

tion en attente aspire à la révélation des fils de Dieu, c'est-à-dire à la manifestation éclatante des pleins effets de la filiation divine et de la rédemption. Si elle fut assujettie à la vanité, c'est-à-dire à des usages désordonnés, non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise, l'homme par son péché, c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour s'associe dans un unanime gémissement (συστενάζει) et endure en commun des douleurs d'enfantement (συνωδίνει). D'une part, S. Paul associe très étroitement l'humanité à la κτίσις, c'est-à-dire à tout le monde inanimé et aux créatures privées de raison. D'autre part, il situe le monde entier en attente d'un achèvement de rédemption qu'il ne possède pas encore. Par une propopée audacieuse, S. Paul prête au monde non humain une ἀποκαταδοχία, mot que nous avons traduit par *attente*. On peut retenir cette traduction, mais en soulignant qu'il s'agit, non d'une attente quelconque, mais d'une attente intense et impatiente. Nous retrouvons dans la Kabbale, à cet égard, malgré quelques transpositions, un climat spirituel fort voisin.

L'étude présente n'est qu'une approche, dont je perçois bien les limites, car il restait à dire bien des choses sur la présentation de Dieu dans les *Actes apocryphes*, sur la Croix lumineuse, sur la part importante de l'adoration et l'action de grâces dans la prière, sur les accointances avec le gnosticisme, etc. Mais il fallait bien mettre des bornes au sujet choisi.

Et terminant cet essai sur *La Prière dans les Actes apocryphes*, j'aimerais souligner

l'actualité du message qu'ils ont permis de dégager.

Au terme d'un séjour et d'une enquête de plusieurs semaines dans un couvent de la Communauté du Lion de Juda, à Mortain, des délégués de la télévision française avaient demandé à la responsable, la jeune Soeur Catherine Buisset, comment elle situait la prière dans sa vie. Sa réponse a été transmise le 31 mars 1986, à 22 h., au cours d'une émission donnée sur antenne II, et intitulée «Les Clins d'oeil du Saint Esprit». Soeur Catherine s'est contentée de dire: «Si on ne priait pas, on ne vivrait pas, on n'aurait aucun apostolat. La prière, c'est la respiration du monde, c'est l'oxygène du monde».

Un des principaux promoteurs du renouveau spirituel en France, venu à Clervaux à la Pentecôte 1986, en vue d'y animer deux journées de prière dans la cité, me disait à cette occasion, parlant du problème des vocations sacerdotales et religieuses, devenues trop rares en nos régions: «La seule chose qui intéresse aujourd'hui les jeunes animés d'idéal, c'est la prière». Si les prêtres et les religieux prient peu, la vocation sacerdotale ou religieuse ne dit plus rien aux jeunes.

Peut-être les *Actes apocryphes*, à travers leurs naïvetés, et malgré leurs exubérances imaginatives, souvent inacceptables, nous permettent-ils de retrouver quelques parcelles importantes du message chrétien primitif sur nos rapports les plus intimes avec le Dieu saint et transcendant, et nous mettent-ils mieux en mesure de répondre aux besoins et à l'attente du monde d'aujourd'hui.

LOUIS LELOIR
Abbaye de Clervaux
L-9737 Clervaux, Luxembourg

UNGELÖSTE FRAGEN IM ZUSAMMENHANG MIT DEN LITURGISCHEN GEBRÄUCHEN IN JERUSALEM

In diesem Rahmen möchte ich auf der von Anton Baumstark begründeten und von Engberding und anderen weitergeführten Disziplin der Liturgievergleichenden Untersuchung aufbauen. Die Wahl meines Themas ist dabei auf die jährliche und sonntägliche Feier der Auferstehung des Herrn in Jerusalem gefallen, denn die Auferstehungsfeier Jerusalems hat alle Riten des Ostens und Westens maßgeblich beeinflusst, was sich anhand einer „Liturgie comparée“ besonders schön nachweisen läßt. In diesem Zusammenhang soll auf folgende *Quaestiones disputatae* näher eingegangen werden:

I. Sind Bestandteile wie die in den alttestamentlichen Lesungen eingebetteten Cantica der Ostervigil Jerusalems in die sonntägliche Vigil übernommen worden? Diese Frage möchte ich anhand eines strukturellen Vergleichs der Auferstehungsfeier Jerusalems im 4. und 5. Jahrhundert mit den Vigilien der Riten des Ostens und Westens lösen.

II. Sind die biblischen Cantica in Jerusalem im 5. Jahrhundert verlesen oder gesungen worden?

III. Wie sind diese Cantica zu Beginn des 5. Jahrhunderts in Jerusalem vorgetragen worden?

Wenn ich die erste Frage anhand eines strukturellen Vergleichs der einzelnen Riten des Ostens und Westens beantworten möchte, so geht es mir bei dem letzten Problem darum, einen sicheren Rückschluß auf die im 5. Jahrhundert vorkommenden Begriffe im Jerusalemer Lektionar anhand eines Vergleichs der liturgischen Termini bei den Griechen, Armeniern und Georgiern zu ziehen.

Bevor ich auf diese Fragen näher eingehe, sollen rasch die wichtigsten Quellen für das Offizium in Jerusalem angeführt werden:

1. Der in Latein abgefaßte Bericht der Pilgerin Egeria, die sich um 384 in Jerusalem aufhielt;¹

2. das von Athanase Renoux edierte, armenische Lektionar, das aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammt;²

3. das von Tarchnišvili herausgegebene georgische Kanonar, dessen handschriftlichen Zeugen die liturgischen Gebräuche Jerusalems vom 5. bis zum 8. Jahrhundert reflektieren.³ Im Zusammenhang mit dem georgischen Lektionar muß auch noch die wertvolle Arbeit Helmut Leeb's erwähnt werden.⁴

¹ Cf. P. Maraval, *Egérie, Journal de voyage. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes* (Sources Chrétiennes 296, Paris 1982); zum Datum cf. p., 33; P. Devos, «La date du voyage d'Egérie», *Analecta Bollandiana* 85 (1967), p. 178.

² Cf. A. Renoux; *Le codex arménien Jérusalem 121* (Patrologia Orientalia 35/Fasc. 1, Nr. 163; 36/Fasc. 2, Nr. 168, Turnhout 1969/1971); von nun an als Renoux, PO 35 oder PO 36 zitiert.

³ Cf. M. Tarchnišvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem V-VIII^e siècle* (CSCO 188, Tom. 9 (= *textus*); 189, Tom. 10 (= *versio*); 204, Tom. 13 (= *textus*); 205, Tom. 14 (= *versio*); Louvain 1959-1960).

⁴ Cf. H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem vom 5. bis 8. Jahrhundert* (Wiener Beiträge zur Theologie 28, Wien 1970).

I. Sind Bauelemente (wie z. B. die Cantica) der jährlichen Ostervigil Jerusalems in die sonntägliche Vigil übernommen worden?

Ein bedeutender Kenner der liturgischen Gebräuche Jerusalems, Athanase (Charles) Renoux, meinte dies in seinem jüngst in *Revue des Études Arméniennes* erschienenen Kommentar zu meinem Aufsatz über das armenische Nachtoffizium verneinen zu müssen.⁵ Ich glaube jedoch aufgrund einer liturgievergleichenden Analyse, die Renoux schuldig geblieben ist, nachweisen zu können, daß die Präsenz der alttestamentlichen Cantica in den sonntäglichen Vigilien auf die jährliche Ostervigil von Jerusalem zurückgeht.

Renoux sah eine unüberwindbare Schwierigkeit darin, daß die Cantica in der Ostervigil ein Bestandteil der alttestamentlichen Lesungen sind, während die gesungenen Cantica in der sonntäglichen Vigil ein selbständiges Element bilden, das nicht einen Teil der Lesungen ausmacht, sondern als eigenständiges Glied der Evangelienperikope vorangestellt sind.⁶ Trotz dieser scheinbaren Schwierigkeit glaube ich, daß der Ursprung der alttestamentlichen Cantica bei den sonntäglichen Vigilien auf das engste mit der Feier der Auferstehung in der Ostervigil verbunden ist. Mit dieser Ansicht stehe ich nicht allein. Anton Baumstark formulierte im Zusammenhang mit seiner Untersuchung über den Ursprung der Vigilien und den dabei vorkommenden Cantica autoritativ: „Das älteste der verschiedenen . . . Elemente [der Vigil] sind . . . die . . . alttestamentlichen Cantica. Ihre Herkunft aus der Ostervigil ist augenscheinlich.“⁷ Die detaillierteste Arbeit über die Cantica verdanken wir Heinrich Schneider. Der Autor stellt dabei ebenso fest: „So erscheint der Gottesdienst der *Osternacht* geradezu als *die Heimat des biblischen Odengesangs*.“⁸

Um diesen Zusammenhang besser greifbar zu machen, müssen wir etwas weiter ausholen. Die Auferstehung des Herrn ist nicht nur in der Osternacht auf das festlichste begangen worden, sondern das Gedächtnis der Auferstehung hat auch zu einem eigenen Auferstehungstreffizium geführt, das jeden Sonntag frühmorgens gefeiert wurde und das der drei Frauen, die mit Spezereien zum Grabe Jesu geeilt waren, besonders gedachte.

Juan Mateos hatte in einem wichtigen Aufsatz über das Jerusalemer Offizium im 4. Jahrhundert nach dem Bericht Egerias gezeigt, daß dieses sonntägliche Auferstehungstreffizium Jerusalems alle Riten des Ostens und des Westens beeinflußt hat.⁹ Ich stimme mit Mateos überein, daß Jerusalem für alle Riten normativ gewesen ist. Mateos und ich sind jedoch verschiedener Ansicht, wie Jerusalem die sonntägliche Vigil der einzelnen Riten beeinflußt hat. Mateos ist von der *sonntäglichen* Vigil Jerusalems ausgegangen; ich möchte jedoch auch die *jährliche* Auferstehungsfeier heranziehen.

⁵ Cf. Ch. Renoux, *A propos de G. Winkler, "The Armenian Night Office II"* dans *Revue des Études Arméniennes*, n. s., t. XVII (1983), p. 471–551 *Revue des Études Arméniennes*, n. s. 18 (1984), p. 593–598; s. dazu nun meine Erwiderung, „*Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium*“, *Revue des Études Arméniennes* (in Druck).

⁶ Cf. Renoux, *A propos de G. Winkler*, p. 593–594.

⁷ Cf. A. Baumstark, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 32, Münster 1957), p. 175.

⁸ Cf. H. Schneider, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, *Biblica* 30 (1949), p. 41.

⁹ Cf. J. Mateos, *La vigile cathédrale chez Egérie*, *Orientalia Chr. Periodica* 27 (1961), p. 281–312.

JERUSALEM		ARMEN. RITUS	Sonntägl. Nokturn + Morgenoffizium der WESTLICHEN RITEN			Sogenannter „Orthros“ des BYZANT. RITUS ²⁸
	Jährliche Vigil zu Ostern (Armen. Lektionar) ¹⁰	Sonntägl. Vigil (Peregrinatio Egeriae) ¹²	Sonntägl. Vigil + Matutin ¹⁴	Regula Benedicti ²¹	Ambros. Ritus ²³	Altspanischer Ritus ²⁷
I	12 älteste. Lesungen die teilweise in Cantica einmünden, so z. B. bei Ex 15 + Dan 3: Ex 15,1ff = Canticum d. Mose ¹¹ Dan 3,26ff = Canticum d. Azarias Dan 3,52ff = Canticum d. 3 Jünglinge (zwischen Lesungen: oratio)	ac si per pascha in basilica...foras tamen: ymni...et antiphonae (orationes cata singulos ymnos vel antiphonas)	Sonntägl. „Morgenstunde...der balsamtragenden Frauen“ ¹⁵ Ex 15, 1 ff ¹⁶ Dan 3,26ff Dan 3,52ff ¹⁷ (Orationes)	3. Nokturn Canticum Canticum Canticum	Dan 3, 52ff. Is 26 I Sam 2 Hab 3 oder Jon 2 ²⁴	3. Stichologie - - -
II	Einzug des Bischofs Ps 64 I Kor. 15, I-II Ps 29 Evangelium d. Auferstehung	Einzug des Bischofs Ps + respons. (+ oratio) Ps + respons. (+ oratio) Ps + respons. (+ oratio) Evangelium d. Grablegung ¹³ u. Auferstehung „ymnis ad crucem“	„Gesang der balsamtragenden Frauen“ ¹⁸ Ps 112 Ps 43 Ps 145 Evangelium d. Grablegung u. Auferstehung ¹⁹	4 ntl. Lesungen - <		

¹⁰ Cf. Renoux, *PO* 36, p. 296/297–308/309.

¹¹ Ex 14, 24–15, 21 ist die 5. Lesung mit dem Meereslied des Mose (15,1ff) und der dazugehörigen *oratio*; cf. Renoux, *PO* 36, p. 300/301ff. Darauf folgen: Is 60, 1–13; die Handschrift *E* (= *Erewan* 985) und *P* (= *Paris* 44) geben nach dieser 6. Lesung einen nicht-biblischen Refrain um die erste Hälfte der zwölf Lesungen zu markieren; cf. Renoux, *PO* 36, p. 300/301–302/303; idem, *Le codex Erévan 985: Une adaptation arménienne du Lectionnaire Hiérosolymite*, *Armenica*, Mélanges d'études arméniennes publiés à l'occasion du 250^e anniversaire de l'entrée des pères Mekhitaristes dans l'île de Saint-Lazare 1717–1967 (Venedig 1969), p. 54 Nr. 44 mit Anm. 39 und p. 62. Daran sind angeschlossen: die zur Lesung gehörende *oratio*; Hiob 38, 2–28 + *oratio*; 4 Kg 2, 1–22 + *oratio*; Jos 1, 1–9 + *oratio*; Ez 37, 1–14 + *oratio*; Dan 3: cf. Schema.

¹² Cf. Egeria 24, 8–11; cf. Maraval, *Egérie*, p. 242/243–244/245; s. dazu den Befund in den *Constitutiones Apostolorum* II, 59, 3.4; F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905), p. 171–173; M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques I* (Sources Chrétiennes 320, Paris 1985), p. 324/325–326/327; Mateos, *Egérie*, p. 286–287, 288–292, 296–300.

¹³ Mateos (*Egérie*, p. 290) und im Anschluß daran auch R. Taft (*The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* [Collegeville 1986], p. 53) sind der Ansicht, daß bei der Verlesung der Grablegung und Auferstehung auch noch die Leidensgeschichte mitgelesen worden ist. Es muß jedoch angenommen werden, daß nur die Grablegung mit dem Auferstehungsbericht verlesen wurde. Meine Annahme stützt sich dabei auf den armenischen Befund, der nur die Perikope der Grablegung und Auferstehung hat (cf. infra, Anm. 19), sowie die Tatsache, daß die Armenier das Auferstehungsamt, so wie es bei Egeria beschrieben ist, noch am treuesten bewahrt haben.

¹⁴ Cf. *Ժամագիրք* (Jerusalem 1955), p. 217–281, 316. Kürzlich erschien das Offizium der balsamtragenden Frauen in gesonderter Form: *Կարգ իւղաբերից Հայաստանեայց եկեղեցւոյ* (*Order of [the] Oil Bearing Women of the Armenian Church*), (New York 1986) mit einem geschichtlichen Beitrag von Kh. Barsamian (p. 54–60), der den Ergebnissen von Mateos folgt (cf. p. 59, Anm. 9).

¹⁵ Der volle Titel lautet: *Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից առաւօտու ժամուն, որ կատարի ի դէմս Որդւոյն Աստուծոյ, որ երեւեցաւ իւղաբերիցն* (*Ordo des gemeinsamen Gebets der Morgenstunde, die für den Gottessohn, der den balsamtragenden [Frauen] erschien, gehalten wird*); cf. *Ժամագիրք*, p. 217. Das sonntägliche Offizium der Auferstehung hat das tägliche Morgenamt beeinflusst wie die Präsenz der Cantica und die Bezeichnung der täglichen Matutin als die „der balsamtragenden Frauen“ (*իւղաբերից*) zeigt; cf. Winkler, *The Armenian Night Office II*, p. 487–489, 490, vor allem p. 492 mit Anm. 123 u. p. 549.

¹⁶ Zu den drei Cantica und der geschichtlichen Entwicklung der Wandlung des ersten Canticums (Ex 15,1ff) in eine variable Ode, wobei sie an die variable Psalmodie des Nachtamts angehängt wurde cf. Winkler, *The Armenian Night Office II*, p. 483–500.

¹⁷ Heute schließen sich noch drei neutestamentliche Cantica an: das Magnificat (Lk 1,46ff), das Canticum des Zacharias (Lk 1,68ff) und des Simeon (Lk 2,29ff); cf. Winkler, *The Armenian Night Office II*, p. 491, 499, 501 mit Anm. 146, 505 mit Anm. 159.

¹⁸ Cf. *Ժամագիրք*, p. 244: *Երգ իւղաբերից Աւետարանին* (*Gesang der balsamtragenden [Frauen] des Evangeliums*). Die nachfolgenden drei Psalmen haben einen ausgeprägten österlichen Charakter.

¹⁹ Die im Turnus verlesenen Evangelien umfassen nach dem *Ժամագիրք* (p. 245–256):

1. Mt 28, 1–20: „Über die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ (hier ist die Perikope über die Grablegung nicht mitangegeben im Gegensatz zu *Կարգ իւղաբերից*, p. 45, wo dieser Abschnitt in Angleichung an die anderen Perikopen aufgenommen wurde;

2. Mk 15,42–16,8: „Über die Grablegung und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“;

3. Lk 23,50–24,12: „Über die Grablegung und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“;

4. Jh 19,38–20,18: „Über die Grablegung und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“, in *Կարգ իւղաբերից*, wo die Perikopen in die der „Grablegung“ und „Auferstehung“ unterteilt sind, heißt es bei der englischen Übersetzung des Titels der Auferstehungsperikope (p. 52) irrtümlich: „... the Burial (anstelle von „Resurrection“) of our Lord ...“.

²⁰ Mit Ps 50 beginnt das Kernstück des eigentlichen, täglichen Morgenamts.

²¹ Cf. A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît V* (Sources Chrétiennes 185, Paris 1971), p. 453–481, insbesondere p. 474–479; s. zudem p. 483–485, 487–488; R. Le Roux, *Aux origines de l'office festif*, *Études Grégoriennes* 4 (1961), p. 118–120.

²² Hier scheint es sich um eine Fusion von zwei verschiedenen Traditionssträngen zu handeln: eine beginnt mit Vers 52, die andere mit Vers 57; Winkler, *Nochmals das armenische Nachtamt* (cf. supra Anm. 5).

²³ Zum mailändischen Ritus sind folgende Ausgaben und Studien zu konsultieren: M. Magistretti, *Manuale Ambrosianum* (Monumenta veteris lit. ambros. I–III, Mailand 1904–1905), I, p. 114–142; III, p. 399–405, 430–446; idem, *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Calendarium et Ordines saec. XII* (Mailand 1894), p. 36–46; P. Borella, *Il rito ambrosiano* (Brescia 1964), p. 225–249.

²⁴ Hab 3 kommt im Winter zum Vortrag, Jon 2 im Sommer; cf. Magistretti, *Beroldus*, p. 39, 161; Borella, p. 229.

²⁵ Magistretti, *Beroldus*, p. 40ff. Diese „antiphona ad crucem“, aber auch die abschließende Prozession zum Baptisterium (cf. infra) erinnert an Egerias „ymnis ad crucem“ (cf. supra.) Zwischen den Lesungen und der „antiphona ad crucem“ ist das neutestamentliche Canticum des Zacharias angegeben, das im Winter mit Deut 32 ersetzt wird; cf. Magistretti, *Beroldus*, p. 40; Borella, p. 241–242.

²⁶ Das Canticum der drei Jünglinge im Feuerofen beginnt hier mit Vers 57 im Gegensatz zu dem gleichen Canticum, das Is 26 vorgelagert ist (cf. Schema, Beginn der einzelnen Bestandteile), hier setzt die Daniel-Ode mit Vers 52 ein; s. zudem Anm. 22.

Ein Schema wird dies am besten verdeutlichen. Die Säulen sind in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil finden sich als wesentlichstes Element die drei Cantica, der zweite Abschnitt gilt den drei Psalmen mit der Verlesung des Auferstehungsevangeliums, und der dritte Abschnitt gibt die Bestandteile des eigentlichen Morgenamts.

Zu dieser Übersicht ist folgendes zu sagen:

1. Mateos ist in seinem Vergleich lediglich von der von Egeria beschriebenen Jerusalemer Vigil des Sonntags ausgegangen (siehe 2. Säule: sonntägliche Vigil). Die jährliche Vigil zu Ostern ist also von Mateos nicht mit berücksichtigt worden. Demnach sieht Mateos auch keinen Unterschied zwischen den biblischen Cantica (siehe I. Abschnitt) und den Psalmen (im II. Teil). Ich möchte die drei Cantica mit den bei Egeria erwähnten *ymni* identifizieren und davon die drei Psalmen unterscheiden, im Gegensatz zu der von Mateos formulierten These: «Le mot *psalmi* . . . est l'équivalent de *ymni*, et peut s'appliquer autant à des psaumes qu'à des cantiques scripturaires.»²⁹

2. Das sonntägliche Amt der Armenier reflektiert einerseits in der sogenannten „Morgenstunde . . . der balsamtragenden Frauen“³⁰ mit den angeführten drei Cantica (Ex 15,1 ff³¹ / Dan 3,26ff / Dan 3,52 ff) die drei Cantica der Ostervigil; andererseits spiegelt es im sogenannten „Gesang der balsamtragenden Frauen“³² mit den drei Psalmen (112, 43, 45) und dem Evangelium der Grablegung und Auferstehung auf das genaueste das Kernstück der sonntäglichen Auferstehungsfeier bei Egeria wieder. So glaube ich, daß die bei Egeria angeführten *ymni et antiphonae* mit den drei Cantica zu identifizieren sind, die von den nachfolgenden drei Psalmen bei Egeria und im armenischen Amt zu unterscheiden sind.

Als weiteres Argument, daß die bei Egeria angeführten *ymni* tatsächlich mit den Cantica identisch sind, könnte man vielleicht auch noch die Bezeichnung in der Septuaginta für die letzte Ode, nämlich das Canticum der drei Jünglinge im Feuerofen, mit heranziehen, da diese Ode in der Septuaginta als ὕμνος angeführt wird.³³

3. Während die alttestamentlichen Perikopen verlesen wurden, sind die Katechumenen getauft worden. So wie bei der Osternacht die Gläubigen nach diesen Lesungen und während der abschließenden Daniel-Ode (das ist das Canticum der drei Jünglinge) den Einzug des Bischofs mit den Neugetauften erwarten,³⁴ so warten auch nach Egeria die Gläubigen bei der sonntäglichen Vigil auf das Eintreffen des Bischofs, wobei sie bis zu seiner Ankunft allem Anschein nach die alttestamentlichen Cantica singen, die bei Egeria als *ymni* bezeichnet werden,³⁵ um dann das eigentliche Auferstehungsamt (mit den drei Psalmen und der Verlesung der Grablegung und der Auferstehung) zu feiern.

4. In keinem anderen Ritus hat sich die Jerusalemer Auferstehungsfeier so deutlich erhalten wie bei den Armeniern. Die drei Cantica sind dem Evangelium ausschließlich vorangestellt, im Unterschied zu den anderen Riten, die nicht nur Cantica vor den Lesungen haben, wie z. B. bei Benedikt und im ambrosianischen Ritus, sondern auch noch vor den Laudespsalmen 148–150 ein oder mehrere Cantica aufweisen.

²⁷ Cf. *Breviarium Gothicum*, PL 86.

²⁸ Cf. J. Mateos, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin II*, *Proche-Orient-Chrétien* 11 (1961), p. 201–220.

²⁹ Cf. Mateos, *Egérie*, p. 289, Anm. 2.

³⁰ Cf. Anm. 15.

³¹ Cf. Anm. 16–17.

³² Cf. Anm. 18.

³³ Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta II* (Stuttgart 1952), p. 175. Die anderen Cantica werden meist als ὠδή (aber auch als προσευχή) vorgestellt; cf. Rahlfs, op. cit., p. 164–181.

³⁴ Cf. *Armenisches Lectionar*; Renoux, *PO* 36, p. 306/307.

³⁵ Cf. Egeria 24,8; Maraval, *Egérie*, p. 242/243.

dern dies zunächst einmal die Frage aufwirft, wann es üblich geworden ist, Rubriken in den Text der liturgischen Handschriften einzufügen.⁴⁹

Darauf bin ich in meiner Erwiderung auf Renoux' Kritik («A propos de G. Winkler») zu meinem Aufsatz ("The Armenian Night Office II") ausführlicher eingegangen.⁵⁰ So habe ich z. B. auf die Tatsache hingewiesen, daß es anfangs allgemein üblich war, Rubriken mündlich zu tradieren wie auch die Handschriften der byzantinischen Euchologien zeigen, und daß erst mit dem 10. bzw. 11. Jahrhundert sich die Einfügung der Rubriken in die Handschriften durchgesetzt hat. Auch die armenischen Handschriften, wie z. B. *E* (= *Erewan* 985) und *P* (= *Paris* 44) stammen aus dem 10. Jahrhundert. So darf aufgrund des Fehlens von Rubriken bei den Responsorien oder ihrer schwachen Bezeugung nicht sofort auf das Fehlen der Gesangselemente geschlossen werden.

Die ersten christlichen Zeugnisse, daß die Cantica innerhalb der Lesungen in der Osternacht nicht verlesen, sondern gesungen wurden, verband Schneider, wie gesagt, mit dem 3. und 4. Jahrhundert. Somit ist anzunehmen, daß bei der Auferstehungsfeier im Jerusalem des 5. Jahrhunderts dieser Brauch nicht auf einmal unterdrückt worden ist, sondern daß die Handschrift von Erewan den Sachverhalt als Rubrik angibt, der auch für die Handschriften von Jerusalem und Paris vorauszusetzen ist: An die Verlesung der Perikope des Durchzugs durch das Rote Meer schließt sich das Canticum des Mose (Ex 15,1ff) an, das mit einem Responsorium (*kčurd*) – aus Vers 1b bestehend – zum Vortrag kam.

Außerdem wies ich darauf hin, daß die Vortragsweise der Cantica mit dem responsorialen Vortrag der Psalmen zu vergleichen ist, denn die Cantica wurden bereits sehr früh als den Davidpsalmen ähnliche Gesangstücke verstanden, wie die Tatsache beweist, daß sie in ältester Zeit in den Handschriften an den Psalter angehängt worden sind. Der früheste handschriftliche Befund dafür ist der *Codex Alexandrinus*, der aus dem 5. Jahrhundert stammt.⁵¹ Auch hier stehe ich mit meiner Annahme nicht alleine, denn Baumstark ist ebenso davon ausgegangen, daß die Oden anfänglich responsorial vorgetragen wurden.⁵² Neu ist also nicht der responsoriale Vortrag, sondern der nicht-biblische Refrain, der dann bei den Daniel-Oden verwendet wurde. Helmut Leeb verband diese Neuerung aufgrund des Befunds im georgischen Lektionar noch mit dem Ende des 5. Jahrhunderts.⁵³

Beim Vortrag der Psalmen und Cantica sind also zunächst zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: einmal die ältere Form, nämlich das Responsorium, das dem Text des Psalms oder Canticums entnommen ist, zum anderen die spätere Gestalt des Refrains, nämlich das Aufkommen nicht-biblischer, poetischer Stücke, die als Refrain zu den Psalm- oder Canticaversen gesungen werden.

An dieser Stelle sei noch kurz angemerkt, daß in den orientalischen Kirchen die liturgische Dichtung einen außerordentlich wichtigen Platz einnimmt, während sich Rom ihr nur sehr zögernd geöffnet hat; erst im hohen Mittelalter konnte sie sich in der römischen Liturgie durchsetzen, im Gegensatz zu Mailand, wo bereits Ambrosius sich der liturgischen Dichtung nach östlichen Vorbildern zugewandt hatte.

Auch aus der reichhaltigen Terminologie für die nicht-biblichen Refrains, insbesondere bei den Syrern, ist die außerordentliche Stellung der liturgischen Dichtung im christlichen Orient zu erkennen.

Sehen wir uns die Terminologie für das Responsorium und die nicht-biblichen Refrains genauer an, denn erst von hier aus läßt sich mit größerer Sicherheit ein Rückschluß auf die Be-

⁴⁹ Cf. Winkler, *Nochmals das armenische Nachtoffizium*, Text zu Anm. 26–30.

⁵⁰ Cf. vorangehende Anm.

⁵¹ Cf. Schneider, *Die biblischen Oden*, p. 28, 33.

⁵² Cf. Baumstark, *Nocturna Laus*, p. 175 (s. zudem p. 58).

⁵³ Cf. Leeb, *Die Gesänge*, p. 276, 277.

deutung der liturgischen Begriffe in den Jerusalemer Lektionaren ziehen, die uns in Armenisch und Georgisch überliefert sind, wobei das armenische Lektionar, wie gesagt, aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammt, während das georgische Kanonar die liturgischen Gebräuche Jerusalems vom Ende des 5. Jahrhunderts bis zum 8. Jahrhundert widerspiegelt.

Es ist das große Verdienst von Juan Mateos, die griechischen und syrischen Termini für die aus dem biblischen Text erwachsenen Responsorien und die nicht-biblichen Refrains im Detail erläutert zu haben.⁵⁴ Mateos unterschied dabei streng zwischen dem responsorialen und antiphonalen Psalmvortrag, wobei dem letzteren die nicht-biblichen Refrains zuzuordnen sind.

So wurde z. B. in Konstantinopel das Responsorium *προκείμενον* genannt und der poetische Refrain *τροπάριον*.⁵⁵ Im griechischen Sprachraum Syro-Palästinas begegnen wir für das Responsorium den Termini *ὑπόψαλμα* und *πρόψαλμον*,⁵⁶ die poetischen Kompositionen werden *στιχός*, aber auch, wie das Typikon des Evergetisklosters aus dem 12. Jahrhundert zeigt, *ὑπαχοή* genannt.⁵⁷

Bei den Maroniten entspricht *mazmūrō* dem responsorialen Psalmvortrag⁵⁸, für die nicht-biblichen Einschübe sind bei den Syrern eine Reihe von Begriffen bezeugt, so z. B. *'enyānā* und *qōlō* im westsyrischen Ritus, und *h^epaktā*, *qānōnā* und *'onītā* bei den Ostsyrrern.⁵⁹

Nun zeigt sich, daß die strenge Unterscheidung zwischen den Termini sich erst im Laufe der Zeit durchgesetzt hat, wie insbesondere die Jerusalemer Lektionare, die in Armenisch und Georgisch auf uns gekommen sind, beweisen. Aber auch der palästinensische (und byzantinische) Begriff *ὑπαχοή* scheint noch für den nicht-biblichen Refrain und das Responsorium verwendet worden zu sein. So vergleicht Mateos einerseits *ὑπαχοή* mit dem Troparion (p. 20), andererseits mit dem Responsorium (p. 24), wobei zugleich festgestellt wird: «Il existe toutefois des . . . *hypacoi* qui semblent ne pas avoir été suivis de la doxologie [die normalerweise den antiphonalen Psalmvortrag abschließt]. Seraient-ils des chants proprements responsoriaux? Il n'y a pas d'inconvénient à admettre cette possibilité . . . » (p. 23). Die sichtliche Unsicherheit bei Mateos gegenüber dem mehrdeutigen Begriff des palästinensischen *ὑπαχοή* kann durch das georgische Jerusalemer Lektionar beseitigt werden, denn im Georgischen wurde der griechische Terminus wörtlich als *ibakoy* übernommen; und dabei stellt sich noch heraus, daß das georgische Lektionar das *ibakoy* ebenso für den responsorialen und antiphonalen Vortrag verwendete, wie Leeb dargelegt hat.⁶⁰ Das heißt, als die nicht-biblichen Refrains im 5. Jahrhundert aufkamen, hat man sie noch mit dem bisher üblichen Begriff für das Responsorium bezeichnet.⁶¹

Besonders interessant ist die Tatsache, daß das *ibakoy* ursprünglich als Responsorium zu den alttestamentlichen Cantica diente, das heißt ein *ibakoy* ist der Vers eines Canticums, der als Responsorium zu den einzelnen Versen des Canticums gesungen wurde. Dann wurden jedoch auch die nicht-biblichen Refrains „mit *ibakoy* überschrieben“. So wird *ibakoy* z. B. als Responsorium beim Canticum des Mose verwendet⁶² und beim Einzug der Neugetauften. Leeb meinte, daß das *ibakoy* beim Einzug ein unabhängiger Prozessionsgesang war.⁶³ Es könnte jedoch sein, daß das *ibakoy* ursprünglich noch mit dem Canticum der drei Jünglinge im Feuer-

⁵⁴ Cf. J. Mateos, «La psalmodie: Ses genres» in seiner Studie, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (Orientalia Chr. Analecta 191, Rom 1971), p. 7–26.

⁵⁵ Ibid., p. 7–8, 11–13 (= prokeimenon), 13, 15, 16–20 (= troparion).

⁵⁶ Ibid., p. 8–92.

⁵⁷ Ibid., p. 15, 20–21, 22–23.

⁵⁸ Ibid., p. 9.

⁵⁹ Ibid., p. 15, 21, 24.

⁶⁰ Cf. Leeb, *Die Gesänge*, p. 221–222, 275.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., p. 275.

⁶³ Ibid., p. 221.

⁶⁴ Ibid., p. 222–224, 275.

ofen verbunden war, denn während dieses Canticums zieht laut armenischem Lektionar der Bischof mit den Neugetauften ein.

Ein Schema mit den Angaben zu den jeweiligen Gesangselementen wird das am besten veranschaulichen:

Armenisches Lektionar

5. Lesung: Exodus mit
Canticum des Mose (Ex 15,1ff):

„Als *kčurd* singe den 1. Vers:
Laßt uns dem Herrn singen. . .“⁶⁵

12. Lesung: Daniel mit
– Canticum des Azarias + *kčurd*
– Canticum der Jünglinge + *kčurd*⁶⁷

„Und während das Canticum gesungen wird
inmitten der Nacht
treten eine Anzahl Neugetaufter
mit dem Bischof ein.“⁶⁹

Georgisches Lektionar

5. Lesung: Exodus mit
Canticum des Mose (Ex 15,1ff):

„In *hypakoi modo dicunt*. . .:
Cantemus Domino. . .“⁶⁶

12. Lesung: Daniel mit
– Canticum des Azarias
– Canticum der Jünglinge⁶⁸

„Et post hoc
introducuntur baptizati in ecclesiam
cum hac hypakoi: Qui baptizati estis.“⁷⁰

Das Responsorium zum Canticum des Mose wird im armenischen Lektionar als *kčurd*, und im georgischen Kanonar als *hypakoi (ibakoy)* bezeichnet. Das armenische *kčurd* entspricht also dem georgischen *ibakoy*. Der nicht-biblische Refrain zur Daniel-Ode wird im armenischen Lektionar ebenso mit *kčurd* eingeführt, und beim georgischen Lektionar wird das (vom Canticum der drei Jünglinge im Feuerofen unabhängige?) Gesangsstück wiederum als *ibakoy* vorgestellt.

Leeb hat nun gezeigt, daß dann auch die poetischen Refrains als *ibakoy* bezeichnet worden sind⁷¹, ähnlich wie im armenischen Lektionar, wo die nicht-biblischen Einschübe gleichermaßen nach dem für die responsoriale Vortragsweise bekannten *kčurd* benannt wurden.

Aber nicht nur der Begriff *ibakoy* ist im georgischen Lektionar für die responsorialen und die poetischen Gesangsstücke benutzt worden. Das gleiche gilt auch z. B. für *cardgomay* und andere georgische Termini⁷², aber wir sehen auch schon neue Begriffe, die den nicht-biblischen Refrain vom Responsorium unterscheiden. Somit kommt Leeb zu dem Schluß, daß die Bezeichnungen von *ibakoy*, *cardgomay* und andere Termini „eine Entwicklung durchgemacht haben. Die alte Bedeutung eines Grundbegriffes und der erste Name für einen Gesang wurden beibehalten, als derselbe Begriff später eine neue Bedeutung erhielt.“⁷³ Leeb verbindet dabei das Aufkommen des poetischen Refrains im Jerusalemer Gottesdienst mit dem Ende des 5. Jahrhunderts.⁷⁴

⁶⁵ So die Handschrift *E 985*; Reniux, *PO 36*, p. 300.

⁶⁶ So die Handschrift *S*; Tarchnišvili, *CSCO 189/Tom. 10*, p. 111 Nr. 726.

⁶⁷ In allen drei Handschriften ist jeweils ein nicht-biblisches Refrain angegeben. Nur die Handschrift *E 985* hat beim Canticum des Azarias die ausdrückliche Rubrik „*kčurd*“ am Rande vermerkt.

⁶⁸ Hier findet sich keine ausdrückliche Rubrik zu den Cantica des Azarias und der drei Jünglinge im Feuerofen wie diese Oden vorzutragen seien.

⁶⁹ So der Wortlaut der Handschrift *J 121*; cf. Reniux, *PO 36*, p. 306.

⁷⁰ Cf. Tarchnišvili, *CSCO 188/Tom. 9*, p. 141 Nr. 736 (= textus); 189/Tom. 10, p. 113 (= versio).

⁷¹ Cf. Leeb, *Die Gesänge*, p. 275.

⁷² Ibid., p. 273.

⁷³ Ibid., p. 275–276.

⁷⁴ Ibid., p. 276, 277.

Somit muß angenommen werden, daß der beim Canticum des Mose bezeugte responsoriale Vortrag, der ja älter ist als die poetischen Refrains, sicherlich zu Beginn des 5. Jahrhunderts üblich gewesen ist, und daß der Befund für die Gesangselemente im armenischen Lektionar noch generell in das 5. Jahrhundert zurückreicht. Dies gilt auch im Hinblick auf die von Reniux gemachten, bedeutsamen Beobachtungen. In einem wichtigen Artikel über die Handschrift *E (Erewn 985)*⁷⁵, die ja der Kronzeuge für die Einführung der Rubrik „*kčurd*“ in die handschriftliche Überlieferung ist⁷⁶, hält Reniux drei Hauptmerkmale bei der Handschrift *E 985* fest:

1. Die Übereinstimmungen mit *J 121* (= *Codex Jerusalem 121*) bei gleichzeitiger Abweichung von *P 44* (= *Paris 44*)⁷⁷:

Hier finden wir unter anderem auch den nicht-biblischen Refrain zu den beiden Daniel-Oden (= Canticum des Azarias und der drei Jünglinge im Feuerofen), der im Wortlaut bei den Handschriften *J 121* und *E 985* übereinstimmt, während *P 44* einen anderen Refrain bietet.⁷⁸

2. Die Übereinstimmungen mit *P 44* bei gleichzeitiger Abweichung von *J 121*:⁷⁹

Hier führt Reniux unter anderem auch die Tatsache an, daß *E 985* und *P 44* die erste Hälfte der zwölf Lesungen, also die sechste Lesung (= Is 60, 1–13) mit einem Kehrsvers hervorgehoben haben, im Unterschied zu *J 121*, die dabei keinen Gesang angibt.⁸⁰

3. Die Eigentümlichkeiten der Handschrift *E 985*.⁸¹

Daraus schließt Reniux:

a) Da *E 985* die Merkmale beider Handschriften, *J 121* und *P 44*, aufweist, ist die Abfassung von *E 985* später als *J 121* und *P 44* anzusetzen.

b) *J 121* und *P 44* spiegeln die Jerusalemer Liturgie wieder. Dies gilt nicht immer von *E 985*.

c) *E 985* stellt eine Amalgamation armenischer Gebräuche mit den sich weiter entwickelnden Formen der Jerusalemer Liturgie dar.

d) Die Handschrift *E 985* weist armenische Eigentümlichkeiten auf, die entweder nicht auf das Brauchtum Jerusalems zurückgehen, oder aber auch einen bislang unbekannten Traditionstrang Jerusalems reflektieren.⁸²

Dies ist alles ganz richtig, nur meine ich, daß sich die von Reniux formulierten Ergebnisse zur Analyse der Handschrift *E 985* nicht unmittelbar auf den Befund der als „*kčurd*“ ausgewiesenen Gesänge zu den Cantica übertragen lassen, denn hier reflektiert auch die Handschrift *E 985* genauso wie *J 121* die Jerusalemer Gebräuche:

1. Beim Canticum des Mose (Ex 15,1ff) bringt *E 985* genauso wie die anderen Handschriften, *J 121* und *P 44*, den Text des Responsoriums zu diesem Canticum, nämlich Vers 1b von Ex 15. Der Unterschied von *E 985* gegenüber den anderen Handschriften liegt nur darin, daß *E 985* diesem Text eine Rubrik vorangestellt hat, die den in allen drei Handschriften präsenten Kehrsvers ausdrücklich als *kčurd* ausweist. Hier handelt es sich also nicht um eine Neuerung in der Vortragsweise, sondern lediglich um den Beginn der Eingliederung von Rubriken in die handschriftliche Überlieferung, die vorher mündlich tradiert worden sind.

2. Ähnliches gilt auch für die Daniel-Oden. *E 985* bietet wie *J 121* und *P 44* zu den beiden Daniel-Oden (das heißt dem Canticum des Azarias und der drei Jünglinge im Feuerofen) einen nicht-biblischen Refrain, wobei *E 985* jeweils mit *J 121* im Text dieses poetischen Gesangs-

⁷⁵ Cf. Reniux, *Le codex Erévan 985*, p. 45–66.

⁷⁶ Cf. supra, Text zu Anm. 43–51 sowie Winkler, *Nochmals das armenische Nachtoffizium*, Text zu Anm. 26–41.

⁷⁷ Cf. Reniux, *Le codex Erévan 985*, p. 54 (Nr. 44) mit Anm. 40 u. p. 61–62.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., p. 54 (Nr. 44) mit Anm. 39 u. p. 62.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., p. 62–63.

⁸² Ibid., p. 64–65.

stücks übereinstimmt, während *P 44* einen anderen Refrain angibt. Wiederum ist also der Kern der Sache der gleiche: *E 985* hat wie die anderen Handschriften einen musikalischen Einschub, und wiederum liegt der Unterschied nur darin, daß *E 985* eine Rubrik (diesmal am Rand beim Canticum des Azarias) hinzugefügt hat, die diesen nicht-biblischen Refrain als *kčurd* bezeichnet.

3. Was die Hervorhebung des Abschlusses der sechsten Lesung (das heißt der ersten Hälfte der zwölf alttestamentlichen Perikopen) angeht, sei noch nebenbei vermerkt, daß hier *J 121* möglicherweise gegenüber *E 985* und *P 44* tatsächlich die ältere Form bieten könnte, da *J 121* keinen Text als Gesangsstück zu dieser Lesung (von Is 60, 1–13) vorschreibt, im Gegensatz zu *E 985* und *P 44*, die einen Kehrvers angeben. Auch hier findet sich wiederum in *E 985* am Rand die Rubrik *kčurd*.

Bei dieser sechsten Lesung ist es jedoch wichtig festzuhalten, daß es sich hier nicht um ein Canticum handelt, und dieser Befund somit meiner Annahme keinen Abbruch tut, daß die Cantica im 5. Jahrhundert in Jerusalem gesungen wurden, wobei ein musikalischer Einschub als *kčurd* diente. Zugleich kam ich zu dem Ergebnis, daß der Begriff des *kčurd* für den responsorialen Vortrag dann auch noch für den poetischen Refrain verwendet worden ist, ähnlich wie das im georgischen Lektionar bezeugte *ibakoy*.

Zusammenfassung

Die Ergebnisse können wir in zwei Teile gliedern:

- I. Die Vortragsweise der Cantica der Ostervigil im 5. Jahrhundert in Jerusalem.
- II. Der Ursprung der Cantica in den einzelnen Riten des Ostens und Westens.

Zu I:

1. Was die Jerusalemer Vortragsweise der Cantica in der Osternacht anbetrifft, läßt sich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit feststellen, daß die Cantica nicht verlesen, sondern gesungen wurden.

2. Die Angaben von Rubriken in der Handschrift von Erewan verweisen bei dem Canticum des Mose (Ex 15) eindeutig auf einen responsorialen Vortrag: Vers 1b von Ex 15 ist als Responsorium zu verwenden.

Bei den Daniel-Oden ist die Rubrik am Rand der Handschrift hinzugefügt worden. Aus dem Fehlen von *Rubriken* in den Handschriften von Paris und Jerusalem darf aufgrund der einstigen mündlichen Überlieferung von Rubriken nicht geschlossen werden, daß es hier keine Responsorien gab, sondern das Fehlen der Rubriken in zwei Handschriften besagt lediglich, daß die Eingliederung von Rubriken in die Handschriften noch in einer Entwicklungsphase stand.

3. Die älteste Vortragsweise ist sicherlich die responsorische. Das Responsorium zu den Cantica wird im armenischen Lektionar *kčurd* und im georgischen Lektionar *ibakoy* genannt. Noch im 5. Jahrhundert jedoch sind in Jerusalem nicht-biblische, poetische Refrains aufgenommen. Anfänglich ist noch derselbe Begriff wie für das Responsorium verwendet worden: Die poetischen Refrains heißen im armenischen Lektionar ebenso wie das Responsorium *kčurd* und im georgischen Lektionar *ibakoy*. Erst im Laufe der Zeit ist dann zwischen dem biblischen Responsorium und den nicht-biblischen Stücken, die nun als Refrain zu den Cantica gesungen wurden, ein Unterschied gemacht worden, indem neue Begriffe für die liturgische Dichtung eingeführt wurden.

Mit der Untersuchung der Terminologie im armenischen und georgischen Lektionar war es möglich über die Ergebnisse von Mateos hinauszugelangen, denn Mateos unterschied streng zwischen Responsorium und poetischer Dichtung anhand der griechischen und syrischen Terminologie, die jedoch das spätere Stadium repräsentieren.

Zu II:

Bezüglich der Herkunft der Cantica in den Riten des Ostens und Westens ist abschließend folgendes zu sagen:

1. Die Cantica wurden von den Christen als den Davidpsalmen ähnliche Gesangsstücke aufgefaßt. So wurden sie an den Psalter angehängt und im Offizium verwendet.

2. Der Ursprung der Cantica im Offizium ist mit der Jerusalemer Ostervigil zu verbinden. Zudem ist feststellbar, daß als erstes die alttestamentlichen Cantica verwendet worden sind; die Einführung der neutestamentlichen Cantica gehört einer etwas späteren Zeit an.

3. Die alttestamentlichen Cantica sind sehr bald über die jährliche Vigil auch in die sonntägliche Vigil aufgenommen worden. Von den östlichen Riten zeigt sich dies am deutlichsten bei den Armeniern und im Westen in der *Regula Benedicti*, aber auch noch im ambrosianischen Ritus.

Daß der Anstoß dazu zunächst von Jerusalem ausgegangen ist, läßt sich auf zweifache Weise nachweisen: Bei den Armeniern hat die Ostervigil und die sonntägliche Vigil Jerusalems auf ihr Offizium des Sonntags eingewirkt, wie die Präsenz der drei Cantica und der drei Psalmen zu erkennen gibt. Die drei Psalmen verweisen auf die sonntägliche Vigil Jerusalems, und die drei Cantica gehen letztlich auf die Ostervigil in Jerusalem zurück. In den anderen Riten haben sich entweder die Cantica wie in der *Regula Benedicti* und im ambrosianischen Ritus, oder die drei Psalmen mit der Lesung (bzw. Lesungen) erhalten wie bei den Byzantinern und im altspanischen Ritus.

4. Die Präsenz der alttestamentlichen Cantica im eigentlichen Morgenoffizium vor den Psalmen 148 bis 150 in allen Riten (außer dem armenischen) hängt zunächst einmal mit der Tatsache zusammen, daß das sonntägliche Offizium generell das tägliche Stundengebet beeinflusst hat. Auf der anderen Seite war es von der Sache her naheliegend, den Lobpreis der Laudes-Psalmen 148 bis 150 mit dem Lobpreis der drei Jünglinge im Feuerofen, das heißt der Daniel-Ode zu ergänzen. Von der Einführung der Daniel-Ode vor den Laudes-Psalmen ist also die Eingliederung anderer Oden ausgegangen.

Nebenbei sei noch vermerkt, daß der Einfluß der Jerusalemer Sonntagsvigil auf das armenische und ambrosianische Offizium sich auch noch anhand der abschließenden Prozession mit einer Station „ad crucem“ nachweisen läßt. Noch wichtiger als dieser Befund ist die Beibehaltung des Jerusalemer Brauchs, das Evangelium der Auferstehung zu verlesen wie in der Sonntagsvigil bei den Armeniern und Byzantinern.

Und somit kommen wir zu dem Schluß, daß erst ein struktureller Vergleich, das heißt eine liturgievergleichende Untersuchung zu sicheren Ergebnissen führte und daß es nur aufgrund der Analyse der Begriffe bei den Griechen, Syrern, Armeniern und Georgiern möglich war, mit einiger Sicherheit auf das Brauchtum des Jerusalem des 5. Jahrhunderts zu schließen. Zugleich hat die Untersuchung gezeigt, daß die Riten des Westens erst anhand eines Vergleichs mit den Gebräuchen des Ostens erschlossen werden können.

GABRIELE WINKLER