

## 1. Die biblischen Cantica im Sonn- und Festtagsoffizium Jerusalems von den Anfängen bis zu den Kanones des Johannes von Damaskus

Um die Sonn- und Festtagskanones und unter diesen den hier zu behandelnden Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus richtig einordnen zu können, muss zunächst ihr Ursprung in den biblischen Cantica und die Geschichte ihres liturgischen Gebrauchs von den Anfängen bis zum Aufkommen der Neun-Oden-Kanones aufgezeigt werden.

In einem ersten Schritt wird der Weg der biblischen Cantica in den frühchristlichen Gottesdienst kurz skizziert. Dabei liegt der Schwerpunkt darauf, anhand der Quellen zu zeigen, dass die biblischen Oden in der Tagzeitenliturgie der Christen, besonders in den Frühhorgenoffizien der Sonn- und Festtagsvigilien, in den ersten vier Jahrhunderten der Christenheit Verwendung fanden. Hier ist auch über die erste formale, liturgisch bedingte Normierung der biblischen Oden zu sprechen.

Die biblischen Oden im Kathedraloffizium zu Jerusalem und ihre Verbreitung von dort aus in ganz Palästina und darüber hinaus ist der nächste zu erörternde Punkt. Dabei ist wichtig, den Besonderheiten dieser Lokaltradition nachzugehen. Folglich wird auf die Einteilung des Gottesdienstpsalters in Palästina näher eingegangen, da sich die Neun-Odenreihe in Angleichung an dieses Psalmeneinteilungssystem entwickelte. Die Erzählung der Äbte Johannes und Sophronius (Ende des 6. oder Anfang des 7. Jh.s) ist in diesem Zusammenhang ein wertvolles und aufschlussreiches Zeugnis.

In einem letzten Schritt wird die Entstehung der Odentroparien behandelt. Das Anliegen ist dabei zu zeigen, wie die antiphonische Vortragsweise der Cantica die Entstehung und den Einschub der nichtbiblischen poetischen Stücke der Troparien ermöglichte. Ferner soll deutlich gemacht werden, dass die Verselbständigung der Odentroparien zum Verschwinden der biblischen Oden aus dem Festtagsgottesdienst der Jerusalemer Tradition und so zum Entstehen der poetischen Neun-Oden-Kanones führte. Somit wird ein Überblick über die Geschichte der poetischen Kanones gegeben, besonders bis zum voll entwickelten poetischen und liturgisch gesungenen Neun-Oden-Kanon.

## 1.1 Der Weg der biblischen Cantica in den christlichen Gottesdienst

### 1.1.1 *Die Anfänge der biblischen Cantica im frühchristlichen Gottesdienst des ausgehenden 2. und frühen 3. Jahrhunderts*

Die Bibel enthält eine Reihe poetischer Texte und Lieder, die für das Gebet bestimmt sind. Zu diesen gehören insbesondere die Psalmen, aber auch andere Loblieder außerhalb des Psalters. Letztere sind vor allem in jenen Erzählungen zu finden, in denen das Volk Israel seinen Gott für seine rettenden Heilstaten mit Dank- und Lobliedern preist. In diesem Zusammenhang sind z. B. das Siegeslied des Mose (Ex 15), der Lobgesang der drei Jünglinge (Dan 3,52–88) oder das Gebet des Propheten Habakuk (Hab 3,19) zu nennen.<sup>5</sup> Wie die Psalmen fanden diese alttestamentlichen Cantica oder Oden im jüdischen Gottesdienst im Tempel sowie in der Synagoge<sup>6</sup> und schließlich auch im Privatgebet Verwendung.<sup>7</sup>

Sicher waren diese Cantica auch im christlichen Gottesdienst schon bald üblich. In den Homilien des Origenes († 253) findet man deutliche Hinweise auf die Beliebtheit und den Gesang der alttestamentlichen Cantica bei den Christen. »Wir lesen in den heiligen Schriften,« – sagt Origenes zum Dankeshymnus des Mose und der Mirjam (Ex 15,1–21) –, »dass mehrere Cantica geschaffen wurden. Das erste von allen ist das Lied, welches das Gottesvolk nach dem Sieg sang, als die Ägypter und der Pharao ertrunken waren. [...] Deshalb kannst auch du, wenn du das Rote Meer durchquert hast [= getauft bist]<sup>8</sup>, wenn du hast die Ägypter ertrinken und den Pharao verschwinden sehen, gestürzt in die Tiefe des Abgrunds, Gott einen Hymnus singen; du kannst die Danksagung ausrufen: ›Wir singen dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben. Rosse und Wagen warf er ins Meer‹ (Ex 15,1)«. <sup>9</sup> Origenes nennt noch andere Cantica. In einer seiner Homilien zum Hohenlied stellt er eine wegen der Symbolzahl gewollte Liste von sieben Cantica zusammen und erklärt auf allegorische Weise ihre Bedeutung für den geistigen

<sup>5</sup> Zur gottesdienstlichen Verwendung des Canticums Ex 15 vgl. WESSEL, Durchzug durch das Rote Meer, 383–385, des Lobgesangs der drei Jünglinge vgl. BRAKMANN, Jünglinge im Feuerofen, 366–375 und des Gebetes Habakuks vgl. STROBEL, Habakuk, 214f. (jüdisch) und 222f. (christlich).

<sup>6</sup> Vgl. TRYPANIS, Greek Poetry, 414.

<sup>7</sup> Vgl. SCHNEIDER, Die biblischen Oden, 30–35 und 497.

<sup>8</sup> Zur Parallelisierung des Durchzugs durch das Rote Meer mit der Taufe sowie zum gleichen Exodus-Canticum vgl. ORIGENES, *hom. in Ex.* 5,5 (ed. BORRET, 166<sup>23–34</sup>).

<sup>9</sup> ORIGENES, *hom. in Ex.* 6,1 (ed. BORRET, 170<sup>1–4, 10–15</sup>).

Aufstieg der ganzen Kirche und der einzelnen Seele.<sup>10</sup> Folgt man der überzeugenden Ausführung von ROUSSEAU, so liegt hier die älteste Liste der den Heiligen Schriften entnommenen liturgischen Cantica der Christen vor.<sup>11</sup>

Nach SCHNEIDERS Ergebnissen ist der nächtliche Ostergottesdienst der Christen seit dem ausgehenden 2. und frühen 3. Jahrhundert »geradezu als die Heimat des biblischen Odengesanges«<sup>12</sup> zu bezeichnen.<sup>13</sup> Dabei hatten die Oden zwischen den gottesdienstlichen Lesungen ihren Platz und unterschieden sich von diesen durch ihre feierliche Vortragsweise.<sup>14</sup> »O Christus [...], würdige auch uns, mit Moses das Siegeslied zu singen!«<sup>15</sup>, so endet die Hippolyt von Rom († 235) zugeschriebene, wohl in die Zeit zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert zu datierende<sup>16</sup> Homilie *In sanctum Pascha* und bezeugt damit, dass die Befreiung aus Ägypten in der frühchristlichen Osternacht als Sinnbild der Erlösung durch Christus verstanden wurde.<sup>17</sup> Ähnliche Belege finden sich für das Gebet des Propheten Habakuk, die Ode des Propheten Jonas und den Lobgesang der drei Jünglinge.<sup>18</sup> Johannes Chrysostomus († 407) lobt die drei Jünglinge im Feuerofen und stellt sie den jungen Menschen als Beispiel der Treue zu Gott vor. In einem Brief aus der Verbannung schreibt er zum Canticum der Jünglinge: Sie errangen einen glänzenden Sieg über dem Tyrannen, »nachdem sie gesungen hatten jenes wunderbare und erstaunliche Loblied, das man bis heute seit jener Zeit auf der ganzen Erde singt und auch in den künftigen Generationen noch singen wird.«<sup>19</sup>

<sup>10</sup> Vgl. ORIGENES, *hom. in Cant.* 1,1 (ed./übers. ROUSSEAU, 66<sup>8-23</sup>, 68<sup>1-7</sup>) und die zugehörige Einleitung von ROUSSEAU, Origène, *Homélie sur le Cantique*, 31-37.

<sup>11</sup> Vgl. ROUSSEAU, *La plus ancienne liste*, 120-129.

<sup>12</sup> SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, 41.

<sup>13</sup> Vgl. hier und im Folgenden EBD., 37-42; weitere Belege vgl. bei HANKE, *Vesper und Orthros*, 321.

<sup>14</sup> Vgl. WINKLER, *Ungelöste Fragen*, 315; zu Oden als ältesten Gesangselementen der Kathedralvigilien am Vorabend eines (Oster-)Sonntags vgl. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 38-42, bes. 40; DERS., *Nocturna laus*, 175; WINKLER, *Armenian Night Office II*, 486f.; DIES., *Nochmals das armenische Nachtoffizium*, 501-505; DIES., *Ungelöste Fragen*, 308f., 314.

<sup>15</sup> Ps.-HIPPOLYT VON ROM (= Ps.-Chrysostomus), *Homilia in S. Pascha* 63 (ed. VISONÀ, 318<sup>8-10</sup>; dt. Übers. HAUSAMMANN, 56<sup>15</sup>), vgl. dazu ebenfalls SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, 37. – Zur dt. Übers. von HAUSAMMANN, *Zum Heiligen Pascha*, 15-56 vgl. die zu Recht kritische Besprechung von WURST in: ALW 42 (2000) 170-172.

<sup>16</sup> Zur Datierung und Forschungsgeschichte der Paschahomilie vgl. CANTALAMESSA, *L'omelia »In S. Pascha«*, 13-24, 452-454 und VISONÀ (Ed.), *Pseudo Ippolito*, 25-33.

<sup>17</sup> Vgl. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, 37.

<sup>18</sup> Vgl. EBD., 37-41.

<sup>19</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *laed.* 16 (ed. MALINGREY, 138<sup>39-42</sup>): »τὴν θαυμαστὴν ἐκείνην καὶ παράδοξον ἄσαντες ὡδὴν, τὴν καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐξ ἐκείνου παντα-

Wie SCHNEIDER zeigt,<sup>20</sup> übernahmen die frühen Christen in ihrem Gottesdienst aber nicht nur die aus der Bibel Israels ererbten Oden oder machten in freier Nachbildung von ihnen Gebrauch, sondern schufen auch selbst eigenständige, häufig alttestamentlich inspirierte Lieder. In diesem Sinne berichtet schon ein Traktat »Gegen die Häresie des Artemon« aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts<sup>21</sup> von »Psalmen und von Oden der Brüder, die seit Anbeginn von Gläubigen verfasst wurden«<sup>22</sup>. Damit dürften unter anderen wohl die Lieder der Gottesmutter (Lk 1,46–55), des Zacharias (Lk 1,68–79) und des Simeon (Lk 2,29–32) gemeint sein, die mit dem Lukasevangelium ins Neue Testament aufgenommen wurden und so selbst biblisches und kanonisches Ansehen erlangten.

Auf einer weiteren Entwicklungsstufe nahm die Verwendung der biblischen Oden im christlichen Gottesdienst immer mehr zu.<sup>23</sup> Da sich etwa gleichzeitig der Sonntag zum wöchentlichen Auferstehungsfest Christi entwickelte, übernahm man an allen Sonntagen des Jahres gottesdienstliche Strukturelemente des Osterfestes.<sup>24</sup> Diesen Prozess dürften jene Wochengedächtnisse der Grablegung und der Auferstehung des Herrn eingeleitet haben, die in Jerusalem im 4. Jahrhundert am Sonntagmorgen stattfanden.<sup>25</sup> So gelangten die biblischen Cantica zunächst in die Nacht- und dann auch in die Frühmorgensoffizien der sonntäglichen Kathedral- und Gemeindevigilien.<sup>26</sup> In diesem Sinne bezeugt Cäsarius von Arles († 542) in seiner *Regula monachorum*, dass die biblischen Oden des Mose (*Cantemus Domino*) und der drei Jünglinge (*Benedictio trium puerorum*) im

χοῦ τῆς οἰκουμένης ἀδομένην καὶ ἀσθησομένην δὲ καὶ εἰς τὰς μετὰ ταῦτα γενεάς.«

<sup>20</sup> Vgl. hier und im Folgenden SCHNEIDER, Die biblischen Oden, 34–37.

<sup>21</sup> Zum Autor und zur Datierung des Traktats vgl. HILGENFELD, Die Ketzergeschichte, 612–615; SIMONETTI, Studi sulla cristologia, 190–193.

<sup>22</sup> SCHNEIDER, Die biblischen Oden, 36 unter Verweis auf EUSEBIUS VON CÄSAREA, *h.e.* 5,28,5.

<sup>23</sup> Das hing nach SCHNEIDER, Die biblischen Oden, 42f. u. a. auch mit der seit dem 4. Jh. zunehmenden Zurückdrängung häretischer oder häresieverdächtiger christlicher Hymnen zusammen.

<sup>24</sup> Vgl. HANKE, Vesper und Orthros, 321f.

<sup>25</sup> Über den Einfluss des Jerusalemer Ostergottesdienstes auf die dortigen Sonntagsvigilien und die der anderen Riten mittels seiner Sonntagsfeier vgl. MATEOS, The Origins of the Divine Office, 483, dagegen mittels seiner jährlichen Auferstehungsfeier vgl. WINKLER, Ungelöste Fragen, 304–308, 315.

<sup>26</sup> Nach WINKLER, Armenian Night Office II, 488–491, 503 führte der nächtliche Sonntagsgottesdienst, der aus drei verschiedenen Gottesdiensten kombiniert wurde (aus dem Nachtoffizium der Mönche, aus der Kathedralvigil der Jerusalemer Anastasis und aus dem Morgensoffizium des gesamten Gottesvolkes), zur Wanderung der Cantica an verschiedene Stellen dieses sonntäglichen Gesamtgottesdienstes.

sonn- und festtäglichen Morgengottesdienst Verwendung fanden.<sup>27</sup> Richtungweisend wurde fortan, dass die biblischen Oden im Morgengottesdienst am Ende des während der ganzen Nacht gebeteten Psalters gesungen wurden.<sup>28</sup>

### 1.1.2 Die Anfänge des Kanons der biblischen Cantica im 5. Jahrhundert

In der Spätantike entfaltete sich die kirchliche Tagzeitenliturgie in den verschiedenen Teilen der Ökumene immer reicher. Entsprechend verlief auch die Entwicklung des Kanons der biblischen Oden bzw. der Normierungsprozess, wie viele Oden, wann und in welcher Reihenfolge im Gottesdienst zu beten waren. Folglich waren Umfang und Reihenfolge der Oden zunächst unterschiedlich.<sup>29</sup> Der einflussreiche *Codex Alexandrinus* des 5. Jahrhunderts enthält z. B. in seinem Anhang 14 biblische Oden. Da deren Anordnung nicht mit der Abfolge der im selben Codex enthaltenen biblischen Bücher übereinstimmt,<sup>30</sup> ist davon auszugehen, dass diese Oden bereits liturgische Verwendung fanden.<sup>31</sup> Entsprechende Anweisungen sind hier allerdings noch nicht vorhanden.

Anhand der Psalterhandschriften des 4. und 5. Jahrhunderts lässt sich feststellen, dass die biblischen Oden erst im 5. Jahrhundert im Anhang des Psalters auftauchen. Ersten Zeugen eines derartigen Psalters enthält der erwähnte *Codex Alexandrinus*,<sup>32</sup> der für die weitere Entwicklung grundlegend wurde<sup>33</sup>; denn »bei den meisten Psalterhandschriften handelt es sich [fortan] um diese [mit Odenanhang versehene] Kombination«<sup>34</sup>. Wie entwickelte sich nun dieser Odenanhang im Jerusalemer Raum?

<sup>27</sup> Vgl. CÄSARIUS VON ARLES, *reg. mon.* 69 (ed. MORIN, 122<sup>4-9</sup>); SCHNEIDER, Die biblischen Oden, 44f.

<sup>28</sup> Vgl. SCHNEIDER, Die biblischen Oden, 43–48, 57.

<sup>29</sup> Vgl. hier und im Folgenden EBD., 50–65.

<sup>30</sup> Vgl. EBD., 52f.

<sup>31</sup> Vgl. PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 48.

<sup>32</sup> Vgl. HANKE, *Vesper und Orthros*, 131f.

<sup>33</sup> Vgl. SCHNEIDER, Die biblischen Oden, 498; HANKE, *Vesper und Orthros*, 141, 324, 332.

<sup>34</sup> HANKE, *Vesper und Orthros*, 133; vgl. auch PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 63.

## 1.2 Die Neun-Odenreihe im nächtlichen Jerusalem Kathedraloffizium des 4. bis 6. Jahrhunderts

### 1.2.1 Der nächtliche Gottesdienst in der Jerusalemer Anastasis-Kirche seit dem Ende des 4. Jahrhunderts

Im Rahmen des umfangreichen Kirchenbauprogramms Kaiser Konstantins († 337)<sup>35</sup> entstanden in Jerusalem bedeutende Bauten am Ort der Kreuzigung und Auferstehung Christi und am Ölberg bzw. an dem Ort der Himmelfahrt Christi.<sup>36</sup> Neben diesen heiligen Stätten, die bald Pilgerscharen aus aller Welt anzogen,<sup>37</sup> sorgten auch die Bischöfe von Jerusalem für den Aufstieg ihrer Stadt, indem sie sich mit Erfolg um die jurisdiktionelle Unabhängigkeit von Cäsarea und um die patriarchale Jurisdiktion über Palästina bemühten.<sup>38</sup> Vor diesem Hintergrund wird der große Einfluss verständlich, den die Liturgie Jerusalems in der Spätantike auf die gesamte christliche Welt ausübte.<sup>39</sup>

Zur Zeit der Pilgerin Egeria (Pilgerreise: ca. 381/84) versammelten sich täglich vor dem Hahnenschrei viele Mönche, Jungfrauen und Gläubige mit einigen Presbytern und Diakonen und beteten bis frühmorgens im Hof der Jerusalemer Anastasis-Rotunde,<sup>40</sup> wobei sich die Priester und Diakone einerseits und die Mönche andererseits beim Vortragen der Gebete täglich abwechselten<sup>41</sup>. Der Bischof kam mit dem Klerus erst bei Tagesanbruch und unter seiner Leitung wurde der Gottesdienst fortgesetzt.<sup>42</sup> Am Vorabend eines Sonntags kam wiederum das ganze Gottesvolk zusammen und setzte sich in

<sup>35</sup> Vgl. УСПЕНСКИЙ, Чин Всенощного бдения, Bd. 18, 10 unter Verweis auf EUSEBIUS VON CÄSAREA, *v. C.* 3,50; vgl. dazu auch KEIL, Quellensammlung, 149; zur Erschließung der Quellen vgl. PETERS, Jerusalem, 132–145.

<sup>36</sup> Vgl. УСПЕНСКИЙ, Чин Всенощного бдения, Bd. 18, 10 unter Verweis auf EUSEBIUS VON CÄSAREA, *v. C.* 3,25–43.45 und 51.

<sup>37</sup> Vgl. KÖTTING, Peregrinatio, 83–111, 435.

<sup>38</sup> Jerusalem errang beim Ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa (325) nur eine Ehrenstellung (ἀκολουθία τῆς τιμῆς). Erst auf dem Vierten Ökumenischen Konzil von Chalcedon (451) gelang es JUVENAL VON JERUSALEM, die Jurisdiktion über drei Provinzen Palästinas zu erlangen; vgl. CAMELOT, Ephesus und Chalcedon, 182–185; PERRONE, Von Nicaea nach Chalcedon, 111, 115–117.

<sup>39</sup> Zum liturgischen Einfluss Jerusalems auf die antike und spätantike Christenheit vgl. JEFFERY, Rome and Jerusalem, 232–234, 246f.; zur allerdings differenzierten und selektiven Liturgienachahmung Jerusalems durch die anderen Hauptkirchen jener Zeit vgl. BRADSHAW, The Influence of Jerusalem, bes. 252f. und 258.

<sup>40</sup> Vgl. *Itin. Eger.* 24,1 (ed. RÖWEKAMP, 224<sup>10–12</sup>).

<sup>41</sup> Vgl. EBD. 24,1 (ed. RÖWEKAMP, 224<sup>2–4</sup>). Zum stabilen Netzwerk zwischen den Jerusalemer Kirchen und Klöstern vgl. LINDER, Christian Communities, 134–138.

<sup>42</sup> Vgl. *Itin. Eger.* 24,2 (ed. RÖWEKAMP, 226<sup>2–4</sup>).

den Hof, um rechtzeitig vor dem Hahnenschrei da zu sein.<sup>43</sup> Die Zeit des Wartens verbrachte man mit Hymnen, Antiphonen und Gebeten. Wenn der Bischof beim ersten Hahnenschrei kam, öffneten sich die Tore der Jerusalemer Anastasis-Kirche und der Gottesdienst nahm seinen Fortgang: die eigentliche Kathedralvigil begann.<sup>44</sup> Die Mönche verließen die Kirche und kamen erst nach Beendigung des nun mehr vom Bischof geleiteten Gottesdienstes wieder, um bis zum Anbruch des Tages Psalmen und Antiphonen zu singen.<sup>45</sup> Nach dieser Erzählung beteten also die Mönche zusammen mit den Pilgern, besonders in der Zeit, in der kein bischöflicher Gottesdienst stattfand. Allmählich kam es dann aber doch zu einer gegenseitigen Kooperation und schließlich – wahrscheinlich zum ersten Mal in der Kirchen- und Liturgiegeschichte – zur Vereinigung des katedralen und des monastischen Gottesdienstes »unter dem einen Dach« der Jerusalemer Auferstehungs-Kirche.<sup>46</sup> Die nächtlichen Vigilien verbreiteten sich von hier aus in ganz Palästina. Sie betete bereits Euthymius der Große († 473), und sie führte auch der heilige Sabas († 532) in seinen Klöstern am Vorabend des Sonntags ein und forderte die Einsiedler nachdrücklich zur Teilnahme auf.<sup>47</sup> Von Jerusalem übernahm man aber auch die Einteilung des Gottesdienstpsalters, an der sich – wie später eingehender ausgeführt wird – offensichtlich auch die Jerusalemer Neun-Odenreihe orientierte. Daher ist zunächst ein Blick auf die Einteilung des Gottesdienstpsalters von Jerusalem notwendig.

<sup>43</sup> Vgl. hier und im Folgenden EBD. 24,8–9 (ed./übers. RÖWEKAMP, 230<sup>16–24</sup>; 232<sup>1–11</sup>).

<sup>44</sup> Das Grundmuster der Jerusalemer Kathedralvigil im 4./5. Jh. war: 3 Psalmen + 3 biblische Cantica + das Auferstehungsevangelium; vgl. WINKLER, *Armenian Night Office II*, 489f., 537, 540; DIES., *Nochmals das armenische Nachtoffizium*, 509.

<sup>45</sup> Vgl. *Itin. Eger.* 24,12 (ed./übers. RÖWEKAMP, 232<sup>25–27</sup>; 234<sup>1</sup>); zur Teilnahme an der Liturgie und zu den liturgischen Funktionen der Mönche und Nonnen in Jerusalem zur Zeit Egerias vgl. auch GARRIGUES / LEGREZ, *Moines*, 68–79, bes. 72–77.

<sup>46</sup> Vgl. MATEOS, *La vigile cathédrale*, 286–296; das Schema bei WINKLER, *Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts*, 291–293, bes. 293; УСПЕНСКИЙ, *Чин Всенощного бдения*, Bd. 18, 55, 81f; zum besagten hybriden Offizium in Palästina vgl. auch TAFT, *The Liturgy of the Hours*, 76–80, 90f.

<sup>47</sup> Vgl. УСПЕНСКИЙ, *Чин Всенощного бдения*, Bd. 18, 53, 62, 75f. – Sabas' Laura war nichts anderes als eine Einsiedlerkolonie. Samstags und sonntags waren die Einsiedler zum gemeinsamen Gebet verpflichtet. – Die in der Nähe von Jerusalem lebenden Mönche übernahmen das Offizium der Anastasis-Kirche, das sie jedoch ihren Bedürfnissen anpassten; so fiel z. B. das Auferstehungsevangelium aus, vgl. dazu MATEOS, *La psalmodie variable*, 338.

## 1.2.2 Wichtige Gesichtspunkte der alten Jerusalemer Psalmeneinteilung

### 1.2.2.1 Die Einteilung des Jerusalemer Gottesdienstpsalters in Einheiten von drei Psalmen

Die fundamentale Einteilungseinheit des Psalters war der Psalm selbst und gelegentlich ein Teil des Psalms, falls dieser sehr lang war.<sup>48</sup> Die Aufteilung des liturgischen Psalters in Dreiereinheiten ist seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in den verschiedensten Regionen der spätantiken christlichen Welt nachweisbar.<sup>49</sup> Das gilt schon sehr früh für Jerusalem und Palästina.

Bereits in Egerias Reisebericht (ca. 381/84) ist von drei Psalmen die Rede, die samt ihren drei Gebeten die sonntägliche Cathedralvigil Jerusalems eröffnen,<sup>50</sup> wobei diese Dreizahl das Mysterium des Todes und der Auferstehung des Herrn – die drei Tage Jesu im Grabe – symbolisch darstellen sollte<sup>51</sup>.

Johannes Cassian († nach 432)<sup>52</sup> berichtet Folgendes über die in den Klöstern Palästinas und Mesopotamiens üblichen psalmodischen Dreiereinheiten der Sonntagsvigil<sup>53</sup>: »Ferner gibt man deswegen den Nachtwachen (*uigiliae*) eine Abwechslung durch die DREITHEILUNG des Gebetsdienstes (*tripartitis officii*), damit die Anstrengung durch diesen Wechsel gleichsam geteilt und durch eine gewisse Annehmlichkeit die körperliche Erschöpfung beseitigt wird. Haben nämlich die Brüder die DREI ANTIPHONEN stehend gesungen (*nam cum stantes antiphona tria concinuerint*), so respondiren sie (*respondent*) alsdann, auf dem Boden oder ganz niedrigen Sitzbänken sitzend (*humi uel sedilibus humillimis insidentes*), während einer (versweise) vorsingt (*uno modulante*), auf DREI PSALMEN (*tres psalmos*).«<sup>54</sup>

Schließlich bestand auch nach der um oder kurz nach 451 entstandenen Vita Melanias der Jüngeren († 439)<sup>55</sup> das Nachtoffizium ihres Jerusalemer Frauenklosters auf dem Ölberg aus drei durch

<sup>48</sup> So schon JOHANNES CASSIAN, *inst.* 2,11 (ed. GUY, 76<sup>1-5</sup>).

<sup>49</sup> Vgl. WINKLER, Armenian Night Office II, 476f. – Über die terminologischen Entsprechungen der Dreiereinheiten des liturgischen Psalters in verschiedenen Riten vgl. EBD., 476–479.

<sup>50</sup> Vgl. *Itin. Eger.* 24,9f. (ed. RÖWEKAMP, 232<sup>6-14</sup>).

<sup>51</sup> Vgl. WINKLER, Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts, 291 Anm. 14.

<sup>52</sup> JOHANNES CASSIAN besuchte die syrischen und palästinischen Klöster sowie die ägyptischen Einsiedlerkolonien und war einige Zeit sogar Mönch in Bethlehem, vgl. ABT, Johannes Cassianus, 9; MATEOS, L'office monastique, 64–69, 87f.; TAFT, The Liturgy of the Hours, 76–80; SKEB, Johannes Cassian, 377.

<sup>53</sup> Vgl. JOHANNES CASSIAN, *inst.* 3,1 (ed. GUY, 92<sup>4-6</sup>) und 3,3,1 (ed. GUY, 94<sup>1-3</sup>).

<sup>54</sup> JOHANNES CASSIAN, *inst.* 3,8,4 (ed. GUY, 112<sup>35-41</sup>; dt. Übers. weitgehend nach ABT, Johannes Cassianus, 54f.). Die Hervorhebungen vom Verfasser.

<sup>55</sup> Zur Datierung vgl. CLARK (Hg./Übers.), The life, 20f.

Kehrverse unterbrochenen Psalmen und drei Lesungen: »Ἦν γὰρ αὐτῶν ὁ μὲν νυκτερινὸς κανὼν τρία ὑποψάλματα καὶ τρεῖς ἀναγνώσεις.«<sup>56</sup>

Im Laufe der Zeit wurden diese Dreiereinheiten des Psalters in Palästina zu noch größeren Einheiten zusammengefasst. Der Weg zu diesen größeren, aus mehreren Dreiereinheiten bestehenden Psalmengruppen ist im nächsten Schritt zu besprechen.

#### 1.2.2.2 Die Einteilung des Jerusalemer Gottesdienstpsalters in 60 Doxen oder Stasen und 20 Kathismen

Die liturgiegeschichtliche Entwicklung, die sich in Jerusalem zwischen den Psalmen-Dreieren des 4. Jahrhunderts und den im Idealfall aus drei Psalmen-Dreieren zusammengesetzten Psalmensektionen des 7. Jahrhunderts abspielte, liegt weitgehend im Dunkeln.<sup>57</sup> Erstmals bezeugt der Züricher Psalter (Codex RP 1, erste Hälfte des 7. Jh.s) die Einteilung des Psalters in *doxai* und *kathismata*, wobei diese zum ursprünglichen Textbestand des Codex gehören.<sup>58</sup> Ein weiterer Zeuge der Einteilung des liturgischen Psalters in 20 Abteilungen, die ihrerseits im Idealfall drei Psalmen-Dreier umfassen, ist das sogenannte *Psalterium Uspenskyanum*, das 862 von einem Diakon der Anastasis-Kirche zu Jerusalem geschrieben wurde.<sup>59</sup> Diese Einteilung

<sup>56</sup> *Vita Melaniae* 47 (ed. GORCE, 216<sup>1f.</sup>). – Zur Interpretation der Hypopsalmata als Psalmen mit Kehrversen vgl. Anm. 119f.

<sup>57</sup> Die beiden Quellenzeugnisse aus dem Palästina des 6. und 7. Jh.s, mit denen LAMPE, PGL, 690, 3b den Terminus »κάθισμα« als Bezeichnung für eine der 20 Psalmengruppen des heutigen byzantinischen Gottesdienstpsalters belegen möchte, erweisen sich nach einer gründlichen Überprüfung als unzuverlässig und im ersten Fall sogar als falsch. Denn das Wort »κάθισμα« in der Lebensbeschreibung des hl. Theodosius (vgl. *Vita Theodosii*, fol. 154<sup>r</sup> [ed. USENER, 49<sup>6</sup>]) ist als Mönchsabteilung des Klosters und nicht als Unterteilung des Psalters zu verstehen und im 33. Wunder des heiligen Artemius (vgl. *Miracula Artemii* 33 [Reed. CRISAFULLI / NESBITT, 174<sup>27</sup>]) kann der Begriff »κάθισμα« unterschiedliche Bedeutungen haben: Er kann entweder als ein Gesang nach »μετὰ τὰ τρία ἀντίφωνα τὰ ἑσπερινά« verstanden oder mit den letzteren identifiziert werden.

<sup>58</sup> Vgl. PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 39 und 50f.; für den freundlichen Hinweis auf diese Publikation danke ich Herrn Prof. Stefano Parenti/Rom. – Zur Datierung und Beschreibung des cod. RP 1 vgl. BOGAERT, *Précisions*, 205–207; RAHLFS / FRAENKEL, *Verzeichnis*, 445f.; PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 50; die Reproduktion des Psalters (mit den biblischen Cantica) s. bei de TISCHENDORF (Ed.), *Monumenta sacra inedita*, 1–223.

<sup>59</sup> Diese Hs trägt laut SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, 255 die Signatur cod. Petrop. gr. 216 der Staatlichen öffentlichen Bibliothek St.-Petersburg. Zu ihrer kurzen Beschreibung und Datierung vgl. auch ARRANZ, *Les Grandes Étapes*, 57f. und TAFT, *Mount Athos*, 181f. – Nach PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Hierosolymitike Bibliothek*, Bd. 2, 712 lautet der Autorenvermerk dieser Hs: »Χεῖρ Θεοδώρου ἑλαχ(ίστου) διακό(νου) τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστ(άσεως)«.

ist ausdrücklich die Jerusalemer, wie der Titel dieses Psalters deutlich macht: »Psalmodie, wie wir sie in der heiligen Anastasis singen.«<sup>60</sup>

Die zwischen dem 4. und dem 7. Jahrhundert liegende Entwicklung dürfte folglich in zwei Stufen verlaufen sein. Auf der ersten Stufe wurden die 150 Psalmen für die Zwecke der fortlaufenden Psalmodie zunächst in Psalmengruppen unterteilt, von denen jede – je nach Länge der Psalmen – im Idealfall drei, manchmal nur zwei oder einen Psalm und bei dem langen Ps 118 (LXX) sogar nur ein Drittel desselben umfasste. Auf diese Weise entstanden 60 Psalmeneinheiten, die man Stasen (vom Sing. *στάσις*)<sup>61</sup> oder Doxen (vom Sing. *δόξα*)<sup>62</sup> nannte.<sup>63</sup> Die 20 größeren Sektionen der Kathismen<sup>64</sup> kamen auf der zweiten Entwicklungsstufe zustande, indem aus drei Stasen oder Doxen ein Kathisma von im Idealfall 3 × 3 Psalmen gebildet wurde.<sup>65</sup>

Auch in den späteren Gottesdienstpsaltern des byzantinischen Ritus wird bei dieser Psalmeneinteilung stets auf die Praxis der Stadt Jerusalem verwiesen. So heißt es in dem um 950 entstandenen liturgischen Psalter Oxford, Auct. D 4.1: »Kathismata 20, kat[h]ôs psallei hê hagia Christou tou theou hêmon polis«<sup>66</sup>. Bei dem vatikanischen

<sup>60</sup> Zitiert nach der Übers. von ARRANZ, *Les Grandes Étapes*, 58; zum cod. Petrop. gr. 216 vgl. auch PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 56–60.

<sup>61</sup> Die Bezeichnung »στάσις« stammt von der stehenden Haltung bei der Rezitation der Psalmeneinheiten, während die Unterbrechung der Psalmodie, bei der man sich hinsetzen durfte, bei den Byzantinern den Namen »κάθισμα« erhielt (= syrisch *mawtba* = dt. Sitzung), vgl. MATEOS, *Office de minuit*, 176; WINKLER, *Armenian Night Office II*, 477.

<sup>62</sup> Gemeint ist hier das trinitarische »Δόξα Πατρί« (= Gloria Patri), das laut EHAM, *Gloria patri*, 752 schon von Johannes Cassian († nach 432) und Benedikt von Nursia († ca. 547) als Abschluss von Offiziumspsalmen bezeugt wird. Dieses »Δόξα Πατρί« beschließt noch heute den Psalmen-Dreier oder sein aus zwei oder einem Psalm bestehendes Äquivalent.

<sup>63</sup> Die Einteilung des Psalters in 60 Einheiten ist mehreren Riten gemeinsam und ist daher älter als die größere Einteilung in 15 (Syrer und Maroniten) und in 20 Einheiten (Chaldäer, Byzantiner und Kopten). Die letztere Einteilung ist nämlich nichts anderes als die Umstrukturierung der alten Sechziger-Einteilung in Vierer- bzw. Dreiergruppen, vgl. MATEOS, *Office de minuit*, 175; WINKLER, *Armenian Night Office II*, 477. – Von den 60 Stasen der 20 Kathismen besteht fast die Hälfte (29 Stasen) aus je drei Psalmen, die auch heute noch im byzantinischen Gottesdienstpsalter benutzt werden, vgl. *Τὸ Ψαλτήριον*.

<sup>64</sup> Die Kathismen beruhen auf dem Jerusalemer Einteilungsprinzip des Psalters, setzten sich aber im Laufe der Zeit im ganzen byzantinischen Ritus durch, vgl. MATEOS, *La psalmodie variable*, 327–331, ONASCH, *Lexikon*, 195 (Stichwort *Kathisma*).

<sup>65</sup> Die Kathismen 6 (Pss 37–45), 8 (Pss 55–63), 16 (Pss 109–117) und 19 (Pss 134–142) sind solche Idealkathismen, die auch heute noch im byzantinischen Gottesdienstpsalter benutzt werden, vgl. *Τὸ Ψαλτήριον*.

<sup>66</sup> Zitiert nach der Transliteration [sic!] von SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, 254 Anm. 3. Zur Datierung des cod. EBD., 444 Anm. 1; weitere Belege zu dieser

Psalter Vat. gr. 342 (aus dem Jahr 1087) lautet die Rubrik ähnlich: Ἐχ[ου]σιν οἱ ρν' ψαλμοὶ στίχ(ου)ς δψπβ' : ὁ ἀγιοπολίτης δό(ξαι) ξ' [= 60], καθ(ισματα) κ' [= 20]<sup>67</sup>. Mit ihnen stimmen schließlich auch die Gottesdienstpsalter Barb. gr. 285 (11. Jh.) und Barb. gr. 455 (aus dem Jahr 1276) überein.<sup>68</sup> Wie wirkte sich aber diese Jerusalemer Psalmenaufteilung auf die alttestamentliche Odenreihe aus, die sich seit dem 5. Jahrhundert (ab dem Codex Alexandrinus) im Anhang der griechischen Psalterien findet?

### 1.2.3 Die Alt-Jerusalemer Vierzehn-Odenreihe des 5. Jahrhunderts

Die Jerusalem-Pilgerin Egeria (Pilgerreise: ca. 381/84) berichtet über die im Jerusalemer Gottesdienst verwendeten Oden nur, dass man sie – *matutinos ymnos* – sang.<sup>69</sup> Wie SCHNEIDER jedoch nachweisen konnte, spiegelt sich in den Odenglossen des Hesychios von Jerusalem († nach 451) jene Odenreihe wider, die in Jerusalem Mitte des 5. Jahrhunderts liturgische Verwendung fand.<sup>70</sup> Laut SCHNEIDER ist außerdem damit zu rechnen, dass die Turiner Hesychios-Katene des 8. Jahrhunderts diese alte Jerusalemer Odenreihe überliefert.<sup>71</sup> Nach HANKE<sup>72</sup> lautet diese Odenreihe:

1. Ex 15,1–19	8. Gebet des Manasse
2. Dt 32,1–43	9. Dan 3,26–45
3. 1 Sam 2,1–10 (Lied der Hanna)	10. Dan 3,(52) 57–88
4. Hab 3,2–19	11. Lk 1,46–55 (Magnificat)
5. Jes 26,9–20	12. Lk 1,68–79 (Benedictus: Lobges. des Zacharias)
6. Jona 2,3–10	13. Lk 2,29–32 (Canticum des Simeon)
7. Jes 38,10–20 (Lied des Hiskija)	14. Gloria in excelsis

In der handschriftlichen Überlieferung variiert diese Odenreihe geringfügig, wobei vor allem bei der Aufteilung des Stoffes des Daniel-

Jerusalemer Psalmeneinteilung vgl. PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 12f. Anm. 6.

<sup>67</sup> Vgl. cod. Vat. gr. 342, f. 245r (nach dem Psalm 150), zitiert nach PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 13 Anm. 6.

<sup>68</sup> Vgl. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, 254 Anm. 3. Zur Datierung dieser codd. vgl. EBD., 442 Anm. 3 und 444 Anm. 3.

<sup>69</sup> Vgl. *Itin. Eger.* 24,2 (ed. RÖWEKAMP, 226<sup>1f</sup>). Zur Identifizierung der »matutini ymni« mit den biblischen Cantica vgl. WINKLER, *Ungelöste Fragen*, 307.

<sup>70</sup> Vgl. hier und im Folgenden SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, 58–65, hier 65. – Die Edition der Odenglossen s. bei JAGIC (Ed.), *Supplementum Psalterii Bononiensis*, 301–320.

<sup>71</sup> Vgl. EBD., 65.

<sup>72</sup> Vgl. HANKE, *Vesper und Orthros*, 325.