

R. F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= *Orientalia Christiana Analecta* 200), Pont. Inst. Stud. Orient. Rom 1975, XL, 485 S., L. it. 20.000.

Der Verfasser hat hier die Fortsetzung von Mateos' bedeutender Untersuchung über die geschichtliche Entwicklung des Wortgottesdienstes übernommen. Die historische Entfaltung der Riten des Großen Einzugs in der byzantinischen Meßliturgie ist vom Autor in großer Gelehrsamkeit nachgezeichnet worden, und das vorliegende Werk kann ohne Zweifel als die endgültige Fassung der Entwicklungsgeschichte angesehen werden. In einer breit angelegten Analyse der Einzelbestandteile legte der Autor den Ursprung des Großen Einzugs überzeugend dar, indem er bewies, daß es einst die Diakone waren, die die Gaben zum Altar brachten, und daß das schlichte Herbeibringen der Gaben sich im Laufe der Zeit zu einer der feierlichsten Zeremonien innerhalb des byzantinischen Gottesdienstes entfaltet hat. Der Einzug ist nicht aus der für den Westen bezeugten Prozession der Gläubigen mit den Gaben hervorgegangen, wie bislang stets argumentiert wurde, sondern er ist ausschließlich auf die zunehmende Bedeutung und Solemnisierung des Einzugs der Diakone mit dem Brot und Wein zurückzuführen.

Es ist von großer Bedeutung, daß hier von neuem unumstößlich der Nachweis erbracht worden ist, wie wenig es zulässig ist, durch die Gebräuche in der westlichen Kirche das Brauchtum im Osten erschließen zu wollen. Aber auch bei anderen Projektionen lateinischer Liturgieformen auf die Gestalt des Gottesdienstes im Orient, wie z.B. beim Offertorium, hat der Verfasser bewiesen, daß die Übertragung westlicher Vorstellungen auf die der Ostkirchen nicht möglich ist. So gab es einst in der Chrysostomusliturgie kein Offertorium, die Darbringung der Gaben vollzog sich ausschließlich im Eucharistischen Hochgebet.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Tatsache, daß es dem Verfasser gelungen ist, trotz der bis ins kleinste Detail sich verzweigenden Teiluntersuchung der Riten des Großen Einzugs und des *Accessus ad altare* nicht die großen Zusammenhänge aus dem Auge verloren zu haben. Der Zugang zu den Detailfragen ist zudem durch ein umfassendes Register erleichtert worden. Man kann nur hoffen, daß der Autor seine Untersuchung über die Geschichte der Chrysostomusliturgie in nächster Zeit fortsetzen und auch noch den Überblick über das Eucharistische Hochgebet und die abschließenden Riten veröffentlichen wird.

Zum analytischen Teil der Arbeit und zu den Ergebnissen möchte ich nun noch einige Überlegungen anfügen. Es ist meines Erachtens bedeutsam, daß es im vierten Jahrhundert im Küstengebiet Syro-Palästinas zu einer wahrhaft umwälzenden Weiterentfaltung der theologischen Interpretation der Prozession mit den Gaben gekommen ist. Auf den Seiten 34ff, 63-64, 173, 245, 281 etc. legt der Autor dar, wie Theodor von Mopsuestia, und nach ihm auch andere wie z.B. Narsai, das Herbeischaffen von Brot und Wein in einer Prozession nun als Trauerzug umdeuten: *It is the deacons who bring out this oblation ... which they arrange and place on the awe-inspiring altar ... By means of the symbols we must see Christ who is now being led out and going forth to his passion ... And when the offering ... is brought out in the sacred vessels ... you must think that Christ our Lord is coming out, led to his passion ... And when they bring it out, they place it on the holy altar to represent fully the passion. Thus we may think of him placed on the altar as if henceforth in a sort of sepulchre ... That is why the deacons who spread linens on the altar represent by this the figure of the linen cloths of the burial ...* (Theodore von Mopsuestia, Homilie 15, 24 zit. in Taft, S. 35, Text hervorhebung von mir). Die drama-ähnliche Darstellung des Leidens und Sterbens Jesu beim Einzug mit den Gaben, die, wie es scheint, von Syro-Palästina in der Wende zum fünften Jahrhundert ihren Ausgang nahm,

findet erstaunlicherweise ihre Parallele im Taufkontext. Wie ich in mehreren Arbeiten nachzuweisen suchte, folgten die Syrer (und wahrscheinlich auch die Armenier) nicht wie im Westen der Tauftheologie des Römerbriefes (6,3ff, nämlich dem Mitvollzug des Leidens und Sterbens Jesu in der Taufe), sondern sie hatten für ihren Taufgottesdienst Jesu eigene Taufe im Jordan mit dem Schwerpunkt auf der Geistverleihung zum Vorbild genommen. Im ausgehenden vierten Jahrhundert kam es in Syro-Palästina durch den mächtigen Aufschwung der auf die Taufe vorbereitenden Riten und die Aufsplitterung des Katechumenats in zwei getrennte Klassen zu einer Umdeutung der Riten, die der Taufe vorangingen, und der Taufe selbst. Das Taufwasser, einst schlicht *Jordan* genannt, oder als *Schoß* interpretiert, der die Täuflinge zu neuem Leben gebiert, wurde nun als *Grab* umgedeutet, in dem sich bei der Immersion das Mitsterben mit Jesus vollzog. Die paulinische Tauftheologie eines Nachvollzugs des Leidens und Sterbens Jesu innerhalb des Taufkontexts fand in Syro-Palästina erst mit Ende des vierten Jahrhunderts Eingang (cf. G. Winkler, *The Prebaptismal Anointing and its Implications ...*, *Worship* 1978). Eine ähnliche 'Todes-Mystik' begann sich zur gleichen Zeit und im gleichen Gebiet ebenso in der Meßliturgie anzubahnen, wie aus den Ausführungen weiter oben hervorging. Diese Übereinstimmung ist sicher nicht von ungefähr, und möglicherweise würde es sich lohnen, diesem Befund noch näher nachzugehen.

Ferner ist bemerkenswert, daß das *Lavabo*, das zum ersten Mal bei Cyrill von Jerusalem bezeugt ist, nicht, wie der Autor meint, auf die »innumerable symbolic ablutions common among the Jews« (S. 164) zurückzuführen ist, sondern möglicherweise damit zu verbinden ist, daß im ausgehenden vierten Jahrhundert sämtliche Gottesdienstformen mit apotropäischen und exorzistischen Riten überfremdet wurden. Dies zeigt sich vor allem im Taufgottesdienst (cf. Winkler, *op. cit.*). Das Gebet im slawischen *Činovník* beim *Lavabo* in der Pontifikalmesse (cf. Taft, S. 177) scheint zudem der Taufliturgie entnommen zu sein. Der Bischof segnet das Wasser, kurz bevor er seine Hände wäscht, mit folgendem Gebet: *O Lord our God who blessed the waters of the Jordan ...*

Was die grammatikalische Analyse des armenischen Cherubikon-Gesangs anbetrifft, so kann ich den Ausführungen des Verfassers nicht ganz zustimmen. Der Autor verwendet auf S. 59 als *Textus receptus* der armenischen Meßliturgie die New Yorker Ausgabe von 1950 (*Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church*). Es wäre jedoch besser gewesen auf Categrian-Dashian (Categrian Y., *Die Liturgien bei den Armeniern ...*, Wien 1897, armen.) zurückzugreifen, der einen verlässlicheren Text bietet, wie gleich noch zu sehen sein wird. In der New Yorker Ausgabe ist beim Cherubikon-Hymnus auf das direkte Objekt zur Genetivform 'der Cherubim' (armenisch: *k'robēiç*, oder *k'erovbēiç*) nur durch *z* und *n* angespielt: *Ork' zk'robēiç xorhrdabar kerparanimk'* (Die wir auf mystische Weise *das der* Cherubim repräsentieren). Man würde bei einem weniger zweideutigen Text folgende grammatikalische Form erwarten: *Ork' zk'robēiç xorhrdabar kerparanimk' zxorhowrd*, d.h. die volle Angabe des direkten Objekts zum Genetiv (Die wir auf mystische Weise *das Geheimnis* der Cherubim repräsentieren). Die *lectio difficilior* der New Yorker Ausgabe bereitete dem Autor sichtlich Kopfzerbrechen. Auf S. 60 wird auf einer vollen Druckseite der Text dieser Ausgabe erläutert. Dabei stellt der Autor fest: *... in the textus receptus there is no such substantive [i.e. ein direktes Objekt zum Genetiv (z)k'robēiç(n)]. There is one, however, in the Cherubicon of the 12-13th century Armenian version of CHR [= Chrysostomusliturgie] published by Categrian-Dashian ... In this text ... we find the add.: zxorhowrd (mysterium).* [Die Text hervorhebung stammt vom Rezensenten]. Hätte der Autor alle armenischen Liturgien in Categrian-Dashian, einer verlässlicheren Quelle als die vom Verfasser verwendeten New Yorker Ausgabe, durchgesehen, so wäre ihm sicher aufgefallen, daß der armenische Text in Categrian-Dashian *stets* dieses direkte Objekt bietet. So z.B. bei der zweiten Redaktion der Basiliusliturgie (Categrian-Dashian, S. 193), ferner in der Chrysostomusliturgie (Categrian-Dashian, S. 367) und im

heutigen Meßformular der Armenier, der sog. Athanasiusliturgie (Catergian-Dashian, S. 668). Mit anderen Worten: Es handelt sich 1. keinesfalls um einen *späteren Zusatz*, wie der Autor annahm, und 2. der armenische Text ist nicht korrupt, lediglich die Textgestalt der New Yorker Ausgabe bietet einige Hürden bei der Übersetzung.

Aber auch noch andere Verweise auf armenische Zeugen bedürfen einer weiteren Klärung. Auf den Seiten 90 und 95 erläutert der Verfasser die armenischen 'Hagiologien' (= Troparien für den Großen Einzug) und erwähnt kurz, daß einige armenische Troparien sich ebenso in den ostsyrischen 'Onyātū d-rāzē befinden. Der Verfasser behauptet nun auf S. 90 ohne einen Beweis dafür zu bringen, daß ein Troparion, das sich im armenischen sowie ostsyrischen Ritus befindet, *a later addition to the Armenian liturgy* ist. Hier erhebt sich die Frage, was der Autor unter *later* versteht. Es wäre wohl präziser zu sagen, daß dieser Hymnus durch ostsyrischen Einfluß einst in die armenische Liturgie eingedrungen ist. Auf S. 95 verweist der Verfasser nochmals auf eine innere strukturelle Ähnlichkeit zwischen der armenischen 'Hagiologie' und der ostsyrischen 'Onītū d-rāzē. In der Zusammenfassung der Ergebnisse auf S. 96 sucht der Autor jedoch einen Zusammenhang zwischen dem armenischen und dem byzantinischen Troparion (anstelle mit dem von Ostsyrien) herzustellen. Wie erklärt sich jedoch die Übereinstimmung des armenischen Zeugen mit den Ostsyriern? Häufig wird die Beeinflussung der armenischen Liturgie durch die Byzantiner überbetont. Bei einer umfassenderen Analyse zeigt sich jedoch des öfteren, daß die genaue Bestimmung der Herkunft einiger Bestandteile im armenischen Gottesdienst wesentlich komplizierter ist, und daß es den Anschein hat, als wären die Anleihen von den Syrern nicht nur in größerem Umfang als die von den Byzantinern erfolgt, sondern zudem zu einem früheren Zeitpunkt anzusetzen als irgendein Einfluß von Konstantinopel. So ist die Herkunft der armenischen Troparien beim großen Einzug eine Frage, die noch geklärt werden muß.

Auf S. 114-115 sucht der Autor dem genaueren Zeitpunkt der byzantinischen Beeinflussung der armenischen Liturgie nachzugehen und ein Datum dafür anzugeben: *Historically this could have occurred at any time during the 6-10th centuries. In spite of her rejection of the Council of Chalcedon (451) the Church of Armenia was in «intermittent unions» with Constantinople from 590 until 971.* Diese Argumentation ist zum Teil berechtigt. Weit gewichtiger ist jedoch die Tatsache, daß Armenien seit der Reichsteilung im ausgehenden vierten Jahrhundert (ca 386) zwischen den Sassaniden und Byzantinern in zwei Teile aufgeteilt wurde, wobei anfänglich den Persern der Löwenanteil zufiel. In den nachfolgenden Kriegen zwischen den beiden Großmächten gewann jedoch Byzanz allmählich die Oberhand. So war die Annektierung Armeniens unter byzantinische Oberherrschaft sehr wahrscheinlich ausschlaggebend für die Beeinflussung des armenischen Gottesdienstes als die äußerst umstrittenen kirchlichen Unionsversuche. Die wiederholten religiösen Annäherungsbestrebungen waren häufig das Ergebnis eines politischen Drucks, den Konstantinopel auf die annektierten Gebiete ausübte.

Hier noch ein letzter Einwand im Zusammenhang mit den Armeniern. Auf den Seiten 182-183 argumentiert der Autor, daß das Vorbild für Konstantinopels Kirchenbau wahrscheinlich weder in Syrien noch auf griechischem Gebiet zu suchen ist, sondern in den Diözesen von 'Kleinasien'. Dabei zitiert der Verfasser R.F. Hoddinott, *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia. A Study of the Origins and Initial Development of East Christian Art* (London 1963), der beim Kirchenbau von Konstantinopel auf Anleihen von 'eastern Anatolia' verweist. 'Eastern Anatolia' (ebenso wie 'Kleinasien') heißt jedoch nichts anderes, als daß es sich hier um die Architektur Armeniens handelt! So findet auf interessante Weise die These von Strzygowski, der zu Beginn dieses Jahrhunderts die umstrittene Behauptung wagte, daß Konstantinopels Kirchen durch die Architektur Armeniens beeinflusst wurden, durch die Hintertür wieder Eingang, indem Armenien nun durch die Bezeichnung 'Ost-Anatolien' ersetzt wird! Würde man es nicht besser, so wäre man fast versucht, hinter Hoddinott

einen Staatsbürger der Türkei vermuten, wo seit dem Genozid an den Armeniern in 'Ost-Anatolien' nicht nur die Armenier, sondern auch Armenien von der Landkarte getilgt wurde. Sollte diese Tatsache dem Verfasser entgangen sein?

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Großen Einzugs in der Chrysostomusliturgie als die beste Untersuchung anzusehen ist, die bisher überhaupt für die byzantinische Liturgie vorliegt. Jedoch bedürfen diejenigen Stellen, die den Zusammenhang mit dem armenischen Gottesdienst herstellen, einer weiteren Klärung. Der nicht völlig zufriedenstellende Einbezug der armenischen Liturgie berührt jedoch nicht die auf solidem Fundament stehenden Ergebnisse der Untersuchung. Für jeden Wissenschaftler, der mit der Chrysostomusliturgie zu tun hat, bietet die Analyse des Autors eine der wertvollsten Arbeitsgrundlagen, die wir bislang in Händen haben.

Gabriele Winkler

La prière des églises de rite byzantin 1. La prière des heures 'ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ,
Éditions de Chevetogne 1975, 529 S.

Außer der handlichen und äußerst übersichtlichen Wiedergabe des byzantinischen Stundengebets hat P. N. Egender einen vortrefflichen Überblick über die historische Entfaltung der einzelnen Horen geboten, der für jeden interessierten Leser eine wahre Fundgrube darstellt. Dabei wurde nicht nur das Brauchtum der griechischen Kirche erläutert, sondern zudem stets auch die Tradition der Slawen miteinbezogen. Äußerst hilfreich sind ferner die verschiedenen Appendices, die gut getroffene Auswahl der wichtigsten Untersuchungen und ein ausgezeichnete Anhang, der die liturgischen Termini in Griechisch und Slawisch wiedergibt und erläutert.

Bei aufmerksamer Durchsicht der jeweiligen Einführung zu den einzelnen Synaxen läßt sich erkennen, wie vertraut der Verfasser mit dem griechischen und slawischen Offizium und wie bewandert er in der geschichtlichen Entwicklung des byzantinischen Offiziums ist. Hier ist eine ausgezeichnete Ausgabe des Stundengebets geboten, die man auf das wärmste empfehlen kann. Auf S. 37 (auf den letzten Zeilen) scheint der Überblick über das Offizium, wie es von Johannes und Sophronius beschrieben wird, etwas verworren: Das *κατευθυνθήτω* (= Ps 140) ist ein Bestandteil der 'psaumes du lucernaire', das 'lumière joyeuse' ist ferner keineswegs ein Prokeimenon, wie der Autor vermuten möchte, sondern sehr wahrscheinlich mit dem *φῶς ἱλαρόν* zu identifizieren. Zum *φῶς ἱλαρόν* sollte man F. J. Dölger, *Lumen Christi* (Münster 1936) konsultieren.

Ephräm der Syrer wird als 'humble moine syrien' dargestellt, 'sans autre qualité à part sa sainteté extraordinaire'. Diese Feststellung wird dem größten syrischen Kirchenschriftsteller nicht ganz gerecht. Ephräm brachte nicht nur die sog. Perserschule in Edessa zu neuer Blüte, sondern ein Großteil der kirchlichen Dichtungen von Byzanz hat ihre Wurzeln in dem Schrifttum Ephräms. Bei dem jeweiligen Schema zum Aufbau der Offizien (S. 99, 141, 250, 375, 427) wäre es vielleicht besser gewesen, die einzelnen Bestandteile nicht nur listenmäßig zu erfassen, sondern sie entsprechend ihrer Zugehörigkeit zum monastischen, bzw. säkularen Offizium zu gliedern.

Was die Untersuchung zur Vesper anbetrifft (S. 359ff), so wäre hier anzufügen, daß die byzantinische Vesper vor allem aus der Verschmelzung der monastischen Rezitation der Psalmen mit dem sog. Kathedraloffizium besteht. Der Autor identifiziert auf S. 359 und 363 das Kathedraloffizium mit dem Luzernarium, was nicht ganz korrekt ist, denn den Kern des Kathedraloffiziums bildet nicht der Lichtritus (Luzernarium), sondern der Psalm 140.