

## ERSTE ABTEILUNG

# AUFSÄTZE

### DENKMÄLER DER ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES BYZANTINISCHEN RITUS

VON

PROF. ANTON BAUMSTARK

Aus der ursprünglichen Mannigfaltigkeit lokalen liturgischen Brauches hat sich in Abend- und Morgenland je eine Form altkirchlichen Gottesdienstes zu überragender Bedeutung erhoben. Der „römische“ Ritus ist schlechthin die Liturgie des abendländischen Katholizismus, der „byzantinische“ diejenige der morgenländischen Orthodoxie geworden. Was entscheidend sich hier auf kultischem Gebiete durchsetzte, ist zunächst zweifellos das Ansehen der alten und der neuen Roma. Aber was durch dieses Ansehen zum Siege geführt wurde, ist doch keineswegs schlechthin die bodenständige liturgische Weise Roms und Konstantinopels, sondern das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, durch die jene Weise starken Modifikationen unterworfen worden war.

Eine doppelte Spannung ist für diese Entwicklung zunächst im Westen bestimmend gewesen: die Spannung zwischen dem durch die Gräber der Apostelfürsten und den Sitz des Papsttums bezeichneten Pietätszentrum des christlichen Abendlandes und dem — im Sinn spätmittelalterlicher Terminologie — „ultramontanen“ Machtbereich nördlicher Staatsgewalt und die Spannung zwischen Bischofskirche und Kloster. Eine Ausbreitung römischer Liturgie im Norden hatte zunächst bei Angelsachsen und Franken stattgefunden und schien durch die Kirchenpolitik Karls des Großen für dessen junges Großreich ihre endgültige Besiegelung finden zu sollen. Aber auf dem einst vom gallischen Ritus beherrschten fränkischen Neulande hat die liturgische Art des Südens sich nicht in

der Reinheit zu erhalten vermocht, die mindestens ursprünglich von Karl angestrebt werden mochte. Was bald schon im Karolingerreiche und was späterhin im Deutschland der Ottonen und Salier als „römische“ Liturgie gefeiert wurde, war vielfach etwas nicht unwesentlich Anderes als der echt stadtrömische Kultus der lateranensischen und der vatikanischen Basilika, und nun hat, vom Einfluß der politischen Macht getragen, dieses neue Nordisch-„Römische“ auch wieder südwärts über die Alpen hinüber und sogar auf jenen stadtrömischen Kultus selbst eingewirkt. Es sind charakteristische Exponenten der Sachlage, wenn im Jahre 1014 Heinrich II. bei einem Papste deutschen Blutes die Einfügung der ihm aus dem Norden geläufigen Rezitation des nicäno-konstantinopolitanischen Symbols in den stadtrömischen Meßordo erwirkte<sup>1</sup> oder rund zwei Menschenalter später Gregor VII. bittere Worte für den Schaden hatte, den das böse Deutschland im Heiligtum römischer Liturgie angerichtet habe.<sup>2</sup> Vor allem ist aber, was hier in Betracht kommt, die soeben von mir in eingehenden Untersuchungen<sup>3</sup> neubeleuchtete Entwicklung, die von der echt gregorianischen Gestalt des „römischen“ Sakramentars über das sog. Gelasianum saec. VIII zur Grundlage des heutigen Missale Romanum führt. Auf dem Gebiete des Offiziums kommt demgegenüber in älterer Zeit vorzugsweise die zweite Spannung zwischen Bischofskirche und Kloster zur Geltung. Aus dem Chorgebet des benediktinischen Mönchtums hat der Hymnengesang seinen Einzug schließlich auch in dasjenige der großen päpstlichen Basiliken Roms gehalten, die sich ihm mit Zähigkeit verschlossen hatten. Andere Klosterleute waren es an den Söhnen des Poverello von Assisi alsdann zuletzt, die in *Missale* und *Breviarium curiae* die abschließende Gestalt des neurömischen

<sup>1</sup> Nach dem zeitgenössischen Zeugnis des Berno von Reichenau: PL. CXIII, Sp. 1060f.

<sup>2</sup> Die Stelle bei G. Morin, *Études, textes, découvertes* I. Maredsous-Paris 1913. S. 460, Z. 3f.

<sup>3</sup> K. Mohlberg—A. Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt d. Liber sacramentorum anni circuli d. römischen Kirche*. Münster i. W. 1927. (*Liturgiegeschichtl. Quellen*. Heft 11/12.)

Ritus schufen, dessen Siegeslauf noch am Ausgang des 14. Jahrh.s der bedeutende Niederländer Radulph de Rivo umsonst sich entgegenzustemmen versuchte.

Es bedeutet nun einen ebenso auffälligen als seltenen Parallelismus geschichtlichen Verlaufes, daß die nämliche Doppelspannung auch für das Werden des im orthodoxen Orient zur Alleinherrschaft gelangten „byzantinischen“ Ritus maßgeblich war. Auch im Orient stehen, durch das Wechselspiel ihrer Kräfte, die liturgische Entwicklung bestimmend, ein südliches Pietätszentrum von universaler religiöser Bedeutung und eine nördliche Sphäre politischer Gewalt sich gegenüber: Jerusalem und Byzanz. Noch stärker sogar als im Abendland hat auch hier die endgültige Prägung des Ritus auf Kosten älteren Brauches der bischöflichen Gemeindeliturgie der Einfluß des Mönchtums bedingt. Nur ein wesentlich anderes Kraftverhältnis zwischen Pietätszentrum und politischer Machtsphäre war von vornherein im Osten gegeben, als im Westen. Jenes entbehrte hier, mit seiner ganzen Bedeutung wirklich nur der Welt der Frömmigkeit angehörnd, die Stärkung durch eine auch juristische Gewalt wenigstens geistlichen Charakters, die Rom in so entscheidendem Maße zu Gebote stand. Seinen Gegenspieler aber bildete nicht ein ausgedehntes nördliches Liturgiegebiet mit im einzelnen naturgemäß mannigfach lokal differenziertem Brauche, sondern die eine oströmische Reichshauptstadt mit dem Gepränge ihres höfisch-kirchlichen Zeremoniells. Dieser Sachlage entspricht es, daß im Osten Jerusalem doch nicht die volle liturgische Bedeutung Roms gewinnen konnte, für die abschließende Gestaltung der Dinge die der seinigen gegenüberstehende epichorische Weise Konstantinopels sich in einem Maße Geltung bewahrte, zu dem der völlige Untergang der altgallischen Liturgie des merowingischen Frankenreiches in denkbar schroffstem Kontrast steht.

Den Verlauf der abendländischen Entwicklung ließen bereits etwa L. Duchesnes 1889 erstmals ausgegebene *Origines du culte chrétien* und S. Bäumers *Geschichte des Breviers* vom Jahre 1895 mit vollster Klarheit erkennen. Für den Orient

vermögen wir heute auf Grund der Erschließung zahlreicher hochbedeutsamer Quellen ungleich deutlicher zu sehen als dies vor annähernd vier Jahrzehnten möglich gewesen wäre. Besonders sind es die beiden 1895 bzw. 1917 erschienenen *Τοπικά*-Bände I und III von A. Dmitriewskijs russischer *Beschreibung der liturgischen Handschriften in den Bibliotheken des orthodoxen Orients*, denen wir eine völlig neue Grundlage unserer Erkenntnis bezüglich der Entstehungsgeschichte des „byzantinischen“ Ritus verdanken.

Das liegt an einer zweiten in den andersartigen Verhältnissen des Ostens bedingten Eigentümlichkeit seiner Entwicklung. Während im Westen vermöge der Variabilität seiner Meßformulare in hervorragendem Maße die Geschichte des Sakramentars den Spiegel der Gesamtentwicklung bilden konnte, die vom stadtrömischen Kult der christlichen Antike zur abendländisch-lateinischen Einheitsliturgie der Gegenwart führt, ist eine entsprechende Rolle den unveränderlichen eucharistischen Formularen des Ostens naturgemäß versagt. Zwar fällt auch ihre Geschichte aus dem Rahmen der liturgischen Gesamtentwicklung selbstverständlich nicht heraus. Die schließlich eben doch nur mit derjenigen Roms vergleichbare einzigartige liturgiegeschichtliche Bedeutung Jerusalems kommt nicht zuletzt in der Verbreitung zum Ausdruck, die sein dem Herrenbruder Jakobus beigelegtes eucharistisches Formular gefunden hat, und diese Verbreitung erfolgte nicht nur in mannigfachen Übersetzungen im nichtgriechischen Orient. Auch dem griechischen Original ist sie, wenn nicht zeitweilig sogar bis nach Konstantinopel selbst, so doch tief in dessen nähere Sphäre hinein zuteil geworden. Daß es noch im 12. Jahrh. in Thessalonike gebraucht wurde, wird durch die Pariser Hs. *Bibl. Nat. Gr. 2509* sicher gestellt, und bis in die Gegenwart hinein hat sein Gebrauch auf der Insel Zante sich erhalten.<sup>1</sup> Andererseits kann kaum etwas heller den für den Osten bezeichnenden schließlichen Sieg des politischen Machtzentrums auch auf liturgischem Gebiete beleuchten als

<sup>1</sup> Vgl. über beides: F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western I.* Oxford 1896. S. Lff.

die Tatsache, daß die beiden konstantinopolitanischen Formulare der Chrysostomos- und Basileiosliturgie dann doch so sehr die Alleinherrschaft im gesamten orthodoxen Orient gewannen, daß schon Theodoros Balsamon die These ihrer ausschließlichen Zulässigkeit auch gegenüber der Markus- und Jakobusliturgie vertreten konnte<sup>1</sup> und es einer modernen Repristination bedurfte, um der letzteren wieder eine gelegentliche Verwendung in ihrer Heimat Jerusalem selbst zu sichern. Aber hier handelt es sich eben wesentlich um ein äußerliches Entweder-Oder. Nur der außeranaphorische Ordo der griechischen Jakobusliturgie zeigt mit einer Art innerer Auseinandersetzung beider Riten seinem bodenständig palästinensischen Gefüge einzelne Elemente konstantinopolitanischer Herkunft eingebettet.

Den eigentlichen Ort der Entstehung des „byzantinischen“ Liturgietypus bilden in der Hauptsache doch diejenigen Seiten des kultischen Lebens, welche durch das Typikon — oder, altertümlicher gesprochen, das Kanonarion — ihre Regelung erfahren: der Heiligenkalender und das kirchliche Festjahr mit seinen außerordentlichen Feiern, die Perikopenordnung und die veränderlichen Gesangstücke der Messe, das kirchliche Tagzeitengebet und die Durchflechtung seiner Psalmodie mit liturgischer Dichtung.

1. In erster Linie war es hier der aus dem christlichen Altertum erwachsende vorbyzantinische Ritus Jerusalems, mit dem eine Reihe sprachlich nichtgriechischer Urkunden in einzigartiger Weise vertraut machten. In seinen großen Umrissen hatte das Bild dieses Ritus vor allem nach der Seite der liturgischen *actio* und des Aufbaus seiner Feiern schon der unschätzbare Wallfahrtsbericht der heute ziemlich allgemein Aetheria genannten abendländischen Palästinapilgerin des ausgehenden 4. Jahrh.s mit überraschender Greifbarkeit uns vor Augen gestellt. Geradezu als ein Kommentar der hier gebotenen Schilderung nach der Seite des skripturären Textes der Liturgie wirkt mit seinen hierosolymitanischen Stationsangaben das 1905 durch F. C. Conybeare<sup>2</sup> bekannt

<sup>1</sup> PG. CXXXVIII, Sp. 953.

<sup>2</sup> *Rituale Armenorum*. Oxford 1905. S. 516—527.

gemachte altarmenische Lektionar, in dem ich<sup>1</sup> eine Spiegelung der Verhältnisse bald nach der Mitte des 5. Jahrh.'s nachzuweisen vermochte. In enger Beziehung zu diesem stehen alsdann wieder, wie schon vor mir A. Rahlfs<sup>2</sup> zeigte und eingehender ich in meinem Buche über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*<sup>3</sup> dargetan habe, das bereits 1897 von A. Smith Lewis<sup>4</sup> veröffentlichte außer-evangelische christlich-palästinensische Lektionar.

Unmittelbar liegt da allerdings erst eine Überlieferungsgestalt des frühchristlich-hierosolymitanischen Lesesystems vor, die unter dem Namen eines solchen „der Flüche“ bereits den erstmals 843 in Konstantinopel gefeierten „Sonntag der Orthodoxie“ kennt<sup>5</sup> und überdies auf die kultischen Verhältnisse einer mehr oder weniger obskuren Landgemeinde zurückgeht.<sup>6</sup> Es kann daher nicht befremden, wenn sie deutlichste Spuren einer weitgehenden Verarmung und Entstellung gegenüber einer vorauszusetzenden älteren Gestalt aufweist, die ich rund auf das zweite Jahrzehnt des 6. Jahrh.s glaubte datieren zu dürfen. In der Tat hat in Ergänzung meiner Arbeit F. C. Burkitt<sup>7</sup> auf eine Reihe von mir übersehener christlich-palästinensischer Fragmente hingewiesen, in denen für die alttestamentliche Schriftlesung der Quadragesima eine noch bessere und genauer mit der armenischen übereinstimmende Überlieferung zum Ausdruck kommt.<sup>8</sup> Auch ihm noch ent-

<sup>1</sup> 2. Serie dieser Zeitschrift I, S. 64f., in dem Aufsatz über *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae* und in dem alsbald zu nennenden Buche, S. 139.

<sup>2</sup> *Mitt. d. Septuaginta-Unternehmens. Heft 5. Die alttestamentl. Lektionen d. griech. Kirche.* Berlin 1913. S. [59]–[67].

<sup>3</sup> Münster i. W. 1921 (*Liturgiegeschichtl. Forschungen. Heft 3*), S. 131–172.

<sup>4</sup> *Studia Siniatica.* VI. London 1897.

<sup>5</sup> Nr. 37 (*Studia Sinaitica* VI, S. 40 ff.). Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen*, S. 135.

<sup>6</sup> F. C. Burkitt trat schon JTSt. II, S. 174–185, für das palästinensische 'Ābūd ein und hält auch jetzt noch an dieser Auffassung fest. Vgl. JTSt. XXIV, S. 418. Meinesteiis muß ich an dem a. a. O., S. 135 f., wegen des auf die Nilsegung gehenden Textes geäußerten Gedanken vielmehr an eine lokal ägyptische Gemeinde festhalten.

<sup>7</sup> *The old lectionary of Jerusalem*, JTSt. XXIV, S. 415–427.

<sup>8</sup> Bei J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca* I, Leiden 1862, Lewis, a. a. O., S. CXXXVIII f., und H. Duensing, *Christl.-palästinisch-aramäische Texte u. Fragmente.* Göttingen 1906, S. 126, 152–156. In Betracht kommen hier

gangen sind weitere in gleicher Richtung liegende Bruchstücke, die sich unter den 1919 durch Miß Lewis edierten Palimpsesttexten ihres *Codex Climaci rescriptus*<sup>1</sup> finden. Sie entstammen einem Buche, das nach Art des altarmenischen Lektionars den gesamten Perikopenstoff einschließlich der evangelischen Texte vereinigte, und erstrecken sich sicher auf die Epiphanieoktav<sup>2</sup>, die beiden ersten Wochen der Quadragesima<sup>3</sup> und den in den byzantinischen *μεγάλοι ὄροι* fortlebenden großen Lesegottesdienst des Karfreitags.<sup>4</sup> Vier letzte Fragmente dürften mit ziemlicher Bestimmtheit, wenn auch eben nur vermutungsweise, auf Mariä Verkündigung<sup>5</sup>, Palmsonntag<sup>6</sup> und den Abend des Gründonnerstags<sup>7</sup> bezogen werden.

Einen dritten Überlieferungszweig der vor„byzantinischen“ liturgischen Weise Jerusalems vertreten das nach zwei Hss. von K. Kekelidze<sup>8</sup> bekannt gemachte georgische Kanonarion, dessen wichtigste Partien die von mir mit Einleitungen und Anmerkungen versehenen Übersetzungen von Th. Kluge und G. Peradze in dieser Zeitschrift<sup>9</sup> allgemein zugänglich gemacht haben, und das „Lektionar“ der Pariser georgischen Hs.

außerdem einzelne Perikopennotierungen in Evangelienbücherfragmenten. Vgl. Burkitt, a. a. O. S. 423. Sicher altpalästinensischen Ritus vertritt dabei Land, S. 143, ein Vermerk zu Mk. 16, 2 (als Incipit der Perikope für Ostersonntag).

<sup>1</sup> *Horae Semiticae* VIII. Cambridge 1912.

<sup>2</sup> (1. Tag): . . . Tit. 2, 15; Ps. 109, 1<sup>b</sup>; Mt. 1, 28-25. 2. Tag: Ps. 2, 7; Tit. 2, 11-15; Ps. 109, 1; Mt. 2, 1-8. (3. Tag): . . . Mt. 2, 18-23. 4. Tag: Ps. 109, 1; Gal. 4, 1-7 . . .

<sup>3</sup> (1. Donnerstag?): Joël 2, 16-20; Ps. 51, 1. 1. Freitag: Dt. 6, 4-7, 26; Joël 6, 1-7, 21; Is. 40, 1-8; Ps. 41, 1. 4. 2. Montag: 1 Sam. 1, 1 . . . 2. Mittwoch: Ex. 4, 14<sup>c</sup>-18<sup>b</sup>; Joël 2, 12-14; Mich. 4, 1-5; Ps. 56, 1. (2.) Donnerstag: 1 Sam. 4, 1-6 . . .

<sup>4</sup> . . . Hebr. 3, 6; Mt. 27, 27-40. . . . Is. 63, 9<sup>b</sup>-11<sup>a</sup>; Hebr. 9, 11-28; Luk. 15, 16-19. . . . Jer. 11, 22-12, 8; Hebr. 10, 19-25 . . .

<sup>5</sup> Ps. 131, 1; Lk. 1, 26-38.

<sup>6</sup> 2 Sam. 6, 5-18; Prv. 1, 20-22; Vgl. 2 Sam. 6, 1-12; Prv. 1, 20-23 am Palmsonntag im jakobitischen Lektionar des Patriarchen Athanasios V.: *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen*, S. 122.

<sup>7</sup> Jo. 13, 15<sup>b</sup>-29 bzw. 15, 19<sup>b</sup>-16, 9<sup>a</sup>.

<sup>8</sup> *Jerusalem Kanonar des 7. Jahrhunderts* (russ.). Tiflis 1912.

<sup>9</sup> *Quadragesima u. Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert*, 2. Serie, V, S. 201-233; *Oster- u. Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert*, 2. Serie, VI, S. 223-239; *Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert*, 3. Serie, I, S. 310-318.

Nr. 3, dessen Kalender der kürzlich verewigte H. Goussen unter Beziehung der hs.lichen Grundlage Kekelidzes, zweier georgischer Hymnare und des armenischen Lektionars zum Gegenstande einer dankenswerten Veröffentlichung machte.<sup>1</sup> Es sind diesmal die Verhältnisse der ersten Zeit nach Eroberung der Heiligen Stadt durch die Heere des Islams, denen wir uns gegenübergestellt sehen. Die Tatsachen, daß einerseits schon das Gedächtnis des 638 verstorbenen hierosolymitanischen Patriarchen Sophronios als Gegenstand liturgischer Begehung vermerkt wird, andererseits noch jede Spur der liturgischen Dichtung eines Andreas von Kreta, Kosmas Hagiopolites und Johannes von Damaskus fehlt, bezeichnen die entscheidenden Elemente chronologischer Fixierung. Daß es sich um eine Form des Gottesdienstes „nach der Ordnung der sehr heiligen Stadt Jerusalem“ handle, sagt das Pariser Lektionar zwar ausdrücklich. Gleichwohl wird man sich hüten müssen, in den georgischen Urkunden eine bis aufs einzelste treue Wiedergabe jener Ordnung zu erwarten. Ich hatte zu zeigen, daß schon im armenischen Lektionar der Brauch des altchristlichen Jerusalems gelegentlich durch das Ergebnis einer inner-armenischen liturgischen Entwicklung modifiziert erscheint.<sup>2</sup> In noch erheblich höherem Grade dürfte dies nun auf georgischem Boden der Fall sein. Bezeichnend ist in diesem Sinne zunächst ein gewisser national georgischer Einschlag, der sich im Heiligenkalender geltend macht. Auffallend stark sind sodann mitunter auf dem Gebiete der Perikopenordnung die Abweichungen wenigstens des vorerst hier allein schon bekannten Kekelidze'schen Kanonarios gegenüber einer mehr oder minder vollständigen Übereinstimmung der armenischen und christlich-palästinensischen Überlieferung, wobei es wenig glaubhaft ist, daß es sich dabei etwa um eine Weiterbildung handeln sollte, die der Ritus Jerusalems selbst erfahren hätte.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Über georg. Drucke u. Handschriften d. Festordnung u. d. Heiligenkalender d. altchristl. Jerusalems betreffend.* München-Gladbach 1923.

<sup>2</sup> *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends*, S. 159f.

<sup>3</sup> So etwa, wenn am Lazarussamstag der übereinstimmend von den

Gleichwohl bildet unter einem gewissen Gesichtspunkte das georgische Kanonarion doch die weitaus wertvollste Quelle unserer Kenntnis des altpalästinensischen Ritus. Zu einer eigentlichen Gottesdienstordnung erweitert bringen nämlich hier allein, die mit den biblischen Lesetexten verbundenen Rubriken Incipit-Notierungen auch der poëtischen Gesangstücke des Kultus, wobei wenigstens vor allem für den Karfreitagsgottesdienst eine weitestgehende Identität dieser Stücke mit solchen zu beobachten ist, die noch heute im byzantinischen Ritus im Gebrauche stehen. Eine bestimmte Schicht von Troparien dieses Ritus ist damit nicht nur überhaupt als aus dem Lokalkult Jerusalems übernommen, sondern auch innerhalb des letzteren unmittelbar als Erbe gewiß schon der vorislamischen Zeit erwiesen. Wie weit ihre Entstehung dann hinaufzudatieren sein dürfte, bleibt freilich ungewiß. Bei dem grundsätzlich andersartigen Charakter der armenischen und christlich-palästinensischen reinen Lektionarüberlieferung läßt deren Schweigen über unsere Texte keinesfalls den Schluß zu, daß sie im frühen 6. oder auch sogar nur um die Mitte des 5. Jahrh.s dem Kultus Jerusalems noch fremd gewesen sein müßten. Wir erfahren, daß Tropariengesang in Alexandria gegen Ende des 4. Jahrh.s bereits eine für den städtischen Kultus im Gegensatze zu der puritanischen Strenge der Psalmodie asketischer Wüstenbewohner charakteristische Erscheinung war.<sup>1</sup> Die Papyrusfunde lassen heute diese Nachricht als unbedingt glaubhaft erscheinen<sup>2</sup>, während

beiden älteren Überlieferungszweigen gebotenen apostolischen Perikope 2 Thess. 13-18 hier Eph. 5, 13-17, oder wenn am Palmsonntag einer an Eph. 1, 3-14 (bzw. 10) allein gebotenen solchen eine Dreizahl vielmehr alttestamentlicher Texte gegenübersteht.

<sup>1</sup> Durch die von M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* I, St. Blasien 1784, S. 2 ff. veröffentlichte Erzählung von Pambon und dessen Schüler.

<sup>2</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei Th. Schermann, *Ägypt. Abendmahls-liturgien d. ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt*. Paderborn 1912, S. 211-230. Sehr bemerkenswert ist es auch, daß eine Reihe von Troparien und Theotokien des griechischen Horologions in gleicher Funktion im koptischen Ritus wiederkehren, was kaum anders zu verstehen ist, als daß sie älter sind als die Zeit der endgültigen Trennung zwischen monophysischem und orthodoxem Christentum. Hierher gehören in der Terz die

noch Bäumers<sup>1</sup> sich ihr gegenüber sichtlich eine gewisse Zurückhaltung auferlegte. Da mögen denn auch in Jerusalem nicht wenige der im georgischen Kanonarion mit ihrem Incipit angeführten Liedstrophen und so auch nicht wenige, die nachmals in den Textbestand der gemeinbyzantinischen Liturgie übergingen, schon zur Zeit der Aetheria zu den Elementen gehört haben, vermöge deren der Abendländerin hier alles den Eindruck strengster Anpassung an Tag und Ort der einzelnen liturgischen Feier machte, den sie immer wieder zu betonen nicht müde wird. Die Zeit, bis zu der wir uns damit hinaufgeführt sehen, ist rund diejenige, aus welcher zwei Zeitgenossen des Damasus, Hieronymus<sup>2</sup> und in den pseudo-augustinischen *Quaestiones veteris et novi Testamenti* der zum Christentum übergetretene Jude Isaak<sup>3</sup>, als älteste Zeugen auf noch heutigen liturgischen Text Roms anspielen, während die unmittelbar aus dem georgischen Kanonarion redende Gesamtgestalt hierosolymitanischer Liturgie wenig jünger ist als die soeben von K. Mohlberg und mir erschlossene älteste erhaltene Textgestalt des offiziellen römischen *Liber Sacramentorum anni circuli*.<sup>4</sup>

2. Dem Ritus Jerusalems stand derjenige Konstantinopels von Hause aus gegenüber, wie im Abendland dem römischen der gallische der Merowingerzeit. Aber Urkunden, die sich mit den erhalten gebliebenen Denkmälern des letzteren an Alter und Bedeutung messen könnten, stehen für die ost-römische Kapitale nicht zu Gebote. Was sich bezüglich ihres

Stücke: Κύριε ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα, Θεοτόκε σὺ εἶ ἡ ἀμπέλος (*Ἐρολόγιον τὸ Μέγα*, Rom 1876, S. 69) und Βασιλεῦ οὐράνιε (*ibid.* S. 3), in der Sext: Ὁ ἐν ἕκτη ἡμέρᾳ, Ὅτε οὐκ ἔχομεν, Σωτηρίαν εἰργάσω, Τὴν ἀχραντον εἰκόνα σου Ὑπερδεδοξασμένη ὑπάρχεις (a. a. O., S. 76f.), in der Non: Ὁ ἐν τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ, Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς, Βλέπων ὁ ληστής, Τὸν ἄμνον καὶ ποιμένα (a. a. O., S. 93f.), in der Komplet: Τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν μου, Ὡς φοβερὰ ἡ κρίσις σου, Τὴν ἀκαταίσχυντον Θεοτόκε (S. 11f.), im Nachtoffizium: Ἰδοὺ ὁ νυμφίος, Σὺ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος (S. 13f.) und Δάχρυσά μοι δός (S. 114). Vgl. J. Marquis of Bute, *The coptic Morning Service for the Lord's day*, London 1908, S. 143f., 146ff., 147ff., 160ff., 165ff.

<sup>1</sup> *Gesch. d. Breviers*, S. 127, Anmerk. 2.

<sup>2</sup> *Contra Pelag.* III, 15 (PL. XXIII, Sp. 585).

<sup>3</sup> PL. XXXV, Sp. 2329.

<sup>4</sup> Sie ist unter Honorius I. (625—638) datierbar.

liturgischen Lebens etwa rund für das Justinianische Zeitalter dem Nachlaß des großen Meloden Romanos und sonstiger älterer Kontakiendichtung entnehmen läßt, ist verhältnismäßig recht bescheiden.<sup>1</sup> Wissen wir doch nicht einmal genau, welche Stellung das Kontakion selbst in der Blütezeit dieser poetischen Gattung im Rahmen der Liturgie einnahm.

Wir müssen bis ins 9. und 10. Jahrh. herabsteigen, um uns auf dem Boden Konstantinopels so unterrichtet zu sehen, wie wir es auf dem Boden Jerusalems schon für das 5. bis 7. Jahrh. sind. Zu beachten ist auch ein charakteristischer Unterschied in der materiellen Struktur der beiderseitigen Urkunden. Während die als Zeugnisse altpalästinensischer Weise in Betracht kommenden durch zunehmend reiche Entfaltung erläuternder Rubriken ein den Volltext der biblischen Perikopen bietendes Lektionar zu einer eigentlichen Gottesdienstordnung ausgestalten, zeigen die zwei einschlägigen altkonstantinopolitanischen Liturgiedenkmäler eine solche bei ausschließlicher Notierung der skripturären Perikopen durch bloßes Incipit und Explicit mit dem Buchtyp des einem abendländischen „historischen“ Martyrologium entsprechenden Synaxars verwoben.

Das ältere der beiden Stücke bewahrt die Hs. 226 der Klosterbibliothek von Patmos. Durch Dmitriewskij I, S. 1–152 in seinem vollen Umfang veröffentlicht, wurde es soeben von mir einer näheren Untersuchung unterzogen, die mich zu der Unterscheidung zweier Quellen verschiedenen Charakters und Alters führte.<sup>2</sup> Von denselben war ein eigentliches Typikon nicht nur vor allem mit der auf das J. 843 zurückgehenden Feier des ersten Fastensonntags als *Κυριακή τῆς Ὁρθοδοξίας* noch unbekannt. Vielmehr läßt sich die Entstehung dieser Quelle noch weit genauer zwischen den 802 erfolgten Tod der Kaiserin Irene und denjenigen des Patriarchen Tarasios im J. 806 datieren. Ein Synaxar, das in der vorliegenden

<sup>1</sup> Vgl. vorläufig etwa P. Maas, *Die Chronologie d. Hymnen d. Romanos. IV. Liturgisches.* BZ. XV, S. 24–27.

<sup>2</sup> *Das Typikon d. Patmos-Handschrift 266 u. d. altkonstantinopolitan. Gottesdienstordnung.* JbLw. VI, S. 98–111.

Hs. auszugsweise in die alte Gottesdienstordnung eingearbeitet ist, berücksichtigte demgegenüber nicht nur schon die großen Bekennergestalten des zweiten Bilderstreites, sondern sogar den 878 verstorbenen Patriarchen Ignatios, während ebenso wenig als Ignatios' Gegner Photios dessen Nachfolger Stephanos I. mehr Aufnahme gefunden hat, war also vermutlich unter dem letzteren zwischen 886 und 893, jedenfalls aber nicht vor 878 entstanden.

Begreiflicherweise kann im Rahmen einer zusammenfassenden Quellenübersicht nicht schon im einzelnen das Verhältnis verfolgt werden, das in positivem und negativem Sinne zwischen dem hier sich ergebenden ältesten Gesamtbild stadtkonstantinopolitanischer Liturgie und dem endgültigen byzantinischen Ritus besteht. Nur auf einige besonders wichtige Punkte muß alsbald hingewiesen werden. So weist der Heiligenkalender etwa gegenüber demjenigen des von H. Delehaye seiner Ausgabe des *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*<sup>1</sup> zugrunde gelegten Berliner Codex Sirmondianus in Namenbestand und Datierung mehrfach noch recht bemerkenswerte Abweichungen auf. Die Anführungen liturgischen Textmaterials lassen alles vermissen, was bereits einen Einfluß Jerusalems verriete. Wie überhaupt jede Spur eines solchen vor allem in der Liturgie der Karwoche fehlt, so fehlt naturgemäß eine Bezugnahme auf die hier für Jerusalem schon durch das georgische Kanonarion bezeugten Stücke liturgischer Poësie. Eine gleiche Sachlage besteht nicht nur bezüglich der auf palästinensischem Boden heimischen Kanones- und Triodien-dichtung, sondern auch bezüglich der noch älteren Elemente einer Durchflechtung der Psalmodie mit poëtischem Stoffe: der *Στιχηρά* zum *Κύριε ἐκέκραξα* und den *Αἶνοι* und der *Καθίσματα* der nokturnalen Psalter-*στιχολογία*. Ein Troparion zu Ps. 50, für das am Vorabend höherer Feste eine Verwendung schon gegen Ende des *Ἑσπερινός* und anscheinend grundsätzlich die Wiederverwendung als *Εἰσοδικόν* der Messe vorausgesetzt wird, bildet das einzige regelmäßig vermerkte poëtische Gesangstück,

<sup>1</sup> *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*. Brüssel 1902.

kehrt aber nur mehr oder weniger ausnahmsweise als Ἀπολυτίκιον der späteren Tagesakoluthie wieder.<sup>1</sup> Ein der ferialen Liturgie der Quadragesima eigenes Τροπάριον εἰς τὴν Τριτοέκτην ist dagegen durchweg das noch im heutigen orthodoxen Ritus gebrauchte, erweist sich also in dessen Rahmen als ein Erbe altkonstantinopolitanischen Brauches. Vor allem tut dies aber im Gegensatze zu der großen Masse seiner aus Jerusalem stammenden oder im Anschluß an palästinensische Vorbilder erst seit dem 9. Jahrh. erwachsenen liturgischen Dichtung das gesamte Perikopenwesen, bezüglich dessen das Patmos-Typikon durchweg schon die spätere gemeinbyzantinische Übung belegt.

Über diese allgemeinsten Andeutungen hier nicht hinauszugehen, mußte schon ein unverkennbar epitomatorischer Charakter des Textes der Patmos-Hs. gebieten. Von den hagiographischen Texten des zugrundeliegenden Synaxars ist abgesehen von wenigen Ausnahmen günstigstenfalls ein etwa durch ein entsprechendes Explicit ergänztes mehr oder weniger umfangreiches Incipit übernommen.<sup>2</sup> Daß auch das zugrundeliegende Typikon nicht ungekürzt wiedergegeben sein dürfte, wäre dann wohl von vornherein anzunehmen. Tatsächlich weist in diese Richtung denn auch die relative Seltenheit und die formale Ungleichmäßigkeit, mit der ein jener Quelle entstammendes Material für das unbewegliche Kirchenjahr auftritt.<sup>3</sup> Nach beiden Seiten hin den Charakter einer ganz wesentlich größeren Vollständigkeit scheint schließlich die zweite, dem 10. Jahrh. angehörende Urkunde zu tragen.

Vorliegend auf den Blättern der Jerusalemer Hs. Ἁγίου Σταυροῦ 40, wurde sie zunächst durch A. Papadopoulos-Kerameus in seiner Beschreibung dieser Hs. kurz behandelt<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Genauere Nachweise wird, demnächst die Einleitung einer von mir angeregten Arbeit von Jos. Molitor über *Byzantinische Troparien und Kontakien in syrisch-melchitischer Überlieferung* bieten.

<sup>2</sup> Vgl. JbLw. VI, S. 105.

<sup>3</sup> Bald nämlich erstreckt sich dasselbe auf Offizium und Messe, bald nur auf die letztere, bald endlich liegt überhaupt nur mehr ein einschlägiges Rudiment vor.

<sup>4</sup> Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη III. Petersburg 1897. S. 89f.

wobei sich mit Sicherheit eine Entstehung in den JJ. 945—950 ergab.<sup>1</sup> Das Stück ist somit fast genau gleichaltrig mit dem durch oder doch unter Kaiser Konstantinos Porphyrogenetos (912—959) redigierten sog. Zeremonienbuch<sup>2</sup>, dessen im übrigen nicht zu unterschätzende liturgiegeschichtliche Bedeutung naturgemäß dadurch stark beeinträchtigt wird, daß diese Kodifikation des höfischen Zeremoniells die Liturgie eben nur soweit berücksichtigt, als das die Beteiligung des Kaisers an ihrer Feier notwendig machte. Als Denkmal der Synaxarüberlieferung ist die Urkunde, deren Unschätzbarkeit mithin ohne weiteres einleuchten dürfte, auf Grund von Notizen des griechischen Gelehrten durch Delehayé im Apparat seiner *Synaxarium*-Ausgabe unter der Sigle H herangezogen. Eine Ausgabe, die vielmehr auf einen Abdruck der hagiographischen Synaxartexte verzichtet hätte, war vom Dmitriewskij vorbereitet. Doch hat III, S. 766 ff. nur mehr der — jetzt mitten in einem Wort abbrechende — Anfang derselben Platz gefunden. Schon dieses, das Typikonmaterial zum 1. September vollständig, zum 2. September teilweise bietende Fragment genügt nun aber immerhin zu einer doppelten, höchst wichtigen Feststellung.

In die Augen springt zunächst die im Vergleiche mit der Patmos-Hs. ungleich größere Ausführlichkeit der typischen Diataxe.<sup>3</sup> Andererseits ergibt sich gegenüber dem wurzelhaft palästinensischen Einschlag liturgischer Dichtung in das Gefüge der Psalmodie hier noch gegen die Mitte des 10. Jahrh.'s genau dieselbe streng ablehnende Haltung, welche die ältere Urkunde für die JJ. 802—806 belegte. Das völlige Schwei-

<sup>1</sup> D. h. zwischen dem Beginn der Alleinherrschaft des Konstantinos Porphyrogenetos und dem Tode des im Gegensatz zu seinem Vorgänger Tryphon nicht mehr berücksichtigten Patriarchen Theophylaktos.

<sup>2</sup> Ἐκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως. Vgl. K. Krumbacher, *Geschichte d. byzantin. Litteratur*. 2. Aufl. München 1897. S. 254—257. Die Redaktion fällt hier, wie ich JbLw. VI, S. 404, Anmerk. 28, feststellen konnte, zwischen den Tod des Patriarchen Theophylaktos und denjenigen des Kaisers, also in die Jahre 950—959.

<sup>3</sup> So wird eine solche hier gesondert für jede einzelne von mehreren am gleichen Tage in verschiedenen Kirchen begangenen Heiligenfeiern geboten.

gen des Textes nach dieser Seite hin auf eine dem wirklichen liturgischen Bestande gar nicht entsprechende bloße Ungenauigkeit seiner Angaben zurückzuführen, würde ohne weiteres schon eben jene seine höchste Ausführlichkeit verbieten. Vollends ausgeschlossen wird jeder Zweifel aber, wenn ausdrücklich der Rezitation der — dabei noch isoliert vorausgesetzten — Nr. 8 des Neun-Oden-Kanons in einer Weise gedacht wird, welche die Begleitung eines poetischen Gesangselementes unmißverständlich ausschließt.<sup>1</sup> Der Befund ist zweifellos überraschend. Längst hatten ja die Traditionen liturgischer Dichtung palästinensischen Stils auf dem Boden Konstantinopels selbst durch den Syrakusaner Methodios, Joseph den Hymnographen, Theodoros Studites und den Kreis derer um ihn die bedeutsamste Weiterführung erfahren. Wie die palästinensischen Dichtungen selbst haben auch die nach deren Muster geschaffenen Gesänge einheimischer Dichter eben offenbar bis zur Mitte des 10. Jahrh.s nur im klösterlichen Gottesdienste Konstantinopels eine Rolle gespielt, während die vom Patriarchen in Verbindung mit dem Hofe gefeierte eigentlich städtische Liturgie sich dem Einfluß Jerusalems noch immer entzog. Wir sehen uns einer merkwürdigen Parallele zu den Verhältnissen Roms gegenübergestellt, wo ja auch der Widerstand des basilikalen Kultus gegen das im monastischen Ritus heimische poetische Element des Hymnus sogar im 12. Jahrh. noch nicht gebrochen war.<sup>2</sup>

3. Die wesentlich höhere Bedeutung, die für die weitere liturgiegeschichtliche Entwicklung im Vergleiche mit dem

<sup>1</sup> S. 767: Καὶ λέγουσιν τὸ Ἐβλογεῖτε καὶ εἰς τὸν ὄ' λέγουσι τροπάριον usw. Weder daß hier das zweite Kantikum der drei Jünglinge schon einen Teil des Neun-Oden-Kanons oder auch nur eines Triodions ausgemacht hätte, noch daß seine Rezitation ebenso wie diejenige des Psalms 50 mit einem Element liturgischer Poësie verbunden gewesen wäre, ist dieser Ausdrucksweise gegenüber denkbar.

<sup>2</sup> Vgl. S. Bäumer, *Geschichte d. Breviers*, S. 256. P. Batiffol, *Histoire du Breviaire Romain*, 3. Aufl., Paris 1911, S. 209f. Zu dem hier berücksichtigten Material gesellt sich jetzt noch der mit dem Hymnengesang gleichfalls noch unbekanntes Lateranensische Ordo des 12. Jahrh.s, herausgeg. von L. Fischer, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*. München u. Freising 1916.

gallischen Liturgiegebiet des Westens der oströmischen Reichshauptstadt denn doch zukommt, findet ihren Ausdruck in der Tatsache, daß der konstantinopolitanische Ritus einen nicht geringen Einfluß nach außen und zwar gerade weit nach Süden hin bereits ausgeübt hat, bevor in ihm selbst der Einfluß vielmehr Jerusalems zu siegreichen Durchbruch gekommen war.

Zeugen dieses vorerst nordsüdlichen Entwicklungsverlaufes sind mit unmittelbarer Deutlichkeit zunächst zwei Typika, mit denen nach dem Vorgang einer älteren russischen Publikation Dmitriewskij I, S. 172—221 in einer leider noch immer nicht schlechthin befriedigenden Weise bekannt gemacht hat. In vollem Wortlaut mitgeteilt ist hier die als *Κανονάριον* bezeichnete Gottesdienstordnung erst des beweglichen, dann des unbeweglichen Kirchenjahrs, die in der Sinaiischen Evangelienhs. 150 des 10. bis 11. Jahrh.s<sup>1</sup> vorliegt. Nur in Fußnoten erfolgt ein summarischer Verweis des entsprechenden, an Heiligenfesten erheblich reicheren, aber unglücklicherweise weniger vollständigen Textes einer zweiten nicht näher bezeichneten Sinai-Hs. sogar schon des 9. bis 10. Jahrh.s, für den besonders eine im Orient in dieser Stärke sonst unerhörte Beziehung zum römisch-abendländischen Heiligenkalender bezeichnend ist.<sup>2</sup> Als liturgische Heimat kann mindestens für den jüngeren vollständig erhaltenen Text mit Bestimmtheit der Sinai selbst angesprochen werden.<sup>3</sup> Das Gleiche gilt natürlich auch für den älteren, falls die Anschauung Dmitriewskijs wirklich zutrifft, daß jener ihm gegenüber lediglich eine kürzende Neuredaktion darstellt. Doch könnte eine besondere Wertschätzung des „Apostels“ Ananias<sup>4</sup> hier auch

<sup>1</sup> Bei W. Gardthausen, *Catalogus Codd. Graecorum Sinaiticorum*, Oxford 1886, S. 28.

<sup>2</sup> Vgl. die diesbezüglichen Nachweise S. 200 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift.

<sup>3</sup> Bezeichnend in diesem Sinne ist eine am Montag nach der Κυριακή τοῦ Ἀντίπασχα begangene μνήμη τοῦ ἁγίου προφήτου Ἡλιοῦ, für die S. 177 die Stationsangabe gemacht wird: Καὶ ὑπάγομεν μετὰ τὴν λιτὴν εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ γίνεται λειτουργία.

<sup>4</sup> Neben seinem allgemeinen Fest am 1. Oktober wird S. 217, Anm. 1, noch zum 6. Mai eine πανήγυρις τοῦ ἀποστόλου Ἀνανίου vermerkt. Doch

auf einen Zusammenhang vielmehr mit Damaskus hinzuweisen scheinen. Einen *Terminus post quem* für die Entstehung des ausführlicheren Textes bildet der im J. 826 erfolgte Tod des Theodoros Studites, als dessen Gedächtnistag der 11. November bereits vermerkt ist.<sup>1</sup> Daß in beiden Fassungen der erste Fastensonntag noch nicht das Gepräge der *Κυριακή τῆς Ὁρθοδοξίας* trägt<sup>2</sup>, verbietet andererseits jedenfalls allzuweit über 843 herabzugehen. Doch ist der Umstand immerhin nicht so streng zu bewerten, wie bei dem hinter der Patmos-Hs. stehenden stadtkonstantinopolitanischen Typikon, denn die neue hochfestliche Begehung des Tages könnte ja sehr wohl ursprünglich auf den lokalen Kult Konstantinopels beschränkt gewesen sein und so auch dort nicht ohne weiteres sich eingebürgert haben, wo im übrigen bereits wesentlich die liturgische Weise der byzantinischen Reichshauptstadt Annahme gefunden hatte.

Das nämlich ist nun eben das Bedeutsame an der alt ehrwürdigen Doppelurkunde, daß sie eine Herrschaft jener liturgischen Weise auf einem Boden bezeugt, auf dem man weit eher eine Herrschaft des hierosolymitanischen Ritus erwarten würde. Allerdings hat zwar an den Sonntagen der Quadragesima bezüglich der evangelischen Perikopenordnung der konstantinopolitanische Brauch noch nicht völlig über eine durchaus abweichende, offenbar einheimische Übung zu siegen vermocht<sup>3</sup>, und auch sonst sind vereinzelt interessante

geschieht dies allerdings erst an zweiter Stelle hinter der *μνήμη* des Pachomios, Andronikos und der Athanasia. So mag die Notiz vielleicht am ehesten auf eine von Damaskus schon nach dem Sinai übertragene ursprüngliche Lokalfeier gehen.

<sup>1</sup> S. 202, Anm. 4.

<sup>2</sup> Vgl. S. 186f. Neben seinem in der Patmos-Hs. allein zum Ausdruck kommenden älteren Charakter als Prophetenfest trägt der Tag noch die mit der frühchristlichen Praxis der Vorbereitung auf die österliche Katechumenentaufe zusammenhängende Bezeichnung der *κλησις τῶν κολυμβηθρῶν*, d. h. wohl sicher des Tages der feierlichen Schließung des Baptisteriums, die für Antiocheia zu Anfang des 6. Jhs. durch die Homilien des Severus bezeugt wird. Vgl. RQs. XI, S. 57.

<sup>3</sup> Neben abweichenden Perikopen werden allerdings auch schon die konstantinopolitanisch-gemeinbyzantinischen notiert. Ihren Namen führen aber

Spuren älteren Lokalbrauches nicht zu verkennen.<sup>1</sup> Aber alles das geht gegenüber einer grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem für Konstantinopel sich aus der Patmos-Hs. ergebenden Bilde nicht etwa über dasjenige Maß einer Erhaltung lokaler Elemente hinaus, das hier und dort im Abendland dem „römischen“ Ritus gegenüber noch lange nach dessen so gut als allgemeiner Verbreitung sich beobachten läßt. Daß dabei gerade der Sinai so frühzeitig dem liturgischen Einfluß Konstantinopels unterlag, dürfte mit den Beziehungen zusammenhängen, die zwischen der Kaiserstadt am Bosphorus und dem Heiligen Berge der Gesetzgebung schon die Munifizienz des kaiserlichen Bauherrn Justinian angeknüpft hatte.<sup>2</sup>

Auf dem Boden Jerusalems selbst zeigt einen weitestgehenden Einfluß Konstantinopels alsdann das Typikon der Anastasis für die Kar- und Osterwoche, das aus der vom J. 1122 datierten Hs. Ἁγίου Σταυροῦ 43 durch Papadopoulos-Kerameus<sup>3</sup> veröffentlicht wurde. Ich habe stark ein Jahr-

---

der zweite, dritte und fünfte Sonntag noch nach älterem Lesesystem als Κυριακή τοῦ ἀσπίτου καὶ τῶν ἐργάτων, τῆς Σαμαρείτιδος und τοῦ πλουσίου καὶ τοῦ Λαζάρου. Vgl. S. 187 ff.

<sup>1</sup> So ist mehrfach das hier als solches zum Θεὸς Κύριος bezeichnete Troparion von dem entsprechenden konstantinopolitanischen verschieden. Durchweg sind z. B. S. 174 ff. für die einzelnen Tage der Osterwoche neben den nachher als εἰσοδικὰ der Messe notierten Texten der Patmos-Hs. solche Sondertexte wenigstens durch Incipit notiert. Ein im vollen Wortlaut mitgeteiltes Beispiel der Sache bringt S. 182 der Pfingstsontag. Eigentümlich ist ferner S. 174 eine Verbindung, in die das konstantinopolitanische Oster-Koinonikon, nach jeder Zeile desselben wiederholt, mit einem umfangreicheren Gesangstück: Μέγα τὸ μυστήριον τῆς σῆς Χριστὲ ἀναστάσεως usw. gesetzt wird, S. 187 ein Κοινωνικόν für die Sonntage der Quadragesima: Τῆς ἀγίας σου τραπέζης προκειμένης καὶ τῶν ἀχράντων μυστηρίων μελιζομένων ἐνετείλω τοῖς μαθηταῖς σου. Λάβετε, φάγετέ μου τὸ σῶμα, γεύσασθε, πίετέ μου τὸ αἷμα, ἐμπλήσθητε χαρᾶς, λάβετε Πνεῦμα ἅγιον, Ἀλληλούϊα und S. 188 ff. vom dritten Fastensonntag bis Palmsonntag ein textlich den Evangelien entnommenes letztes Gesangstück der Messe, das unter der Bezeichnung Χοροστάσιμος noch auf das Κοινωνικόν folgt.

<sup>2</sup> Vgl. Prokopios, *Περὶ κτισμάτων* V, 8 (ed. Dindorf III, S. 326 f.) bzw. über den erhaltenen Justinianischen Mosaikschmuck zuletzt M. van Berchem — Ét. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IV<sup>me</sup> au X<sup>me</sup> siècle*, Genf 1924, S. 183—188.

<sup>3</sup> *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας* II, Petersburg 1894, S. 1—254.

zehnt nach dem Erscheinen dieser Ausgabe als Erster nachdrücklich auf die Bedeutung dieser Urkunde zunächst unter dem archäologischen Gesichtspunkte hingewiesen<sup>1</sup> und konnte dabei feststellen, daß die vorliegende Hs. eine Gottesdienstordnung wesentlich früherer Zeit wiedergibt, die auf dem Golgothaareal noch die spätestens durch die Zerstörungswut Ḥākims im J. 1009 endgültig vernichteten baulichen Verhältnisse voraussetzt.<sup>2</sup> Liturgiegeschichtlich ist das Stück von geradezu unschätzbarem Werte vermöge der Mitteilung des Volltextes fast aller poetischer Gesangstexte und nicht weniger umfangreicher Prosagebete. Eine eigentümliche Sachlage wird durch den Umstand geschaffen, daß im einzelnen sich zwei Schichten verschiedenen Alters unterscheiden lassen<sup>3</sup>, von denen die jüngere sich offenbar auf gewisse rubrizistische Nachträge beschränkt und dadurch charakterisiert ist, daß, als τὰ Ἅγια τῶν Ἁγίων bezeichnet, die Felsenmoschee 'Abd al-Maliks dem Kreise christlicher Kultstätten einbezogen erscheint.<sup>4</sup> Ich glaubte diese jüngere Schicht demgemäß auf das J. 975 datieren zu dürfen, in dem die Waffenerfolge des Zimiskes vorübergehend die Heilige Stadt den siegreichen byzantinischen Feldzeichen und den Ḥarām aš-šarīf dem byzantinischen Kultus geöffnet hätten.<sup>5</sup> Mit der älteren schien mir demgegenüber wegen der am Abhang des Ölbergs vorausgesetzten Sanktuarien bis über die Zeit hinaufgegangen werden zu müssen, als um 725 der hl. Willibald als Pilger in Jerusalem weilte.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> In dieser Zeitschrift V, S. 229–258. Vgl. nun auch H. Vincent und F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. II. *Jérusalem Nouvelle*. Paris 1914–1926. S. 218–242.

<sup>2</sup> Vgl. a. a. O. S. 285.

<sup>3</sup> Vgl. meine Einzelnachweise a. a. O. S. 283 ff. Am bezeichnendsten ist das den Brauch der Gegenwart einem älteren gegenüberstellende: οὗτος ἦν ὁ τύπος, S. 99, Z. 12.

<sup>4</sup> Vgl. S. 19, Z. 1 f.: ἀλλ' ἡμεῖς νῦν λιτανεῖομεν ἐκ τῆν ἁγίαν Γεθσημανῆν εἰς τὸ Ἱερὸν ἡγουν τὰ Ἅγια τῶν Ἁγίων.

<sup>5</sup> Vgl. a. a. O. S. 285.

<sup>6</sup> A. a. O. S. 286 f. Sodann habe ich auch noch in meinem Büchlein *Vom geschichtl. Werden d. Liturgie*, Freiburg i. B. 1823, S. 50, den Grundstock des Anastasis-Typikons wenigstens noch „dem späteren 8. Jahrhundert“ zugewiesen.

Beide Ansätze waren jedoch zweifellos zu hoch gegriffen. Zu einer wirklichen Einnahme Jerusalems durch Zimiskes ist es im J. 975 überhaupt nicht gekommen. Die jüngere Schicht der liturgischen Urkunde wird mithin doch als mit der Entstehung der Hs. gleichzeitig zu gelten haben und angenommen werden müssen, daß die fränkische Herrschaft den zu einem Gotteshause unmittelbar allerdings des lateinischen Ritus umgewandelten Felsendom auch der großen Karfreitagsprozession der Griechen nicht verschloß. Auf der anderen Seite gehören gewiß schon der älteren Schicht die mitgeteilten liturgischen Volltexte an. Hier spielt nun aber nicht nur die Kanones- und Triodiendichtung eines Kosmas und Johannes von Damaskus eine Hauptrolle, sondern wir begegnen da auch schon dem Ausbau zu einem vollen Kanon, den am Karsamstag das ursprüngliche Tetraodion des Kosmas durch einen Markos von Hidrus erfahren hatte<sup>1</sup>, und — vielmehr als Schöpfung des Photios bezeichnet — dem sonst der Dichterin Kasia beigelegten Idiomelon *Κύριε ἢ ἐν πολλαῖς ἀμαρτίαις* des Mittwochs der Karwoche.<sup>2</sup> Erst die Zeit des Photios bildet also den *Terminus post quem* für die Entstehung der Urgestalt unseres Typikons, als deren *Terminus ante quem* die Ereignisse des J.s 1009 zu betrachten waren. Wesentlich die hierosolymitanische Liturgie etwa des 10. Jahrh.s ist es also, was uns hier entgegentritt.

Dies ist nun aber ein höchst merkwürdiges Gewebe aus alt-einheimischem Zettel und konstantinopolitanischem Einschlag. Die Sachlage gestattet vorab für das Perikopenwesen ein Vergleich einerseits mit dem armenischen Lektionar, den christlich-palästinensischen Urkunden und dem georgischen Kanonarion, andererseits mit dem Patmos-Typikon sehr handgreiflich festzustellen.<sup>3</sup> Doch selbst auf dem Gebiete der

<sup>1</sup> S. 165—168.

<sup>2</sup> S. 78, Z. 3—18. Über die angebliche Verfasserschaft der Kasia vgl. Krumbacher, *Gesch. d. byzantin. Litteratur*, S. 715.

<sup>3</sup> Den Zusammenhang mit dem altpalästinensischen Lesesystem verraten abgesehen von den auf den alten Lese- und Gebetsgottesdienst des Karfreitags zurückgehenden und auch in den endgültigen byzantinischen Ritus übergegangenen prophetisch-apostolischen Perikopen die vierfache Evangelien-

liturgischen Poësie ist eine konstantinopolitanische Beeinflussung nicht zu verkennen. Im allgemeinen ist, was wir da vor uns haben, allerdings gewiß und naturgemäß das üppigreiche Erbe Jerusalems selbst, das seit den Tagen, deren Verhältnisse das georgische Kanonarion spiegelt, seine entscheidende gewaltige Vermehrung erfahren hatte. Insbesondere die nicht wenigen dem gemeinbyzantinischen Ritus der Folgezeit fremden Texte, welche — wie etwa eigene Kanones für jeden Tag der Osterwoche — die Urkunde aufweist, dürften als ältere bodenständige Schöpfungen palästinensischer Kunst zu gelten haben, die aber über die Grenzen ihrer Heimat nicht hinausdrangen. Aber nicht nur sind Dinge wie die Karsamstags-Oden des Markos oder das zwischen Kasia und Photios strittige Idiomelon Elemente, die in verhältnismäßig jüngster Zeit auf dem Boden Konstantinopels erwachsen waren. Es begegnen auch einzelne Liedstrophen die als Erbe älteren vielmehr stadtkonstantinopolitanischen Brauches durch das Patmos-Typikon erwiesen werden.<sup>1</sup> Als besonders be-

lesung der Palmenprozession und die Gen., Prov. und prinzipiell Is. entnommene je dreifache alttestamentliche Lektüre im (Ὁρθρος und) Ἑσπερινός von Montag bis Mittwoch der Karwoche. Dazwischen tritt dann an Konstantinopolitanischem an diesen Tagen und erscheint auch noch am Gründonnerstag die prinzipiell Ez. entnommene Lesung der Τριθέκτη und, auf die Non zurückverschoben, die aus Ex., Job und Is. geschöpfte des Ἑσπερινός. Konstantinopolitanisch sind ferner die Meßperikopen des Palmsonntags, die Texte zum Ἑσπερινός des Karfreitags und — mit einer einzigen Variante — diejenigen zum Ὁρθρος des Karsamstags, die alttestamentliche Lektionreihe der Ostervigil und abgesehen von geringen Reminiszenzen an den älteren einheimischen Brauch das gesamte Material der Osterwoche. Bezüglich des Meßevangeliums des Gründonnerstags wird S. 106, Z. 18—24 dem altpalästinensischen τύπος τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως der mit der konstantinopolitanischen Praxis identische τῆς Ῥωμανίας gegenübergestellt.

<sup>1</sup> Dies gilt von dem Κάθισμα (ἀπολυτίκιον), d. h. dem altkonstantinopolitanischen Troparion des Palm- und Ostersonntags Συνταφέντες σοι διὰ τοῦ βαπτίσματος bzw. Σήμερον σωτηρία: S. 3, Z. 23—26 bzw. 198, Z. 21—27 (= Dmitriewskij I, S. 127 bzw. 135), den Troparien zur Τριθέκτη von Montag bis Donnerstag der Karwoche: S. 42, Z. 15 ff., S. 60, Z. 2—5, S. 76, Z. 10—14, S. 95, Z. 26 ff. (= Dmitriewskij I, S. 127 ff.), dem bekannten Gründonnerstagstroparion Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ: S. 107, Z. 7—12 (= Dmitriewskij I, S. 131), zwei Troparien zur Zeremonie der Fußwaschung: Ὁ λεντίφ ζωσάμενος und Μεγάλην εὐεργεσίαν: S. 102, Z. 18—21, S. 103, Z. 20—28 (= Dmitriewskij I, S. 130) und dem zweimal in verschiedener Neuverwendung S. 129, Z. 39 und S. 148, Z. 1—14 auftretenden

zeichnend darf es endlich gelten, daß Lesungen und Gesänge des einheitlichen altpalästinensischen Tagesgottesdienstes des Karfreitags bereits den Umbruch in den Rahmen der vier Μεγάλαι ὧραι erfahren haben, in dem wir sie im gemeinbyzantinischen Ritus bis heute fortleben sehen.<sup>1</sup>

Trotz allem dem würde es verfehlt sein, in der hier kenntlich werdenden Gottesdienstform Jerusalems die unmittelbare Vorstufe oder geradezu die älteste erreichbare Gestalt jenes Ritus selbst erblicken zu wollen. Denn unter dieser Voraussetzung bliebe es völlig unverständlich, warum derselbe in der Folgezeit gerade alles das abgestreift hätte, was hier auf dem Gebiete der Perikopenordnung noch im Gegensatz zum Brauche Konstantinopels auf denjenigen des frühchristlichen Palästinas zurückgeht.

4. Nicht in Jerusalem vermöge einer, wenn auch noch so starken, konstantinopolitanischen Beeinflussung des altpalästinensischen Ritus, sondern in Konstantinopel vermöge stärkster Einflußnahme dieses Ritus auf die einheimische Gottesdienstform der Kaiserstadt hat sich in der Liturgie die Entwicklung des im engeren Sinne „Byzantinischen“ vollzogen. Wie ich bereits wiederholt ausgesprochen habe<sup>2</sup>, kann über die maßgeblichen geschichtlichen Voraussetzungen und damit auch über den unmittelbaren geschichtlichen Ort dieses Prozesses ein Zweifel nicht bestehen. Jene Voraussetzungen ergaben sich aus dem Verlaufe des Bilderstreits. Jener Ort ist das konstantinopolitanische Mönchtum, speziell das Mönchtum des Studion-Klosters gewesen.

Das palästinensische Mönchtum des Sabas-Klosters war es gewesen, das in der ersten Phase des Kampfes seit 727 unter den Kaisern Leon III. und Konstantinos V. Kopröny-

altkonstantinopolitanischen Karfreitagstroparion zu Ps. 50: Σήμερον τοῦ ναοῦ τὸ καταπέτασμα (= Dmitriewskij I, S. 131). Nur der letztgenannte Text wird dabei durch das georgische Kanonarion zugleich als Erbstück altpalästinensischer Karfreitagsliturgie bezeugt. Vgl. 2. Serie dieser Zeitschrift V, S. 228, Z. 8.

<sup>1</sup> S. 147—155. Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends*, S. 162f. und 2. Serie dieser Zeitschrift V, S. 226—229.

<sup>2</sup> *Vom geschichtl. Werden d. Liturgie*, S. 50. JbLw. VI, S. 98f.

mos in Verteidigung der Bilderverehrung Last und Hitze des Tages trug. Als 787 jene erste Phase durch das siebte allgemeine Konzil beschlossen wurde, war die Führung der strengkirchlichen Opposition gegen das kirchenpolitische System der von den Isauriern angestrebten staatlichen Omnipotenz bereits an das hauptstädtische Mönchtum übergegangen, dessen Hochburg das Studion-Kloster darstellte. Das zeigt sich zunächst in den 795 ausgebrochenen moichianischen Wirren, und Führer und Martyrer und damit die endgültigen Sieger hat alsdann der Sache der Bilderverehrung seit 815 in der zweiten Phase des Kampfes durchaus das Studitentum geschenkt. Der hier in dem großen kirchenpolitischen Ringen der Zeit zutage tretende Zusammenhang zwischen der Felsen-Lawra der Kedronschlucht und dem 799 durch Platon und Theodoros erneuerten monastischen Leben in der Gründung des Patrikios Studios fand seinen Ausdruck auch auf dem Gebiete der Liturgie. Theodoros selbst und andere Studiten waren es neben Söhnen des gleichfalls im Vordertreffen der bilderfreundlichen Front stehenden italo-griechischen Westens, die ergänzend und vermehrend das im hierosolymitanischen Lokalkult verankerte Erbe der liturgischen Dichtung der Sabaïten Kosmas und Johannes ausbauten. Das hat aber zur notwendigen Voraussetzung, daß die im erneuerten Studion-Kloster gepflegten Formen des kirchlichen Tagzeitengebets nicht mehr die in den Typika der Patmos-Hs. und des Kodex Ἁγίου Σταυροῦ 40 greifbar werdenden altkonstantinopolitanischen, sondern die im Sabas-Kloster geübten Palästinas waren. Ob dabei hier der Anschluß an die liturgische Weise Jerusalems sich von vornherein auf das Tagzeitengebet und die in unlösbarem Zusammenhang mit ihm stehenden Sondererscheinungen der Karwochliturgie beschränkte oder ursprünglich der Ritus des südlichen Pietätszentrums in seiner Totalität übernommen worden war, ob also der schließliche Ausgleich zwischen palästinensischer und konstantinopolitanischer Weise schon in der monastischen Studitenliturgie selbst oder erst dann erfolgte, als diese — frühestens nach Mitte des 10. Jahrh.s, wie wir nun wissen, — vorbildliche Bedeutung auch für den

Ritus der „Großen Kirche“ gewann, nur das entzieht sich vorläufig unserer Erkenntnis und wird sich ihr vielleicht für immer entziehen.

Klarheit könnte hier vielleicht nur ein Typikon des Studion-Klosters selbst schaffen, auf das in späterer Überlieferung gelegentlich eine Bezugnahme erfolgt.<sup>1</sup> Aber dieses scheint sich hs.lich nicht erhalten zu haben. Denn eine ziemlich kurze Ὑποτύπωσις σὺν θεῶν καταστάσεως τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου, die Dmitriewskij I, S. 224—238 aus den Vatopedi-Hss. 333 und 956 erst des 13. oder 14. Jahrh.s veröffentlicht hat, darf mit ihm nicht verwechselt werden. Sie gibt sich als eine auf die grundlegenden Gebote offenbar des großen Theodoros anscheinend aus erheblicher zeitlicher Ferne zurückblickende sekundäre Redaktion ihres Inhaltes und bietet, das Gesamtleben der Klostergemeinde regelnd, für das spezielle Gebiet der Liturgie keineswegs eine umfassende und ins einzelne gehende Gottesdienstordnung des gesamten Jahres.

Eine solche liegt für ein anderes Kloster Konstantinopels in der dem 11. oder 12. Jahrh. entstammenden Hs. 788 der Universitätsbibliothek in Athen vor und ist von Dmitriewskij I, S. 256—614 herausgegeben. Es ist die von einem Paulos im J. 1048 gestiftete und von dessen Nachfolger Timotheos erweiterte μονὴ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Ἐυεργέτιδος, deren gottesdienstliches Leben in der durch ihre Ausführlichkeit einzig dastehenden Urkunde seine denkbar peinlichste Regelung erfährt. Eine an das liturgische Typikon sich anschließende eigentliche Klosterregel<sup>2</sup> wird ausdrücklich dem

<sup>1</sup> So in einer aus dem Besitz der Grabeskirche in Jerusalem stammenden Athos-Hs. der Hauptrezension des Sabas-Typikons des 13. Jahrh.s (Dmitriewskij III, S. 93): Συναξαριῶσις ἐντυχόντες τῆς τε αἰοδίου μονῆς τοῦ Στουδίτου . . ., in der Pariser Hs. *Coistin.* 361 des 13. bis 14. Jahrh.s (a. a. O. S. 132): πλὴν. ἐν . . . τῇ μονῇ τῶν Ἀχοιμήτων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἡγιασμένου κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου . . ., der Sinai-Hs. Nr. 1110 von J. 1515 (a. a. O. S. 324): τὰ Τυπικὰ τῶν τῆς εὐαγοῦς μονῆς τῶν Στουδίων . . ., der Hs Ἁγίου Τάφου 311 des 16. Jahrh.s in Jerusalem (a. a. O., S. 361): ἡ δὲ σεβασμία μονὴ τῶν Στουδιτῶν . . . Über die fragliche Rezension siehe unten S. 28 ff.

<sup>2</sup> Ἐκθεσις καὶ ὑποτύπωσις τοῦ βίου τῶν ἐν τῇ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος μοναχῶν, παραδοθεῖσα παρὰ Τιμοθέου μοναχοῦ, ἱερέως καὶ καθηγουμένου γεγονότος μετὰ τὸν κτήτορα τῆς αὐτῆς μονῆς.

erwähnten Timotheos beigelegt. Daß ihn auch der vorangehende Text oder daß dieser sogar etwa schon den ursprünglichen Gründer Paulos zum Urheber habe, wäre daraus noch nicht mit Zuverlässigkeit zu folgern. Einen Terminus ante quem auch für dessen Entstehung bildet dagegen die Entstehungszeit der Hs., und somit sehen wir uns in die Tat bis in eine der Gründung des Klosters jedenfalls recht naheliegende Zeit hinaufgeführt. Offen gelassen müßte dagegen von vornherein die andere Frage werden, ob auch für diese Zeit die vorliegende Urkunde nur einen noch immer von demjenigen der patriarchalen „Großen Kirche“ verschiedenen monastischen Ritus belege oder ob sie bereits als ältestes Zeugnis einer auch in diesem erfolgten Durchführung wesentlich der endgültigen byzantinischen Weise angesprochen werden dürfe. Eine einzelne beiläufige Bemerkung scheint indessen doch mit aller Bestimmtheit in die letztere Richtung zu weisen. Zum Montag der Karwoche wird nämlich vermerkt, daß an ihm die Verlesung einer evangelischen Perikope im Ὅρθρος im Gegensatz zu — oder in Übereinstimmung mit? — nicht-monastischem Brauche nicht stattfindet.<sup>1</sup> Die ausdrückliche Vermerkung des Verhältnisses zur Säkularliturgie an einem derartig nebensächlichen Einzelpunkte wäre aber doch durchaus müßig, wenn diese als Ganzes, noch immer auf dem Standpunkt des 9. und der ersten Hälfte des 10. Jahrh.s verharrend, *toto caelo* von der hier normierten Klosterliturgie verschieden gewesen wäre.

So war es denn doch so gut als sicher nicht mehr der bloße kultische Brauch des sonstigen hauptstädtischen Mönchtums, sondern bereits der schlechthin gemeinbyzantinische Ritus, woran der Gründer des Euergetis-Klosters das liturgische Leben seiner eigenen Stiftung anschloß. Rund die Mitte des 11. Jahrh.s erscheint damit als der äußerste Zeitpunkt, vor welchem die das Wesen des „Byzantinischen“ begründende Durchsetzung des einheimischen Ritus mit liturgischem Erbe Jerusalems auch im nichtklösterlichen Gottesdienst

<sup>1</sup> S. 544: Εἰς γὰρ τὸν Ὅρθρον οὐ λέγεται, καθὼς ἔθος τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ.

Konstantinopel Tatsache geworden war. Als älteste Urkunde dieses entscheidenden Abschlusses der Entwicklung gewinnt das Euergetis-Typikon eine überragende Bedeutung allgemeinsten Charakters. Spezielle Beachtung verdient daneben die Rolle, die gerade in dieser ältesten Urkunde eine nun allerdings so recht im Klosterkult heimische Seite der Tagzeitenliturgie spielt, die außerhalb der Quadragesima in den liturgischen Drucken des byzantinischen Ritus keine Spur hinterlassen hat. Es ist dies eine im Ὅρθρος den Lektionen der zweiten und dritten Nokturn der römisch-abendländischen Matutin entsprechende umfangreiche patristisch-homiletische und hagiographische Lektüre, der zu dienen an liturgischen Sonderhss. des Mittelalters die Panegyriken und Menologien bestimmt waren. Das Euergetis-Typikon wird hier zu einem wertvollen Führer auf einem Gebiete, über das eine seit langen Jahren heranreifende Lebensarbeit A. Ehrhards hoffentlich in Bälde reiches Licht verbreiten wird.

5. Man wird sich zu der Frage gedrängt fühlen, aus welchem Grunde an dem Studiten-Typikon eine Urkunde anscheinend geradezu unterzugehen vermochte, von der man nach Maßgabe der geschichtlichen Verhältnisse weit eher erwarten sollte, daß sie in der Überlieferung eine beherrschende Stellung einnähme. Antwort gibt hier eine letzte merkwürdige Kurve der Entwicklung. Wenn schließlich doch auch im Osten nicht die nordsüdliche, sondern die südnördliche Einflußlinie maßgebliche Bedeutung gewann, so liegt hierin ein erster entscheidender Zug des überraschenden Parallelismus zu dem liturgischen Werdegang des Westens. Einen zweiten bezeichnet die Tatsache, daß jene Einflußlinie nun noch eine Rückbiegung erfährt, der Norden wieder auf den Süden zurückwirkt und erst von dem alten südlichen Pietätszentrum aus das im Norden zur Entwicklung Gelangte eine schlechthinige Allgemeingültigkeit gewinnt. Wie für das Abendland die Rezeption der römischen Liturgie durch das karolingische Frankenreich und das werdende Deutschland, so stellt für den orthodoxen Orient die Rezeption wenigstens der liturgischen Poësie Jerusalems und der von ihr vorausgesetzten

Gestaltung des Offiziums denjenigen Vorgang dar, der für das Gesamtbild der schließlichen Einheitsliturgie bestimmend wurde. Wie aber zu dieser Einheitsliturgie der neu „römische“ Ritus des fränkisch-deutschen Nordens nur zu werden vermochte, seit und weil er, nach Rom selbst zurückwirkend, sich am päpstlichen Hofe durchgesetzt hatte, so hat im Osten die auf dem Boden Konstantinopels aus der Mischung einheimischer und palästinensischer Elemente erwachsene byzantinische Weise ihrerseits nun Annahme auch im Patriarchat Jerusalem gefunden, und als vorbildlich wurde allgemein gerade die Durchführung empfunden, die sie hier an altgeweihter Stätte erfuhr.

Statt desjenigen des konstantinopolitanischen Studionklosters erscheint das Typikon der Sabas-Lawra und der „übrigen“ Klöster Jerusalems<sup>1</sup> als die eigentlich normative Größe des vollentwickelten byzantinischen Ritus. Aber ganz und ausschließlich eine Größe dieses Ritus, nicht etwas irgendwie noch in unmittelbarem Zusammenhang mit einheimischen altpalästinensischen Traditionen Stehendes ist eben jenes Sabas-Typikon. Nicht auf eine Gestaltung führt es zurück, die im 6. Jahrh. Sabas selbst dem liturgischen Leben der „Neuen Lawra“ gegeben hätte, sondern es will diejenige als muster-

<sup>1</sup> Wohl zu unterscheiden von dem durch die Sinaï-Hs. Nr. 1096 des 12. bis 13. Jahrh.s erhaltenen Bruchstück einer Klosterregel Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ ἁγίου Σάββα bei Dmitriewskij I, S. 222 ff. Ganz abwegig ist es natürlich auch, wenn, wie z. B. in der Überschrift des Pariser Exemplars *Coislin. 361* (= XIX bei Dmitriewskij III, S. 130 ff.), Patriarch Sophronios zum Redaktor der wesenhaft byzantinischen Gottesdienstordnung gemacht oder gar mit dem Scheine genauester Überlieferung unter Umkehrung der wirklichen Verhältnisse doziert wird, Johannes von Damaskus habe das Werk des Sophronios neu redigiert und diese Redaktion sei dann wieder im Studion-Kloster auf konstantinopolitanischem Boden weitergebildet worden. So eine pseudogelehrte Δήλωσις περὶ τοῦ πότε ἤρξαντο συνδέττειν οἱ ποιηταὶ καὶ ψάλλειν ἐν ἐκκλησίαις ἰδιόμελα, τροπάρια καὶ κανόνας bzw. ἐν συνόψει τῶν ἀρχαίων ποιητῶν τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ καὶ ἁγίου Σάββα Τυπικῶ καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ Στουδιτῶν καὶ ἁγιουργιῶν προσθετητῶν ἁγίων πατέρων, die Dmitriewskij III, S. 638–641 und 658–662 in doppelter Fassung nach zwei modernen Athos-Typika der Jahre 1850 und 1851 bietet. Ein wichtiger Nachhall des Entwicklungsganges, den in älterer Zeit der Ritus selbst genommen hatte, spricht sich allerdings auch in der hier vorgetragenen krausen Weisheit aus.

gültig empfundene Form der endgültigen byzantinischen Liturgie wiedergeben, in der diese am Grabe des Heiligen vom palästinensischen Mönchtum im Zeitalter der Kreuzzüge gefeiert wurde. Eine vielgestaltige textliche Entwicklung, die in verschiedenen Rezensionen auch diese Urkunde gehabt hat, findet nunmehr ihre Beleuchtung durch ein reiches von Dmitriewskij III, S. 1—508 vereinigt Material.

Nicht weniger als acht Druckausgaben des Sabas-Typikons waren von 1546 bis 1771 in Venedig erschienen. Ihnen, über deren Bestand er S. 495—508 sorgfältig berichtet, stellt Dmitriewskij das Bild der hs.lichen Überlieferung gegenüber. Beherrscht wird das Feld durch die von ihm als „hierosolymitanisch-konstantinopolitanisch“ bezeichnete Normalrezension, deren Geschichte S. 71—394 eine Reihe von 116 teilweise wieder in mehreren Hss. vorliegenden Exemplaren illustriert. Beginnend mit einem vom J. 1280 datierten Text in einer Hs. des kirchlich-archäologischen Georgios Lambakis-Museums in Athen<sup>1</sup> führt diese Reihe bis ins 16. Jahrh. herab, dem allein 28 Exemplare angehören<sup>2</sup>, darunter als jüngstes datiertes ein solches vom J. 1580.<sup>3</sup> Vier Hss.<sup>4</sup>, von denen zwei auf die JJ. 1214 bzw. 1311<sup>5</sup> datiert sind, vertreten demgegenüber zunächst eine dem Sinai-Kloster eigentümliche Sonderrezension. Eine zweite kleinere Gruppe griechischer Hss., deren Datierungen von den JJ. 1346 und 1446 umschlossen wird, gibt von dem liturgischen Brauch nähere Kunde, der auf dem Boden des spätbyzantinischen Kaisertums von Trapezunt herrschte.<sup>6</sup> Von sieben schließlich S. 464—495 beschriebenen Hss. des slawischen Textes einer serbo-bulgarischen Rezen-

<sup>1</sup> Nr. VI: S. 71.

<sup>2</sup> Die Nrn. LXXXIII—XCIII, XCV—CXXI: S. 315—394.

<sup>3</sup> Nr. XCV: Philotheos-Bibliothek in Athen Nr. 509: S. 344. Auch die dann bis ins 19. Jahrh. herabführende Reihe der Athos-Typika bei Dmitriewskij III, S. 508—765 stellt sich schließlich als Fortsetzung dieser Tradition dar, wie denn auch im Titel des Buches hier noch immer gern des Zusammenhangs mit dem Sabas-Typikon gedacht wird.

<sup>4</sup> Unter den Nrn. CXXIIff.: S. 394—421.

<sup>5</sup> Sinai-Bibliothek Nr. 1097 bzw. 1101 unter Nr. CXXIf.: a. a. O.

<sup>6</sup> Die Nr. CXXV—CXXVII: S. 421—464.

sion<sup>1</sup> reicht die älteste<sup>2</sup> bis in die JJ. 1275—1320 hinauf, während von zwei hier sogar erst dem 17. Jahrh. entstammenden<sup>3</sup> eine auf das J. 1656 genau datiert ist. Überall liegt hier wesentlich dieselbe im Klosterleben der Kedronschlucht bodenständige Regelung des Kultus zugrunde. Aber in weitem Umfang haben doch auch Ort und Zeit der gemeinsamen palästinensisch-byzantinischen Tradition ein neues, differenzierendes Gepräge gegeben. Günstigstenfalls mußten Spuren ihrer ursprünglichen rein lokalen Bedingtheit schwinden, wo sie an ganz anderer Stelle zur Norm des gottesdienstlichen Lebens wurde.

Da ist es denn von allerhöchstem Wert, daß fünf von Dmitriewskij S. 1—70 als solche einer rein hierosolymitanischen Rezension gewertete Hss. auf ihren engsten Mutterboden selbst zurückführen. Es sind die noch dem 12. Jahrh. zugewiesenen Nrn. 1095 und 1096 und die vielleicht schon dem 13. angehörende Nr. 1094 der Sinai-Bibliothek<sup>4</sup>, die mit Bestimmtheit erst in das letztere angesetzte Hs. *Ἁγίου Σταυροῦ* 73<sup>5</sup> und das einzige — auf 1201 — ausdrücklich datierte Exemplar *Ἁγίου Σάββα* 312, das unmittelbar, wie ebenso ausdrücklich die Subscriptio bezeugt, aus dem am Jordan gelegenen Kloster Johannes des Täufers hervorgegangen ist.<sup>6</sup> Überragende Bedeutung auch innerhalb dieser Gruppe kommt dann wieder der denn auch S. 20—65 weitaus am eingehendsten beschriebenen Sinaïtischen Nr. 1096 zu. Späterhin, wie mehrfache Randbemerkungen dartun, in einem Sergios-Kloster im Gebrauch gewesen<sup>7</sup>, ist sie zweifellos aus dem Sabas-Kloster

<sup>1</sup> Nrn. CXXIX—CXXXV.

<sup>2</sup> Nr. CXXIV: eine Athos-Hs. des Klosters Panteleimonos: S. 482—486.

<sup>3</sup> Nrn. CXXXII f.: Chilandari Nr. 241 und Zographou 105 auf dem Athos: S. 475—481 bzw. 487 f. Datiert ist die erstere.

<sup>4</sup> Nrn. III, II und I: S. 65—68, 20—65 und 1—20.

<sup>5</sup> Nr. IV: S. 68 ff. Vgl. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* III, S. 128.

<sup>6</sup> Nr. V: S. 70. Vgl. Papadopoulos-Kerameus a. a. O. II. Petersburg 1894. S. 441—444.

<sup>7</sup> Vgl. S. 20 den Vermerk: Ἐτοῦσε τὸ Τοπικὸν ἔνεχεν τῶν ἁγίων μαρτύρων Σεργίου καὶ Βάκχου und S. 30, 32, 39, 51 Notizen über Todesdatum und liturgische Gedächtnisfeiern von κτήτορες τῆς μονῆς τοῦ Σεργίου bzw. ausdrücklich τῆς ἁγίας μονῆς ἡμῶν τοῦ Σεργίου.

selbst hervorgegangen, weshalb schon in der Überschrift die übliche Bezugnahme auf die „übrigen“ Klöster Jerusalems fehlt.<sup>1</sup> Ausdrücklich wird schon in der einleitenden allgemeinen Regelung des Tagzeitengebets auf die verschiedenen Kulturräume desselben Bezug genommen.<sup>2</sup> Der Name des Heiligen, dessen Gruft es umschließt, und seiner Ehre gewidmete Troparien nehmen eine charakteristische feste Stellung in der Liturgie ein.<sup>3</sup> Höchster Glanz umgibt die Feier seines Festes am 5. Dezember, wobei bestimmter in seine Grabkapelle zu verlegender liturgischer Funktionen gedacht wird.<sup>4</sup> Daneben nimmt unterm 20. März und 15. Mai das Gedächtnis in der Sabas-Lawra von Persern und Moslims erschlagener Blutzugegen eine hervorragende Stelle ein.<sup>5</sup> Eine Bezugnahme auf Ereignisse der Kreuzzugszeit<sup>6</sup>, die dabei im letzteren Falle erfolgt, sichert zugleich, daß die Redaktion des Textes erst in dieser erfolgte. Mit allen intimsten Marken ihrer individuellen Lokalverbundenheit haben wir hier die Urgestalt des byzantinischen Sabastypikons vor uns.

Lehrte das Euergetis-Typikon den aus Altkonstantinopolitanischem und Altpalästinensischem hervorgegangenen byzantinischen Ritus in seiner hauptstädtischen Heimat selbst für einen Zeitpunkt kennen, der dem Abschluß seines Entstehungs-

<sup>1</sup> Sie lautet nur: Τοπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις εὐαγοῦς λαύρας τοῦ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σάββα. Ähnlich kurz ohne den üblichen Zusatz auch in Nr. 1095. Vgl. S. 20, 65. In Ἀγίου Σταυροῦ 73 fehlt dagegen jede Ortsangabe im Titel. Sinäi 1094 bietet das gewöhnliche τῆς τελομένης ἐν τε τῇ εὐαγεῖ λαύρα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα καὶ τοῖς κατὰ τὰ Ἱεροσόλυμα λοιποῖς μοναστηρίοις.

<sup>2</sup> S. 21–24. Es sind außer der Hauptkirche die als θεόκτιστος bezeichnete der Gottesgebälerin, eine solche des Vorläufers, die Grabkapelle des hl. Sabas und das — einst von diesem bewohnte — ἅγιον σπήλαιον, alles noch heute gezeigte Räume.

<sup>3</sup> Einzelnes a. a. O. und S. 26 ff. So wird z. B. Sabas allein neben der Gottesmutter in der Schlußformel des Συναπτῆ-Gebetes genannt, sein Troparion in der Art einer abendländischen *commemoratio ad poscenda suffragia Sanctorum* beigefügt.

<sup>4</sup> S. 34 f.

<sup>5</sup> S. 42 f., 49.

<sup>6</sup> An a. O.: ἐν ταύτῃ πάλιν τῇ ἡμέρᾳ ἀνηρέθησαν ἐν τῇ αὐτῇ ἀγίᾳ λαύρᾳ ὑπὸ τῶν Ἰσμηλιτῶν πατέρες ἑ', ὅτε δηλονότι παρεκάθηντο εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν οἱ Φράγγου.

prozesses noch recht nahegelegen haben dürfte, so liegt hier eine entsprechend frühe denkbar authentischste Urkunde derjenigen Fassung vor, in welcher er, durch das Mönchtum Palästinas rezipiert und nun von dessen Autorität mitgetragen, die allgemeingültige Gottesdienstform der orientalischen Orthodoxie werden sollte. Ins Abendländische übertragen könnte das Sabas-Typikon der Sinai-Hs. Nr. 1096 nur mit einem Exemplar des Missale oder Breviarium curiae verglichen werden, das unmittelbar dem Kultus der päpstlichen Kapelle des 13. Jahrh.s diene.

\* \* \*

Es war nicht viel mehr als eine entwicklungsgeschichtlich geordnete Aufzählung der wichtigsten für die Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus in Betracht kommenden Quellen, was in aller anspruchslosen Vorläufigkeit hier geboten werden sollte und allein geboten werden konnte. Ein Versuch, im einzelnen den materiellen Verlauf der Entwicklung zur Darstellung zu bringen, würde noch durchaus verfrüht sein. Eine Reihe vorher zu erledigender Editionsarbeiten zeichnet sich wohl schon auf Grund dieser bescheidenen Übersicht deutlich ab. Für den altpalästinensischen Ritus gälte es, nach dem Heiligenkalender nunmehr auch den Perikopenbestand und das rubrizistische Material des Pariser georgischen Lektionars zu heben oder doch nach dieser doppelten Richtung eine Kollation mit der Kanonarion-Publikation Kekelidzes zu liefern. Für den altkonstantinopolitanischen Ritus stellt die Durchführung der von Dmitriewskij abgebrochenen Herausgabe des Typikons der Hs. Ἁγίου Σταυροῦ 40 eine Aufgabe dar, die als eine der dringendsten der gesamten orientalischen Liturgieforschung bezeichnet werden muß. Vom Sabas-Typikon wäre, sollte das Ideale verwirklicht werden, eine seine gesamte Textgeschichte zum Ausdruck bringende kritische Edition auf Grund sämtlicher verschiedenen Rezensionen zu liefern. Mindestens aber müßte eine solche der einheimisch palästinensischen Rezension oder doch ein vollständiger Druck des

Textes der Sinai-Hs. 1096 geboten werden. Eine Nachprüfung der Dmitriewskijschen Ausgaben an Hand der hs.lichen Grundlage erscheint mir auf Grund einer näheren Durcharbeitung der mehr als einmal doch in ihrer Zuverlässigkeit recht verdächtigen Texte sehr wünschenswert auch für die Patmos-Hs. und die beiden wesentlich altkonstantinopolitanischen Ritus vertretenden Sinai-Hss., wobei von den letzteren besonders die durch ihre Beziehungen zum Westen so merkwürdige fragmentarische besonderer Beachtung zu empfehlen wäre. Erst eine Erfüllung aller dieser Aufgaben würde den Weg für eine Arbeit frei machen, die für den byzantinischen Ritus vor allem etwa dem von Bäumer für das römische Brevier Geleisteten entsprechen könnte.