstums in der Tagzeitenfeier lange vor dem Ikonoklasmus stehen. In den Euchologienformularen hat sich das Profil der drei Kleinen Antiphonen als einer späteren Schicht der Vesper gut erhalten, wie erstmals nachgewiesen werden konnte. Die Zählung der drei Orationen in den Rubriken nimmt hierbei eine Schlüsselrolle ein.

Erkenntnisse zu einzelnen liturgischen Einheiten

Durch die an der liturgievergleichenden Methode ausgerichtete Strukturanalyse bestätigte sich bei der Untersuchung der Einzelelemente und der größeren Struktureinheiten nicht nur die Annahme, daß das Materialprinzip des Asmatikos, das im wesentlichen aus den schlichten Elementen von Psalmodie, Gebetseinleitungen,

Orationen und Fürbitten bestand, in der Tradition des frühen Gemeindeoffiziums stand, es ließen sich auch Entwicklungen festhalten.

Durch den Rückgriff auf die von Taft systematisierten Erkenntnisse über die sog. Oremus-Struktur als Mutterboden für die Entfaltung der Litaneien ließ sich auch das Formprinzip der kathedralen Antiphonie erhellen. Die Kleine Synaptê hatte innerhalb einer jeden Psalmantiphon die Funktion der Gebetseinleitung. Bei der Großen Synaptê, die in späten Zeugnissen oftmals zu Beginn der beiden Gebetszeiten vor der ersten Antiphon positioniert ist, muß es sich folglich um eine sekundäre und späte Entwicklung handeln, durchbricht doch diese Litanei das Formprinzip der Antiphonie.

Auch wenn der Text der Ektenê und die Bitten der Litaneien für die Katechumenen und für die Gläubigen in den Quellen des Tagzeitengebetes nicht überliefert sind, erfuhr doch die Position dieser Litaneien innerhalb des Gesamtgefüges der Gebetszeiten eine gründliche Analyse. Im Falle der Ektenê brachten ausführliche Rubrikenvergleiche, die wegen der in den Quellen divergierenden Terminologie für diese Litanei notwendig waren, weitere Klarheit zu diesem liturgischen Element in Vesper und Orthros. Sowohl für die Ektenê wie auch für die Katechumenen- und Gläubigenlitanei ließ sich die jeweilige Position an sog. soft points innerhalb des strukturellen Gesamtgefüges beider Tagzeiten nachweisen. Aus strukturanalytischer Sicht sind soft points in der gottesdienstlichen Gesamtstruktur entwicklungsträchtig. Diese Sicht koinzidiert mit der Herkunft der Ektenê aus der Stationsliturgie und mit der Entwicklung, die die Katechumenen- und Gläubigenlitanei im Gefolge des postikonoklastischen Wandels durchliefen; diese Litaneien entfielen nämlich.

Bereits die LXX-Forschung hatte auf die antiochenische Herkunft der quadragesimalen Leseordnung im Tagzeitengebet Konstantinopels aufmerksam gemacht. In der vorliegenden Arbeit wurden diese Erkenntisse einbezogen, als es die Bedeutung des Lesungselementes in beiden asmatischen Gebetszeiten zu klären galt.

Eine umfangreiche Untersuchung zu Herkunft und Position des Evangeliums im postikonoklastischen Sonntagsorthros baute auf wissenschaftlichen Vorleistungen von Arranz auf und führte diese weiter. In den ursprünglich lesungsfreien asmatischen Sonntagsorthros wurde der aus Palästina stammende Brauch der Evangelienlesung und das mit der Lesung verbundene Gebet zum Evangelium im Gefolge des Ikonoklasmus aufgenommen. Doch ging der Integration zunächst der Ausschluß dieses Brauches aus der Liturgie der Hagia Sophia voraus, ehe schließlich die Evangelienverkündigung die für den asmatischen Sonn- und Festtagsorthros charakteristische Position fand, nämlich im Anschluß an die Laudespsalmodie.

Liturgischer Psalter

Die Gesamtdarstellung des liturgischen Psalters von Orthros und Vesper der Hagia Sophia, bislang ein Desiderat in der Asmatikos-Forschung, trug bei zur Klärung der strukturellen Beschaffenheit und der entwicklungsgeschichtlichen Faktoren der Psalmodie.

Beim liturgischen Psalter der Vesper und des Orthros handelte es sich um ein hybrides System, war doch das kathedrale Gestaltungsprinzip, zum Morgen- und Abendlob nur

ausgewählte und stets gleichbleibende Psalmen zu singen, in beiden Tagzeiten Konstantinopels um die monastische *psalmodia currens* erweitert, die in beiden Gebetszeiten in sog. Antiphonen gegliedert war. Die Verbindung beider Archetypen des Psalmbetens zu einem Psalmverteilungssystem darf jedoch aufgrund der antiphonischen Vortragsweise der Psalmodie als kathedral qualifiziert werden.

Wenngleich die strukturelle Verbindung beider Archetypen durchaus älter gewesen sein mag als der Asmatikos selbst, liegt dennoch der Rückschluß nahe, daß die überlieferte Psalmaufteilung beider Tagzeiten von Konstantinopel mitgeprägt worden war. Der hybride liturgische Psalter beider Tagzeiten erwies sich nämlich von der Psalmaufteilung her als ein zwischen beiden Archetypen abgestimmtes System, was gleichfalls auf die kathedrale Dominanz verweist. Die Auswahlpsalmen des asmatischen Orthros (Pss 3; 62; 133; 50; 148-150) und der asmatischen Vesper (Ps 85; 140) blieben von der für die fortlaufende Psalmodie vorgesehenen Einteilung der biblischen Psalmen in Antiphonen ausgenommen. Vor allem der für die asmatische Vesper charakteristische Invitatoriumspsalm 85 weist auf den Beitrag hin, der bei der Aufteilung der Psalmodie von Konstantinopel ausgegangen sein dürfte.

Die von Georgiou auf Grundlage der beiden Antiphonare A 61 und A 62 (Ende 14. Jh./Beginn 15. Jh.) und die von Strunk durch die zusätzliche Auswertung des Psalters Barberini gr. 285 (11. Jh.) vorgelegte Antiphoneneinteilung der Hagia Sophia konnte in der Arbeit durch den Vergleich mit bisher noch nicht berücksichtigten Psalterien, in denen gleichfalls die Antiphoneneinteilung Konstantinopels überliefert ist, bestätigt werden.

Erstmals wird in dieser Arbeit der Versuch unternommen, die Entstehungszeit der Antiphoneneinteilung und des damit verknüpften liturgischen Psalters beider Gebetszeiten zu bestimmen. Für das hohe Alter der in den Psalterien und Spätzeugnissen überlieferten Antiphoneneinteilung und für die Datierung des hybriden liturgischen Psalters in die Zeit der Ritusbildung in Konstantinopel ließen sich mehrere Konvergenzargumente anführen, die in Kurzform wiederholt seien. Einmal legt die im Kodex Vaticanus gr. 342 des 10. Jh. überlieferte Urheberschaft des Patriarchen Anthimos I. (535/536) für die Antiphoneneinteilung einen historischen Hintergrund nahe, wäre doch ohne einen wirklichen Bezug eher die Tilgung seines Namens zu erwarten, da der Patriarch wegen Häresievorwurfs aus seinem Amt entfernt wurde. Das Schlüsselargument für die Datierung der Antiphoneneinteilung in der Entstehungszeit des Asmatikos liegt allerdings in der Auswahl der Pss 114 – 116 für die drei Kleinen Antiphonen der Vesper vor, durchbrechen doch diese Psalmen die in der Antiphonentafel ansonsten strikt eingehaltene Trennung zwischen Auswahlpsalmodie und Aufteilung der übrigen Psalmen in Antiphonen für die kurrente Psalmodie. Da aber die Pss 114 - 116 in der Antiphonentafel des Anthimos I. ausschließlich der kurrenten Antiphonie vorbehalten sind, muß ihre Eigenschaft, als Auswahlpsalmen für die drei Kleinen Antiphonen zu dienen, eine gegenüber der Entstehungszeit des Antiphonenkanons spätere Entwicklung in der Vesperpsalmodie bedeuten. Diese Annahme fand eine liturgiegeschichtliche Untermauerung im Rückgang des Prozessionswesens in Konstantinopel im 6./7. Jh., das den Tripsalmus wohl im 7. Jh. zum liturgischen Wanderelement werden ließ.

Die beiden differierenden Aufteilungssysteme der kurrenten Psalmodie in Orthros und Vesper, das in den Antiphonaren A 61 und A 62 vorgesehene Wochenschema und das umfangreichere, jahreszeitlich variierende Antiphonenpensum im Synaxar-Typikon, waren gleichfalls Gegenstand einer Analyse. Die Differenz beider Aufteilungssysteme ist am besten als Ergebnis eines Prozesses der Weiterentwicklung in der Psalmodie beider Gebetszeiten zu deuten.

Die von der Asmatikos-Forschung noch nicht näher untersuchten Kurztroparia für den Gesang der Antiphonen legen von ihrer Textgestalt her ein hohes Alter nahe und dürften an den Anfang des Tropariagesangs verweisen. Kurzrufe in Form einer Bitte sowie deren textliche Nähe zur Hl. Schrift sind charakteristisch für frühe Troparia.

Der von Winkler anhand des armenischen Tagzeitenritus untersuchte liturgiegeschichtliche Weg, den die Oden aus der Osternachtsfeier in das Tagzeitengebet nahmen, ermöglichte auch, den Odenanhang innerhalb der kurrenten Psalmodie des liturgischen Psalters im Tagzeitengebet der Hagia Sophia als entwicklungsgeschichtliches Ergebnis zu deuten. Ein von mir bereits früher verfaßter Beitrag zur Rekonstruktion der konstantinopolitanischen Odenreihe wurde in diesem Kontext erneut aufgegriffen.

Die strukturanalytische Untersuchung der Ode Dan 3, 57ff. im asmatischen Sonntagsorthros wies dieses Element hingegen als Rudiment einer disintegrierten Kathedralvigil aus. Zur Untermauerung dieser These trugen verschiedene Argumente bei, so die in schriftlichen Quellen des Asmatikos überlieferte Weiterentwicklung, die dieses Canticum vom Sonn- und Festtagsgesang im Synaxar-Typikon zum täglichen Gesang in Spätzeugnissen des 14./15. Jh. werden läßt. Verfolgt man die Entwicklung vom Endpunkt zurück zum hypothetischen Beginn, dann ist von einer Kathedralvigil auszugehen, die aber schon vor der Entstehung des Asmatikos disintegriert war. Überdies setzt sich das Canticum im Orthros durch die gesangliche Ausführung im älteren responsorischen Stil von der antiphonischen Vortragsweise der vorausgehenden und folgenden Palmodie ab.

Ausblick

Zum Schluß sei wenigstens auf einige der verbleibenden Desiderate hingewiesen. Die Sichtung und Dokumentation der für den Asmatikos relevanten liturgischen Quellen bedarf der Fortsetzung. Besondere Aufmerksamkeit verdienen hierbei Psalterien in der Tradition der Hagia Sophia. Um ergründen zu können, weshalb die Quellen zum Asmatikos mit dem 12. Jh. weithin erlöschen, sind gleichfalls weitere Forschungen notwendig. Dies gilt auch für die Frage nach dem endgültigen Paradigmenwechsel im Tagzeitengebet Konstantinopels, die in dieser Arbeit nicht angegangen wurde. Eine Untersuchung zur möglichen Herkunft des Orationale der asmatischen Gebetszeiten steht ebenfalls aus.

ANHANG

Aus dem

Kodex Barberini gr. 336 (8. Jh.)

1) Vesperformular

2) Orthrosformular

Vesperformular vom Typ KP 1

Entnommen aus PAR.BAR, 49 – 64.

1. [[44r]] *Εὐχὴ τῶν ἑσπερινῶν α'.*

1A) Κύριε οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμε καὶ πολυέλεε[a], ἐνώτισαι τὴν προσευχήν μου καὶ πρόσχες τῇ φωνῇ τῆς δεήσεως[b] ἡμῶν· ποίησον μεθ' ἡμῶν σημεῖον εἰς ἀγαθόν[c], ὁδήγησον ἡμᾶς ἐν τῇ ὁδῷ σου τοῦ πορεύεσθαι ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου· εὐφρανον τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ φοβεῖσθαι τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου[d], διότι μέγας εἶ καὶ ποιῶν θαυμάσια· σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος[e] καὶ οὐκ ἔστιν ὅμοιός σου ἐν θεοῖς[f], κύριε, δυνατὸς [[44v]] ἐν ἐλέει καὶ ἀγαθὸς ἐν ἰσχύϊ, εἰς τὸ βοηθεῖν καὶ παρακαλεῖν καὶ σῴζειν πάντας τοὺς ἐλπίζοντας εἰς τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι εὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πάντ(ιμον).

2. *Εὐχὴ ἑσπερινὴ β'.*

2A) Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς ἡμᾶς, μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσῃς ἡμᾶς[a], ἀλλὰ ποίησον μεθ' ἡμῶν κατὰ τὴν ἐπιείκειάν σου, ἰατρὲ καὶ θεραπευτὰ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, ὁδηγῶν ἡμᾶς ἐπὶ λιμένα θελήματός[b] σου, φώτισον [[45r]] τοὺς ὀφθαλμοὺς[c] τῶν καρδιῶν ἡμῶν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς σῆς ἀληθείας[d], καὶ δώρησαι ἡμῖν τὸ λοιπὸν τῆς παρούσης ἡμέρας εἰρηνικὸν καὶ ἀναμάρτητον, καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν, πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ.

3. *Εὐχὴ ἑσπερινὴ γ'.*

3A) Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[a], μνήσθητι ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ἀχρείων δούλων σου ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαι ἡμᾶς τὸ ἅγιον καὶ προσκυνητὸν [[45v]] ὄνομά σου[b]· καὶ μὴ καταισχύνῃς ἡμᾶς ἀπὸ τῆς προσδοκίας[c] τοῦ ἐλέους σου, ἀλλὰ χάρισαι ἡμῖν, κύριε, πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, καὶ ἀξίωσον ἡμᾶς ἀγαπᾶν καὶ φοβεῖσθαί σε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἡμῶν[d] καὶ ποιεῖν ἐν πᾶσιν τὸ θέλημά σου. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι ἀγαθός.

4. *Εὐχὴ τῶν ἑσπερινῶν δ'.*

4A) Ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις καὶ ἀπαύστοις δοξολογίαις ἐν τοῖς ὑψίστοις ὑπὸ τῶν ἁγίων δυνάμεων ἀνυμνούμενος, πλήρωσον τὸ στόμα ἡμῶν τῆς αἰ- [[46r]] -νέσεώς[a] σου τοῦ δοῦναι μεγαλωσύνην τῷ ὀνόματί[b] σου τῷ ἁγίῳ, καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον[c] μετὰ πάντων τῶν φοβουμένων σε ἐν ἀληθείᾳ καὶ φυλασσόντων τὰς ἐντολάς σου[d], πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου. *Ἐκφώ(νησις)·* Εὐδοκίᾳ καὶ ἀγαθότητι.

5. *Εὐχὴ ἑσπερινὴ ε'.*

5A) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε[a] ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν τῶν ἀνθρώπων[b], ὁ εἰδὼς ὧν χρείαν ἔχομεν[c] ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτού- [[46ᵛ]] -μεθα ἢ νοοῦμεν[d]· αὐτός, φιλάνθρωπε βασιλεῦ καὶ κατὰ πάντα ἀγαθέ, ἱκάνωσον ἡμᾶς, ἐν τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου[e], ἀνεπαισχύντῳ συνειδότι ἐπικαλεῖσθαι τὸ ἅγιον ὄνομά σου, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ[f], καὶ πάντα πρὸς τὸ συμφέρον ἡμῖν οἰκονόμησον. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι πρέπει σοι.

6. *Εὐχὴ ἑσπερινὴ ς'.*

6A) Κύριε, κύριε, ὁ τῇ ἀχράντῳ σου δυνάμει συνέχων τὰ σύμπαντα, ὁ μα- [[47ʳ]] -κροθυμῶν ἐπὶ πᾶσιν ἡμῖν καὶ μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις[a] ἡμῶν καὶ μακρύνων ἀφ' ἡμῶν τὰς ἀνομίας ἡμῶν· μνήσθητι τῶν οἰκτιρμῶν σου καὶ τοῦ ἐλέους σου[b], καὶ ἐπίσκεψαι ἡμᾶς[c] τῇ σῇ ἀγαθότητι, καὶ δὸς ἡμῖν διαφυγεῖν καὶ τὸ λοιπὸν τῆς παρούσης ἡμέρας ἐκ τῶν τοῦ πονηροῦ ποικίλων μηχανημάτων, καὶ ἀνεπιβούλευτον τὴν ζωὴν ἡμῶν διαφύλαξον τῇ χάριτι τοῦ ἁγίου σου πνεύματος. *Ἐκφώ(νησις)*· Ἔλεει καὶ φιλανθρωπίᾳ.

7. [[47ᵛ]] *Εὐχὴ ἑσπερινὴ ζ'.*

7A) Ὁ θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστός[a], ὁ ἀνεκδιηγήτῳ ἀγαθωσύνῃ καὶ πλουσίᾳ προνοίᾳ διοικῶν τὴν τῶν ἀνθρώπων ζωήν, ὁ καὶ τὰ ἐγκόσμια[34] ἡμῖν ἀγαθὰ δωρησάμενος, καὶ κατεγγυήσας ἡμῖν τὴν ἐπηγγελμένην βασιλείαν διὰ τῶν $\overline{\text{ἤδη}}$ κεχαρισμένων ἡμῖν ἀγαθῶν, ὁ ποιήσας ἡμᾶς καὶ τῆς νῦν ἡμέρας τὸ παρελθὸν μέρος ἀπὸ παντὸς ἐκκλῖναι κακοῦ, δώρησαι ἡμῖν καὶ τὸ ὑπόλοιπον ἀμέμπτως [[48ʳ]] ἐκτελέσαι ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου[b], ὑμνεῖν σὲ τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλάνθρωπον θεὸν ἡμῶν. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι ἐλεήμων καί.

8. *Εὐχὴ ἑσπερινὴ η' εἰς τὸ* "Κύριε ἐκέκρ(α)ξ(α)" (Ps 140,1).

8A) Ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας[35a] αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν, εὐχαριστοῦμεν καὶ δεόμεθά σου, δέσποτα τῶν ἁπάντων[b], κατεύθυνον τὴν προσευχὴν ἡμῶν ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου[c], καὶ μὴ ἐκκλίνῃς τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς λόγους πονηρίας[d], ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ πάντων τῶν θηρευόντων[e] τὰς ψυχὰς ἡμῶν, [[48ᵛ]] ὅτι πρὸς σέ, κύριε, κύριε, οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν, καὶ ἐπὶ σοὶ ἠλπίσαμεν[f]· μὴ καταισχύνῃς ἡμᾶς[g], ὁ θεὸς ἡμῶν. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα.

Καὶ με(τὰ) τὸ προκείμενον καὶ τὸ "Κύριε ἐλέησον", *γίνεται ὑπὸ τοῦ ἱερέως εὐχὴ ἀντιφώνου α' ἐν ᾧ ψάλλεται*· "Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου".

9.

1.KlA) Εὐλογητὸς εἶ, κύριε[a], δέσποτα παντοκράτωρ, ὁ φωτίσας τὴν ἡμέραν τῷ φωτὶ τῷ ἡλιακῷ καὶ τὴν νύκτα φαιδρύνας ταῖς αὐγαῖς τοῦ πυρός, ὁ τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας διελθεῖν ἡμᾶς καταξιώσας, καὶ προσ-

εγγίσαι εἰς τὰς ἀρχὰς [[49r]] τῆς νυκτός[b], ἐπάκουσον τῆς δεήσεως ἡμῶν[c] καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, καὶ πᾶσιν ἡμῖν συγχώρησον τὰ ἑκούσια καὶ ἀκούσια ἁμαρτήματα· πρόσδεξαι τὰς ἑσπερινὰς ἡμῶν ἱκεσίας καὶ κατάπεμψον τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου[d] καὶ τῶν οἰκτιρμῶν σου[e] ἐπὶ τὴν κληρονομίαν σου· τείχισον ἡμᾶς ἁγίοις ἀγγέλοις, ὅπλισον ἡμᾶς ὅπλοις δικαιοσύνης[f], περιχαράκωσον ἡμᾶς τῇ ἀληθείᾳ σου, [[49v]] φρούρησον ἡμᾶς τῇ δυνάμει σου, ῥῦσαι ἡμᾶς πάσης περιστάσεως καὶ πάσης ἐπιβουλῆς τοῦ ἀντικειμένου, παράσχου δὲ ἡμῖν καὶ τὴν παροῦσαν ἑσπέραν σὺν τῇ ἐπερχομένῃ νυκτὶ τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, ἀσκανδάλιστον, ἀφάνταστον, καὶ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν[g], πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός[h] σοι εὐαρεστησάντων. *Ἐκφώ(νησις)*· Σὸν γάρ ἐστιν τὸ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν.

10. [[50r]] *Εὐχὴ ἀντιφώνου β' ἐν ᾧ ψάλλεται* "Ὁ μονογενὴς υἱός".

2.KlA) Κύριε, κύριε, ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους πετομένου ἡμέρας[a], ῥῦσαι ἡμᾶς καὶ ἀπὸ παντὸς πράγματος ἐν σκότει διαπορευομένου[b]· πρόσδεξαι θυσίαν ἑσπερινὴν τὰς τῶν χειρῶν ἡμῶν ἐπάρσεις[c]· καταξίωσον δὲ ἡμᾶς καὶ τὸ νυκτερινὸν στάδιον ἀμέμπτως διελθεῖν ἀπειράστους κακῶν[d]· καὶ λύτρωσαι ἡμᾶς πάσης ταραχῆς καὶ δειλίας ἐκ τοῦ διαβόλου ἡμῖν προσγινομένης· χάρισαι ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν κατάνυξιν, τοῖς λογισμοῖς ἡμῶν μέ- [[50v]] -ριμναν τῆς ἐν τῇ φοβερᾷ καὶ δικαίᾳ σου κρίσει ἐξετάσεως· καθήλωσον ἐκ τοῦ φόβου σου τὰς σάρκας ἡμῶν[e] καὶ νέκρωσον τὰ μέλη ἡμῶν [[τὰ μέλη ἡμῶν]] τὰ ἐπὶ τῆς γῆς[f], ἵνα καὶ ἐν τῇ καθ' ὕπνῳ ἡσυχίᾳ ἐμφαιδρυνώμεθα τῇ θεωρίᾳ τῶν κριμάτων σου· ἀπόστησον ἀφ' ἡμῶν πᾶσαν φαντασίαν ἀπρεπῆ καὶ ἐπιθυμίαν βλαβεράν, διανάστησον δὲ ἡμᾶς ἐν τῷ καιρῷ τῆς προσευχῆς ἑστηριγμένους ἐν τῇ πίστει[g] καὶ [[51r]] προκόπτοντας ἐν τοῖς παραγγέλμασίν σου. *Ἐκφώ(νησις)*· Εὐδοκίᾳ καὶ ἀγαθότητι τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ.

11. *Εὐχὴ ἀντιφώνου γ' τοῦ τρισαγίου.*

3.KlA) Ὁ θεὸς ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος, ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος, ὁ καταξιώσας ἡμᾶς καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ στῆναι κατενώπιον τῆς ἀπροσίτου σου δόξης[a] εἰς ὕμνον καὶ αἶνον τῶν θαυ‹μα›σίων σου, ἱλάσθητι ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις σου δούλοις καὶ παράσχου τοῦ μετὰ συντετριμμένης καρδίας[b] ἀμετεωρίστως προσενεγκεῖν σοι τὴν [[51v]] τρισαγίαν δοξολογίαν καὶ τὴν εὐχαριστίαν τῶν μεγάλων σου δωρεῶν ὧν ἐποίησας καὶ ποιεῖς πάντοτε εἰς ἡμᾶς. Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἀσθενείας ἡμῶν, καὶ μὴ συναπολέσῃς ἡμᾶς ταῖς ἀνομίαις[c] ἡμῶν, ἀλλὰ ποίησον μέγα ἔλεος[d] μετὰ τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, ἵνα τὸ τῆς ἁμαρτίας σκότος διαφυγόντες, ἐν ἡμέρᾳ δικαιοσύνης περιπατήσωμεν[e], καὶ ἐνδυσάμενοι τὰ ὅπλα τοῦ φωτός[f], ἀνεπιβουλεύτως διατελέσωμεν ἀπὸ πάσης [[52r]] ἐπηρείας τοῦ πονηροῦ καὶ μετὰ παρρησίας[g] δοξάσωμεν ἐν πᾶσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν καὶ φιλάνθρωπον θεόν[h]. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι ἅγιος εἶ, ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομε(ν).

Εὐχὴ κατηχουμένων μετ(ὰ) τὸ τρισάγιον.

ΚΑΤ) Ὁ θεὸς ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν[a], ὁ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν[b], αὐτὸς ἔπιδε ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου[c] ἐπὶ τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους· διάνοιξον [[52ν]] τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ εἰσδέξασθαι τὸ μυστήριον τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν[d]· ἀναγέννησον αὐτοὺς δι' ὕδατος καὶ πνεύματος[e] εἰς τὴν αἰώνιόν σου βασιλείαν[f]. *Ἐκφώ(νησις)*· Ἵνα καὶ αὐτοὶ σὺν ἡμῖν δοξ(άζωσιν).

13. *Εὐχὴ μετ(ὰ) τοὺς κατηχουμένους, τῶν πιστῶν α'.*

1GL) Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[a], καὶ νῦν προσερχόμεθα ἐν ὅλῃ καρδίᾳ[b] καὶ ἐπικαλούμεθα τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ διαφυλάξαντι ἡμᾶς τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας καὶ ἀγαγόντι[36] εἰς τὸ [[52a[r]]] ἑσπερινὸν φῶς, καὶ δεόμεθά σου, δὸς ἡμῖν διελθεῖν ἀμέμπτως καὶ τὴν παροῦσαν ἑσπέραν σὺν τῇ ἐπερχομένῃ νυκτί, καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς παροικίας ἡμῶν[c]· ἔνδυσον ἡμᾶς τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος κατὰ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας[d] καὶ κατὰ τῶν παθῶν τῆς σαρκός· πάσης ἁμαρτίας ἀπόστησον, καὶ τῆς αἰωνίου σου βασιλείας[e] ἀξίωσον. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ[f] καὶ προσκύνησις τῷ πατρί.

14. [[52a[ν]]] *Εὐχὴ πιστῶν β'.*

2GL) Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[a], ὁ τὸ ἀπρόσιτον οἰκῶν φῶς[b], ὁ παραγαγὼν ἡμᾶς ἐν τῷ μεγάλῳ σου ἐλέει τὴν παροῦσαν ἡμέραν, καὶ ἐπὶ τὴν ἑσπερινὴν δοξολογίαν προσκαλεσάμενος, πρόσδεξαι τὴν ἱκεσίαν ἡμῶν τῶν ἀναξίων σου δούλων, καὶ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους[c] τῆς ἁμαρτίας, φώτισον τοὺς ὀφθαλμοὺς[d] τῶν ψυχῶν ἡμῶν, ἵνα πάντοτε ἐν τῷ φόβῳ σου διαμένοντες καὶ ἐν τῷ φωτί σου περιπατοῦντες[e], κατανοῶμεν τὰ θαυ- [[53[r]]] -μάσιά σου[f], ἐπὶ πᾶσιν δοξαζοντές σε τὸν μόνον ἀληθινὸν καὶ φιλάνθρωπον θεόν[g]. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι σὸν τὸ κράτος, καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλ(εία)[h].

15. *Εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις.*

APOL) Ὁ θεὸς ὁ μέγας, ὁ ὕψιστος, ὁ ‹μόνος› ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον[a], ὁ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐν σοφίᾳ δημιουργήσας, ὁ διαχωρήσας ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους[b], καὶ τὸν ἥλιον θέμενος εἰς ἐξουσίαν τῆς ἡμέρας, σελήνην δὲ καὶ ἀστέρας εἰς ἐξουσίαν τῆς νυκτός[c]· ὁ καταξιώσας ἡμᾶς [[53ν]] τοὺς ἁμαρτωλοὺς καὶ ἐπὶ τῆς παρούσης ὥρας προφθάσαι τὸ πρόσωπόν σου ἐν ἐξομολογήσει[d] καὶ τὴν ἑσπερινήν σοι λατρείαν προσαγαγεῖν· αὐτός, φιλάνθρωπε κύριε, κατεύθυνον τὴν προσευχὴν ἡμῶν ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου[e] καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας[f], παράσχου δὲ ἡμῖν τὴν ἑσπέραν καὶ τὴν ἐπιοῦσαν νύκταν εἰρηνικήν· ἔνδυσον ἡμᾶς ὅπλα φωτός[g], ῥῦσαι ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ[h] [[54[r]]] καὶ παντὸς πράγματος ἐν σκότει διαπορευομένου[i], καὶ δὸς ἡμῖν τὸν ὕπνον ὃν εἰς ἀνάπαυσιν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν ἐδωρήσω, πάσης διαβολικῆς φαντασίας

ἀπηλλαγμένον· ναί, δέσποτα, τῶν ἀγαθῶν χορηγέ, ἵνα καὶ ἐπὶ ταῖς κοίταις ἡμῶν κατανυγόμενοι, μνημονεύωμεν καὶ ἐν νυκτὶ τοῦ παναγίου ὀνόματός σου, καὶ τῇ μελέτῃ τῶν σῶν ἐντολῶν[k] καταυγαζόμενοι[37], ἐν ἀγαλλιάσει ψυχῆς διαναστῶμεν πρὸς [[54[v]]] δοξολογίαν τῆς σῆς ἀγαθότητος, δεήσεις καὶ ἱκεσία‹ς› τῇ σῇ εὐσπλαγχνίᾳ[38] προσάγοντες ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, ὃν ταῖς πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου ἐν ἐλέει ἐπίσκεψαι. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεὸς ὑπάρχ(εις) καὶ σοὶ τὴν δόξ(αν).

Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλάς.

16. *Ὁ ἱερεὺς ποιεῖ τὴν εὐχὴν ταύτην*·

ΚΕΡΗ) Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[a], ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβὰς[b] ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ἔπιδε ἐπὶ τοὺς δούλους σου καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν σου· σοὶ γὰρ τῷ φοβερῷ καὶ φιλανθρώπῳ [[55[r]]] κριτῇ οἱ σοὶ δοῦλοι τὰς ἑαυτῶν ἔκλιναν κεφαλάς, τοὺς δὲ ἑαυτῶν ὑπέταξαν αὐχένας, οὐ τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀναμένοντες βοήθειαν, ἀλλὰ τὸ σὸν περιμένοντες ἔλεος, τὴν σὴν ἀπεκδεχόμενοι σωτηρίαν· οὓς διαφύλαξον ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ κατὰ τὴν παροῦσαν ἑσπέραν καὶ τὴν προσιοῦσαν νύκταν ἀπὸ παντὸς ἐχθροῦ, ἀπὸ πάσης ἀντικειμένης ἐνεργείας, διαλογισμῶν ματαίων[c] καὶ ἐνθυμήσεων πονηρῶν.

Orthrosformular vom Typ KP 1

Entnommen aus PAR.BAR, 70 – 84.

1. *Εὐχὴ ἑωθινὴ α'.*

1A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[a], τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν κοιτῶν ἡμῶν[b] καὶ ἐμβαλόντι[42] εἰς τὸ στόμα[c] ἡμῶν λόγον αἰνέσεως[d] τοῦ προσκυνεῖν καὶ ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου[e]· καὶ δεόμεθά σου τοῖς ‹σοῖς› οἰκτιρμοῖς, τῇ σῇ χρηστότητι [[58v]] ᾗ πάντοτε ἐχρήσω περὶ τὴν ἡμετέραν ζωήν, καὶ νῦν ἐξαπόστειλον τὴν βοήθειάν σου[f] ἐπὶ τοὺς ἑστῶτας πρὸ προσώπου τῆς ἁγίας δόξης σου[g] καὶ ἀπεκδεχομένους τὸ παρὰ σοῦ πλούσιον ἔλεος[h]· καὶ δὸς αὐτοῖς μετὰ φόβου καὶ ἀγάπης πάντοτε σοὶ λατρεύοντας αἰνεῖν, ὑμνεῖν, προσκυνεῖν τὴν ἀνεκδιήγητόν σου ἀγαθότητα. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ[i] καὶ προσκύνησις.

2. *Εὐχὴ ἑωθινὴ β'.*

2A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν πρὸς σέ, ὁ θεός, [[59r]] διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς[a]· δικαιοσύνην καὶ ἁγιασμὸν ἐπιτελεῖν ἐν φόβῳ σου[b] συνέτισον ἡμᾶς· σὲ γὰρ δοξάζομεν τὸν ὄντως ὄντα θεόν. Κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν[c], καὶ μνήσθητι, κύριε, τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα, καὶ σῶσον αὐτοὺς ἐν τῇ δυνάμει σου· εὐλόγησον τὸν λαόν σου καὶ ἁγίασον τὴν κληρονομίαν σου[d]· εἰρήνην τῷ κόσμῳ σου δώρησαι, ταῖς ἐκκλησίαις σου, τοῖς ἱερεῦσιν, τοῖς [[59v]] βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ παντὶ τῷ λαῷ σου. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι εὐλόγηται καὶ δεδόξασται.

3. *Εὐχὴ ἑωθινὴ γ'.*

3A) Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα ἡμῶν πρὸς σέ, ὁ θεός, διότι φῶς τὰ προτάγματά σου[a]· δίδαξον ἡμᾶς, ὁ θεός, τὴν δικαιοσύνην σου καὶ τὰς ἐντολάς σου καὶ τὰ δικαιώματά σου[b]· φώτισον τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν διανοιῶν ἡμῶν, μήποτε ὑπνώσωμεν ἐν ἁμαρτίαις εἰς θάνατον[c]· ἐξέλασον πάντα ζόφον ἀπὸ τῶν καρδιῶν ἡμῶν· χάρισαι ἡμῖν τὸν τῆς δικαιο- [[60r]] -σύνης σου ἥλιον· ἀνεπηρέαστον[43] τὴν ζωὴν ἡμῶν διαφύλαξον τῇ σφραγῖδι τοῦ ἁγίου σου πνεύματος· κατεύθυνον τὰ διαβήματα[d] ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης[e]· δὸς ἡμῖν ἰδεῖν τὸν ὄρθρον καὶ τὴν ἡμέραν ἐν ἀγαλλιάσει, ἵνα σοὶ τὰς ἑωθινὰς ἀναπέμπωμεν εὐχάς. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι σὸν τὸ κράτος, καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία.

Εὐχὴ ἑωθινὴ δ'.

4.

4A) Δέσποτα ὁ θεός, ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος, ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι[a], ὁ ἀναπαύσας ἡμᾶς ἐν τῷ τῆς νυκτὸς ὕπνῳ [[60ᵛ]] καὶ διαναστήσας πρὸς δοξολογίαν καὶ ἱκεσίαν τῆς σῆς ἀγαθότητος, δυσωπούμενος ὑπὸ τῆς ἰδίας σου εὐσπλαγχνίας[44]· πρόσδεξαι ἡμᾶς καὶ νῦν προσκυνοῦντάς σε καὶ κατὰ δύναμιν εὐχαριστοῦντάς σοι, καὶ δώρησαι ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα· ἀνάδειξον ἡμᾶς υἱοὺς φωτὸς[b] καὶ κληρονόμους τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν. Μνήσθητι, κύριε, ἐν τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου[c] παντὸς τοῦ λαοῦ σου καὶ τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν· τῶν [[61ʳ]] ἀπόντων ἀδελφῶν ἡμῶν, τῶν ἐν γῇ, τῶν ἐν θαλάσσῃ, τῶν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας σου[d] δεομένων τῆς σῆς φιλανθρωπίας καὶ βοηθείας, καὶ πᾶσιν χορήγησον τὸ μέγα σου ἔλεος, ἵνα σεσωσμένοι ψυχῇ καὶ σώματι πάντοτε διαμένοντες, μετὰ παρρησίας δοξάζωμεν τὸ θαυμαστὸν καὶ εὐλογημένον ὄνομά σου. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι θεὸς ἐλέους, οἰκτιρμῶν καὶ φιλανθρωπίας ὑπάρχεις καὶ σοί.

Εὐχὴ ἑωθινὴ ε'.

5.

5A) Ἀγαθῶν θησαυρέ, πηγῆς ἀεννάου[a] πάτερ ἅγιε, θαυμαστοποιέ, παντοδύ- [[61ᵛ]] -<ναμε>, παντοκράτωρ, πάντες σε προσκυνοῦμεν καὶ σοῦ δεόμεθα, τὰ σὰ ἐλέη καὶ τοὺς σοὺς οἰκτιρμοὺς ἐπικαλούμενοι εἰς βοήθειαν καὶ ἀντίληψιν τῆς ἡμετέρας ταπεινώσεως· μνήσθητι οὖν, κύριε, τῶν σῶν ἱκετῶν, πρόσδεξαι πάντων ἡμῶν τὰς ἑωθινὰς δεήσεις ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου[b], καὶ μηδένα ἡμῶν ἀδόκιμον ποιήσῃς, ἀλλὰ πάντας ἡμᾶς περιποίησαι διὰ τῶν οἰκτιρμῶν σου. Μνήσθητι, κύριε, τῶν ἀγρυπνούντων [[62ʳ]] καὶ ψαλλόντων εἰς δόξαν σὴν καὶ τοῦ μονογενο{γενο}ῦς σου υἱοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν καὶ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος· γενοῦ αὐτῶν βοηθὸς καὶ ἀντιλήπτωρ[c], πρόσδεξαι αὐτῶν τὰς ἱκεσίας εἰς τὸ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

Εὐχὴ ἑωθινὴ ς'.

6.

6A) Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν[a], ὅτι πάντα ποιεῖς εἰς εὐεργεσίαν τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἵνα διὰ παντὸς πρὸς σὲ ἀποβλέπωμεν, τὸν [[62ᵛ]] σωτῆρα καὶ εὐεργέτην τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ὅτι διανέπαυσας ἡμᾶς ἐν τῷ παρελθόντι[45] τῆς νυκτὸς μέτρῳ καὶ ἐξήγειρας ἡμᾶς ἐκ τῶν κοιτῶν ἡμῶν καὶ ἔστησας[46] εἰς προσκύνησιν τοῦ τιμίου ὀνόματός σου· διὸ δεόμεθά σου, κύριε, δὸς ἡμῖν χάριν καὶ δύναμιν, ἵνα καταξιωθῶμεν ψάλλειν σοι συνετῶς[b] καὶ προσεύχεσθαι ἀδιαλείπτως[c] ἐν φόβῳ καὶ τρόμῳ, τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργαζόμενοι[d] διὰ τῆς ἀντιλήψεως τοῦ Χριστοῦ σου. Μνή- [[63ʳ]] -σθητι δέ, κύριε, καὶ τῶν ἐκ νυκτὸς πρὸς σὲ βοώντων· ἐπάκουσον αὐτῶν καὶ ἐλέησον, καὶ σύντριψον ὑπὸ τοὺς πό{πο}δας αὐτῶν[e] τοὺς ἀοράτους καὶ πολεμίους ἐχθρούς. *Ἐκφώ(νησις)*· Σὺ γὰρ εἶ ὁ βασιλεὺς τῆς εἰρήνης[47] καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξ(αν).

7. *Εὐχὴ ἑωθινὴ ζ'.*

7A) Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[a], ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου καὶ ἐπισυναγαγὼν ἐπὶ τὴν ὥραν ταύτην τῆς προσευχῆς, δὸς ἡμῖν χάριν ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ἡμῶν[b], [[63ᵛ]] καὶ πρόσδεξαι ἡμῶν τὰς κατὰ δύναμιν εὐχαριστίας, καὶ δίδαξον ἡμᾶς τὰ δικαιώματά σου[c], ὅτι τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν[d], ἐὰν μὴ σύ, κύριε, τῷ ἁγίῳ σου πνεύματι ὁδηγήσῃς ἡμᾶς· ‹διὸ› δεόμεθά σου, εἴ τι ἡμάρτομεν μέχρι τῆς παρούσης ὥρας ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοιαν, ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, ἄνες, ἄφες, συγχώρησον· ἐὰν γὰρ ἀνομίαις παρατηρήσῃ, κύριε, κύριε, τίς ὑποστήσεται; ὅτι παρὰ σοῦ ὁ ἱλασμός[e], [[64ʳ]] παρὰ σοῦ ἡ ἀπολύτρωσις· σὺ εἶ μόνος ἅγιος, βοηθὸς κραταιός[f], ὑπερασπιστὴς τῆς ζωῆς ἡμῶν[g], ἐν σοὶ ἡ ὕμνησις ἡμῶν διὰ παντός[h]. *Ἐκφώ(νησις)*· Εἴ‹η› τὸ κράτος τῆς βασιλείας σου.

8. *Εὐχὴ ἑωθινὴ η'.*

8A) Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[a], ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ῥαθυμίαν ἀποσκεδάσας ἀφ' ἡμῶν, καὶ συγκαλέσας[48] ἡμᾶς κλήσει ἁγίᾳ[b] τοῦ καὶ ἐν νυκτὶ ἐπᾶραι τὰς χεῖρας ἡμῶν[c] καὶ ἐξομολογήσασθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου[d]· πρόσ- [[64ᵛ]] -δεξαι τὰς δεήσεις ἡμῶν, τὰς ἐντεύξεις[e], τὰς ἐξομολογήσεις, τὰς νυκτερινὰς λατρείας, καὶ χάρισαι ἡμῖν, ὁ θεὸς, πίστιν ἀκαταίσχυντον, ἐλπίδα βεβαίαν[f], ἀγάπην ἀνυπόκριτον[g]· εὐλόγησον ἡμῶν εἰσόδους καὶ ἐξόδους[h], πράξεις, ἔργα, λόγους, ἐνθυμήσεις, καὶ δὸς ἡμῖν καταντῆσαι εἰς τὰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας[i] αἰνοῦντας, ὑμνοῦντας, εὐλογοῦντας, προσκυνοῦντας τῆς ἀφράστου δυνάμεώς σου τὴν ἀγαθότητα. *Ἐκφώ(νησις)*· Ὅτι εὐλόγηταί σου τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καί.

9. [[65ʳ]] *Εὐχὴ τοῦ ν' - θ'.*

9) Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[a], ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις δωρησάμενος, καὶ τύπον ἡμῖν ἐπιγνώσεως ἁμαρτημάτων καὶ ἐξομολογήσεως τὴν τοῦ προφήτου Δαυὶδ μετάνοιαν πρὸς συγχώρησιν[49] ὑποδείξας· αὐτός, δέσποτα, πολλοῖς ἡμᾶς καὶ μεγάλοις περιπεπτωκότας πλημμελήμασιν ἐλέησον κατὰ τὸ μέγα σου ἔλεος, καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου ἐξάλειψον τὸ ἀνόμημα ἡμῶν[b], ὅτι σοὶ ἡμάρτομεν, κύριε[c], τῷ καὶ [[65ᵛ]] τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια[d] τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων γινώσκοντι καὶ μόνῳ ἔχοντι ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας[e]· καρδίαν δὲ καθαρὰν κτίσας ἐν ἡμῖν[f] καὶ πνεύματι ἡγεμονικῷ στηρίξας ἡμᾶς[g], καὶ τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου[h] γνώρισον ἡμῖν· μὴ ἀπορρίψῃς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ προσώπου σου[i], ἀλλ' εὐδόκησον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεός, μέχρι τῆς ἐσχάτης ἡμῶν ἀναπνοῆς προσφέρειν σοι θυσίαν δικαιοσύνης καὶ ἀναφορὰν[j] ἐν τοῖς ἁγίοις σου θυ- [[66ʳ]] -σιαστηρίοις. *Ἐκφώ(νησις)*· Ἐλέει καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ.

10. *Εὐχὴ ι' εἰς τοὺς αἴνους.*

10 LAU) Ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ὑποστησάμενος δυνάμεις τῷ σῷ θελήματι, σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ ἱκετεύομεν· πρόσδεξαι ἡμῶν μετὰ τῶν κτισμάτων σου πάντων τὴν κατὰ δύναμιν δοξολογίαν, καὶ ταῖς πλουσίαις τῆς σῆς ἀγαθότητος ἀντάμειψαι δωρεαῖς, ὅτι σοὶ κάμπτει πᾶν γόνυ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων[a], καὶ πᾶσα [[66ᵛ]] πνοὴ καὶ κτίσις αἰνεῖ[b] τὴν ἀκατάληπτόν σου δόξαν· μόνος γὰρ εἶ θεὸς ἀληθινὸς καὶ πολυέλεος[c]. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι σὲ αἰνοῦσιν πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν[d].

Εὐχὴ κατηχουμένων γινομένης εἰσόδου μετὰ τὸ τρισάγιον, λεγομένου προκειμένου.

Εἶτα μετὰ τοῦτο λιτανεύει ὁ διάκονος, καὶ ἄλλου ποιοῦντος τὴν τῶν κατηχουμέ(νων) εὐχήν, ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·

11. KAT) Εὐλόγησον καὶ νῦν, κύριε, τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους οὓς προσεκαλέσω κλήσει ἁγίᾳ[a] ἐπὶ τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς σῆς ἐπιγνώσεως, καὶ δὸς αὐτοῖς ἐπιγνῶναι περὶ ὧν κατήχηνται λόγων τὴν ἀσφάλειαν[b], [[67ʳ]] ἔμπλησον αὐτοὺς πνεύματος ἁγίου εἰς τὸ γενέσθαι καὶ αὐτοὺς πρόβατά σου τοῦ ἀληθινοῦ ποιμένος[c] ἐφραγισμένα τῇ σφραγῖδι τοῦ ἁγίου σου πνεύματος[d], ὅπως μέλη τίμια[e] γένωνται τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας σου[f], καὶ καταξιωθῶσιν καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τῆς μακαρίας ὄντως ἐλπίδος[g] ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν[h]. *Ἐκφώ(νησις)·* Ἵνα καὶ αὐτοὶ σὺν ἡμῖν δοξ(άζωσιν).

12. *Εὐχὴ πιστῶν α'.*

1GL) Κύριε, κύριε, σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ, σὺ κατηρτίσω φαῦσιν καὶ ἥλιον, σὺ ἐποίησας [[67ᵛ]] πάντα τὰ ὡραῖα τῆς γῆς[a], καὶ σοῦ δεόμεθα, συνανάτειλον τῷ φωτὶ τῆς ἡμέρας[b] τὰ πλούσιά σου ἐλέη ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν, ἐλευθέρωσον ἡμᾶς ἀπὸ σκότους καὶ σκιᾶς θανάτου[c] καὶ πάσης ἐπιβουλῆς καὶ τέχνης τοῦ πονηροῦ. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντ(ιμον).

13. *Εὐχὴ πιστῶν β'.*

2GL) Τῇ διατάξει σου, κύριε, κύριε, διαμένει ἡ ἡμέρα[a], καὶ σὲ ὑμνεῖ πᾶσα ἡ δύναμις τῶν οὐρανῶν[b], καὶ σὲ προσκυνεῖ πᾶσα ψυχὴ κατὰ δύναμιν δοξολογοῦσα, καὶ δεόμεθά σου, χάρισαι [[68ʳ]] ἡμῖν τὴν ἡμέραν πᾶσαν εἰρηνικὴν ἐκτελέσαι ἐν πολιτείᾳ ἁγνῇ, ἐν ζωῇ εὐαρέστῳ σοι, ἐν καρδίᾳ καθαρᾷ[c], ἵνα τῶν σῶν εὐεργεσιῶν ἀπολαύοντες, ἀξιωθῶμεν ἐν παντὶ καιρῷ ἀκατακρίτως εὐλογεῖν τὴν σὴν ἀγαθότητα. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ[d] καὶ προσκ(ύνησις).

Εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις.

14.

APOL) Αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δοξάζομεν καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν[a], ὅτι παρήγαγες τὴν σκιὰν τῆς νυκτὸς καὶ ἔδειξας[50] ἡμῖν πάλιν τὸ φῶς τῆς [[68v]] {τῆς} ἡμέρας· ἀλλ' ἱκετεύομεν τὴν σὴν ἀγαθότητα, ἰλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν καὶ πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν ἐν τῇ μεγάλῃ σου εὐσπλαγχνίᾳ[51], ὅτι πρὸς σὲ καταφεύγομεν[52] τὸν ἐλεήμονα καὶ παντοδύναμον θεόν· λάμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν[b] τὸν ἀληθινὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης σου[c], φώτισον τὸν νοῦν ἡμῶν καὶ τὰς αἰσθήσεις ὅλας διατήρησον, ἵνα ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατοῦντες[d] τὴν ὁδὸν τῶν ἐντολῶν σου, καταντήσωμεν εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν, [[69r]] ὅτι παρὰ σοί ἐστιν ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς[e], καὶ ἐν ἀπολαύσει γενέσθαι καταξιωθῶμεν τοῦ ἀπροσίτου σου φωτός[f]. *Ἐκφώ(νησις)·* Ὅτι θεὸς ἐλέους καὶ οἰκτιρμῶν καὶ φιλανθρωπίας ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξ(αν).

Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος "Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνωμεν", *ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·*

15.

KEPH) Κύριε ἅγιε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν[a] καὶ τῷ παντεφόρῳ σου ὄμματι ἐπιβλέπων ἐπὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν, σοὶ ἐκλίναμεν τὸν αὐχένα τῆς καρδίας καὶ τοῦ σώματος, καὶ δεόμεθά σου, ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου[b] τὴν ἀόρατον ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου[c] καὶ εὐλόγησον πάντας ἡμᾶς, καὶ εἴ τι [[69v]] ἡμάρτομεν ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεὸς συγχώρησον, δωρούμενος ἡμῖν καὶ τὰ ἐγκόσμια[53] ἀγαθά σου. *Ἐκφώ(νησις)·* Σὸν γάρ ἐστιν τὸ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν, ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρί.

ERKLÄRUNG

Abt Gregor M. Hanke OSB
Benediktinerabtei Plankstetten
92334 Berching

An den Vorsitzenden des Promotionsausschusses der
Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen
Herrn Prof. Dr. Helmut Engel SJ
Offenbacher Landstraße 224
65955 Frankfurt/M.

Ich erkläre nach §6 Abs. 2d der Ordnung für das Doktorat, daß ich die Dissertation: „*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*“, selbständig verfaßt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Ferner erkläre ich, daß ich die Dissertation nicht bereits anderweitig als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.

Benediktinerabtei Plankstetten, den 21. Mai 2002

fr. Gregor M. Hanke OSB

Gregor M. Hanke OSB