Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikatenvesper

von

Gabriele Winkler

Bisher war man der Meinung, daß die byzantinische Liturgie der vorgeweihten Gaben sich aus zwei Teilen zusammensetzt, nämlich dem Kommunionritus und der vorausgehenden Vesper. Das Abendoffizium der Präsanctifikatenliturgie weist nun besondere Züge auf, die etwas genauer zu differenzieren sind, da nicht alle Teile in einer Vereinfachung des Tatbestands der ursprünglichen Vesper zuzurechnen sind.

Der erste Teil der Liturgie der vorgeweihten Gaben wurde kürzlich in einer umfassenden Studie von S. Janeras behandelt. Auch über den gesamten Ritus ist eine ausgezeichnete Arbeit von Moraitis geschrieben worden, die sich als Hauptaufgabe die Entwicklung in der Handschriftentradition gestellt hat¹.

Nicht allen Ausführungen von Janeras können wir zustimmen, wie auch schon Engberding einige Einwände gegen seine Darlegungen machte². Bevor wir darauf weiter eingehen, sei ein kurzer Überblick über die einzelnen Bestandteile der Vesper und den Kommunionritus gegeben.

I. DIE STRUKTUR DER HEUTIGEN MISSA PRAESANCTIFICATORUM

Der *Vesperteil* weist folgende Struktur auf:

- Eingangsgebete
- Eingangspsaln 103
- Eirenika
- Psalmodie (18. Kathisma in 3 Staseis)
- Vesperpsalmen 140, 141, 129, 116
- φῶς ἰλαρόν (Einzug)

¹ S. Janeras, »La partie vesperale de la liturgie byzantine des Présanctifiés«, *Or. Chr. Per.* (= OCP) 30 (1964), 193-222; *idem*, *El viernes santo en la tradición litúrgica bizantina, estructura e historia de sus oficios* (Dissertation Pont. Inst. Orient. Stud., Rom 1970); D. Moraitis, »La messe des Présanctifiés«, *Πεπραγμένα τοῦ θ' διεθνoῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου Θεσσαλονίκης* vol. II (Athen 1956), 220-8; *idem*, *Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΠΡΟΗΓΙΑΣΜΕΝΩΝ* (Thessaloniki 1955).

² H. Engberding, »Zur Geschichte der Liturgie der vorgeweihten Gaben«, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964), 310-4.

- Lesung I
- *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι*
- Lesung II
- *κατευθυνθήτω* (= Ps 140,2)³
- Ektenie, Litanei der Katechumenen und der Gläubigen

Der *Kommunionritus* gliedert sich in :

- *νῦν αἱ δυνάμεις* (Großer Einzug)
- Angelum pacis
- Pater noster
- Sancta sanctis
- Kommunion
- Schlußgebete

Wir wissen, daß es fast in jedem Abendoffizium zu einer Verschmelzung zwischen dem Brauchtum der Gemeindecirchen und der monastischen Tradition gekommen war. Die Vesper besteht somit grundsätzlich aus der monastischen Psalmodia currens, die einmal den Gebräuchen der ägyptischen Wüstenmönche entlehnt worden war, und dem Lucernarium der Gemeindecirchen⁴.

Janeras glaubt nun in seinem Artikel bewiesen zu haben, daß sich das Abendoffizium der heutigen Missa praesanctificationum aus der *sabaitisch geprägten Vesper* (wie sie außerhalb der Fastenzeit gefeiert wird) und dem *alten konstantinopolitanischen Lucernarium* der Gemeindecirchen zusammensetzt, wobei es zu einer Verdoppelung des Psalmes 140 und des Lichtritus gekommen sei. Die Aussagen von Janeras lassen sich in einem Schema folgendermaßen zusammenfassen :

Reihenfolge der Bestandteile
der Vesper

Bestimmung der Tradition
(nach Janeras)

- I. — Eingangssegne
- Eingangspsalme 103
- Eirenika
- Psalmodie
- Vesperpsalmen (Anzünden
der Lampen)
- *φῶς ἰλαρόν* (Einzug)

I. = *Vesper*, wie sie außerhalb der Fastenzeit zelebriert wird. Ihre Form hat sie durch den sabaitischen Ordo erhalten.

³ An besonderen Tagen folgt darauf die Lesung aus dem Apostel und dem Evangelium.

⁴ Über den Ursprung und den geschichtlichen Werdegang der Offizien vgl. die synthetische Zusammenfassung der bisherigen Studien mit umfassender Literaturangabe von G. Winkler, »Das Offizium am Ende des IV. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge«, *Ost. Studien* 19 (1970), 289-301; eadem, »Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens« (im Druck).

- II. — 1. Lesung (A. T.)
 — *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι*
 — 2. Lesung (A. T.)
 — *κατευθυνθήτω* (an beson-
 deren Tagen Apostel- u. Ev.
 Lesung)
 — Litaneien
- II. = ursprüngliches *konstantino-
 politanisches Lucernarium*
 das sich nur in der Fasten-
 zeit in der Präsanctifikaten-
 liturgie erhalten hat. Die
Lesungen sind auf die *Jeru-
 salemer Katechese*, wie sie uns
 durch Egeria berichtet wird,
 zurückzuführen.

Beim Studium der einzelnen Bestandteile stellten sich uns mehrere Fragen, die besonders den zweiten Teil der Vesper umgreifen (*cf. supra* Nr. II) und die wir in dieser Arbeit zu lösen suchen. Die erste Frage kreist um das Problem der Schriftlesung. Ist diese Doppellesung in der Liturgie der vorgeweihten Gaben tatsächlich auf die *Jerusalemer Katechese* zurückzuführen, wie Janeras annimmt; oder bildet die Lesung mit dem *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* eine Einheit und erfolgte sie im Hinblick auf die *Illuminandi*? Oder stellen sie ursprünglich eine eigenständige Größe als Lesegottesdienst in der Quadragesima dar? Welchem Traditionsgefüge sind die Lesungen der byzantinischen Präsanctifikatenmesse zuzurechnen? Der zweite Fragenkomplex dreht sich um das *κατευθυνθήτω* (= Ps 140). Ist dieses *Dirigatur* als eine Art Prokeimenon zu den Lesungen aufzufassen, wie Engberding andeutete, oder konstituierte es einmal das Kernstück einer Abendsynaxe? Sollten wir das bejahen, würde das *κατευθυνθήτω* dann auf das konstantinopolitanische Brauchtum verweisen, wie Janeras meint?

II. DER ERSTE TEIL DER VESPER (einschließlich *φῶς ἱλαρόν*)

Ganz kurz sei nochmals auf die Struktur verwiesen: Auf den Eingangspsalmen folgen die Eirenika, die monastische Psalmodie, die Psalmen 140, 141, 129, 116 und der Einzug unter dem *φῶς ἱλαρόν*. Diese verschiedenen Bestandteile der Präsanctifikatenvesper sind mit der byzantinischen Vesper, wie sie außerhalb der Fastenzeit gefeiert wird, identisch; sie entsprechen insgesamt dem jerusalemitanischen Ordo. Das ursprüngliche konstantinopolitanische Gemeindeoffizium bringt die Eirenika *vor* dem Eingangspsalmen 85, außerdem sang man nur Psalm 140, und das *φῶς ἱλαρόν* ist in Konstantinopel unbekannt gewesen⁵.

⁵ Cf. Winkler, »Über die Kathedralvesper«. Der Hymnus läßt sich wahrscheinlich in das 2. Jh. zurückdatieren, wo die *ἐπιλύχνος εὐχαριστία* noch als häusliche Danksagung verrichtet wurde; cf. F. J. Dölger, *Lumen Christi* (= Antike und Christentum, Münster 1936, 1-44); dazu J. Mateos, »Quelques anciens documents sur l'office du soir«, *OCP* 35 (1969), 350. Der älteste

Das heißt also, daß das konstantinopolitanische Abendoffizium der Gemeinde von der palästinensischen Vesper verdrängt wurde⁶. Wann die Neuordnung für die Große Kirche genau erfolgt ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Baumstark setzt den Zeitpunkt nicht vor dem ausgehenden 10. Jahrhundert an⁷. Wenn wir den polemisierenden Aussagen Symeons von Thessalonike Glauben schenken dürfen, wäre der Anstoß dazu durch die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner 1204 gekommen, da das gemeindegkirchliche »gesungene Offizium« (*ἀκολουθία ἁσματικὴ*) eine Gruppe von Priestern und Sängern voraussetzte, die jedoch mit der Besetzung durch die Lateiner vertrieben worden waren⁸.

III. DAS *φῶς Χριστοῦ* UND DIE ALTTESTAMENTLICHEN LESUNGEN

Daß wir dem *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* nur in der Fastenzeit bei der Liturgie der vorgeweihten Gaben begegnen und zwar in Verbindung mit den Lesungen, regt doch zur Überlegung an. Tatsächlich eignet sich dieser Licht-Ruf ganz gut als Segenswunsch für die Illuminandi, die in der Osternacht die Taufe empfangen sollten⁹. Damit könnte man das *φῶς Χριστοῦ* in einen Zusammenhang mit der Vorbereitungszeit auf das Fest der Auferstehung bringen. Diese Annahme bekommt ein umso stärkeres Gewicht, wenn wir dazu die Angaben Egerias heranziehen, die von einer morgendlichen Unterweisung der Illuminandi berichtet. Die Katechese *begann mit der Schriftlesung aus der Genesis* und ihrer Auslegung. Der Text bei Egeria lautet folgendermaßen :

Consuetudo est enim hic talis, ut qui accedunt ad baptismum per ipsos dies quadraginta, quibus ieiunatur, primum mature a clericis exorcizentur, mox missa facta fuerit de Anastase matutina. Et statim ponitur cathedra episcopo ad martyrium in ecclesia maiore et sedent omnes in giro prope episcopo, qui baptidiandi sunt ... etiam loco stant ... qui uolunt audire de plebe, omnes intrant et sedent, sed fideles. Catecuminus autem ibi non intrat, tunc qua episcopus docet illos legem sic : id est inchoans a Genese

Zeuge, der den ganzen Text bringt, ist der *Codex sinaiticus gr 863* (9. Jh.); cf. J. Mateos, »Un horologion inédit de Saint-Sabas, le codex sinaitique grec 863 (IX^e siècle)«, *Mélanges Eugène Tisserant* III (= *Studi e Testi* 233, Vatikan 1964), 70-75.

⁶ Das monastische Typikon der Studiten war bereits nach den Wirren des Ikonoklasmus durch das sabaitische Offizium ersetzt worden.

⁷ Cf. A. Baumstark, »Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus«, *Oriens Christianus* (= OC) 3. Serie 2 (1927), 23-24.

⁸ *De sacra precatone* 301 (PG 155, 553-6); O. Strunk, *The Byzantine Office at Hagia Sophia* (= *Dumbarton Oaks Papers* 9-10, Cambridge/Mass. 1956), 178-9. Die Bezeichnung *ἁσματικός* ist ein Terminus technicus für das Gemeindeoffizium.

⁹ Engberding hat in diesem Zusammenhang auf die Katechumenen hingewiesen; cf. »Zur Geschichte«, 313-4.

per illos dies quadraginta percurret omnes scripturas ... id est ab hora prima usque ad horam tertiam, quoniam per tres horas fit cathecisin ... ac sic tribus horis docentur ad die per septimanas septem¹⁰.

Das Bedeutungsvolle dabei ist, daß die Lesungen und die Erklärung der Schrift *morgens* erfolgte und daß dies im Hinblick auf die Illuminandi geschah, die in der Osternacht die Taufe empfangen sollten. (Dieses Lesematerial ist also als völlig selbständiges Gebilde nicht so ohne weiteres mit einem »konstantinopolitanischen Lucernarium« in Verbindung zu bringen, wie Janeras meinte)¹¹.

Es scheint jedoch eine mögliche Verbundenheit zwischen den Taufkatechesen Egerias und dem $\phi\omega\varsigma$ *Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* aufs erste nicht ganz abwegig zu sein; tatsächlich bildet nämlich dieser Licht-Segensruf mit den Lesungen, die mit Genesis einsetzen, wegen ihrer möglichen Beziehung zu den Illuminandi eine gewisse organische Einheit und entsprechen dadurch der Zeitspanne vor Ostern, in der früher die Illuminandi ihre letzte Vorbereitung auf die in der Osternacht sich ereignende Taufe erhielten. Somit würde es sich bei der Vesper der Präsantifikatenliturgie um eine Juxtaposition der sabaitischen Vesper, wie sie außerhalb der Fastenzeit zelebriert wird, und den Jerusalemer Taufkatechesen handeln. Diese Lösung ist aber nicht ganz befriedigend, weil dabei das Problem um das nachfolgende $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\theta\upsilon\nu\theta\acute{\eta}\tau\omega$ (= Ps 140) ungelöst bleibt (vgl. S. 186), das doch zu einem ziemlich frühen Zeitpunkt, nämlich im *Chronicon Paschale* (Beginn des 7. Jh.)¹², schlichtweg als $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\theta\upsilon\nu\theta\acute{\eta}\tau\omega$ bezeichnet wird und sich deshalb nicht so einfach als spätere Einfügung weginterpretieren läßt. Darüber hinaus ist dem geschichtlichen Hintergrund der Lesungen *in der Vesper* nicht genügend Rechnung getragen worden und vielleicht läßt sich auch für das $\phi\omega\varsigma$ *Χριστοῦ* eine umfassendere Lösung finden.

IV. DIE SCHRIFTLESUNG

Ganz allgemein ist vorzuschicken, daß eine abendliche Lesung an Wochentagen außer der *Lectio continua* der ägyptischen Wüstenmönche niemals üblich gewesen ist¹³. In allen orientalischen Riten war das Ferial-

¹⁰ c. 46,1-4 (ed. H. Pétré, *Ethérie, journal de voyage* [= Sources Chrét. 21, Paris 1948], 256-8).

¹¹ Janeras, »La partie vesperale«, 204-5.

¹² PG 92, 989.

¹³ Sokrates berichtet uns, daß in Caesarea und auf der Insel Cypern im Gegensatz zu Konstantinopel und anderen von ihm besuchten Orten an Samstagen und Sonntagen die Schrift erklärt würde (*Historia ecclesiastica* V; PG 67, 647). Dabei ist zu beachten, daß nur für diese beiden Tage und für die beiden Bischofsitze die Schriftlesung bezeugt ist, wie Sokrates ausdrücklich hinweist; cf. R. Zeffass, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (= Liturgiewissenschaftl. Quellen und Forschungen 48, Münster 1968), 43-44.

offizium immer lesungsfrei¹⁴. Die Schriftlesung konnte sich *nur* im festlichen Offizium durchsetzen, wie schon Baumstark feststellte¹⁵. Die Lesung der Schrift ist somit in jedem Fall ein Zusatzelement, das ursprünglich ausschließlich den Festcharakter einer Vesper bestimmte¹⁶, und sich in der späteren Entwicklung auch als eine Bindeglied zwischen zwei Offizien erweist¹⁷. Die alttestamentlichen Lesungen erscheinen nicht nur in der quadragesimalen Vesper und in der Vesper der Liturgie der vorgeweihten Gaben, sondern auch in der heutigen sogenannten Nachtwache, die im byzantinischen Ritus am Vorabend wichtiger Feste gefeiert wird. Es wäre gut, der Klarheit halber ganz kurz den Aufbau einer solchen Vigil vor den großen Festen zu skizzieren, da sie in sich die Verschmelzung von mehreren Offizien und Traditionen darstellt. Grundsätzlich vereinigt sie in sich die Vesper und die Matutin; bei genauerer Analyse gliedert sich die Matutin wieder in mehrere unterschiedliche Offizien¹⁸.

I. Die Vesper besteht aus

— Psalmodia currens (also monastisch !)

— Lucernarium der Gemeinde

an besonderen Festtagen : Lesungen

II. Das heutige sog. Morgenoﬀizium setzt sich zusammen aus :

1. dem einstmaligen Mesonyktikon (= monastische Psalmodie)

2. der ursprünglich jerusalemitanischen Cathedralvigil (an Sonntagen)

3. dem eigentlichen gemeindegkirchlichen Orthros :

— Cantica

— Laudespsalmen 148-150

¹⁴ Das koptische Offizium nimmt dabei eine Sonderstellung ein, denn es bringt Lesungen im Ferial- und im Festoffizium. Jedoch ist das koptische Horloogion insgesamt monastisch geprägt; die Lesungen dürften auf die von Cassian beschriebenen Synaxen der ägyptischen Wüstenmönche zurückzuführen sein; cf. Zerfass, *Schriftlesung*, 113 und H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (= Publ. de l'Institut Orient. de Louvain 3, Löwen 1970), 12-13.

¹⁵ Cf. »Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier«, *Der Katholik* 82 (1902²), 406.

¹⁶ Die Fastenzeit wird seit altersher zum Festkreis gerechnet; cf. bei Egeria c. 27, 1 (ed. Pétré, 208) : »Quod hic appellant eortae, id est quadragesimas«.

¹⁷ Cf. z.B. das *Typikon der Anastasis*, wo es bei der Vigil zum Palmsonntag heißt, daß nach Beendigung der abendlichen Akoluthia der Hebräerbrief gelesen wird »bis die σπουδαίοι (= ferventes) eintreffen und mit der Agrypnia begonnen wird; cf. ed. Papadopoulos-Kerameus, *ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΚΗΣ ΣΤΑΧΥΟΛΟΓΙΑΣ*, vol. II (Petersburg 1894), 3. Diese Ausgabe wurde von Dmitrievskij (*Drevnejšie tipikony*, 41 ff.) korrigiert. Zu den Lesungen im allgemeinen wäre u.a. auch A. Kniazeffs Artikel zu konsultieren : »La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin«, *La Prière des heures* (= Lex orandi 35, Paris 1963), 201-251.

¹⁸ Cf. J. Mateos, »Quelques problèmes dans l'Orthros byzantin«, *Pr. Or. Chr.* 11 (1961), 17-35; 201-220.

Im heutigen byzantinischen Offizium ist die Stellung der Lesungen bei der quadragesimalen Vesper und der Vesper an Festtagen identisch, d.h. es ergibt sich die Reihenfolge von Einzug (unter *φῶς ἰλαρόν*), Lesungen, Fürbittgebet. In Konstantinopel hingegen erfolgten die Lesungen bei der festlichen Vesper erst am Ende des Offiziums, also nach den Fürbitten, während sie sich in der Fastenzeit wie beim heutigen sabaitisch geprägten Offizium unmittelbar an den Einzug anschließen¹⁹. Fassen wir diese Aussage in einem Schema zusammen.

HEUTIGE BYZ. VESPER	KONSTANTINOPEL	
(Vigilvesper = Fastenvesper)	Vigilvesper	Fastenvesper
Einzug (<i>φῶς ἰλαρόν</i>)	Einzug	Einzug (entfällt)
Lesung	3 kl. Antiphonen —	Lesung <i>φῶς Χριστοῦ κατευθυνθήτω</i>
Fürbitten	Fürbitten Lesung	Fürbitten

Die verschiedene Stellung der Lesung bestätigt die Annahme, daß es sich dabei um einen Resorptionsprozeß handelt.

Woher stammen die Lesungen der Missa praesantificatorum?

Die alttestamentlichen Lesestücke in der Präsanctifikatenliturgie sind, wie allgemein bekannt ist, hauptsächlich von der Lectio continua der Genesis und der Proverbia bestimmt. Die Verwendung der Genesis als Vorbereitung auf das Osterfest ist ein allgemeines Phänomen innerhalb des Fastenordos, wie klar aus dem Zeugnis der Väterzeit hervorgeht²⁰. Daß gerade die Fastenzeit in solchem Ausmaß mit alttestamentlichen Lesestücken ausgestattet wurde, liegt daran, daß die Zeitspanne vor Ostern eben die Erwartung des

¹⁹ Cf. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église, ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle* (= Or. Chr. Anal. 166, Rom 1962) I, XXII-XXIII; weiterhin Zerfass, *Schriftlesung*, 129.

²⁰ Dies ist nicht nur für Antiochien durch die Predigtstätigkeit von Chrysostomus (PG 54, 580ff; cf. A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der Großen Kirche [= Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft d.W. zu Göttingen V, Berlin 1915], 208 ff) und durch den Patriarchen Severus (PO 29, 52; cf. Rahlfs, *loc. cit.*) ausdrücklich bezeugt, sondern auch indirekt für Cappadocien durch Basilius in seinen Homilien über das Hexaemeron, die in der Fastenzeit gehalten wurden (cf. PG 29, 4ff; Rahlfs, *Alttestamentl. Lektionen*, 207 und Zerfass, *Schriftlesung*, 136, Anm. 429).

Heils zum Ausdruck bringt²¹. So sehen wir z.B. im armenischen Lektionar, daß bei der Ostervigil bis Mitternacht alttestamentliche Lesungen vorgetragen werden, um in der Nachtwache bei Anbruch des Ostersonntages durch neutestamentliche ersetzt zu werden²².

Diese Lesungen konstituierten am Ende des 4. Jahrhunderts noch einen eigenen Fastengottesdienst, der ursprünglich unabhängig von der Vesper verrichtet wurde. Wenig später sollte er dann in die Vesper miteinbezogen werden²³.

1. Die alttestamentlichen Perikopen in Jerusalem²⁴

Egerias Schilderung kann man entnehmen, daß der Fastenlesegottesdienst erstens noch unabhängig von der Vesper zur 9. Stunde in Sion stattfand, und zweitens, daß er dem Lucernarium voranging, das in der Anastasis zur 10. Stunde gefeiert wurde²⁵. Wenige Zeit später waren zu Beginn des 5. Jahrhunderts die nachmittäglichen Lesungen jedoch bereits in den Anfang der Vesper eingebaut worden, wie uns durch das armenische Lektionar bezeugt wird²⁶. Diese Tatsache eines Assimilierungsprozesses geht erstens durch die Zeitangabe, zweitens durch den Ort der Feier hervor. Die Lesungen werden nämlich für die 10. Stunde angesetzt, genau zu dem Zeitpunkt, wo überall mit dem Abendoffizium begonnen wird; außerdem wurden nur die eigentlichen Offizien (sowie die Nachtwachen und die Liturgie) in der Anastasis begangen, und die Lesungen finden laut armenischem Lektionar in der Anastasis statt²⁷. Seit dieser Zeit ist das alttestamentliche Lesematerial zu einem festen Bestandteil der quadragesimalen Abendoffizien geworden.

Bisher sprachen wir davon, daß die Lesung ziemlich früh in den Beginn der Vesper integriert wurde; noch einem anderen wichtigen Befund ist nachzugehen. In Jerusalem setzte nämlich die Lesung der Genesis erst mit dem Montag in der Karwoche ein²⁸, während im konstantinopolitanischen

²¹ Cf. Rahlfs, *Alttestamentl. Lektionen*, 166.

²² Cf. A. Renoux, »Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jerusalem (Cod. Jerus. arm. 121)« *Le Muséon* 74 (1961), 377; Rahlfs, *loc. cit.*

²³ Cf. Zerfass, *Schriftlesung*, 56ff.

²⁴ Cf. dazu Egeria, c. 27-29 (= Fastenzeit), c. 46 (= morgendliche Taufkatechese), c. 30-38 (= Karwoche); *arm. Lektionar* [Nr. von Renoux, »Un manuscrit«, Nr. 18-33 (= Fastenzeit), Nr. 17 (= Taufkatechese), Nr. 34-44 (= Karwoche)]; *georg. Lektionar* [Nr. von M. Tarschnišvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)*], Nr. 283-330 (= Vorfastenwoche), Nr. 331-575 (= Fastenzeit), Nr. 478-559, *passim* (= Taufkatechese), Nr. 576-743 (= Karwoche).

²⁵ Cf. c. 27, 5-8; 24, 4 (ed. Pétré, 210-212, 190); dazu Zerfass, *Schriftlesung*, 63.

²⁶ Cf. Renoux, »Un manuscrit«, 367ff.

²⁷ Cf. Zerfass, *Schriftlesung*, 64.

²⁸ Cf. *arm. Lektionar*; Renoux, »Un manuscrit«, 370.

Offizium²⁹ und in der heutigen Liturgie der vorgeweihten Gaben bereits bei Beginn der Fastenzeit die Genesis verlesen wird.

2. In Antiochien

In einer der Homilien des monophysitischen Patriarchen Severus (512-18) heißt es: »Weshalb wir in den 40 Tagen des Fastens das Buch der Genesis, d.h. der Schöpfung, lesen«³⁰. Es ist also anzunehmen, daß in Antiochien in der Quadragesima immer die Genesis verlesen wurde. Durch die Predigt-tätigkeit des Chrysostomus erhalten wir noch weitere Auskunft; und Rahlfs, der die acht Chrysostomushomilien über die Genesis untersuchte, hat gezeigt, daß das Lesesystem Konstantinopels in seinen Ursprüngen auf die Lesepraxis von Antiochien zurückgeht³¹.

Sehen wir nun, wie sich diese Behauptung beweisen läßt. Chrysostomus kommentierte in der Fastenzeit des Jahres 386 den Anfang der Genesis³². Daß die Verlesung der Genesis in die Zeit der Quadragesima fiel, ergibt sich aus der Aussage von Chrysostomus, dessen erste Predigt über den Schöpfungsbericht *ἐν ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς* erfolgte, wie aus der Überschrift hervorgeht³³. In der ersten und zweiten Rede, die über Genesis 1,26 handelt, weist Chrysostomus ausdrücklich darauf hin, daß er »über das heute Verlesene« spricht³⁴. Nach dem Lesesystem Konstantinopels erfolgt Genesis 1,26 am Mittwoch der ersten Fastenwoche³⁵. Hinterher, in den nachfolgenden Reden, erwähnt der berühmte Prediger nicht mehr, daß die Schriftstelle im Rahmen des augenblicklichen Gottesdienstes vorgelesen wurde. Es ist also anzunehmen, daß es ihm nicht möglich war, mit dem Leseplan Schritt zu halten und daß man mit den Lesungen schon weiter war, was wiederum dem konstantinopolitanischen Brauch entsprechen würde. Hier wurde täglich von Montag bis Freitag die Genesis gelesen³⁶. Chrysostomus hat normalerweise ebenfalls täglich Homilien über das 1. Buch Mose gehalten, wie er selbst des öfteren in seinen Predigten sagt³⁷.

²⁹ Cf. Mateos, *Typicon* II, 12.

³⁰ Hom. 16 (gehalten in der Fastenzeit des Jahres 513), zitiert bei Rahlfs, *Alltestamentl. Lektionen*, 208.

³¹ Rahlfs, *Alltestamentl. Lektionen*, 165, 208ff.; bei ZERFASS, *Schriftlesung*, 134f. ist die Analyse von Rahlfs zusammengefaßt.

³² Cf. Rahlfs, *Alltestamentl. Lektionen*, 208.

³³ Cf. PG 54, 581f. Im darauffolgenden Jahr ergibt sich aus anderen Reden des Chrysostomus der gleiche Befund: in der Fastenzeit wird Genesis gelesen. Wahrscheinlich zwei Jahre darauf hält Chrysostomus wieder eine Predigt in der Fastenzeit, aus der klar hervorgeht, daß der Beginn der Genesis am Montag der 1. Fastenwoche verlesen wurde (cf. PG 53, 27).

³⁴ Cf. *Ibid.*

³⁵ Cf. Mateos, *Typicon* II, 16.

³⁶ Cf. *ibid.* 12ff.

³⁷ Hom. 6 (PG 53, 54), Hom. 11 (PG 53, 93), *passim*; cf. Rahlfs, *Alltestamentl. Lektionen*, 211-212.

Es stellt sich aber noch ein weiterer wichtiger Faktor heraus: Dieser Vortrag der Genesis fällt auf den Spätnachmittag und leitet direkt zur Vesper über. Gegen Ende der Predigt werden nämlich die Kerzen angezündet³⁸; die Dämmerung ist also fortgeschritten und es ist, wie überall, die Zeit für die Vesper gekommen.

Zusammenfassung

In unseren Ausführungen haben wir uns dem zu Eingang aufgegriffenen Fragenkomplex gestellt (vgl. S. 191) und gezeigt, daß die Fastenleseordnung Konstantinopels in ihrem ältesten und wesentlichsten Kern — der Genesislesung — nicht, wie Janeras meint, von dem Jerusalemer System abhängig ist, sondern auf die im 4. Jahrhundert bereits bestehende Lesepraxis von Antiochien verweist, wie eindeutig aus den Homilien des monophysitischen Patriarchen Severus und Chrysostomus hervorgeht. Wie in Antiochien zu Beginn der Fastenzeit mit dem 1. Kapitel der Genesis angefangen wurde, so auch in Konstantinopel, während in Jerusalem die Genesislesung erst mit der Karwoche einsetzte.

Was Jerusalem und Antiochien gemeinsam ist, beschränkt sich in der Zeit vor der Karwoche auf den Ort der Genesislesung: sie fand in beiden Zentren vor (später zu Beginn) der Vesper statt. Dies führt uns zur nächsten Frage: wo stehen diese alttestamentlichen Perikopen in der Vesper der Liturgie der vorgeweihten Gaben (vgl. S. 190); vielleicht gar wie in Jerusalem und Antiochien vor einem ursprünglichen Vesperkern der Präsanctifikatenmesse, oder sollte das *κατευθυνθήτω* anders zu deuten sein?

V. PSALM 140

1. Ist das *κατευθυνθήτω* (*Dirigatur*) in Zusammenhang mit den Lesungen zu deuten?

Mit dem *Dirigatur* kommt der Psalm 140 als solcher zum nochmaligen Vortrag. Das erste Mal erscheint er gemäß der palästinensischen Tradition mit Pss 141, 129 und 116 verbunden, das andre Mal als τὸ *κατευθυνθήτω* unmittelbar nach den Lesungen (vgl. S. 189-90), mit denen er eine Einheit bilden könnte, wie wir gleich noch sehen werden³⁹. Die Bezeichnung »*Dirigatur*«

³⁸ Cf. PG 54, 597.

³⁹ In den späten Handschriften der Liturgia praesanctificatorum, die durch Trepel herausgegeben wurden, heißt es nach den alttestamentlichen Perikopen; »und sofort das *κατευθυνθήτω*«; cf. P. N. Trepel, *ΑΙ ΤΡΕΙΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΙ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ ΚΩΔΙΚΑΣ*, (Athen 1935), 206. Engberding deutete das *κατευθυνθήτω* in Zusammenhang mit den Lesungen, wobei das *Dirigatur* als eine Art Prokeimenon dienen würde; cf. »Zur Geschichte«, 311-3.

weist auf das Incipit des 2. Stichos von Psalm 140: *κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου*

Die Rezitation geschieht folgendermaßen: Der Gesang beginnt mit dem vom Vorsänger gesungenen Vers 2, der dann vom Volk wiederholt wird (= Responsorium). Darauf schließen sich drei Stichoi (Vers 1, 3, 4) an; dazwischen wird der 2. Vers als Responsorium eingeschoben (Dirigatur oratio mea.....). Das Ganze wird heute bei den Griechen mit dem Gloria Patri abgeschlossen, während dies in keinem der eingesehenen slawischen Bücher vorgeschrieben ist.⁴⁰ Das führt natürlich sofort zur Vermutung, daß das Gloria Patri ursprünglich nicht in den griechischen Formularen vorhanden war. Tatsächlich fehlt es in der *Editio princeps* sowie in den Codices bis zum 16. Jahrhundert⁴¹. Das hinzugefügte Gloria Patri ist insofern von Belang als das Dirigatur aufs erste gesehen in Verbindung mit den Prokeimena gebracht werden könnte; kein Prokeimenon schließt aber mit Gloria Patri⁴².

Mit dieser dargelegten Rezitationsweise unterscheidet sich das *κατευθυνθήτω* in der Art des Vortrags grundlegend von dem vorangegangenen Psalm 140. Dieser wird von der ganzen Gemeinde (bzw. dem Chor) gesungen, während das Dirigatur in größerer Feierlichkeit responsorial vorgetragen wird.

Woher kommt das *κατευθυνθήτω*? Diese Frage ist schon deshalb berechtigt, weil das Dirigatur in seinem Responsorium ausdrücklich auf den Weihrauch hinweist (*κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου, ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου · ἔπαρσις τῶν χειρῶν μου θυσία ἔσπερινή*).

So läßt sich vermuten, daß unser Gesang schon früh mit einer Inzenisierung verbunden war. Ein Räucherakt scheint aber in Konstantinopel bei Psalm 140 ganz allgemein nicht üblich gewesen zu sein, wie wir gleich noch weiter ausführen werden. Das *κατευθυνθήτω* ist jedoch schon für das beginnende 7. Jahrhundert in einem konstantinopolitanischen Dokument belegt, nämlich im *Chronicon Paschale*⁴³. Weiter kann man sich fragen, ob das Dirigatur in seiner Funktion auf einen *jerusalemitanischen Brauch* zurückgeführt werden kann. Wir haben gesehen, daß unsere Stichoi auf die Lesungen folgen (dabei lassen wir einen Augenblick das Problem um das *φῶς Χριστοῦ* außer acht).

In Jerusalem scheint in der Fastenzeit ursprünglich die Rezitation einiger Psalmverse ausschließlich nach den Lesungen üblich gewesen zu sein.

⁴⁰ Cf. *Služebnik* von Venedig 1554, Moskau 1647, Petersburg 1900, Rom 1942 usw.

⁴¹ Cf. D. Doukas, *ΑΙ ΘΕΙΑΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΙ. | ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ. | ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ. | ΚΑΙ Η ΤΩΝ ΠΡΟΗΓΙΑΣΜΕΝΩΝ. | ΓΕΡΜΑΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ*, (Rom 1526); zum ersten Mal erscheint das Gloria Patri im Cod. *Ethn. Bibl.* 775 (16. Jh.) und 765 (18. Jh.); cf. ed. Trempelas, 206-7.

⁴² J. Mateos, »La psalmodie dans le rite byzantin«, *Pr. Or. Chr.* 15 (1965), 113.

⁴³ Cf. PG 92, 989.

Dies ist uns zu Anfang des 5. Jahrhunderts durch das armenische Lektionar⁴⁴ und im 8. Jahrhundert durch das georgische Lektionar bezeugt⁴⁵. So sind z.B. für den Mittwoch und Freitag während der Quadragesima nach den alttestamentlichen Lesestücken einige Psalmverse vorgesehen. Diese jeweiligen Stichoi variieren im Gegensatz zum Dirigatur. Beim armenischen wie georgischen Lektionar sind die Psalmverse identisch; das georgische Lektionar bringt aber darüber hinaus auch noch ein Troparion vor dem Lesematerial⁴⁶.

Dieser altüberkommene Brauch Jerusalems, nach den Lesungen einige Psalmstichoi zu singen, könnte von Konstantinopel mit dem *κατευθυνθήτω* (das sich ja ebenfalls an die Lesungen anschließt) übernommen worden sein. Im *Chronicon Paschale* (Beginn des 7. Jh.) wird das Dirigatur bereits erwähnt und zwar ohne genaue Angabe, wo es seinen Platz hatte⁴⁷. Also läßt sich dieses Zeugnis nicht so ohne weiteres als Beweis heranziehen. Wir wissen aber, daß das Dirigatur in der Käsewoche (*ἐβδομὰς τυροφάγου*) von einem »Prokeimenon« ersetzt wurde, wie der *Codex Patmos 266* ausdrücklich sagt⁴⁸. So heißt es im Typikon der Hagia Sophia für den Mittwoch und Freitag der Käsewoche nach den Lesungen: »Prokeimenon ... Ps 130, 3: Ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἕως τοῦ αἰῶνος«, darauf folgen zwei Stichoi (ohne Gloria Patri)⁴⁹. Daraus könnte die Schlußfolgerung gezogen werden, daß erstens der als Prokeimenon bezeichnete Psalm 130,3 in einen Zusammenhang mit der Einheit: Lesung und Psalm zu setzen ist, und zweitens, daß das *κατευθυνθήτω* mit dieser Einheit in Verbindung steht und nicht von ihr getrennt zu interpretieren wäre.

Fassen wir den bisherigen etwas komplizierten Befund nochmals kurz zusammen. In Jerusalem wurden von altersher nach den Lesungen in der Fastenzeit einige Stichoi aus einem Psalm gesungen (vgl. das armenische Lektionar aus dem 5. Jh.). Das georgische Lektionar (8. Jh.) hat nicht nur den mit dem armenischen Lektionar gemeinsamen variierenden Psalm nach den Lesungen, sondern bringt bereits ein Troparion vor den Perikopen. Für Konstantinopel sind nun in der Käsewoche nach den Lesungen ebenfalls einige Psalmverse belegt. Normalerweise folgt auf das Lesematerial immer das *κατευθυνθήτω*. Dabei ist anzumerken, daß es nur in der Käsewoche, nämlich in der der eigentlichen Fastenzeit vorangehenden Woche, heißt,

⁴⁴ Cf. Renoux, »Un manuscrit«, 368ff.

⁴⁵ Cf. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire*, 47ff.

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ Cf. PG 92, 989.

⁴⁸ Cf. Mateos, *Typicon* II, 6 krit. App. 5.

⁴⁹ *Loc. cit.*, *passim*.

daß ein bestimmtes »Prokeimenon« zu singen ist. Anfänglich schloß das Dirigatur, wie ein Prokeimenon, niemals mit Gloria Patri. Dieses setzte sich erst wesentlich später (nach dem 15. Jh.) bei den Griechen durch.

Gegen diese Interpretation, das Dirigatur in einen Zusammenhang mit den Lesungen zu bringen, läßt sich aber doch einiges einwenden. Das »Prokeimenon« ist der *konstantinopolitanische Terminus* für den responsorialen Psalmvortrag (vgl. Anm. 42). Wenn es mit dem Lesematerial verbunden wird, so steht das Prokeimenon im byzantinischen Ritus normalerweise immer vor den Perikopen. In der Präsanctifikatenliturgie findet sich der responsoriale Psalm jedoch nach den Lesungen. Kein Dokument Konstantinopels, weder das *Chronicon Paschale* noch Theodor Studita⁵⁰, bezeichnen das Dirigatur jemals als Prokeimenon und der früheste Zeuge, nämlich das *Chronicon Paschale*, erwähnt es unabhängig von den Lesungen; ja es scheint, als wäre das *κατευθυνθήτω* das Hauptelement, an das sich die Kommunionfeier anschließt. Auch in den Handschriften wird das Dirigatur immer als *τὸ κατευθυνθήτω* angegeben.

Der Befund in der Woche der *τυροφάγου* ist meines Erachtens eben doch anders zu deuten; der Hauptakzent liegt nämlich in der Tatsache, daß das Prokeimenon (Ps 130,3) das Dirigatur *ersetzen* soll⁵¹. Dazu kommt noch der allgemein bekannte Sachverhalt, daß die Käsewoche erst später zu der bisherigen Zeitspanne der Fasten hinzugefügt wurde, und daß damit dieses nur für die genannte Woche bezeugte Prokeimenon also keineswegs zum ursprünglichen Kern gehört wie das *κατευθυνθήτω*. A. Rahlfs nimmt an, daß diese Woche unter Herakleios eingeführt wurde und zwar, um die unterschiedliche Länge der Fasten zwischen Konstantinopel, wo man sieben Fastenwochen kannte, und den Monophysiten Syriens und Ägyptens auszugleichen, deren Fastenzeit acht Wochen umfaßte⁵². Das Dirigatur wird etwas früher in der konstantinopolitanischen Urkunde, nämlich wie gesagt dem *Chronicon Paschale*, schlichtweg als *τὸ κατευθυνθήτω* bezeichnet. Es bildete also damals nicht nur einen feststehenden Bestandteil der Vesper in der Präsanctifikatenliturgie, sondern verweist gerade in dieser generischen Bezeichnung auf eine bereits seit längerer Zeit bestehende Einrichtung, diesen Psalm 140 unabhängig von den Lesungen responsorial zu rezitieren.

2. Das *κατευθυνθήτω* als Kernstück einer ursprünglichen Vesper?

Was die Inzensierung betrifft, ist bei den Griechen heute nicht nur eine Inzensierung des Altars, sondern auch der Kirche und der Gläubigen vor-

⁵⁰ Für das *Chronicon Paschale* cf. PG 92,989; Theodor Studita, *De praesantificatis*; ed. A. Mai, *Nov. patr. bibl.* (Rom 1849), vol. 5, 94.

⁵¹ Cf. Mateos, *Typicon* II, 6, 8.

⁵² *Alttestamentl. Lektionen*, 202-5.

geschrieben. Ursprünglich wurde sicher nur vor dem Altar inzensiert, wie das noch heute bei den Slawen der Fall ist⁵³.

Wenn wir der Aussage der Dirigatur-Stichoi nachgehen, fällt vordergründig die Bitte um die Metanoia auf, was durch die Art des Vortrags noch besonders unterstrichen wird. Folgen wir für einen Augenblick dem Ablauf der Verse.

Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo, elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.

Responsorium : *Dirigatur* ...

1. Stichos : Domine clamavi ad te, exaudi me, intende voci meae cum clamavero ad te.

Responsorium : *Dirigatur* ...

2. Stichos : Pone domine custodiam ori meo, et ostium circumstantiae labiis meis.

Responsorium : *Dirigatur* ...

3. Stichos : Non declines cor meum in verba malitiae, ad excusandas excusationes in peccatis cum hominibus operantibus iniquitatem, et non communicabo cum electis eorum.

Responsorium : *Dirigatur* ...

Die Bitte um Versöhnung wird darüber hinaus auch noch durch die Räucherung hervorgehoben. Die Inzensierung als Sühneakt ist im syrischen Raum beheimatet⁵⁴. In Konstantinopel ist eine Inzensierung während des Gesangs von Psalm 140 wahrscheinlich nie üblich gewesen. Dieser Vesperpsalm wurde mit einem variierenden Refrain gesungen, der sich im Abstand von einer Woche dann wiederholte. Vergleicht man nun die konstantinopolitanischen Responsorien zu Psalm 140⁵⁵, so fällt auf, daß jegliche Anspielung auf eine Thurificatio — die an sich vom Psalmvers her gegeben wäre — einfach ausgelassen wird. So ist z.B. beim 2. Vers gerade das »ὡς θυμίαμα« vermieden. Der Refrain lautet also folgendermaßen : κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου [.....] ἐνώπιόν σου, σωτήρ τοῦ κόσμου.

Wenn das Dirigatur nun als ursprünglicher Vesperkern zu deuten wäre, dann verweist es jedenfalls auf ein Traditionsgefüge, das lediglich den Psalm 140 als Abendpsalm verrichtete. Durch die Verknüpfung des κατευθυνθήτω mit dem Räucherakt dürfte Konstantinopel als Ursprung des Dirigatur auszuschließen sein, da in der byzantinischen Metropole keine

⁵³ Cf. K. Nikol'skij, *Posobie k izučeniju ustava bogosluženiija pravoslavnoj cerkvi* (Petersburg 1906), 478-9.

⁵⁴ Cf. Ephraim, *Carmina Nisibena*; ed. E. Beck (= CSCO, Scriptorum syri 92, 46). Für das Morgen- und Abendamt scheint die Thurificatio zum erstenmal bei Theodoretus von Cyrus erwähnt worden zu sein; cf. Mateos, »Anciens documents«, 371-2.

⁵⁵ Cf. Strunk, *The Byzantine Office*, 201-2.

Beräucherung beim Vesperpsalm 140 erfolgte. So würde dies uns eindeutig nach Antiochien führen. Und tatsächlich scheinen sich unsere Angaben zum *κατευθυνθήτω* gut in die Vesper, wie sie durch die *Constitutiones Apostolorum* und Chrysostomus beschrieben wird, einzufügen. Das Abendoffizium ist nach Chrysostomus weitgehend von der *Bitte um Vergebung* bestimmt. Auf diesen Grundzug der Vesper weist der berühmte Prediger des öfteren hin⁵⁶. Er deutet sogar an, daß der Psalm 140 weniger deshalb als Abendpsalm ausgewählt worden sei, weil er sich vortrefflich für diese Zeit eigne,

»sondern er wurde wie ein Heilmittel zur Tilgung der Sünden vorgeschrieben, damit wir uns mit diesem geistigen Lied am Abend all dessen entledigen, was uns tagsüber ... befleckte. Er ist schlechthin das Heilmittel, um uns von all dem zu befreien«⁵⁷.

Die responsoriale Struktur des Dirigatur hebt genau diesen wesentlichen Zug besonders hervor (vgl. den Text oben). Und wenn man das hohe Alter des responsorialen Psalmvortrags bedenkt, so könnte es durchaus sein, daß der Psalm 140 in Antiochien bei der Vesper immer responsorial vorgetragen wurde. Die Inzensierung, die so vortrefflich zu diesem Abendpsalm paßt, ist zum ersten Mal im 5. Jahrhundert wahrscheinlich durch Theodoretus bezeugt (vgl. Anm. 54).

Die Hervorhebung der Bitte um Vergebung der Verfehlungen wäre allein für sich noch nicht ausschlaggebend gewesen, das *κατευθυνθήτω* dem syrischen Raum zuzuordnen; erst unter Einbezug des gesamten Ablaufs erhält dieser Tatbestand sein volles Gewicht. Wie wir gesehen haben, ist das konstantinopolitanische Lesesystem der Fastenzeit auf Antiochien zurückzuführen, wo die Lesungen wie in Jerusalem unmittelbar zur Vesper, d.h. dem Anzünden der Kerzen und dem Abendpsalm überleitete. Wie in der Quadragesima in Antiochien stehen wir beim zweiten Teil der Vesper der Präsanctifikatenliturgie vor folgendem Ablauf: Lesungen, Psalm 140, Fürbitten⁵⁸. Es spricht also vieles dafür, daß wir es in der Liturgie der vorgeweihten Gaben mit der gleichen archaischen Struktur der Vesper zu tun haben, wie sie aus den Angaben der *Constitutiones Apostolorum* und des Chrysostomus hervorgeht, nämlich den Lesungen in der Fastenzeit, an die sich das Anzünden der Lampen anschließt, worauf der Abendpsalm und die Fürbitten folgen⁵⁹.

⁵⁶ Cf. *Expositio in Psalmum 140* (PG 55, 427); ferner die Taufkatechesen; ed. A. Wenger, *Jean Chrysostome, huit catéchèses baptismales* 8, 18 (= *Sources Chrét.* 50, 257).

⁵⁷ Cf. PG 55, 427; Mateos, »Ancient documents«, 357.

⁵⁸ *Const. Apost.* II, 59, 2 und VIII, 35-37 (ed. Funk, 171; 544-6).

⁵⁹ Auf die Litaneien wäre noch gesondert einzugehen, was aber den Rahmen unserer kleinen Studie sprengen würde.

VI. DER LICHTRITUS

In Konstantinopel war nicht nur das den Einzug begleitende *φῶς ἱλαρόν* unbekannt, sondern es scheint das rituelle Anzünden der Lampen ursprünglich überhaupt nicht üblich gewesen zu sein. Wie verhält es sich nun mit Syrien? Wohl wird in den *Constitutiones Apostolorum* der Psalm 140 als *ὁ ἐπιλύχνιος ψαλμός* bezeichnet, aber in diesem Vesperpsalm wird an sich keinerlei Anspielung auf das Licht gemacht. Deshalb ist zu vermuten, daß damit nur eine zeitliche Bestimmung gemeint ist: Bei Anbruch der Dunkelheit, wenn die Lichter angezündet werden, ist dieser Abendpsalm zu verrichten. Vom Psalm 140 allein läßt sich also ein rituelles Anzünden der Lampen noch nicht herleiten.

Das *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* finden wir nun als Inschrift auf Lampen, die im 4. und 5. Jahrhundert in den Kirchen verwendet wurden. Als Heimat dieser Lampengattung ist Syro-Palästina anzusehen⁶⁰. Es könnte also durchaus sein, daß irgendwo in Syrien schon sehr früh ein Lucernarium stattgefunden hat. Wir wissen jedenfalls durch die Studien von J. Mateos und H. S. Jammo, daß es im west- und ostsyrischen Ritus ursprünglich einmal einen Lichtritus gegeben hat⁶¹.

Zusammenfassend läßt sich deshalb sagen, daß der Lichtritus und die Beräucherung syro-palästinensischen Ursprungs sind und in Konstantinopel unbekannt gewesen zu sein scheinen.

Heute hat das *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* der Präsanktifikatenvesper seinen Platz zwischen der 1. und der 2. Lesung. Im Typikon der Großen Kirche befand es sich noch nach den Lesungen⁶². Diese spätere Umstellung läßt sich ohne Schwierigkeit erklären. Da das *φῶς Χριστοῦ* einmal am Ende einer Prozession erfolgte, wurden die Vorbereitungen dazu vorverlegt, um die Gläubigen nicht allzu lange auf den Lichtseggen warten zu lassen. Als dann die Prozession außer Brauch gekommen war und man sich längst nicht mehr im klaren war über den ursprünglichen, sinnvollen und organischen Ablauf der Handlung, blieb das *φῶς Χριστοῦ* vor der 2. Lesung⁶³.

⁶⁰ Cf. M. Bauer, »Inschriften auf frühchristlichen Tonlampen unter besonderer Berücksichtigung der Inschrift 'Das Licht Christi scheint allen'«, *Byz. Neogr. Jahrbücher* 4 (1923), 299.

⁶¹ Cf. J. Mateos, *De officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus* (= Notulae d. Pont. Inst. Lit. Anselmianum, Rom 1968-69), 64; *idem*, »'Sedre' et prières connexes dans quelques anciennes collections«, *OCP* 28 (1962), 272-3. Bei den Chaldäern fand der Lichtritus vor der Psalmgruppe 140, 141 etc. statt; cf. S. H. Jammo, »L'office du soir chaldéen au temps du Gabriel Qatraya«, *L'Or. Syr.* 12 (1967), 187-210; J. Mateos, »L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen«, *La Maison Dieu* 64 (1960), 79; zum Lichtrituale cf. Winkler, »Über die Kathedralvesper« (im Druck)

⁶² Cf. Mateos, *Typicon* I, 246.

⁶³ Cf. Janeras, »La partie vespérale«, 195-6.

Der Lichtruf vollzieht sich innerhalb einer rituellen Handlung die heute der Priester verrichtet. Er nimmt eine brennende Kerze in die linke Hand, in der rechten hält er das Rauchfaß, mit dem er ein Kreuzzeichen vor dem Altar macht. Darauf sagt er laut vernehmbar: *Σοφία ὀρθοί!* Dann wendet er sich zum Volk und ruft ihm das *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* zu⁶⁴.

Ist das *φῶς Χριστοῦ* eine spätere Einschlebung, wie Moraitis aus den Angaben der Euchologien entnimmt⁶⁵, oder ein althergebrachter Bestandteil einer abendlichen Lichtfeier? Eine Frage, die sich aufs erste nicht so leicht beantworten läßt, da die Aussagen in den *Typika* und den Euchologien über den Sinn der Verwendung dieses Lichtrufs recht dürftig sind, wie bereits Engberding feststellte⁶⁶. Aber wir kommen der Lösung einen wesentlichen Schritt näher, wenn wir darauf achten, wie Moraitis zu seiner Annahme gekommen ist. Er untersuchte nämlich einige *Euchologien* und kam dann zu der Schlußfolgerung, daß das *φῶς Χριστοῦ* erst in in der letzten Phase (12.-14. Jh.) bei der Entfaltung der Präsanctifikatenliturgie eingefügt worden sei⁶⁷. Sofort fragt man sich: Warum steht der Lichtruf nicht in den frühen Euchologien? Sollte das *φῶς Χριστοῦ* etwa einmal vom Diakon gesprochen worden sein? Dann wäre es sicher nicht allzu verwunderlich, daß wir davon keine Spur in den *Euchologien* finden, denn vor dem 11. Jahrhundert gab es fast keine Rubriken, die die Handlung des Diakons innerhalb der Euchologien mit einbezogen.

Unsere Vermutung, daß das *φῶς Χριστοῦ* ursprünglich vom Diakon gesungen wurde, wird durch den ältesten Zeugen des *Typikon*s der Hagia Sophia, nämlich dem Cod. *Patmos 266* (9./10. Jh.), bestätigt. Am 9. März und am Karfreitag wird ausdrücklich der Diakon angeführt, der diesen Lichtruf vollzieht⁶⁸. Vielleicht liegt darin ein Hinweis, daß das *φῶς Χριστοῦ* ein beträchtliches Alter hat und von jeher seinen festen Platz innerhalb der Vesper der Präsanctifikatenliturgie hatte. Ungefähr vom 12. Jahrhundert an übernahm dann der Priester diesen Lichtruf und so taucht er nun auch in den Euchologien auf.

Beachtenswert ist auch der Umstand, daß das *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* bereits für das 4. bis 5. Jahrhundert als Lampeninschrift bezeugt ist; was wiederum ganz allgemein für seine weite Verbreitung spricht⁶⁹ und auf das hohe Alter des *φῶς Χριστοῦ* hinweist. Rufen wir uns nochmals seine ursprüngliche Stellung ins Gedächtnis. Es stand einmal nach den Lesungen,

⁶⁴ Cf. *Hieratikon* (Rom 1950), 283.

⁶⁵ Cf. Moraitis, *Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ*, 70.

⁶⁶ »Zur Geschichte«, 313.

⁶⁷ Cf. Anm. 65.

⁶⁸ Cf. Mateos, *Typicon* I, 246; II, 80.

⁶⁹ Cf. Anm. 60.

wie sich aus dem Typikon der Hagia Sophia ergibt, d.h. auf die alttestamentlichen Lesungen folgte die Lichtfeier, dann das *κατευθυνθήτω* und schließlich die Fürbitten. Symeon von Thessalonike, der des öfteren auf das einstmalige Brauchtum Konstantinopels verweist, berichtet uns von einer Prozession, die früher mit diesem Lichtritus verbunden war. Der Diakon beräucherte die brennende Kerze, vom Sanktuarium bewegte sich daraufhin eine Prozession bis zum Ende des Narthex und von da aus bis zu den Türen des Altarraums. Dort rief der Zelebrant dem Volk zu: *Σοφία ὀρθοί! φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι*. Dann wurden wie üblich die Lampen der Kirche angezündet⁷⁰. Bedeutungsvoll ist hier die Tatsache, daß das *φῶς Χριστοῦ* und die Prozession mit der Lichtfeier, d.h. dem rituellen Anzünden der Lampen, verbunden wird. Letzteres dürfte sogar als der Ausgangspunkt für den ganzen Ritus anzusehen sein.

Dem Bericht des für die Erhaltung der konstantinopolitanischen Bräuche eifernden Symeon ist deshalb ein solches Gewicht beizumessen, weil man durch eine verhältnismäßig späte italienische Handschrift, den Cod. *Grottaferrata Γβ III* (= *Basilii Falascae*, 14. Jh.)⁷¹, noch auf eine andere Spur geführt wird. In dieser Handschrift werden wir nämlich mit der Angabe konfrontiert, daß das *φῶς Χριστοῦ* erst von Mittfasten an zu sprechen sei⁷², d.h. doch aber folgerichtig nichts anderes, als daß der Lichtruf in Verbindung mit den Katechumenen zu bringen ist, die an den vorangegangenen Tagen aufgerufen worden waren⁷³. Eine eindeutige Ausrichtung der Beweisführung ist also aufs erste erschwert, da die wenigen Angaben auch noch uneinheitlich sind. Jedoch darf man hier meines Erachtens nicht über das Wortgefüge stolpern und sich daraufhin zu übereilten Schlußfolgerungen hinreißen lassen; es ist vielmehr auf das ganze Rituale als solches zu achten und hier ergibt sich dann doch ein anderer Befund. Wenn wir nämlich einige Vergleichsmöglichkeiten in einer geschichtlichen Rückblende mitheranziehen, entdecken wir, daß sich die mit dem *φῶς Χριστοῦ* verbundene Handlung als ursprüngliche abendliche Lichtfeier herausstellt, die nicht im Hinblick auf die Katechumenen zu interpretieren ist.

Bei der von Symeon von Thessalonike beschriebenen Prozession drängt

⁷⁰ *De sacra precatone*, 353-4 (PG 155, 656-7).

⁷¹ Cf. Goar², 170.

⁷² Woher kommt diese Bestimmung, die wir in keinen Handschriften Konstantinopels fanden? Das Typikon der Hagia Sophia schreibt das *φῶς Χριστοῦ* für das Fest der vierzig Märtyrer zu Sebaste (9. März) vor, das immer in die Fastenzeit fällt; es findet sich jedoch keinerlei einschränkende Angabe, daß das *φῶς Χριστοῦ* erst von Mittfasten an zu sagen sei! Ganz im Gegenteil, es heißt ganz allgemein: »Wenn es [das Fest] auf einen Fasttag fällt«; cf. Mateos, *Typicon I*, 246.

⁷³ *Ibid.*, II, 30, 31 (Anm. 2), 38.

sich einem unwillkürlich der Gedanke auf, daß es sich hier um ein späteres künstliches Gebilde handeln muß, das das ursprüngliche Rituale verdunkelt; denn welchen Sinn hat dieser *Umzug mit dem Licht, wo unabhängig davon am Ende die Lichter in der Kirche angezündet werden?* Erst wenn wir diesen Vorgang mit den Aussagen Egerias vergleichen, läßt sich in etwa der einmalige Sinn des Ganzen herauschälen. Egeria berichtet, daß in Jerusalem gegen Abend vom Altarinnenraum das ständig brennende Licht herausgetragen wurde, um damit die Kerzen des gesamten Raums anzuzünden⁷⁴.

Durch das Zeugnis Gabriel Qatrayas (6./7. Jh.) wissen wir, daß dieser Lichtritus auch Eingang in die ostsyrischen Kirchen gefunden hatte⁷⁵. In seinem Kommentar gibt er uns Einblick in den tiefen Sinngehalt dieser schlichten Zeremonie. An dem Licht aus dem Sanktuarium, dem Symbol der Epiphanie Christi, entzündet sich das Licht der Kirche⁷⁶. Eine Parallele ergibt sich bei unserem Lichtruf in seinem Wortlaut: »Das Licht Christi zeigt sich (*φαίει*) allen«. Auch über den Sinn des Weihrauchs wird uns durch Gabriel Qatraya Auskunft gegeben: er versinnbildet den Wohlgeruch der Liebe Christi⁷⁷. Aber noch eine weitere Vergleichsmöglichkeit bietet sich an. Wie in den Angaben Symeons, wo wir von einer Prozession gehört haben, stehen wir im chaldäischen Ritus vor der gleichen Verfallserscheinung, die bereits im 9. Jahrhundert abgeschlossen war. Zur Zeit, in der die *Expositio* von einem Anonymus des 9. Jahrhunderts verfaßt wurde⁷⁸, hatte sich aus dem eigentlichen rituellen Anzünden der Lampe eine feierliche Prozession vom Sanktuarium zum Bema in der Mitte der Kirche entwickelt. Der an sich wesentliche Kern war damit zu einer sekundären Begleiterscheinung herabgesunken. Der Räucherakt symbolisiert auch nicht mehr die Liebe Christi, sondern ist zu einer Ehrenbekundung vor dem Altar, vor dem Bischof, den Priestern und den Gläubigen geworden⁷⁹.

Wir brachten die Entwicklung des ostsyrischen Lucernariums deshalb in solcher Ausführlichkeit, weil es einen Parallellfall zu der Prozession in

⁷⁴ c. 24, 4 (ed. Pétré, 190-2): Hora autem decima, quod appellant hic licinicon, nam nos dicimus lucernare, similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim, incenduntur omnes candelae et cerei et fit lumen infinitum. *Lumen autem de foris non affertur, sed de spelunca interiori eicitur*, ubi noctu ac die semper lucerna lucet, id est de intro cancellos.

⁷⁵ Cf. J a m m o, »L'office du soir«, 188ff.

⁷⁶ *Loc. cit.*

⁷⁷ *Ibid.*, 190.

⁷⁸ Cf. ed. R. H. Connolly, *Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta* (= CSCO, Script. Syri. ser. II, vol. I), 135. In der Datierung folgen wir S. H. J a m m o, *La structure de la messe chaldéenne selon les anciens documents, partie pré-anaphorale* (Dissertation Pont. Inst. Orient. Stud., Rom 1968), 48.

⁷⁹ Cf. J a m m o, »L'office du soir«, 206.

Konstantinopel darstellt und weil erst von diesen vergleichenden Instanzen her sich mit einiger Sicherheit annehmen läßt, daß das *φῶς Χριστοῦ* in seinem Kern auf das *rituelle* Anzünden der Lampen am Abend zurückzuführen ist. Anfänglich sagte der Diakon, vermutlich während er das Licht vom Sanktuarium nahm und damit die Lampen der Kirche anzündete: *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι!* In der Folgezeit muß sich dann bei einem Sollemnisierungsprozeß, wie im ostsyrischen Ritus, ein feierlicher Umzug herausgebildet haben, wobei sich der eigentliche Sinn verflüchtigt hatte.

Vielleicht ist die Heimat dieses ursprünglichen Lichtritus in Syrien zu suchen. Einmal stoßen wir in diesem Gebiet auf die Lampeninschrift *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι*⁸⁰, zum andern Mal ergibt sich diese Vermutung aus der gleichen Entwicklung, und vor allem aus der Gesamtstruktur des Vesperaufbaus bei der Liturgie der vorgeweihten Gaben. Auf den Fastenlesegottesdienst folgte in Antiochien unmittelbar das Anzünden der Lichter, an das sich dann der Psalm 140 und die Fürbitten anschließen. Wir wissen auch, durch den *Nomocanon* des Bar Hebraeus⁸¹, daß die Präsanctifikatenmesse als solche von Severus von Antiochien zwischen 511 und 518 eingeführt worden sein soll, um den Gläubigen an den aliturgischen Tagen der Fastenzeit den Zugang zu den Mysterien zu ermöglichen. Diese Kommunionfeier mit der vorgeweihten Prosphora wurde dabei an die Vesper angeschlossen, um das strenge Fasten nicht zu unterbrechen. In Anbetracht dessen, daß die Fastenlesungen und wahrscheinlich auch das *φῶς Χριστοῦ* und das *κατευθυνθήτω* mit dem darauffolgenden Fürbittgebet sowie der Kommunionritus aus dem syrischen Gebiet stammen, ist anzunehmen, daß Konstantinopel diesen Fastengottesdienst insgesamt von Antiochien übernommen hat.

Man wird sich vielleicht fragen, wie von Syrien, das zu dieser Zeit doch monophysitisch war, überhaupt irgendein Formular in die byzantinische Gottesdienstordnung eindringen konnte. In der Hauptstadt des Imperiums war man hingegen dem gemäßigten Monophysitismus des Severus nicht immer ganz abgeneigt. Anastasius I (491-518) begünstigte offen diese Lehre⁸². Am ehesten wäre die Übernahme des antiochenischen Fastengottesdienstes jedoch während der Regierungszeit Justinians I (527-565) denkbar, da seine Gemahlin Theodora in heimlichem Ränkespiel nicht nur den Monophysiten

⁸⁰ Der Ursprung dieser Lampengattung ist in Syrien zu suchen; s. Anm. 60.

⁸¹ c. IV, 8; ed. H. W. Codrington, »The Syrian Liturgies of the Presanctified II«, The Journal of Theological Studies V² (1904), 369-377; s. besonders S. 375-7. Bei J. Ziadé, »Pré-sanctifiés« (»Messe de«, *Dict. de Théol. cath.* XIII¹, 79ff, 82-83, 87, 96) wird weiteres Beweismaterial geliefert, daß die Kommunionfeier mit den vorgeweihten Gaben syrischen Ursprungs ist.

⁸² Cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (München 1952), 56.

Anthimus im Jahre 535 auf den konstantinopolitanischen Bischofsstuhl erhob, sondern auch sogar Rom für ihre Pläne zu gewinnen suchte⁸³.

Aber auch Justinian stand dem Monophysitismus bis zum Konzil (536) sehr nahe. Er lud sogar den Patriarchen Severus zu vermittelnden Gesprächen (533-536) nach Konstantinopel⁸⁴. In dieser Zeit entstand das in seiner Terminologie monophysitische $\delta \muονογενής$, das dann den Introitusgesang der konstantinopolitanischen Liturgie bilden sollte und heute die Perisse der zweiten Antiphon ausmacht⁸⁵. Wie sehr Justinian dem monophysitischen Gedankengut verpflichtet war, zeigt sich allein darin, daß man sich in gelehrten Kreisen anfänglich nicht im klaren war, wem dieser Hymnus zuzuschreiben ist, dem monophysitischen Patriarchen Severus oder dem Imperator Justinian⁸⁶. Wie V. Grumel in einer erschöpfenden Studie bewies, ist Justinian als der Urheber des $\delta \muονογενής$ anzusehen⁸⁷, und wahrscheinlich fällt die Einführung des Hymnus in die Liturgie in das Jahr 535, als der von Theodora begünstigte Anthimus den Patriarchenstuhl von Konstantinopel innehatte⁸⁸. Wenn nun zu dieser Zeit die Imperatoren des byzantinischen Reichs in einer Weise dem Monophysitismus huldigten, daß sogar von ihnen monophysitisch geprägte Hymnen gedichtet wurden, welche Schwierigkeit bietet sich da noch, jenen außerhalb der Kontroverse stehenden antiochenischen Fastengottesdienst als Übernahme zu deuten? Vermutlich dürfte die Einführung der Präsanctifikatenliturgie ebenso wie das $\delta \muονογενής$ in die Zeitspanne zwischen den Jahren 531 und 536 fallen, als man am byzantinischen Hof noch um eine friedliche Lösung des weit um sich greifenden Streites bemüht war.

Eine über diese Möglichkeit hinausgehende verbindliche Aussage scheint mir bei dem derzeitigen Stand unseres Wissens auf nicht zu begründende Hypothesen aufzubauen.

⁸³ Cf. K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte* I, 208.

⁸⁴ Cf. A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* II (Würzburg 1953), 963.

⁸⁵ Zur Geschichte des Introitusgesangs und der Antiphonen cf. J. Mateos, »Evolution historique de la liturgie de saint Jean Chrysostome (première partie)«, *Pr. Or. Chr.* 15 (1965), 333-351; 16 (1966), 3-18, 133-161. (Diese Untersuchung ist jetzt von Mateos in *Or. Chr. An.* 191 (1972) zusammenhängend herausgegeben worden.)

⁸⁶ Cf. dazu V. Grumel, »L'auteur et date de composition du tropaire $\delta \muονογενής$ «, *Echos d'Orient* 26 (1923), 398-418.

⁸⁷ Von der Doktrin und der Terminologie her gesehen kämen Severus sowie Justinian als Verfasser in Frage. Durch den Vergleich mit *Unus de trinitate* ergab sich, daß wahrscheinlich der Imperator dieses Troparion geschrieben hatte; cf. Grumel, *loc. cit.*

⁸⁸ *Ibid.*, 417-8.

Zusammenfassung

Die byzantinische Liturgie der vorgeweihten Gaben besteht genau genommen aus vier Teilen :

1. der *heutigen sabaitischen Vesper*, die durch den Einfluß der Sabas-Lauren im 11.-13. Jahrhundert (vgl. S. 191-2) das eigenständige Abendoffizium Konstantinopels verdrängt hatte. Dieser Teil schließt in der Präsanktifikatenvesper mit dem *φῶς ἱλαρόν* (vgl. S. 189);
2. dem *antiochenischen Fastenlesegottesdienst* zur 9. Stunde mit seinen alttestamentlichen Lesungen;
3. dem ursprünglichen *antiochenischen Vesperkern*, dies würde das *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* (= Lichtritus), das *κατευθυνθήτω* (= Ps 140) und die Fürbitten umfassen (vgl. S. 190);
4. der eigentlichen *antiochenischen Kommunionfeier* mit den vorgeweihten Gaben im Anschluß an die Vesper.

Die Verknüpfung der verschiedenen Bestandteile im Laufe der Zeit :

Der Fastenlesegottesdienst und die Vesper wurden schon sehr früh zu einem quadragesimalen Abendoffizium zusammengeschweißt. In Antiochien geschah dies vielleicht noch zur Zeit des Chrysostomus, denn am Ende der Predigt wurden die Lichter für die Vesper angezündet, wie Chrysostomus ausdrücklich hinweist. (In Jerusalem erfolgte dieser Prozeß zu Beginn des 5. Jahrhunderts, also nach der Zeit, in der Egeria ihren Pilgerbericht verfaßte).

In den Jahren 511-18 wurde durch den Patriarchen Severus von Antiochien vermutlich die Präsanktifikatenliturgie eingeführt (die nichts anderes als die Sollemnisierung der privaten Kommunion darstellt), um den Gläubigen auch in der Fastenzeit die Teilnahme an den Mysterien zu ermöglichen. Dieser Kommunionritus fand am Ende des Abendoffiziums statt, das sich in den Fastenlesegottesdienst und die eigentliche Vesper (= Anzünden der Lichter, responsorialer Psalm 140, Fürbitten) aufgliederte.

Nr. 2 (= alttestamentliche Lesungen), Nr. 3 (= Vesper) und die eigentliche Kommunionfeier (= Nr. 4) sind also in einer Einheit zusammengefaßt und wurden noch vor dem 7. Jahrhundert in Konstantinopel als antiochenische Präsanktifikatenliturgie übernommen, denn im *Chronicon Paschale* ist uns bereits diese Feier bezeugt; wahrscheinlich fällt dies noch in die Regierungszeit Justinians und zwar vermutlich vor dem Konzil im Jahre 536. In Konstantinopel erfuhr die Missa praesantificatorum dann ihre weitere Ausgestaltung. (So ist z.B. das *νῦν αἱ δυνάμεις* konstantinopolitanischen Ursprungs.)

Das wichtigste Element ist an sich die Kommunionfeier, die sich unmittelbar an die Vesper anschloß, da das rigorose Fasten nicht unterbrochen werden sollte. Konstantinopel kannte ursprünglich weder einen Lichtritus noch eine Beräucherung zu Psalm 140; das zeigt, daß der der Kommunion vorangehende Vesperteil mit dem *φῶς Χριστοῦ* und dem Dirigatur nicht konstantinopolitanischen Ursprungs ist. Im Unverständnis, daß es sich bei dem *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι* um einen abendlichen Lichtritus handelt (auch das *κατευθυνθήτω* fand man durch die Art des Vortrags sicher nicht als Wiederholung von Psalm 140), wurde in Konstantinopel die gesamte »Liturgia praesanctificationum« an die *eigene* Vesper angehängt. Somit stehen wir in Konstantinopel bis ungefähr zum 11. Jahrhundert vor folgender Struktur :

I. Konstantinopolitanische Vesper⁸⁹ :

- Eingangpsalm 85
- Litanei
- Psalterantiphon
- Psalm 140 (kein Lichtritus oder Räucherakt !)

II. Antiochenische Fastenliturgie :

- Lesungen
- Lichtritus⁹⁰ (= *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι*)
- Psalm 140 (*κατευθυνθήτω* mit dem Weihrauchopfer)
- Fürbitten
- Kommunionfeier

In der Folgezeit wurde das konstantinopolitanische Abendoffizium durch den sabaitischen Ordo verdrängt, der einen Lichtritus und einen Räucherakt aufweist. Die Präsanctifikatensvesper nahm damit ihre heutige Gestalt an (wie wir sie zu Eingang aufgliederten) und so kam es auch zur Verdoppelung der Lichtfeier und der Beräucherung bei Psalm 140.

⁸⁹ Cf. Mateos, *Typicon* I, XXII.

⁹⁰ In dieser Zeit noch vom Diakon ausgeführt.