



Konstantin Anikin

Katechetischer Schriftgebrauch im frühmittelalterlichen Konstantinopel

Katechetischer Schriftgebrauch im frühmittelalterlichen Konstantinopel

Contexts of Ancient and Medieval Anthropology

Editors

Anna Usacheva, Jörg Ulrich, Siam Bhayro

Advisory Board

José Filipe Pereira da Silva, Barbara Crostini, Andrew Crislip,
Samuel Fernandez, Annette Weissenrieder

Vol. 7

Konstantin Anikin

**Katechetischer Schriftgebrauch
im frühmittelalterlichen
Konstantinopel**



BRILL | SCHÖNINGH

Diese Arbeit wurde mit Unterstützung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Förderprogramm des Auswärtigen Amtes erstellt sowie durch den Publikationsfonds für Monografien der MLU gefördert.



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657794485>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl. Dissertation an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2023.

© 2024 beim Autor. Verlegt durch Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe

(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Schöningh zu richten.

Umschlagabbildung: ‚Pariser Psalter‘, Cod. gr. 139 (10. Jh.), fol. 419v. (Durchzug durchs Rote Meer)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2698-3079

ISBN 978-3-506-79448-2 (hardback)

ISBN 978-3-657-79448-5 (e-book)

Inhalt

Abkürzungen	XI
Vorwort	XIII
Einführung	1
Eine Erläuterung des Titels der Arbeit	1
<i>Konstantinopel als ein Zentrum des byzantinischen</i>	
<i>Reiches</i>	1
<i>Zeitliche Abgrenzung der Untersuchung</i>	7
<i>Begriffsklärung</i>	12
Forschungsüberblick und Problemanzeige	14
Zielsetzungen, Fragestellungen und methodisches	
Vorgehen	24

TEIL I

Die Tauftermine in Konstantinopel: Ein Überblick

1. Weihnachten	35
1.1 Gregor von Nazianz	36
1.2 Proklos von Konstantinopel	37
1.3 Leontios von Konstantinopel	38
1.4 De Cerimoniis	39
1.5 Cod. Auct. E. 5.10	39
2. Epiphanie	41
2.1 Gregor von Nazianz	41
2.2 Proklos von Konstantinopel	43
2.3 Die Wasserweihe im Cod. Bar. gr. 336	45
2.4 Das Typikon-Synaxar	48
3. Der Lazarussamstag	49
3.1 Die Ursprünge der Tradition in Alexandrien	49
3.2 Leontios von Konstantinopel	50
3.3 Das Typikon-Synaxar	52

4. Ostern	53
4.1 Gregor von Nazianz	53
4.2 Ein Dialog über das Leben des Johannes Chrysostomos	53
4.3 Proklos von Konstantinopel	55
4.4 Die Karfreitagskatechese (CPG 5870)	59
4.5 Leontios von Konstantinopel	60
4.6 Romanos der Melode	62
4.7 De Cerimoniis	63
4.8 Das Typikon-Synaxar	63
5. Pfingsten	65
5.1 Johannes Chrysostomos	66
5.2 Leontios von Konstantinopel	67
5.3 Romanos der Melode	68
5.4 Das Typikon-Synaxar	68
6. Zusammenfassung	69

TEIL II

Bibellesung und Katechese: Was wissen wir eigentlich?

7. Jerusalemische Tradition	73
7.1 Die Taufkatechesen von Kyrillos von Jerusalem	74
7.2 Der Pilgerbericht Egerias	81
7.2.1 <i>Die Anwesenheit der Katechumenen</i>	81
7.2.2 <i>Die Schriftauslegung für die anwesenden Katechumenen</i>	87
7.3 Marcus Diaconus: Vita Porphyrii	90
7.4 Die Rezeption der altjerusalemischen Katechese	91
7.4.1 <i>Armenisches Lektionar</i>	91
7.4.2 <i>Georgisches Lektionar</i>	96
8. Zusammenfassung	101
9. Antiochenische Tradition	103
9.1 Die Apostolischen Konstitutionen	104
9.1.1 <i>Ein Muss die Heilige Schrift zu lesen</i>	104
9.1.2 <i>Eine Alternative zu den paganen Werken</i>	105

9.1.3	<i>Das richtige Leben nach der Schrift</i>	106
9.1.4	<i>Die Schrift und die Taufkatechese</i>	108
9.1.5	<i>Klementinische Liturgie im achten Buch der AK</i>	108
9.2	Johannes Chrysostomos	110
9.2.1	<i>In Genesim</i>	111
9.2.2	<i>In Acta Apostolorum</i>	118
10.	Zusammenfassung	125

TEIL III

Katechetischer Schriftgebrauch in Konstantinopel

11.	Zur Entwicklung des liturgischen Ritus in Konstantinopel	131
12.	Wichtige Quellen	135
12.1	Das Prophetologion	135
12.2	Das Patriarchale Lektionar im Codex Ottoboni gr. 175	138
13.	Die Extrakatechese zu Weihnachten	139
13.1	Ablauf	141
13.2	Was konnte anhand der Perikopen vermittelt werden?	144
13.2.1	<i>Gen 1:1–13</i>	144
13.2.2	<i>Num 24:2–3,5–9,17–18</i>	154
13.2.3	<i>Mi 4:6–7,5:1–3</i>	156
13.2.4	<i>Ein Troparion und drei Stichologien</i>	157
13.2.5	<i>Isa 11:1–10</i>	161
13.2.6	<i>Drei weitere Deutungsquellen</i>	166
14.	Die Extrakatechese zu Epiphanie	171
14.1	Ablauf	171
14.2	Theodoros Studites: Die 27. Katechese zur Epiphanie	173
14.3	Die Epiphanienhomilie von Leo dem Weisen	176
14.3.1	<i>Ein Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest</i>	177
14.3.2	<i>Ergebnis</i>	179
14.4	Was konnte anhand der vermerkten Perikopen vermittelt werden?	180
14.4.1	<i>Gen 1:1–13</i>	180
14.4.2	<i>Die Exodusauslegung und die Epiphaniasideutung</i>	183
14.4.3	<i>Die Lesungen aus dem Jesaiabuch zur Wasserweihe</i> ...	197

15. Bibelkatechese während der Fastenzeit	207
15.1 Der Bußkanon als ein Auslegungsmittel	209
15.2 Die Voraussetzungen für die Bibelkatechese	217
15.3 Die <i>lectio continua</i> und ihre Durchführung	220
15.3.1 <i>Die τριτοέκτη und ihr Platz in der Bibelkatechese</i>	221
15.3.2 <i>Struktur der τριτοέκτη</i>	221
15.3.3 <i>Die Liturgie der vorgeweiheten Gaben</i>	228
15.4 Das Ende der <i>lectio continua</i> am Freitag vor Palmarum	236
15.5 Bibelkatechese und Konversion von Juden?	236
15.6 Hadrianos' „ <i>Isagoge scripturae sacrae</i> “	240
15.6.1 <i>Die Hauptprinzipien der Bibelauslegung bei Hadrianos</i>	242
15.6.2 <i>Allgemeine Anweisung zur Bibelauslegung</i>	248
16. Die Sonderstellung der Schrift in der Karwoche	253
16.1 Der Verlauf der Schriftlesung an den ersten vier Tagen	253
16.2 Die didaktische Funktion des Buches Hiob	254
16.2.1 <i>Die Tradition der illustrierten Katenen zu Hiob</i>	254
16.2.2 <i>Die Persönlichkeit Hiobs im Kommentar des Chrysostomos</i>	256
16.2.3 <i>Ertrag: Hiob als eine Präfiguration Christi</i>	267
16.3 Die patriarchale Katechese am Karfreitag	269
16.3.1 <i>Eine Fortsetzung der Taufkatechese am Karfreitag</i>	271
16.3.2 <i>„So bedenke dein Ende, dann wirst du nie etwas Böses tun“</i>	272
16.3.3 <i>Barmherzigkeit</i>	273
16.3.4 <i>Das Endgericht</i>	275
16.3.5 <i>Richtige Einstellung zur Bibelkatechese</i>	277
16.3.6 <i>Die Haupttugend der Liebe</i>	278
16.4 Ertrag: Die biblische Mimesis	279
17. Schöpfung-Taufe-Kommunion-Auferstehung zu Ostern	281
17.1 Eine neue Perspektive im Verständnis der Auferstehung	281
17.2 Der Neubeginn durch das Prisma des Osterfestes	282
17.2.1 <i>Sermo Catecheticus in sanctum Pascha</i> (CPG 4605) ..	284
17.2.2 <i>In resurrectionem Domini</i> (CPG 4740)	286
17.3 Ertrag	289

18. Die Lesungen aus dem Neuen Testament nach Ostern	291
18.1 Einige Anmerkungen zum Neuen Testament in Byzanz	292
18.2 Joh als prä- und postbaptismale Katechese	296
18.2.1 <i>Die Lesung von Joh vor Pfingsten</i>	296
18.2.2 <i>Der Joh-Prolog (Joh 1:1–17)</i>	299
18.3 Eine Perikope aus dem Lukasevangelium (Lk 24:12–35)	311
18.4 Ertrag	316
19. Der Psalter und seine Erbauungsfunktion für Kinder	319
19.1 Die Verortung des Psalters im Leben der jungen Christen	319
19.2 Der Psalter als Teil der elementaren Bildung in Konstantinopel	327
19.2.1 <i>Zur Quellenlage</i>	327
19.2.2 <i>Zum primären Schulsystem in Byzanz</i>	330
19.2.3 <i>Die Psalmen lernen und singen</i>	332
19.2.4 <i>Der Psalter als Lehrbuch</i>	338
19.3 Ertrag	341
20. Zusammenfassung und Fazit	343
Bibliografie	353

Abkürzungen

In der vorliegenden Arbeit richten sich die verwendeten Abkürzungen nach:

Schwertner, Sigfried *IATG*³. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin 2014.

Im Weiteren sind die bei Schwertner fehlenden Abkürzungen der folgenden Liste zu entnehmen:

AMS	Annual of Medieval Studies at CEU
BAChr	The Bible in Ancient Christianity
BBOM	Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs
BBOS	Birmingham Byzantine and Ottoman Studies
BCBW	Brill's Companions to the Byzantine World
BCCT	Brill's Companions to the Christian Tradition
BST	Byzantinische Studien und Texte
ByzAt	Byzantina Australiensia
CAMA	Contexts of Ancient and Medieval Anthropology
CELAMA	Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages
COMS	Civitatum Orbis Mediterranei Studia
DOML	Dumbarton Oaks Medieval Library
ECF	The Early Church Fathers
ECT	Eastern Christian Texts
GECS	Gorgias Eastern Christian Studies
HRh	Handbücher Rhetorik
HUS	Harvard Ukrainian Studies
ISACR	Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion
KG	Die Kirche in ihrer Geschichte
LAA	Late Antique Archeology
LAHR	Late Antique History and Religion
LPT _h	Le Point Théologique
ManC	Manuscript Cultures
MBAVBM	Manuscripts from the Biblioteca Apostolica Vaticana: Byzantine Manuscripts

MM	The Medieval Mediterranean Peoples, Economies and Cultures, 400–1500
MT	Materiale Textkulturen
MSKG	Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr
NHS	A New History of the Sermon
OHE	Oberurseler Hefte Ergänzungsbande
OLitS	Orthodox Liturgy Series
OSL	Opera Selecta de re Liturgica
PBA	Proceedings of the British Academy 1921–1923
PhSt	Philhellenische Studien
PS.A	Philologische Studien. Albumreeks
SFCStP	Spätantike-Frühes Christentum: Kunst im ersten Jahrhundert, Reihe B: Studien und Perspektiven
SAC	Standorte in Antike und Christentum
SAK	Studien zur Alten Kirchengeschichte
SByz	Subsidia Byzantinorossica
SCH	Studies in Church History
SKM	Schriften des kunsthistorischen Museums
SLCCEE	Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe
SS	Scripta & e-Scripta
StBCH	Studies in Byzantine Cultural History
StK	Studien zur Kirchengeschichte
TBNJCT	Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions
TCSV	Trends in Classics – Supplementary Volumes
TL	Trend in Linguistics
TSt	Texts and Studies
WMS	Wolfenbütteler Mittelalter-Studien
BAO	Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность
ВизИ	Византолошки Институт: Српске Академије Наука и Уместности
ЕЛ	Език и Литература
МЕ	Многообразие в единството
ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии
ППС	Православный Палестинский Сборник
ПТО	Прибавления к Творения св. Отцов
РНО	Русский язык в научном освещении

Vorwort

Diesem Buch liegt meine im März 2023 an der theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität (MLU) eingereichte Dissertation zugrunde, die für den Druck leicht überarbeitet wurde. Das Gelingen der gesamten Forschungsarbeit zu diesem Werk habe ich vielen Menschen zu verdanken, mit denen mich das Leben in Kontakt gebracht hat.

Allen voran gilt mein herzlicher Dank meinem Doktorvater und Erstgutachter Herrn Prof. Dr. Jörg Ulrich, der mit seinem lebendigen Interesse am Fortschreiten dieser Studie, kritischen Anmerkungen sowie akribischer Lektüre des von einem Nichtmuttersprachler verfassten Manuskripts maßgeblich zur erfolgreichen Realisierung des Promotionsvorhabens beitrug. Bei ihm als einem der Herausgeber bedanke ich mich außerdem auch für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe *Contexts of Ancient and Medieval Anthropology*.

Darüber hinaus habe ich aufrichtig meinem Zweitbetreuer und -gutachter Herrn Prof. Dr. Martin Illert zu danken. Seinem wissenschaftlichen Beistand und Zuspruch verdanke ich die Vertiefung und präzise Ausformulierung der Fragestellung der Untersuchung sowie die Auswahl einschlägiger Quellen. Die beiden Wissenschaftler sind mir mehr als nur Erst- und Zweitbetreuer, sie sind wirklich das, was man unter dem Begriff „Doktorvater“ verstehen soll.

Pfr. Prof. Dr. Ioan Tulcan gebührt meine Dankbarkeit für die zeitnahe Erstellung des Außengutachtens.

Die Anfertigung dieser Arbeit wäre ohne die Unterstützung der Evangelischen Kirche in Deutschland nicht realisierbar gewesen. Dem Referenten für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien Dr. Wolfgang Langpape habe ich daher neben dem bereichernden Austausch, inhaltlich weiterführenden Gesprächen und seinem für mich immer offenen Ohr für die Gewährung des Promotionsstipendiums zu danken.

Für die zeitintensive sprachliche Korrektur des Manuskripts gilt Frau Katharina Liepelt ausdrücklicher Dank. Meiner Frau Svetlana und unseren beiden Kindern Nikolaj und Xenia gebührt meine Dankbarkeit für ihre Geduld und rücksichtsvolle Begleitung des gesamten Vorhabens. Ihnen und all denen, die ihren Beitrag zu meinem Erfolg geleistet haben, ist dieses Buch gewidmet.

Halle (Saale), im Oktober 2023
Konstantin Anikin

Einführung

Σκοπὸς δὴ ἑκατέρωθεν τῶν Διαθηκῶν εἶς, τῶν ἀνθρώπων ἡ διόρθωσις.
„Das Ziel der beiden Testamente ist also eines: die Besserung der Menschen“.

(Ps.)Chrysostomos, *Synopsis scripturae sacrae*, PG 56, 313.

Eine Erläuterung des Titels der Arbeit

Mit dem Aufruf „Lasst uns die Auslegung der Bibelworte nicht im Vorübergehen aufnehmen“ wandte sich der prominenteste Theologe des 9. Jh.s, der Patriarch von Konstantinopel Photios am Karfreitag in der Kirche Hagia Eirene in seiner Stadt an die Zuhörerschaft – dies war der Tag, an dem die letzte vorösterliche Taufunterweisung stattfand.¹ Diese Worte spiegeln neben der rhetorischen Begabung des Patriarchen die gängige Praxis des Umgangs mit der Bibel, die man als eine Art der Katechese betrachtete. Aufgrund dieses Umstandes behandelt die vorliegende Untersuchung ein Thema, das sich auf eine Stadt (Konstantinopel), auf eine Zeitperiode (7.–10. Jh.) und auf einen bestimmten Gegenstand (katechetischen Schriftgebrauch) konzentriert. Um die Relevanz von jedem dieser Teile hervorzuheben sowie den Anreiz zur Themenauswahl deutlich zu machen, ist eine Erläuterung zu jedem der obigen Aspekte nötig, ehe wir zum Hauptteil dieses einleitenden Kapitels übergehen.

Konstantinopel als ein Zentrum des byzantinischen Reiches

Nach der bedeutsamen Entscheidung Konstantin des Großen, Konstantinopel als eine neue Hauptstadt des Imperium Romanum zu errichten, wurde diese Stadt zum Neuen Rom und somit auf das Niveau „einer der Regierungsstädte erhoben“.² Dies gab den Impuls für den dauerhaften und allmählichen Werdegang Konstantinopels zum Zentrum des politischen und auch kirchlichen Lebens.³

1 Zur 6. Homilie des Patriarchen Photios am Karfreitag vgl. unten Unterkapitel *Richtige Einstellung zur Bibelkatechese*, 277.

2 P. Schreiner, *Konstantinopel: Geschichte und Archäologie*, München 2007, 98.

3 Die Bezeichnung „Neues Rom“ wurde erst auf dem 2. Ökumenischen Konzil verwendet, denn davor nutzte man die Bezeichnung „Zweites Rom“, um den Vorrang Konstantinopels hervorzuheben. Vgl. H. Hunger, *Reich der neuen Mitte: Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz 1965, 50–51. Andre Berger bestimmte das Jahr 356, als der Senat von Konstantinopel selbständig wurde, zum tatsächlichen Beginn der eigenständigen Existenz Konstantinopels

Eine Art der religiösen Frömmigkeit, die von den byzantinischen Kaisern ausging und zur Konsolidierung Konstantinopels als religiösem Zentrum beitrug, war die Übertragung heiliger Märtyrerreliquien nach Konstantinopel.⁴ Reliquientranslation kann man bereits seit der Regierungszeit von Konstantin II. beobachten, der als erster im Jahr 356 die Übertragung der heiligen Überreste von Timotheus, dem Schüler von Paulus, nach Konstantinopel veranlasste. Dieses Vorgehen war nicht nur ein Zeichen der persönlichen Frömmigkeit, sondern wurde auch für politische Zwecke benutzt, ebenso wie das Vorgehen Theodosios I. gegen die Arianer. Abgesehen davon machte die Anwesenheit der heiligen Reliquien in den Kirchen Konstantinopels diese Kaiserresidenz zur Heiligen Stadt bzw. zum religiösen Zentrum des Reiches.⁵ Die wichtigsten Reliquien des Christentums, etwa das Heilige Kreuz oder die Heilige Lanze, wurden aus Jerusalem nach Konstantinopel gebracht, was unter anderem diese Stadt gegenüber den anderen Städten zum zweiten Jerusalem machte.⁶

Im Jahr 381 beschloss das 2. Ökumenische Konzil, dem Patriarchat von Konstantinopel den Vorrang – die zweite Stelle nach Rom – unter den anderen Patriarchen zu verleihen.⁷ Als ein nächster Schritt wurden die Rechte des Patriarchen von Konstantinopel nach dem christologischen Streit des 4. Jh.s auf dem 4. Ökumenischen Konzil ausgeweitet, sodass die Idee, Konstantinopel sei das Neue Rom, im Jahr 476 aktiv verbreitet wurde.⁸ Am Ende des 6. Jh.s bekam der Bischof von Konstantinopel den Titel des Ökumenischen Patriarchen, was die zentrale Position der Stadt noch mehr verstärkte.⁹ Schließlich fand im 8. Jh. die fortgehende Ausweitung des Einflussbereiches von Konstantinopel statt, als ein Teil des Territoriums von Illyrikum, Griechenland und Süditalien

als der Hauptstadt des byzantinischen Reiches. Vgl. A. Berger, *Konstantinopel: Geschichte, Topographie, Religion*, SAC 3, Stuttgart 2011, 21.

4 Der Märtyrerkult war eine der *trois façons* der Etablierung vom Christentum in Konstantinopel. Laut Dagron sollte die errichtete Kirche der 12 Apostel eine Verflechtung des kaiserlichen Christentums mit dem Märtyrerkult darstellen. Vgl. G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, BByz.E 7, Paris 1974, 391.

5 Vgl. R. Pfeilschifter, *Always in Second Place: Constantinople as an Imperial and Religious Center in Late Antiquity*, in: K.M. Klein / J. Wienand (eds.), *City of Caesar, City of God: Constantinople and Jerusalem in Late Antiquity*, MSKG 97, Berlin 2022, 51.

6 Nach dem Überfall der Perser wurden diese Reliquien unter der Aufsicht des Kaisers Herakleios zur Sicherheit nach Konstantinopel übertragen. Vgl. a.a.O., 58. Die früheste Erwähnung Konstantinopels als das zweite Jerusalem stammt aus dem Jahr 500, wird aber im 6. Jh. selten aufgegriffen. Vgl. a.a.O., 57.

7 Vgl. CCP (381), can. 3. G. Alberigo, *The Oecumenical Councils: From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, COGD 1, Turnhout 2006, 66; Dagron, 1974, 458–461.

8 Vgl. Berger, 2011, 38–43.

9 Vgl. a.a.O., 43.

dem Patriarchen von Konstantinopel zugeschlagen wurde.¹⁰ Die Zentralisierung Konstantinopels als Knotenpunkt des christlichen Lebens war außerdem durch den Vorrang als Tagungsort einiger ökumenischer Konzilien gekennzeichnet, die die christliche Lehre ausformulierten.¹¹

Kaiser Theodosios I. (379–395) zog Konstantinopel Antiochien vor und unterstützte dabei dessen Entwicklung, die nicht nur in dem Ausbau der Stadt als der Kaiserresidenz bestand, sondern auch in dem als religiösem Zentrum von ganz Byzantion.¹² Hier muss man hinzufügen, dass eine derartige Zentralisierung Konstantinopels als einer religiösen Stadt mit dem Bau mehrerer Kirchen verbunden war. Dies beruhte nicht zuletzt auf dem Vorhandensein christlicher Reliquien in Konstantinopel, für die gezielt einige Kirchen gebaut wurden.¹³ Die kaiserliche Kirchenpolitik fand eine sprunghafte Entwicklung in der Regierungszeit des Kaisers Justinian, unter dem die zentrale Kirche des Reiches, die Sophienkirche zu Konstantinopel, errichtet wurde.¹⁴ Die Idee, Konstantinopel sei das Zweite Jerusalem, die zweite Gottesstadt, spiegelte sich deutlich auch im Kirchenbau wider. Justinian wurde somit nicht einfach zum christlichen Kaiser, sondern ihm wurde die Bedeutung des zweiten Solomon beigemessen. Eine solche Betrachtung bringt das Dokument *Διήγησις περὶ τῆς ἁγίας Σοφίας* zum Ausdruck, dem zufolge Justinian als Solomon gelobt wurde.¹⁵ Auch der Baustil der Sophienkirche wurde als der des Jerusalemschen Tempels wahrgenommen, was aufgrund der zahlreichen Ähnlichkeiten wie der mit den im Forum der Kirche abgebildeten geopfertem Tieren, offensichtlich war.¹⁶ Die Fürstin Anicia Juliana, die Urenkelin des Kaisers Theodosios II., wurde wegen ihrer Wohltätigkeit beim Bau der Kirche des Heiligen Märtyrers Polyeuctus im 6. Jh. ebenso wie Justinian mit der Figur von Solomon in Verbindung gebracht.¹⁷ Diese Evidenz ist nicht nur hinsichtlich religiöser Bedeutung

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. Hunger, 1965, 51.

12 Vgl. Pfeilschifter, 2022, 41.

13 Vgl. a.a.O., 51.

14 Vgl. N. Viermann, *Surpassing Solomon: Church-building and Political Discourse in Late Antique Constantinople*, in: Klein / Wienand (eds.), 2022, 216.

15 Vgl. a.a.O., 215.

16 Vgl. a.a.O., 216.

17 Die Errichtung der Kirche im frühen 6. Jh. hing mit der Wiedervereinigung der Ost- und Westkirchen zusammen, sodass die neue Kirche zum zweiten Jerusalemschen Tempel werden musste, womit Juliana unter anderem der chalzedonensischen Orthodoxie ein Zeichen des Sieges setzen wollte. Vgl. J. Bardill, *A New Temple for Byzantium: Anicia Juliana, King Solomon, and the Gilded Ceiling of the Church of St. Polyeuktos in Constantinople*, in: W. Bowden / A. Gutteridge / C. Machado (eds.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, LAA 3, Leiden 2005, 342.

wichtig, sondern sie spielte auch im politischen Kontext eine große Rolle, um die positive Haltung des Herrschers gegenüber dem Christentum zu zeigen.¹⁸ Der Solomon-Bezug in einem Epigramm des 6. Jh.s erklärt sich auch durch die archäologischen Befunde letzter Zeit: Die Polyeuctus-Kirche stellt einen Versuch dar, die Architektur des Jerusalemischen Tempels nachzuahmen. Daraus wird ersichtlich, dass die biblische Beschreibung des Tempels in 1 Reg 7:13–51 sowie in 2 Chr 3–4 auch bei der von Juliana gebauten Kirche zutrifft.¹⁹

Nadine Viermann vertrat sogar die Meinung, dass Juliana Konstantinopel als das himmlische Jerusalem so darzustellen suchte, als sei sie selbst als einzige Herrscherin tätig gewesen.²⁰ Daher gewinnt das Bild von Juliana als eine Darstellung der Gott wohlgefälligen Fürstin Bedeutung, die durch den Vergleich mit der Persönlichkeit Solomons zur Nachfahrin der christlichen Kaiser wurde und deren fromme Werke fortsetzte. Auch Konstantinopel selbst genoss in diesem Fall seinen neuen Status – neben dem des Zweiten Roms –, den des Neuen Jerusalem. In dieser Hinsicht offenbart sich die zentrale Aufgabe des Kaisers, nämlich Konstituierung eines kirchlich-theologischen Zentrums, das die Byzantiner zum Neuen gottbeschützten Bund und Konstantinopel selbst zur auserwählten Stadt machte.²¹

Die nach dem Nika-Aufstand (532)²² abgebrannte Sophienkirche zu Konstantinopel wurde innerhalb von wenigen Jahren wieder aufgebaut; der wiedererrichtete Bau wurde vom Dichter Romanos dem Meloden hymnographisch

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. N. Viermann, 2022, 222.

20 Vgl. ebd. Die Bezeichnung „Neues Jerusalem“ stammt aus der Vita des Heiligen Daniel Stylites (6. Jh.), der dieser zufolge von seinem Lehrer Symeon unterrichtet wurde: Vita Dan. Styl. 10,11–16: "Ὀντως σοι, ὄντως σοι, ὄντως σοι, τῷ Κυρίῳ ἰδοῦ τρίτον σε ὤρκισα· μὴ ἀπέλθῃς ἐπὶ τὰ μέρη ἐκεῖνα, ἀλλ' ἄπελθε εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ βλέπεις δευτέραν Ἱερουσαλήμ, τὴν Κωνσταντινούπολιν· ἀπολαύεις καὶ τῶν μαρτυρίων καὶ μεγάλων εὐκτηρίων, καὶ ἐὰν θέλῃς ἡσυχάσαι ἐν ἐρήμῳ τόπῳ εἴτε ἐν τῇ Θράκῃ εἴτε ἐν τῷ Πόντῳ, οὐκ ἔχει σε ὁ Κύριος ἐγκαταλείψαι. H. Delehaye, *Les Saintes Stylites*, SHG 14, Brüssel 21962, 10. „Wahrlich, wahrlich, wahrlich, dreimal befehle ich dir durch Gott: gehe nicht an jene Orte, sondern gehe nach Byzanz und siehe das Zweite Jerusalem, das heißt Konstantinopel; dort kannst du dich bei den Reliquien der Märtyrer und in großen Gebetsstätten erfreuen, und, wenn du Askese an den verlassenen Orten üben willst, sei es in Thrakien oder in Pontos, Gott wird dich nicht verlassen“ (eigene Übersetzung).

21 Zum Bild der gottgeschützten Stadt trug auch die zentrale Lage Konstantinopels bei, die den Schutz am Meer oder durch die städtische Befestigung gewährleistete. Vgl. Hunger, 1965, 42–43; P.J. Alexander, *The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes*, in: *Speculum* 37 (1962), 339–357 (342–343).

22 Vgl. Proc. C., de bell. 1,24. J. Haury, *Procopius I: Bella I–IV*, Leipzig 1963, 123–134; Berger, 2011, 144–153.

dem Bauwerk des weisen Solomons gleichgesetzt.²³ Ebenso wurde der Wiederaufbau der Hagia Sophia als eine Erfüllung des alttestamentlichen Tempelmodells betrachtet, was die Konstituierung der politischen Selbständigkeit und zugleich die Verstärkung der kirchlichen Macht in Konstantinopel bezeugt.²⁴ Die zwei anderen Autoren, Prokop von Caesarea († 560) und Paulus Silentiarius (vor † 581) waren genau wie Romanos dermaßen vom Bauwerk Justinians angetan, dass sie der wiedererrichteten Sophienkirche ihre Ekphrasen widmeten. In seinen „Bauten“ (*De aedificiis*) beschreibt Prokop Pracht und Glanz der Hagia Sophia in einer gehobenen Sprache und rühmt dabei den Kaiser, sodass die Zerstörung der Kirche während des Nika-Aufstands in seinen Augen wohl durchaus etwas Gutes hatte. Der Aufstand wird von Prokop als quasi notwendig angesehen, damit die Kirche in dieser neuen Schönheit wiedererstehen konnte.²⁵ Darüber hinaus wird die innere Gestaltung der Kirche in seiner poetischen Sprache mit einer Blumenwiese und mit dem Werk Gottes verglichen.²⁶ Dem Historiker Prokop gleich berichtet Dichter Paulus Silentiarius über die Architektur der Hagia Sophia und legt unter anderem sein Augenmerk auf die Wandmalerei und die Mosaiken. Seine Bezugnahme auf die Bibel, die Christus in seiner Hand hält, spricht für den hohen Stellenwert, den der Autor der Schrift als einem der wichtigsten Details des ikonographischen Programms zu geben scheint – die Schrift bezeugt alles, was Christus auf der Erde vollbrachte.²⁷

Gleichzeitig mit der Hagia Sophia wurde auch die Eirenekirche in Konstantinopel errichtet, die nach dem Jahr 404, nach der Rekonstruktion der alten Sophienkirche, die Funktion der Hauptkirche Konstantinopels übernahm.

23 Vgl. Viermann, 2022, 229–233. In diesem Zusammenhang vgl. den eingehenden Beitrag von Rudolf Leeb über die Kirchengründungen Konstantins in: R. Leeb, *Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, AKG 58, Berlin 1992, 76–82.

24 Vgl. a.a.O., 230–231.

25 Vgl. Proc. C., de aedific. 1,1, 20–23. J. Haury, *Procopius IV: De aedificiis libri VI*, Leipzig 1964, 8–9. Vgl. auch die weiteren Ausführungen zur Errichtung anderer Kirchen in Konstantinopel Proc. C., de aedific. 1,2–11. A.a.O., 17–45.

26 Vgl. Proc. C., de aedific. 1,1, 59–60. A.a.O., 14; R. Kieckhefer, *Ekphrasis and Symbolism in Church Architecture*, in: R.A. Etlin (ed.), *The Cambridge Guide to the Architecture of Christianity I*, Cambridge 2023, 144.

27 Vgl. Paul. Sil. Soph. 776–780. C. De Stefani, *Paulus Silentiarius: Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio Ambonis*, Berlin 2011, 53.

Dieses Bauwerk spielte in der Regierungszeit von Justinian eine ebenso wichtige Rolle bei der Etablierung der liturgischen Tradition in Konstantinopel.²⁸

Wenn sich die Profilschärfung Konstantinopels als religiöses Zentrum durch die Anwesenheit der Reliquien, den Kirchenbau und die Ernennung des Bischofs zum Patriarchen beobachten lässt, dann muss hier eine eigenständige liturgische Tradition entstehen, die Konstantinopel unter anderen kirchlichen Zentren wie Antiochien oder Jerusalem hervorheben würde. Diese Tradition bildete sich auf Grundlage eines prozessionsgeprägten Ritus heraus, dessen Bereicherung mit der imperialen Pracht und kaiserlichen Teilnahme nach der Fertigstellung der Sophienkirche im Jahr 537 und ihrer Einweihung am 24. Dezember 562 zu sehen ist.²⁹ Die Hagia Sophia wurde somit zum Zentrum des liturgischen Lebens in der Hauptstadt, das sich bis zum 10. Jh. entwickelte.³⁰ Eine der Besonderheiten dieser eigenständigen Tradition war das ausgearbeitete Lektionarsystem, das den Festen und den Taufterminen angepasst wurde.³¹

-
- 28 Vgl. auch Beschreibung der Kirche in: T.F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Pennsylvania 1971, 79–88. Bemerkenswert ist, dass die Epigramme der Hagia Eirene – dazu zählen auch andere Kirchen – die Bibelzitate aus Psalmen und dem Propheten Amos enthält, die wohl eine liturgische Funktion ausüben konnten oder zumindest als eine Spur eines liturgischen Ritus galten. Antonio Felle stellte fest, dass das Zitat aus Ps 64:5 möglicherweise zum Ritus der Kirchenweihe gehört. Die Stelle aus Amos 8:10 ist vermutlich eine Bezeichnung der Geschehnisse – Zerstörung und Wiederaufbau der Kirche – einerseits und andererseits der Anerkennung der vollständigen Macht Gottes. Vgl. A.E. Felle, *Epigrafi e cattedrale: Alcune note sulla Hagia Eirene di Constantinopoli*, in: F. Bisconti / G.C. Marone / F. Mainardis / F. Prenc (eds.), *Legite, Tenete, in Corde Habete: Miscellanea in onore di Guisepppe Cuscito*, AAAad 92, Aquileia 2020, 200–201.
- 29 Vgl. V. Marinis, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge 2014, 11.
- 30 Eine Zusammenfassung der Entwicklungsgeschichte des Ritus von Konstantinopel siehe unten in Kapitel *Zur Entwicklung des liturgischen Ritus in Konstantinopel*, 131–134. C.J. Hilsdale, *Ritual and Authority in Hagia Sophia*, in: Etlin (ed.), 2023, 121–128.
- 31 Die Lesung vom Ambon der Sophienkirche, d. h. vom zentralen Platz des Kirchenschiffes, weist schon auf die Sonderstellung der Schriftlesungen hin. Insbesondere war die Lesung aus dem Evangelium der Mittelpunkt des Wortgottesdienstes, während die aus dem Alten Testament als eine Vorankündigung des Evangeliums ausgelegt wurde. Vgl. Mathews, 1971, 147–149. Das Evangelium selbst – auch in der Zeit des Ikonoklasmus – wurde als eine Ikone Christi wahrgenommen, was die spätere Ausschmückung der byzantinischen Evangeliare mit Ikonen erklärt. Vgl. a.a.O., 148; J. Lowden, *The Jaharis Gospel Lectionary: The Story of a Byzantine Book*, New York 2009, 15–22; Marinis, 2014, 21–22. Die Lesung ging immer mit diversen Gesängen einher, die den Ritus in der Hagia Sophia stark prägten. Die Sänger selbst hatten eine Hierarchie und vollzogen die Hymnen wie auch Lesungen auf dem Ambon. Vgl. N. Moran, *Music and Liturgy in the Hagia Sophia, Constantinople*, in: M. Altripp / C. Nauerth (Hgg.), *Architektur und Liturgie: Akten des Kolloquiums vom*

Zeitliche Abgrenzung der Untersuchung

Die erwähnten Schriftlesungen bildeten einen Komplex aus bestimmten Textperikopen, die wiederum mit Hymnen und Psalmen ausgestattet wurden. Die Vermutung, dies sei eine Form der Taufkatechese, lässt sich durch die Quelle bestätigen, die wir als zeitlichen Ausgangspunkt in diese Arbeit aufnahmen.

Mit seinem 19. Kanon festigte das Quinisextum (691–692) sämtliche Regeln in Bezug auf die kirchliche Disziplin, die weiterhin vom Klerus eingehalten werden mussten. Zum einen wurde auf dem Trullanum beschlossen, dass die Worte der Frömmigkeit τῆς εὐσεβείας λόγους (1 Tim 3:16)³² jeden Tag (ἐν πάσῃ μὲν ἡμέρᾳ), besonders am Sonntag, laut der göttlichen Schrift (τῆς θείας γραφῆς) wiedergegeben werden mussten. Zum anderen betonte man, dass das Wort Gottes nur in der Übereinstimmung mit den „gotterfüllten“³³ Vätern ausgelegt werden solle.³⁴ Diese Regelung nahm die Bibel zur Grundlage, die als solche seit langem für die liturgische Predigt galt.³⁵ Diese Tatsache hatte einen

25. bis. 27. Juli 2003 in Greifswald, SFCStP 21, Wiesbaden 2006, 265. Wie man weiter anmerken kann, war die byzantinische Hymnographie eine der geläufigen Gattungen der Schriftauslegung in Konstantinopel.

32 Zum Begriff εὐσεβείας vgl. auch Greg. Nyss., or. catech. 1,1.16,35.18,40. R. Winling, *Grégoire de Nysse: Discours Catéchétique*, SC 453, Paris 2000, 144.224.234.

33 Diese Übersetzungsvariante nach: H. Ohme, *Das Konzil Quinisextum*, FC 82, Turnhout 2006, 209.

34 C. Trul., can. 19: ἀλλὰ καὶ εἰ γραφικὸς ἀνακινηθεῖ λόγος, μὴ ἄλλως τοῦτον ἐρμηνεύτωσαν ἢ ὡς ἂν οἱ τῆς ἐκκλησίας φωστῆρες καὶ διδάσκαλοι διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων παρέθεντο [...]. H. Ohme, *Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 in Trullo habitum*, Berlin 2013, 33. „Wenn aber ein Schriftwort behandelt wird, sollen sie [sc. Vorsteher der Kirchen] es nicht anders auslegen, als es die Erleuchter und Lehrer der Kirche durch ihre eigenen Schriften dargelegt haben“. H. Ohme, *Das Konzil Quinisextum*, FC 82, Turnhout 2006, 209.

35 Die christliche Predigt steht dem Judentum nahe, denn die Bibel liegt beiden Religionen zugrunde. Anette von Stockhausen zeigt wiederum, dass es keine Wahrnehmung der jüdischen Predigt in den christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte gab. Vgl. A. von Stockhausen, *Christian Perception of Jewish Preaching in Early Christianity?*, in: A. Deeg / W. Homolka / H.G. Schöttler (eds.), *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, SJ 41, Berlin 2008, 49–70. Alistar Stewart-Sykes betrachtet vielmehr die jüdische Predigt als einen möglichen Hintergrund der Entwicklung christlicher Redekunst im Sinne der bibelorientierten katechetischen Predigt. Er macht deutlich, dass die tief verwurzelte Verbindung der synagogalen Predigt mit der Schriftauslegung von den Christen übernommen werden konnte. Vgl. A. Stewart-Sykes, *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*, SVigChr 59, Leiden 2001, 57–58. Diese Behauptung erweist sich als relevant, insbesondere laut der jüngsten Arbeit von Jonas Leipziger, der am Beispiel mehrerer Quellen zeigte, dass sich jüdische und christliche Tradition der gottesdienstlichen Schriftlesung parallel entwickelten. Vgl. J. Leipziger, *Lesepraktiken im antiken Judentum: Rezeptionsakte, Materialität und Schriftgebrauch*, MT 34, Berlin 2021, 58–72. Weiterhin spricht David Rylaarsdam für eine Verflechtung der Schrift und der Predigt bei Chrysostomos, wobei

prägenden Einfluss auf weitere Entwicklungen des Gottesdienstes, sodass die Predigt nun nicht nur in Form der priesterlichen Rede aufgenommen wurde, sondern auch in Hymnen vertreten war, die die Bibellesungen umgaben.

Nach der Zeit des Quinisextums kann man partiell auch weitere Entwicklungen schildern, in denen sich eine besondere Wahrnehmung der Schrift widerspiegelt und der Relevanz der gewählten Zeitperiode Genüge tut:

Trotz der Schwierigkeiten in theologischer und politischer Hinsicht, mit denen die byzantinische Kirche konfrontiert war, sei es das so genannte dunkle Jahrhundert oder die Epoche des Bilderstreits, ist in der angegebenen Periode ein gewisser Zuwachs an neuen Gattungen theologischer Literatur, die für das Verständnis der Schrift von Bedeutung waren und nicht zuletzt von diesen Schwierigkeiten veranlasst wurden, zu sehen. Das 7. Jahrhundert vor dem Quinisextum ist von den exegetischen Arbeiten des Theologen Maximos des Bekenners geprägt, der die Probleme der Bibelexegese zu lösen suchte und zusammen mit Anastasios vom Sinai einer der Vertreter der für die Auslegung konstituierenden und katechetisch geprägten Gattung der *Erotapokriseis* (Frage-Antwort-Literatur) war.³⁶ Aus derselben Epoche stammt die dichterische Verarbeitung der von Basileios dem Großen bekannten Gattung des *Hexaemeron*,³⁷ die auch weiterhin nach dem Quinisextum in slawischer Fassung des bulgarischen Autors Johannes des Exarchen tradierte. Dieses Werk wurde neben der beliebten Frage-Antwort-Literatur „in der gesamten slawischen

der Prediger als ein Vermittler der göttlichen Pädagogik durch die Schriftauslegung agiert. Die göttliche Pädagogik bei Chrysostomos ging bspw. mit der Tradition der klassischen griechischen Autoren einher. Vgl. D. Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Theology and Preaching*, Oxford 2014, 96–99; vgl. zur katechetischen Rolle der Predigt bei Chrysostomos J.D. Cook, *Preaching and Popular Christianity: Reading the Sermons of John Chrysostom*, Oxford 2018, 51–56. Eine Etablierung einer von der traditionellen Predigt abweichenden Form, die als katechetischer Gesang bezeichnet werden kann, ist bei den syrischen Autoren aus der Spätantike wie Ephräm dem Syrer, Jakob von Sarug oder byzantinischen wie Romanos dem Meloden zu sehen. Vgl. zur syrischen Tradition S.A. Harvey, *Holy Sound: Preaching as Divine Song in Late Antique Syriac Tradition*, in: A.A. Orlov (ed.), *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism Studies in Honor of Alexander Golitzin*, SVigChr 160, Leiden 2020, 234–239; zu Romanos vgl. S.G. Whyte, *Knowledge in Song: Liturgical Formation and Transformation in Romanos the Melodist*, in: S.G. Whyte / A. Mellas (eds.), *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, ByzAt 25, Leiden 2021, 87–103.

36 Vgl. J.O. Rosenqvist, *Die byzantinische Literatur vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*, Berlin 2007, 41; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, ByHb 2, München 1959, 437.444; vgl. auch Unterkapitel *Die Exodusauslegung und die Epiphaniiasdeutung*, 183–197.

37 Vgl. Beck, 1959, 447; vgl. unten Unterkapitel *Die Gattung des Hexaemeron*, 145–151.

Orthodoxie kopiert und studiert“.³⁸ Die Gattung der Katene, deren Entstehung man dem Rhetor und katechetischen Lehrer Prokopios zuschreibt, war in der Zeit nach dem Quinisextum eine der Arten der didaktischen Verwendung der Schrift. Die Aufnahme und Überlieferung der alten Schriftauslegung nach dem Prinzip der Katene, der „florilegischen Exegese“,³⁹ sprechen zweifels- ohne für eine Sonderstellung dieser Gattung in der Tradition der Schriftlesung bzw. -auslegung in Konstantinopel.⁴⁰

Der Tätigkeit der Mönche des konstantinopolitanischen Klosters namens „Studion“ verdankt man eine sprunghafte Entwicklung der byzantinischen Literatur. Zunächst muss man aber auf die Rolle des Abtes Theodoros hinweisen, der nicht nur in theologischer Hinsicht bekannt war, sondern auch als ein aktiver Verfechter der Ikonodulie im 8. Jh. auftrat.⁴¹ Seine „Katechesen“ sind derart wichtig, dass sie neben ihrem kanonischen Charakter für das monastische Leben eine Aufarbeitung der Schrift darstellten, die nun die Bibel als eine geistliche Katechese für Mönche aufzeigte.⁴² Die mit den Skriptorien des Studion-Klosters verbundene Wende in der Manuskriptproduktion beeinflusste weitere Verbreitung und qualitative Aufbewahrung der älteren Quellen. Darüber hinaus festigte sich in Konstantinopel die eigene liturgische Tradition des Studion-Klosters, die einen maßgeblichen Einfluss auf den gesamten byzantinischen Ritus hatte, was sich unter anderem an der Etablierung der hymnographischen Gattungen sehen lässt.

Die allmähliche Weiterentwicklung der byzantinischen Hymnographie im 8. Jh., deren Anfänge man aber schon seit Romanos dem Meloden in Byzanz⁴³ und auch früher von den syrischen Autoren als eine Form der Exegese erkennen kann, zeichnete sich durch die Einführung neuer bisher unbekannter Gattungen aus. Die hymnographische Exegese stellte die biblische Thematik in einer poetischen Gesangsform dar, was zur vertieften Wahrnehmung und theologischen Deutung jeglicher Perikope verhalf. Dazu zählen außer den von Romanos überlieferten Kontakia – sie wurden weiterhin in der liturgischen Tradition von Konstantinopel verwendet – die im 8. Jh. entstandenen Hymnen des Kosmas von Maïuma und der Bußkanon des Andreas von Kreta, der ein

38 G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*, München 2000, 227–228.

39 Vgl. Beck, 1959, 413–416.

40 Vgl. unten Unterkapitel *Die Gattung der Katene*, 151–153. Zu einer Etablierung und Weiterverbreitung der Gattung vgl. Beck, 1959, 468–472. 514–515.

41 Vgl. unten Unterkapitel *Sermo Catecheticus in sanctum Pascha (CPG 4605)*, 284–286.

42 Vgl. Beck, 1959, 491–493; vgl. unten Unterkapitel *Theodoros Studites: Die 27. Katechese zur Epiphanie*, 173–176.

43 Vgl. Beck, 1959, 426; vgl. unten Unterkapitel *Hymnographie*, 155.

anschauliches Beispiel für die Anpassung der Schriftthemen an die neue hymnographische Gattung des liturgischen Kanons liefert.⁴⁴

Das aus dem 9. Jh. stammende Schriftgut des Patriarchen Photios stellt größtenteils eine der zentralen Quellen dieser Untersuchung dar.⁴⁵ Die Person des Patriarchen und seine Gelehrsamkeit ragt sichtbar in der byzantinischen Geschichte hervor und ist kaum mit den anderen Autoren zu vergleichen. In seiner „Bibliothek“ stellte Photios die Texte dar, die er selbst las und denen er eine beträchtliche Bedeutung beimaß. Seine Predigten, die den Umfang seiner Bildung zeigen, wurden für das Verständnis der Schrift als Katechese zu einer der zentralen Quellen. Die „Bibliothek“ lässt vermuten, dass die dort angegebenen Texte in Konstantinopel verbreitet waren und aktiv von Geistlichen und Laien gelesen wurden. Als Schüler des prominenten Theologen Photios ist Kaiser Leo VI. der Weise zu nennen; er trug durch seine schriftliche Tätigkeit zur Ausformulierung der theologischen Themen bei. Seine Festreden sind von höchst theologischen Themen durchgedrungen, die bei der Schriftauslegung zu den Festen vor der Taufe einige interessante Gedanken bieten.⁴⁶

Überdies gehört die unter Photios' Aufsicht erfolgte Bekehrung der Bulgaren im 9.–10. Jh.⁴⁷ zu den Ereignissen, die ebenso zur Abfassung der Texte

44 Vgl. Beck, 1959, 515; J. Grosdidier de Matons, *Aux origines de l'hymnographie byzantine. Romanos le Mélode et le Kontakion*, in: H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium I*, PiLi 2, St. Ottilien 1983, 435–461; I.H. Dalmais, *Tropaire, Kontakion, Canon: Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine*, in: Becker / Kaczynski, 1983, 421–433.

45 Vgl. unten Unterkapitel *Das Schriftgut des Photios und das seiner „Bibliothek“*, 185–187.

46 Vgl. Beck, 1959, 546–547; vgl. unten Unterkapitel *Die Epiphanienhomilie von Leo dem Weisen*, 176–179.

47 Aufgrund der Diskrepanz zwischen den Quellenangaben nahm Paul Speck an, dass „Bulgarien (auf Wunsch oder mit Einverständnis von Boris?) zunächst für Missionare aus aller Welt geöffnet wurde. Lateinische und byzantinische (und andere) Missionare waren im Land und bemühten sich. Boris könnte sich dann – auch aus politischen Gründen – für die lateinische Version entschieden haben, und die Taufe wurde durch den von Anastasius Bibliothecarius genannten Paulus vollzogen, natürlich nicht das ganze Volk, sondern sicher aus technischen Gründen zunächst vor allem für Hof und Adel. [...] Es währte jedoch nicht lange, und Byzanz nahm Kenntnis von der Bekehrung der Bulgaren durch die Lateiner, reagierte mit all den bekannten Problemen (Fasten, Ausgang des Heiligen Geistes, aber auch dem Illyricum) und brachte schließlich die Bulgaren dazu, sich kirchlich Byzanz anzuschließen“. P. Speck, *Die griechischen Quellen zur Bekehrung der Bulgaren und die zwei ersten Briefe des Photios*, in: C. Scholz / G. Makris (Hgg.), *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, ByA 19, München 2000, 358–359. Es gibt auch zwei Legenden über die Taufe des bulgarischen Zaren Boris I. Laut einer oft verbreiteten beschloss er sich wegen einer Plage von Gott taufen zu lassen, da die heidnischen Götter ihm nicht helfen konnten. Die zweite Legende besagt, dass er

beitragen, in denen die schriftliche Tradition sowie Kultur von Konstantinopel Niederschlag fand. Die für die Christianisierung der Slawen abgefassten Schriften nahmen das byzantinische Muster der Katechese an, die sich in der Vermittlung der richtigen Bibelauslegung und biblischer Theologie entfaltete. Dabei bildet sich eine gewisse Tendenz heraus, das Evangelium als Katechese zu betrachten und diese mit den zahlreich überlieferten Texten von Pseudo-Chrysostomos auszulegen.⁴⁸

Zusammen mit der Einführung der Minuskel-Schrift, die die besagte Herstellung der Manuskripte beschleunigte,⁴⁹ muss man auch die Rolle der Ikonen – die illustrierten Bibeltexte wurden zu einer Sonderform der Auslegung – in Konstantinopel hervorheben, was neben dem Bedarf, den Sinn des Textes wiederzugeben, als eine Reaktion auf das ein Jahrhundert lang herrschende Bilderverbot zu verstehen ist.⁵⁰ Diese Art der Auslegung war für die spätbyzantinischen Künstler derart entscheidend, dass sie diese in ihr Programm der kirchlichen Wandmalerei aufnahmen.

Zwischen dem 9. und dem 10. Jh. geschah eine Wende in der Systematisierung des hagiographischen Materials, was die Abfassung des Synaxarions und die spätere Herausgabe des metaphrastischen Menologions veranlasste. Die in diesen Quellen verfügbaren Heiligenviten enthalten die Informationen, die einen Einblick in die praktische Verwendung der Schrift als eine Erziehungs- bzw. Bildungsquelle ermöglichen.⁵¹ Zu den Quellen dieser Periode zählt auch das Typikon-Synaxar der Sophienkirche zu Konstantinopel, das

vom Bild des jüngsten Gerichts beeindruckt war, sodass ihn Angst überwältigte, und er sich sodann im Jahr 864 taufen ließ. Vgl. И. Божилов / В. Гюзелев, *История на Средновековна България VII–XIV век: Том I*, Plovdiv 1999, 238–239. In ihrer Missionstätigkeit legten die Brüder Kyrill und Method auf die zügige Zugänglichkeit der christlichen Literatur für die slawischen Völker großen Wert. In Mähren beabsichtigten sie die slawische Übersetzung der Liturgie, liturgischer Bücher, „Bücher der Väter, und der Heiligen Schrift, was ihnen laut derer Vita im Laufe von 8 Monaten gelang“. Vgl. F. Grivec, *Konstantin und Method: Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, 133–137. Diese Begebenheit ist wichtig für die weitere Betrachtung der slawischen Tradition, denn die Bibelübersetzung bedarf immer einer entsprechenden Auslegung.

48 Vgl. unten Unterkapitel *Eine Perikope aus dem Lukasevangelium (Lk 24:12–35)*, 311–316.

49 Vgl. unten Unterkapitel *Einige Anmerkungen zum Neuen Testament in Byzanz*, 292–295.

50 Vgl. unten Unterkapitel *Die Tradition der illustrierten Katenen zu Hiob*, 254–256.

51 Vgl. unten Unterkapitel *Zur Quellenlage*, 327–329. vgl. zur literaturgeschichtlichen Entwicklung der Gattung G. Becht-Jördens, *Biographie als Heilsgeschichte: Ein Paradigmenwechsel in der Gattungsentwicklung: Prolegomena zu einer formgeschichtlichen Interpretation von Einhalts Vita Karoli*, in: A. Jördens / H.A. Gärtner / H. Görgemanns (Hgg.), *Quaerite faciem eius semper: Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, StK 8, Hamburg 2008, 1–21.

die Angaben zu den alt- und neutestamentlichen Lesungen anlässlich einiger Herrenfeste bietet. Diese Lesungen finden sich im Vorfeld jedes der fünf Feste und werden je nach Anlass und Zeit in Form einer Lesungsreihe vermerkt.⁵² Die Perikopen wurden laut der Quelle jährlich im Zusammenhang mit der Taufe vorgetragen, was zu einer Vermutung über ihre katechetische Bedeutung führt. Da das Typikon eine Vollendung des gottesdienstlichen Formierungsprozesses in Konstantinopel darstellt, gilt seine Abfassungszeit für die vorliegende Arbeit als ihr zeitlicher Endpunkt.⁵³ Dennoch war bei der Untersuchung festzustellen, dass man sich nicht immer an die angegebene Zeitgrenze halten kann, insbesondere dann, wenn ein Vergleich zwecks der Vertiefung oder sicheren Beweisführung erforderlich ist bzw. wenn die Entwicklungslinie eines Rückgriffs auf die späteren oder älteren Quellen bedarf.

Begriffsklärung

Wie oben angedeutet wurde, ist die Schriftlesung im Zusammenhang mit der Taufe als katechetisch zu definieren. Davon ausgehend befasst sich die vorliegende Untersuchung mit der Bibel als einer Hauptquelle der Taufunterweisung in Konstantinopel. Der Begriff „Katechese“ bzw. „katechetisch“ wird vom griechischen Verb *κατέχω* abgeleitet und ist somit grundlegend für das allseits anerkannte Verständnis der Unterweisung im christlichen Glauben. Bei der Katechese im spätantiken Christentum handelt es sich für gewöhnlich um (a) „den Teil des umfassenden Katechumenats und der postbaptismalen Mystagogie; (b) um die Vorbereitung von Eltern und Paten auf die Taufe kleiner Kinder sowie (c) um ein jährlich wiederkehrendes Element im Gottesdienst

52 Weihnachten, Taufe Christi (Epiphanie), Lazarussamstag, Ostern. Für Pfingsten war die neutestamentliche Lektüre nach dem Prinzip der *lectio continua* vermerkt, die von Ostern bis zum Samstag vor Pfingsten durchlief. Arranz ließ Weihnachten als Tauftermin aus, als er die Tauftermine im 10. Jh. auflistete. Vgl. M. Arranz, *Introductio in Sacramenta Traditionis Byzantinae*, OSL 5, Rom 2006, 448.

53 Die Quelle, eine Sammlung der liturgischen Vermerke (Typikon) und zugleich des hagiographischen Materials (Synaxar) ist in zwei Codizes überliefert, im *Cod. Hierosolymitanus 40* (im Folg. H) und *Cod Patmos 266* (im Folg. P). Der Codex H wurde von Juan Mateos auf die Periode zwischen den Jahren 950 und 959 datiert. Vgl. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, XVIII–LXX. Diese Datierung wurde in der Wissenschaft weiterhin angenommen. Vgl. A. Luzzi, *Il Patmiacus 266: un testimone dell'utilizzo liturgico delle epitomi premetafrastiche*, in: RSBN 49 (2013), 239–261 (248). Der Codex P, der vermutlich in einer palästinischen Provinz entstanden ist, wurde von Andrea Luzzi aufgrund der überzeugenden hagiographischen Zeugnisse auf die Periode zwischen dem Ende des 9. und der ersten Hälfte des 10. Jh.s datiert. Vgl. a.a.O., 260.

spätantiker und frühmittelalterlicher Gemeinden und Konvente“.⁵⁴ Die Bibeltexte waren wiederum ein unersetzlicher Bestandteil all dieser Formen, was heißt, dass sie auf dem Fundament der Schrift ausgearbeitet wurden. Die Vermittlung des Glaubens durch die Schrift im Kontext dieser Untersuchung kann man deshalb einer Sonderform der Katechese zuordnen, die keine strukturierten Katechismen bzw. katechetischen Reden, sondern überwiegend bloße Perikopen vor dem Taftermin enthielt, die ein implizites Taufverständnis in sich trugen. Zudem lässt sich feststellen, dass eine derartige Form der Unterweisung zum einen eine mündliche bzw. schriftliche Unterweisung für eine gemischte Zuhörerschaft (Katechumenen und Getaufte, auch andere soziale Gruppen wie etwa Mönche oder Juden) voraussetzte; zum anderen erfolgte deren Auslegung in diversen Formen des liturgischen Gesangs oder schulmäßigen Interpretationen.⁵⁵ Über dieses Konzept des gottesdienstlichen

54 Vgl. O. Pasquatto, *Katechese (Katechismus)* in: RAC 20 (2004), 422–496 (423). Für die Periode, die für die vorliegende Untersuchung relevant ist, ist die Arbeit von Byron Stuhlman interessant. Der Autor stellt den Zusammenhang zwischen der Taufe und den Herrenfesten fest, an denen sie durchgeführt wurde. Die Schriftlösungen zu diesen Taufterminen versteht er als eine Widerspiegelung der altchristlichen Tradition. Auf dieser These – sie wird in dieser Arbeit erweitert – fußt meine Vorstellung, dass die Bibeltexte diese Tradition der Katechese quasi aufbewahrten und weitervermittelten. B.D. Stuhlman, *The Initiatory Process in the Byzantine Tradition: Text in Translation from Early Manuscript of the Euchology and Typikon of the Hagia Sophia in Constantinople, with a Brief Commentary*, GECS 18, New Jersey 2009, 171–172. Als anschauliche Beispiele der vor allem vorösterlichen Katechese im Osten galten die Quellentexte, die die Bibellektüre für Katechumenen in den Blick nahmen: *Jerusalem*: die Mystagogischen Katechesen von Kyrill von Jerusalem, die auch seinem Nachfolger, Johannes, zugeschrieben werden: A. Piédagnel, *Cyrille de Jerusalem: Catéchèses mystagogiques*, SC 126, Paris 1988; der Pilgerbericht Egerias: P. Maraval, *Égérie: Journal de Voyage (Itinéraire)*, SC 296, Paris 1982; G. Röwekamp, *Itinerarium (Egeria: Reisebericht). De locis sanctis (Die heiligen Stätten)*, FC 20, Freiburg ²2017. *Antiochien*: die Taufkatechesen von Theodoros von Mopsuestia sind auch nach der Auslegung der Bibel ausgerichtet: P. Bruns, *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien*. FC 17, Freiburg 1994–1995. Die Taufkatechesen von Johannes Chrysostomos und seine Homilien zum Alten Testament sind als eine Auslegung für Katechumenen zu verstehen: A. Wenger, *Jean Chrysostome: Huit Catéchèses Baptismales Inédites*, SC 50, Paris 1957; A. Piédangel / L. Doutreleau, *Jean Chrysostome: Trois catéchèses baptismales*, SC 366, Paris 1990; A.M. Malingrey, *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, SC 188, Paris 1972; R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales. Taufkatechesen*, FC 6, Freiburg 1992.

55 Unter der „(Heiligen) Schrift“ ist hier vorwiegend das Alte Testament (Septuaginta) gemeint. Die griechische Übersetzung der Tora ist derart strukturiert, dass sie „zur unverwechselbaren Vorgeschichte des Christentums wird. Maßgeblich ist für dieses Verständnis die Endstellung der Prophetenbücher, die vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Ankündigung der kommenden, mit dem Erscheinen Jesu Christi eintreffenden Heilszeit gelesen werden“. J.C. Gertz, *Das Alte Testament – Heilige Schrift des Urchristentums und*

Glaubensunterrichts hinaus wird in dieser Untersuchung überblicksweise eine außerliturgische Form der Katechese geschildert, die die Verwendung der Schrift als Erziehungsmittel bzw. Lehrstoff für Minderjährige darstellt.⁵⁶

Forschungsüberblick und Problemanzeige

Die Bibel ist ein schriftliches Medium, dessen sich die Kirche im liturgischen Vollzug bedient und ohne das kein Gottesdienst denkbar wäre.⁵⁷ Dadurch wird auch die Liturgie selbst zum „schriftgemäßen“ Ritus der Kirche, denn die Gemeinde reflektiert und verbindet sich gleichzeitig durch die Schriftverkündigung mit dem Leben Christi.⁵⁸

Dass die Schrift innerhalb der christlichen Tradition zu einem signifikanten Gegenstand des christlichen Lebens wurde und sich die katechetische Funktion, die sich auf vielerlei Art entfaltete, aneignete, wird in den wissenschaftlichen Arbeiten des letzten Jahrhunderts geschildert. Zunächst bezogen sie sich aber auf die historische Grundlage, aus der die argumentative Wirkungsgeschichte der Heiligen Schrift erwächst. Zur Gruppe der Wissenschaftler, die sich mit der historischen Seite der Perikopenforschung befassten, gehört vor allem Alfred Rahlfs, der in seiner grundlegenden Arbeit die historischen Züge der Entwicklung der koptischen, jerusalemischen, antiochenischen und konstantinopolitanischen Lektionsysteme aufgreift. Als einer der Gründe für die Perikopenauswahl von der Genesis, Jesaja und den Proverbien während der Fastenzeit nennt er den Wunsch, „neben dem historischen ein prophetisches und ein didaktisches Buch zu haben“.⁵⁹ Diesem wichtigen Gedanken, der sich wohl unabsichtlich auf eine katechetische Aufgabe des Alten Testaments bezieht, folgen die von Gerhard Kunze gestellten Aufgaben der

Teil der christlichen Bibel, in: F.W. Graf / K. Wiegandt (Hgg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt 2009, 249. Die Lesungen aus dem Neuen Testament werden ebenfalls in der vorliegenden Arbeit untersucht, sie sind jedoch weniger als die aus dem Alten Testament umfassend. Zur Bibel als Mediator des Glaubensbekenntnisses vgl. W. Kinzig, *Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres*, in: W. Kinzig / U. Volp / J. Schmidt (Hgg.), *Liturgie und Ritual in der alten Kirche: Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der alten Kirche Liturgie und Ritual in der Alten Kirche*, Leuven 2011, 29.

56 Vgl. unten Kapitel *Der Psalter und seine Erbauungsfunktion für Kinder*, 334–341.

57 Vgl. T. Melzl, *Die Schriftlesung im Gottesdienst: Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung*, Leipzig 2011, 66.

58 Vgl. T. Söding, *Wort des lebendigen Gottes: Liturgie in der Bibel – Bibel in der Liturgie*, in: T. Söding / M. Linnenborn (Hgg.), *Liturgie und Bibel: Theologie und Praxis der Verkündigung des Wortes Gottes*, Trier 2020, 15–16.

59 A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, MSU 1, Berlin 1915, 216.

Perikopenforschung. Dabei schreibt er treffend: „Sie [sc. wissenschaftliche Teilnahme] möchte aber die Kräfte kennenlernen, durch die solche Entwicklung angetrieben oder gehemmt wird“.⁶⁰ Unter solchen möglichen Antrieben, die sehr gut dem Kontext dieser Untersuchung passen, hebt er unter anderen auch die dogmatischen Einflüsse hervor und unterscheidet zwischen den monastischen und den gemeindlichen Entwicklungslinien.⁶¹ Dem Anreiz, die Forschung der Wirkungsgeschichte der Bibel und deren Konsolidierungsphasen im Gottesdienst zu vertiefen, scheint der Pariser Theologe Jean Daniélou gefolgt zu sein, indem er die Anwendung der Methoden der „biblischen Typologie“⁶² und des „biblischen Symbolismus“⁶³ am Beispiel der christlichen Sakramente (Taufe, Myronsalbung und Eucharistie) einschließlich der liturgischen Feste mittels der Texte christlicher Autoren wie Gregor von Nyssa, Theodoros von Mopsuestia, Ambrosius von Mailand oder Kyrill von Jerusalem, darstellte. Mit Hilfe der Betrachtung der biblischen Taufsymbolik durch das Prisma der Kirchenväter, bildet Daniélou eine wichtige Grundlage für die weiteren Untersuchungen der Bibelkatechese.⁶⁴ Den von Daniélou betonten Taufsymbolen wie Sintflut, Durchzug durch das Rote Meer oder das Bild des Flusses Jordan werden wir oft in der Tradition zu Konstantinopel begegnen – sie werden

60 G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung. Teil 1: Stand und Aufgaben der Perikopenforschung*, VEGL 1, Göttingen 1947, 179.

61 Vgl. a.a.O., 180. Die Aufdeckung der Einflüsse auf die Formierung der Perikopenordnung und liturgischen Schriftauslegung, die sich im Gottesdienst der ersten christlichen Gemeinden nachweisen lassen, ist der Arbeit von Jörg Christian Salzmann zu verdanken, der außer den frühchristlichen Quellen zur Geschichte des Wortgottesdienstes die synagogale Tradition heranzieht. Hier schreibt er zum Gottesdienst der Synagoge: „Eine der Wurzeln der Predigt als Schriftauslegung könnte die Übersetzung der Lesungen aus dem Hebräischen in das Aramäische sein, wie auch die recht lockere Übertragung in den Targumen es vermuten lässt. Daneben wird aber auch der Charakter der Tora als Gesetz zur Auslegung und Anwendung auf den Alltag der Hörer genötigt haben. Die Zuordnung der Prophetenlesung zur Tora machte ebenfalls eine Auslegung erforderlich“. J.C. Salzmann, *Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, WUNT 59, Tübingen 1994, 457. Überdies lässt sich ein wichtiger Ausgangspunkt der Geschichte der christlichen Homilie als eine Auslegung der ihr vorausgehenden Schriftlesung bei Justin hervorheben. Vgl. a.a.O., 249–253.

62 Eine aufklärende Auslegung des Begriffs im Rahmen der Theologie des Alten Testaments bietet M. Gerhards, *Simson als Bild Christi: Zum christlichen Verstehen des Alten Testaments am Beispiel einer Heldengeschichte (Jdc 13–16)*, OHE 26, Göttingen 2022, 121–138.

63 Vgl. J. Daniélou, *Bible et Liturgie: La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, LO 11, Paris 1951, 9–14. Vgl. zum biblischen Symbolismus bei den Kirchenvätern: G.B. Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik: Gott, Kosmos, Mensch*, Stuttgart 1992.

64 Vgl. Daniélou, 1951, 97–136.

sich entweder in der ausgewählten Perikopenordnung selbst oder in der Auslegung deutlich erkennbar widerspiegeln.⁶⁵

Des Weiteren ist unter den Forschern Albert Gerhards zu erwähnen, der in Bezug auf die katechetische Verwendung des Alten Testaments in der koptischen Liturgie ein wichtiges Kriterium katechetischen Schriftgebrauchs andeutete, nämlich dass dort die Schriftlesungen „ohne Unterbrechung und rituelle Ausgestaltung vonstatten gehen“.⁶⁶ Diese Behauptung hilft somit auch, die Relevanz der vorliegenden Untersuchung zu bekräftigen, denn die Lesungsreihen, die nach konstantinopolitanischem Ritus vor jeglichem Fest angeordnet waren, liefen auf eigene Weise auch ohne Unterbrechung ab. Den Horizont dieser Überlegungen erweitern mehrere einschlägige Beiträge der im Institut Saint-Serge stattgefundenen Tagung „*La Liturgie, interprète de l'écriture*“ (2001–2002), die die Schriftlesungen aus dem Alten und auch Neuen Testament der byzantinisch-orientalischen Tradition – abgesehen von ihrer historischen Entwicklung⁶⁷ – in Verbindung mit der Taufe als Katechese,⁶⁸ in

65 Vgl. z. B. unten Unterkapitel *Das Meer als ein Typus der Taufe*.

66 Vgl. A. Gerhards, *Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien*, in: G. Schöllgen / C. Scholten (Hgg.), *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, JbAC.E 23, Münster 1996, 178–179.

67 Job Getscha unterscheidet zwischen den zwei Typen von Lektionaren, von denen einer für die zentralen Kirchen gedacht war. Aufgrund der fehlenden Notwendigkeit, die Liturgie täglich in Konstantinopel zu feiern, sondern nur an den Festtagen, erklärt sich das an diesen Tagen vorkommende Gebet für die Katechumenen. Vgl. J. Getscha, *Le système des lectures bibliques du rite byzantin*, in: A.M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: I. Les Lectures bibliques pour les Dimanches et fêtes*, BEL.S 119, Rom 2002, 34. Mit dem Beitrag von Matthieu Smyth wurde einige Gemeinsamkeiten und Einflussbereiche der Lesungstraditionen von Jerusalem, Edessa und Antiochien sichtbar, insbesondere im Fall Jerusalems, das als die Heilige Stadt im 4. und 5. Jh. eine große Ausstrahlung hatte und somit andere Traditionen beeinflussen mag. Vgl. M. Smyth, *Trois collectes psalmiques des vêpres gallicanes*, in: Triacca / Pistoia (eds.), 2002, 99–121. Vgl. auch umfassende Beiträge zur in dieser Untersuchung nicht berücksichtigten Lesungen der katholischen Briefe nach den Traditionen des Ostens, Westens und Orients: C.B. Amphoux / J.P. Bouhot (eds.), *Le lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, HTB 1, Lausanne 1996.

68 Vgl. Beitrag von André Lossky zur theologischen Auslegung der nachösterlichen Lesungen aus dem Johannesevangelium, das seine Wirkmacht in der Hymnographie entfaltet. Dies bestätigt seiner Ansicht nach nicht nur die Aufnahme des Evangeliums in liturgische Riten, sondern dadurch wird der Teilnehmende selbst in die Kommemoration des Ereignisses hineingezogen. A. Lossky, *Péricopes johanniques lues en temps pascal: récits de guérison et resurrection*, in: Triacca / Pistoia (eds.), 2002, 153–161. Dieselbe Tendenz einer theologischen Auslegung der Perikopen kann man in der armenischen Tradition der Großen Fastenzeit beobachten, der zufolge jeder Sonntag wie auch in der byzantinischen Kirche einem Thema gewidmet ist, das durch die entsprechenden Schriftlesungen wiedergegeben wird. Vgl. G. Haroutiounian-Thomas, *Les lectures eucharistiques*

Verbindung mit polemischen Diskursen⁶⁹ und der bereits erwähnten typologischen Auslegung anhand von hymnographischen Texten⁷⁰ lieferten. Was die genannte Taufkatechese angeht, ist der Beitrag von Nicolas Cernokrak von höchstem Interesse. Er ist komplett der Lesung aus dem Markusevangelium während der Fastenzeit in der byzantinischen Tradition gewidmet, und dieses Lesungssystem wird als eine Taufkatechese für Katechumenen angeführt. Dabei stellt der Autor die Hypothese auf, dass die Schriftlesungen vor Ostern katechetischen Zwecken angepasst wurden, was wohl die Aufteilung der Markuslesungen unter „Samstage und Sonntage der Quadragesima“ schildert.⁷¹ Cernokrak bemerkt zu Recht, dass die Fokuslegung der Taufkatechese sich immer auf die Person Christi bezog, und das schlägt sich auch in der Perikopenauswahl des Markus- und Johannesevangeliums nieder. So werden die

des Dimanches du Grand Carême d'après le rite arménien, in: Triacca / Pistoia (eds.), 2002, 173–182.

- 69 Die Polemik mit den Juden und deren Kontext entfaltet sich in der Passions- oder Karwoche und wird am besten in der Kombination der Schriftlesung aus dem Johannesevangelium und entsprechenden Hymnen wiedergegeben. Sogar die Bilder der anderen Personen wie die der sündigen Frau werden von Hymnographen als eine Präfiguration der Kirche in den Blick genommen. Die Polemikdarstellung und ganze Deutungslinie laufen auf den Höhepunkt, die Auferstehung des Fleisches Christi, hinaus, was sich am Karsamstag, am Tag der ewigen Ruhe, bewahrheitet. Vgl. N. Cernokrak, *Les offices byzantins de la passion, interprètes de la polémique du Christ avec les juifs dans l'Évangile de saint Jean*, in: G. Braga / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture. II. Dans les compositions liturgiques, prières et chants*, BEL.S 126, Rom 2003, 171–186. Vgl. auch unten *Bibelkatechese und Konversion von Juden?*, 236–251. Was die Verwendung der Bibel in den Kontroversen angeht, behauptet Thomas Grauman, dass sie aktiv für die Untermauerung der Glaubenslehre bei den Kirchenvätern benutzt wurde: „On a textual level, some kind of appeal to scripture in support of a particular proposition, or of discussion of biblical passages with a doctrinal question in mind, can be found on virtually every page of the relevant literature from the inception of the debate. It is against this backdrop that the discussions at the first ecumenical Council of Nicaea (ad 325), in which the confrontation reached an early climax, must be interpreted. The precise contribution of scriptural reasoning to the council's doctrinal work is difficult to discern from the surviving sources. In the creed promulgated by the council, allusions to biblical language and vocabulary are manifold: the designations of Jesus Christ as Son of God and *monogenes* (John 1:18), reference to his incarnation (*sarkothenta*; Joh 1:14) and the brief summary of his salvific mission all directly reflect scriptural narrative and teaching“. T. Graumann, *The Bible in Doctrinal Development and Christian Councils*, in: J.C. Paget / J. Schaper (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 1: From the Beginnings to 600*, Cambridge 2013, 802.
- 70 Vgl. J. Getcha, *Le Grand Canon pénitentiel de saint André de Crète. Une lecture typologique de l'histoire du salut*, in: Braga / Pistoia (eds.), 2003, 105–120; vgl. unten Unterkapitel *Der Bußkanon als ein Auslegungsmittel*, 209–217.
- 71 Vgl. N. Cernokrak, *La narratologie liturgique byzantine selon les péripécopes dominicales du Grand Carême de l'évangile de saint Marc*, in: Triacca / Pistoia (eds.), 2002, 184.

Themen der Sündenvergebung, der Krankenheilung, des Kreuzweges Christi und seiner Auferstehung in den Markuslesungen im Zusammenhang mit der bevorstehenden Taufe als ein Teil der Katechese betrachtet.⁷² Dieser Hypothese kann man aus Sicht dieser Untersuchung zustimmen, denn nicht nur einzelne Perikopen, sondern auch ganze Lesungsreihen befinden sich thematisch in einer Verquickung mit der Taufe und deren Vollzug.

In didaktischer Hinsicht ist die Verortung dieser Untersuchung in den Fokusräum des katechetischen Gottesdienstes Paul Bradshaw zu verdanken, der auch die Gruppierung verschiedener Arten der Schriftverwendung betrachtet und neben anderen die katechetische Funktion des Wortgottesdienstes und folglich der Schrift zur Sprache bringt.⁷³ Dabei unterstreicht er das grundlegende Prinzip der *lectio continua* als einen Weg, die Schrift gründlich und systematisch darzulegen.⁷⁴

Die Untersuchungen im Sammelband „*Présence et Rôle de la Bible dans la Liturgie*“ sind aus der historischen Perspektive der liturgischen Verwendung der Bibel in verschiedenen Kontexten und Traditionen wertvoll. Denkwürdig ist die Bemerkung von Matthieu Collin, welcher ein mögliches Schema der Schriftlesung in den ersten Gemeinden darstellte, in dem Sinne, dass diese Gemeinden den Brauch der Tora-Lesung beibehielten und die Propheten als eine Auslegung der Tora lasen. Als ein Abschluss der Schriftlesung diente die Predigt, die die Erfüllung des Evangeliums in der Person Christi verkünden sollte. Dieses Schema scheint dem Autor auch für die übrigen lokalen Gemeinden der konvertierten Juden geläufig zu sein.⁷⁵ Die oben erwähnte Methode der typologischen Exegese konnte ihren Niederschlag in der liturgischen Verwendung des Psalters bei den frühchristlichen Gemeinden finden. Die christologischen Bezüge und zudem eine apologetische Funktion der

72 Vgl. a.a.O., 193–199.

73 Vgl. P. Bradshaw, *The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives*, in: SL 22 (1992), 35–52 (36–39).

74 „One is that the readings are usually arranged on the basis of *lectio continua*, so that the contents of the Bible may be laid out thoroughly and systematically“. A.a.O., 37–38.

75 Vgl. M. Collin, *La Bible dans la liturgie chrétienne des premiers siècles*, in: M. Klöckener / B. Bürki / A. Joint-Lambert (eds.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg 2006, 43–48. Laut Georg Rouwhorst konnten die ersten Christen, die vom Judentum konvertiert waren, die synagogale Tradition der Tora-Lesung nicht brechen. Er betont, dass die Variabilität der Traditionen unter den konvertierten Juden möglich sei, und daher könne eine Anpassung und Improvisation nicht ausgeschlossen werden. G. Rouwhorst, *The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy*, in: L.V. Rutgers (ed.), *What Athens Has to Do with Jerusalem: Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archeology in Honor of Gideon Foerster*, ISACR 1, Leuven 2002, 319–320.

psalmischen Hymnen waren durchaus möglich.⁷⁶ Ein ähnliches Vermittlungsschema der christlichen Lehre blieb wohl weiterhin in der byzantinischen Tradition bestehen, der zufolge die Hymnen und auch die Psalmen eine katechetische Funktion innehatten.⁷⁷

Ein sichtbar lebendiges Interesse an der liturgischen Bibelhermeneutik, Lektionarforschung und liturgischen Bibelrezeption zeigen die wissenschaftlichen Arbeiten der letzten Jahre. Für die hier wenig berücksichtigte, aber viele Berührungspunkte mit dieser Untersuchung aufweisende westliche Tradition ist die Habilitationsarbeit von Marco Benini zu nennen, der in einem Satz das Anliegen der byzantinischen Leseordnung im Vergleich zur westlichen formulierte: „Die Heilige Schrift soll den Katechumenen und den bereits Getauften geistliche Nahrung für ihren Weg auf Ostern hin werden, der so zu einem Mitgehen mit Christus auf sein Sterben und Auferstehen wird“.⁷⁸ Als eine Hauptfunktion dieser Texte präferierte der Autor die anamnetische, denn sie „eröffnen in der liturgischen Feier einen Zugang zum vergegenwärtigten Pascha-Mysterium, aus dem heraus der Glaube an Christus und die christliche Lebenspraxis gefördert wird“.⁷⁹

Darüber hinaus gehört zu den jüngsten Arbeiten der Lektionarsforschung im Hinblick auf die theologische Wirkung und historische Entwicklung der im Jahr 2022 erschienene Sammelband „*Liturgische Bibelrezeption*“. Hier wird ein Problemfeld im westlichen, orientalischen und byzantinischen Raum aufgedeckt, das sich nicht ausschließlich auf die Aufarbeitung der bisher

76 Vgl. P. de Roten, La „*christianisation*“ du psauter par son utilisation liturgique, in: Klöckner / Bürki / Joint-Lambert (eds.), 2006, 139–147. Zu den Psalmen, die allmählich in den Gottesdienst verwoben wurden und seitdem ihre exegetische Funktion durch andere Texte erweiterten – etwa anhand von den neun biblischen Oden, Stufenpsalmen oder Prokeimena – und somit als katechetisches Material dienen können vgl. den Beitrag zur griechisch-slawischen Tradition von K. Onasch, *Der Psalter in der byzantinisch-slawischen Orthodoxie*, in: J. Fück (Hg.), *Gottes ist der Orient: Festschrift für Prof. D. Dr. Otto Eissfeldt DD zu seinem 70. Geburtstag am 1. September 1957*, Berlin 1959, 106–128.

77 Ein wichtiger Stützpunkt sollte hier die oben angeführte christologische Interpretation der Psalmen sein, denn die Vermittlung der Lehre der Kirche, die man den Katechumenen angedeihen lassen wollte, war eine der wichtigsten Aufgaben. Die Psalmen wurden somit zum gut brauchbaren Stoff für Erbauungszwecke, denn ihre christologische Deutung war schon früheren Kirchenvätern bekannt. Vgl. G. Braulik, *Psalter und Messias: Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern: Ein Brückenschlag*, in: G. Braulik / N. Lohfink (Hgg.), *Liturgie und Bibel: Gesammelte Aufsätze*, ÖBS 58, Frankfurt 2005, 496–502.

78 M. Benini, *Liturgische Bibelhermeneutik: Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes*, LQF 109, Münster 2020, 57.

79 Ebd.

gewonnenen Erkenntnisse beschränkt. Die Autoren behandeln die liturgische Rezeption als einen Prozess, der auf vielerlei Weise abließ. Vor allem ist die Etablierung „des werdenden Schriftbewusstseins“, von Bedeutung,⁸⁰ das sich in der Einbeziehung der Bibeltexte in die homiletische Predigt oder umgekehrt der fortlaufenden Kommentierung der Schrift niederschlug, von Bedeutung.⁸¹ Hier verwies Barbara Aland auf die Aufgabe der Schrift bei der Liturgie. Sie konstatierte, dass der Bibeltext selbstverständlich vornehmlich im Gottesdienst, dem Lebensraum der Glaubenden, gelesen und gehört werden sollte; dabei möge er aber ebenso gut als ein Schrifttext mit seinen Schwierigkeiten und auch Varianten vornehmlich der Belehrung, Erbauung und Ermahnung des Volkes dienen.⁸² Diese Behauptung ist auch für diese Untersuchung konstituierend und dient daher als deren Forschungsansatz. Harald Buchinger eruierte die Entwicklungsgeschichte des liturgischen Lektionars unter Einbeziehung der jerusalemischen Quellen, wobei er zu dem Ergebnis kam, dass die Schriftlesung in Jerusalem mit der Sakraltopographie, d. h. mit dem hermeneutischen Prinzip der mimetischen Gottesdienste an den heiligen Stätten, zusammenhängt und in Form der *lectio continua* in „katechetischen Gottesdiensten“ zu finden ist.⁸³ Im Vergleich dazu wird in der vorliegenden Arbeit die *lectio continua* in Konstantinopel wiederum als ein gezielt katechetisches Element des katechetischen Gottesdienstes betrachtet. Die Thematisierung der Liturgie als einer Vermittlerin und Vollzieherin des biblischen Geschehnisses wurde mit den Forschungsergebnissen von Stephanos Alexopoulos in der byzantinischen Tradition⁸⁴ und von Reinhard Meißner in der äthiopischen Tradition⁸⁵ hervorgehoben. Was die Schriftlesung in der konstantinopolitanischen Tradition

80 Vgl. zur Begriffserklärung B. Aland, *Neutestamentliche Textgeschichte und liturgische Bibelrezeption*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 30–38.

81 Zur christologischen Auslegung vgl. M. Meiser, *Liturgie und Patristische Exegese*, in: Buchinger / Leonard (Hgg.), 2022, 508–515.

82 Aland, 2022, 38.

83 Vgl. H. Buchinger, *Lektionarsgeschichte und die Entwicklung von Feiern im Rhythmus der Zeit*, in: Buchinger / Leonard (Hgg.), 2022, 85–107; insbesondere vgl. seine thesenartige Zusammenfassung: A.a.O., 106–107.

84 Die Basileios- und auch Chrysostomos-Anaphora verwenden die Schriftbezüge zwecks des theologischen Ausdrucks. Vgl. S. Alexopoulos, *Prayer at the Eucharist: Shifts in the Use of Scripture*, in: Buchinger / Leonard (Hgg.), 2022, 414–419; G. Haroutiounian-Thomas, *Les fondements bibliques de la veille anaphore arménienne de Saint Basile. L'aspect christologique*, in: Braga / Pistoia (eds.), 2003, 65–77.

85 Vgl. besonders bestimmte Formen des Schriftgebrauchs: R. Meißner, *Die Verwendung der Bibel in äthiopischen Anaphoren*, in: Buchinger / Leonard (Hgg.), 2022, 435–448.

anbelangt, untersuchte Daniel Galadza die Perikopenlesung zwischen Ostern und Pfingsten. Dabei stellte er einige „hermeneutical keys“ in Bezug auf die Evangeliumspirikopen fest, die sich in dem Verhältnis der Evangelien zu den anderen Schriftlesungen dieser Zeitperiode und zu den Festhymnen erkennen lassen.⁸⁶

Im Bereich der hymnographischen Exegese sind die jüngsten Forschungsergebnisse von Eugen Pentiuic interessant, der die byzantinische Hymnographie während der Karwoche analysierte.⁸⁷ Im Fokus des Wissenschaftlers steht vorwiegend die byzantinische Tradition – sie bleibt im Grunde auch heute unverändert –, die er seitens der methodischen Herangehensweise des Verfassers untersucht. Dabei fasst er die Methoden zusammen, die für die christologische Auslegung entsprechender Bibelstellen hilfreich sind. Zunächst hebt er die Typologie als eine populäre Methode der christlichen Exegese hervor, die auch bei der Verfassung der christlichen Hymnen geläufig war. So werden Arten der „Pseudo-Typologie“ (es gibt keinen Zusammenhang zwischen Typ und Antityp), „chiastischen Typologie“ (dem Hymnus liegt die chiastische Struktur zugrunde), „Meta-Typologie“ (sie schließt biblische und theologische Deutungen ein), „umgeformte Typologie“ (die als Christus präfigurierte Person „reist“ in die Zukunft und kann dort agieren; Christus kann sich in die Vergangenheit bewegen) und „eingebettete Typologie“ (eine Typologie birgt in sich eine andere Typologie, die sich oft als die der Theotokos erweist) ausgearbeitet.⁸⁸

Näher der Thematik dieser Untersuchung sind die zwei Sammelbände, „*The Old Testament in Byzantium*“ und „*The New Testament in Byzantium*“, die die Existenz der Heiligen Schrift in Byzanz gesondert für jeden Teil der Bibel beleuchten. Es ist vor allem auf eine gewisse Entwicklung der Bibelverwendung im byzantinischen Raum hinzuweisen, die einer Wandlung in neue Formen der Auslegung wie etwa in den illuminierten Manuskripten

86 Vgl. D. Galadza, *From Pascha to Pentecost in the Constantinopolitan, Jerusalem, and Byzantine Lectionaries*, in: Buchinger / Leonard (Hgg.), 2022, 136–140; vgl. unten Unterkapitel *Die Lesungen aus dem Neuen Testament nach Ostern*, 291. Zur hymnographischen Form der Auslegung in Jerusalem am Beispiel der Ostervigil vgl. auch Beitrag von P. Jeffrey, *Resurrection Gospels and Their Hymns in the Early Rite of Jerusalem's*, in: Buchinger / Leonard (Hgg.), 2022, 272–288.

87 E.J. Pentiuic, *Hearing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*, Oxford 2021.

88 Vgl. a.a.O., 308–315.

bzw. der christlichen Ikonographie⁸⁹ oder in der Verfassung neuer Quellen⁹⁰ unterliegt, was zur besseren bzw. qualitativen Vermittlung des biblischen Narrativs beitragen sollte. Insbesondere zeichnete sich laut den Ergebnissen dieser Methoden eine prägende Rolle des studitischen Mönchtums in Konstantinopel ab, das die Schriftverwendung durch die Manuskriptproduktion auf ein ganz neues Niveau hob.⁹¹ Das wird damit erklärt, dass die klösterlichen Skriptorien anschließend eine Aufbewahrungsquelle der patristischen Literatur waren, was auch die weitere Tradierung der altkirchlichen Tradition der Bibelhermeneutik beeinflusste. Hinzukommen die Forschungsbeiträge in den Sammelbänden „*Reception of the Bible in Byzantium*“ und in „*The Bible in Byzantium*“, die bezeichnend sind, indem sie ausführen, in welcher Weise die

-
- 89 Vgl. C. Barber, *Contemplating the Life of Christ in the Icons of the Twelve Feasts of our Lord*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 221–237; N. Zarras, *Narrating the Sacred Story: New Testament Cycles in Middle and Late Byzantine Church Decoration*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 239–277; J. Lowden, *Illustrated Octateuch Manuscripts: A Byzantine Phenomenon*, in: P. Magdalino / R.S. Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington 2010, 107–152. André Grabar bemerkte zu Recht, es habe zwei Arten – auf einem Bild und auf einer Bilderreihe – in der Darstellung der Erscheinung Gottes (Theophanie) in der christlichen Kunst gegeben. Seinen Angaben nach war das Ziel dieser Darstellung die Vermittlung der Dogmen. Hierzu war die Verwendung der Bilder aus dem Alten Testament wichtig – sie verhalten zum Ausdruck dieser Dogmen. Vgl. A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of its Origins*, New Jersey 1968, 141–146. Im Neuen Testament wurden die Szenen der Inkarnation und die des Lebens Jesu oder dessen Auferstehung sowie die christlichen Symbole wie Lamm und Hirte hervorgehoben. Vgl. a.a.O., 130–136. Das Konzil Quinisextum verbot wiederum mit dem 82. Kanon die Abbildung Christi in der symbolischen Gestalt des Lammes und gab vor, Christus als Mensch darzustellen. Auf den Text dieses Beschlusses bezog man sich wiederum in der Zeit der Ikonenverfolgung mehrfach, und es wurde zudem kommentiert, dass man dadurch die Auslöschung jüdischer Irrtümer beabsichtigte und durch das Bild an die menschliche Erlösung erinnerte. Vgl. Id., *L'iconoclasme byzantin: Le dossier archéologique*, Paris ²1984, 170–173; der Text des Kanons mit Übersetzung siehe in: H. Ohme, *Das Konzil Quinisextum*, FC 82, Turnhout 2006, 271–273. Nach der Epoche des Bilderstreits war eine begründete Widerherstellung der Bilderverehrung nötig, die in den Kirchenräumen stattfand und sich durch die Ausarbeitung des ikonographischen Programms kennzeichnete. Durch das Bild wurde die biblische Wahrheit bezeugt, sodass der Betrachter in das biblische Geschehnis miteinbezogen wurde. Dies trug sich vor allem bei der Liturgie zu, die somit zu einer historischen Gegenwart der Heilsgeschichte wurde. Vgl. H. Belting, *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München ²1991, 185–197.
- 90 Vgl. J. Miller, *The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?*, in: Magdalino / Nelson (eds.), 2010, 55–77; R.S. Nelson, *Patriarchal Lectionaries of Constantinople: History, Attributions, and Prospects*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 87–117.
- 91 Vgl. N. Karvus-Hoffman, *Producing New Testament Manuscripts in Byzantium: Scribes, Skriptoria, and Patrons*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 117–145.

Schrift die unmittelbare katechetische Funktion durch die neuen illuminierten Quellen⁹² oder bestimmte Arten der Kommentierung⁹³ erfüllte.

Aus den angeführten Forschungsberichten kristallisiert sich eine vielseitige Betrachtung verschiedener Arten der biblischen Rezeption bzw. Auslegung heraus, wobei die Schrift primär als ein liturgischer Bestandteil in seiner historischen Entwicklung und aus der Perspektive seiner theologischen Wirkung betrachtet wird. Die katechetische Funktion der Bibel wird dabei entweder

92 Vgl. E. Smirnova, *Christian Instruction in the Miniatures of the Simonov Psalter of Novgorod (Ms Moscow, Hist. Mus., Chlud. 3)*, in: R. Ceulemans / B. Crostini (eds.), *Receptions of the Bible in Byzantium: Text, Manuscript, and Their Readers*, SByU 20, Uppsala 2021, 357–372. Den Konsolidierungsprozess dieser Art von Hermeneutik kann man auch innerhalb der Gattung der biblischen Oden auch im 13. Jh. in Novgorod verfolgen. Vgl. ead. *Illuminations of Bible Odes in the Simonov Psalter of Novgorod, Moscow, State Historical Museum, Chlud 3., and the Byzantine Tradition*, in: S. Brodbeck / A. Nicolaïdès / P. Pagès (eds.), *Mélanges Catherine Jolivet-Lévi*, TMCB 20, Paris 2016, 537–553; P.S. Dincer, *The Vienna Genesis in the Light of Early Byzantine Illuminated Theological Manuscripts*, in: C. Rapp / A. Külzer (eds.), *The Bible in Byzantium: Appropriation, Adaptation, Interpretation*, JAJSup 25, Göttingen 2019, 46–58. Als einer der ersten hat David Olster auf die hermeneutische Funktion der illuminierten Bibel des Patrizius Leo (10. Jh.) hingewiesen. Eine ins Auge springende Eigenschaft des ikonographischen Programms der Leo-Bibel besteht in der eigenartigen Darstellung der zwei Testamente, die nach dem Sieg der Ikonodie vorherrschte: Das Alte Testament beinhaltet das Neue und offenbart Christus in seinen Typoi. In diesem Zusammenhang änderte sich die Figur Mose, der auf dem Berg die Christophanie erlebt haben soll. Vgl. D. Olster, *Byzantine Hermeneutics after Iconoclasm: Word and Image in the Leo Bible*, in: *Byzantion* 64 (1991) 419–458 (436–437). Vgl. dazu unten Unterkapitel *Die didaktische Funktion des Buches Hiob*, 254–256. Gattungen illuminierten Manuskripte siehe in: H. Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg 1970, 38–45. André Grabar deutete zudem die Grundfunktion des illuminierten Manuskripts folgendermaßen an: „Ein Buch wird in erster Linie illuminiert, um seinen Text verständlicher zu machen. So taucht die Buchmalerei auch zuerst in wissenschaftlichen Werken auf, in mathematischen und medizinischen Traktaten, in Büchern über die Belagerungskunst, jedoch auch in Anthologien, Schriften zur Himmelskunde und zur Geschichte“. A. Grabar, *Die Kunst im Zeitalter Justinians: Vom Tod Theodosius' I. bis zum Vordringen des Islam*, München 1967, 193. Auch weiter schreibt er über die Rolle der illuminierten Manuskripte, „das Bild in den Dienst der religiösen Verkündigung zu stellen. Dies beweisen die Propheten, die mit ihren Schriftrollen dem Betrachter vorausschauend den Sinn der Heilsereignisse des Neuen Testaments deuten“. A.a.O., 203. Diese Anmerkungen sind auch für den Beispielfall von Konstantinopel aufklärend und gewichtig, wo die illuminierten Manuskripte eine zentrale Stellung in der Bibelauslegung einnahmen.

93 Hierzu gehört die weitverbreitete Gattung der Katene: Vgl. E. Gamillscheg, *Die Lektüre der Bibel in Byzanz: Kurze Beobachtungen zu einigen griechischen Handschriften mit Bibelkatenen*, in: Rapp / Külzer (eds.), 2019, 39–45; L. Vanderschelden, *The Composition and Transmission of the Catena on Psalm 11 in the Paris Psalter*, in: Ceulemans / Crostini (eds.), 2021, 427–464.

spärlich dargestellt oder ihr wird unter vielen anderen Themen keine große Bedeutung zugemessen. Aus diesem Grund fehlt es weiterhin an einer systematischen Betrachtung der Schriftlesungen während des liturgischen Jahres als einer Katechese in Konstantinopel, der Stadt, die in ihrer intellektuellen Entwicklung sowie in der literarischen und theologischen Tradition alle Prämissen für die katechetische Verwendung der Schrift erfüllt haben sollte.

Zielsetzungen, Fragestellungen und methodisches Vorgehen

Die vorliegende Untersuchung setzt an dieser Forschungslücke an und verfolgt hierbei als erstes Ziel, die auf die Tage vor den Hochfesten bzw. den Taufterminen abgestimmten Perikopenlesungen als eine Katechese und eine derartige Verwendung der Schrift als katechetisch zu betrachten. Das zweite Ziel ist die exemplarische Darstellung der Auslegungsvarianten dieser Perikopen – der Auslegung, die in Konstantinopel geläufig war – und theologischer Inhalte, die anhand dieser Perikopen vermittelt wurden.

Die dreiteilige Struktur der Arbeit ergibt sich aus den miteinander korrespondierenden Fragestellungen, die wie folgt zu formulieren sind:

In Teil I wird die Frage nach den unmittelbaren Tauftagen, Weihnachten, Epiphanie, Lazarussamstag, Ostern und Pfingsten, gestellt, und zwar aus der Perspektive ihrer Etablierung im liturgischen Ritus von Konstantinopel. Dem liegt die historisch-genetische Methode der Liturgiewissenschaft⁹⁴ zugrunde, die die Entwicklung und zugleich die Konsolidierung der jeweiligen Tauftermine zu überblicken ermöglicht. Hierfür müssen die Quellen verschiedener Gattungen herangezogen werden, die die für die Überprüfung der Relevanz dieser Tage wichtige Information beinhalten. Die Predigten nehmen eine überragende Stellung in diesem Abschnitt ein, denn sie bieten eine Reflexion des liturgischen Geschehens und bringen somit wichtige Details der Theologie des Festes ans Licht. Dazu werden die Festhomilien von Gregor von Nazianz, Proklos und Leontios von Konstantinopel untersucht, also den Autoren, die als konstantinopolitanisch verortet werden können. Abgesehen von der liturgischen Predigt ist auch auf die Einbeziehung der unmittelbar liturgischen Texte wie etwa Hymnen, Riten und Kirchenordnungen, den Fokus zu legen, da sie das Grundgerüst des Gottesdienstes bilden. Bei der Auseinandersetzung mit diesen Texten ist es in erster Linie notwendig, den

94 Vgl. A. Gerhards / B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008, 35–37.

Spuren der besagten Feste nachzugehen, die in Form eines Vermerks im Typikon, in den Festhymnen oder als ein Teil des Ritus festzustellen sind. Im Fall des liturgischen Ritus der Wasserweihe zu Epiphanie und der Taufe sind die markanten Gemeinsamkeiten festzustellen, die man anhand der von Anton Baumstark ausgearbeiteten vergleichenden Methode analysieren und die daraus erschlossenen Ergebnisse auswerten kann.⁹⁵

Nach der Überprüfung der Relevanz der Tauftermine aus historischer Perspektive wird nach möglichen Hintergründen und Formen katechetischer Schriftverwendung in den anderen christlichen Zentren wie Jerusalem und Antiochien in *Teil II* gefragt.⁹⁶ Aus Jerusalem sind die Taufkatechesen des jerusalemischen Bischofs Kyrillos und der Pilgerbericht Egerias zentrale Quellen, die vielversprechendes Material der Unterweisungstradition liefern. Bei Kyrillos begegnet man einer Art der Hermeneutik, bei der er die Bibel aktiv für die

95 Laut dieser Herangehensweise wird der liturgische Ritus in seiner Entwicklung betrachtet. Das Ziel, das bei solcher Betrachtung verfolgt wird, besteht in erster Linie in der Aufdeckung der Abweichungen und Gemeinsamkeiten zwischen den liturgischen Traditionen. Vgl. A. Baumstark, *Liturgie comparée: Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgie chrétiennes*, Chevetoigne ³1953, 3–4.

96 Die Auswahl von Antiochien und Jerusalem kann folgendermaßen begründet werden: Vor allem muss man feststellen, dass Jerusalem, Antiochien und Konstantinopel in Byzanz als bischöfliche Zentren galten, in denen das christliche Leben in seiner Blüte stand. D. h., dass die anderen privaten Kirchen von diesen Zentren abhängig waren, sodass das Zelebrieren von Mysterien und die Beerdigung der Verstorbenen nur nach bischöflichem Erlass stattfinden konnte. Vgl. A. Guillou, *L'Organisation Ecclésiastique de l'Italie Byzantine autour de 1050*, in: L. Prodocimi / P. Zebri (Hgg.), *Le Istituzioni Ecclesiastiche della „Societas Christiana“ dei secoli XI–XII. Diocesi, Pievi e Parrocchie*, MCSM 8, Milano 1974, 313–314. So verbat die 58. Novelle Justinians, die heiligen Häuser (οἶκοι τὰ ἱερῶτατα) zu besitzen sowie in denen die Eucharistie abzuhalten. Selbst wenn solcher Bedarf besteht, muss der Bischof von Konstantinopel dies überprüfen und danach seine Zulassung erteilen. Vgl. W. Kroll / R. Schöll, *Corpus iuris civilis*, B III, Berlin ²1968, 314–315. Später wiederholt sich diese Idee bezüglich der bevorstehenden Taufe in den Beschlüssen des Quinisextums. Mit seinem 59. Kanon schreibt das Konzil vor, keine Taufe in privaten Kirchen auszuführen, sondern diese in den öffentlichen Kirchen (καθολικαῖς ἐκκλησίαις) zu ermöglichen. Vgl. H. Ohme, *Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 in Trullo habitum*, Berlin 2013, 47. Und im 31. Kanon steht es treffender geschrieben, dass man für eine Liturgie in einer Privatkirche die bischöfliche Zustimmung erhalten müsse. Vgl. a.a.O., 36. Aus dem angegebenen Material folgt, dass sich auch die Ausübung der Katechese vorwiegend auf diese Zentren beschränkte und sich nicht aktiv weiterverbreitete. Wir schließen nicht aus, dass es Unterweisungen auch in geringer Anzahl auch in den kleinen Städten in Byzanz gab, aber in ihrer Vielfalt sind die Quellen zur bischöflichen Katechese in den großen Kathedralen erhalten. Aus diesem Grund müssen die hauptstädtischen Quellen aus Jerusalem, Antiochien und schließlich aus der Zielstadt Konstantinopel in den Blick genommen werden, um das relevante Material auswerten zu können.

Begründung der christlichen Lehre verwendet. Hieraus ergibt sich die Aufgabe des Abschnittes, die Themenstellung mittels jeweiliger Bibelstellen zu untersuchen und die Funktion der zitierten Bibeltex-te festzustellen. Bei der Analyse einer „Liturgie-deskriptiven Quelle“,⁹⁷ des Pilgerberichts Egerias, stehen vor allem die Angaben für das liturgische Jahr im Fokus, nämlich dass sie Informationen über die Schriftlesungen an den heiligen Orten überliefern, woran die aktive Beteiligung der Katechumenen zu sehen ist. Eine Entwicklungsperspektive und Tradierung des katechetischen Schriftgebrauchs und die Wandlung der gewöhnlichen Schriftlesung in eine Form der „geistlichen Exegese“ im monastischen Milieu sollen mit Hilfe der zwei Lektionare und einer Vita des Bischofs Porphyrios von Gaza geschildert werden.⁹⁸ Auf dieselbe Weise wird bei der Untersuchung der zwei wichtigen Quellen antiochenischer Provenienz, der Apostolischen Konstitutionen,⁹⁹ und einiger Bibelkommentare von Chrysostomos vorgegangen, wobei außer den Themen der Schriftauslegung auch die Auslegungsprinzipien hervorgehoben werden.¹⁰⁰

In Teil III soll nach der katechetischen Funktion der Schrift und den Formen katechetischen Gebrauchs in Konstantinopel gefragt werden. Hier wie auch in den obigen Teilen wird man sich methodisch weiterhin an den Prinzipien der patristischen (homiletischen) und heortologischen (hymnographischen) Exegese, ihrer „Anwendung auf die Liturgie“¹⁰¹ orientieren, was wiederum das

97 Vgl. diese Typologie nach H. Buchinger, *Das Jerusalemer Sanctoriale: Zu Stand und Aufgaben der Forschung*, in: M. Barnard / P. Post / E. Rose (eds.), *A Cloud of Witnesses: The Cult of Saints in Past and Present*, LiCo 18, Leuven 2005, 116.

98 Die Verwendung der Schrift im Mönchtum, insbesondere im Hinblick auf Psalmen wird eingehend unten in Kapitel *Der Psalter und seine Erbauungsfunktion für Kinder* erläutert, 321, Anm. 7.

99 Die Zitation der Schrift in den Apostolischen Konstitutionen wird in Bezug auf die Herstellung der Verbindung mit der Autorität der Apostel interpretiert. Vgl. F. Young, *The Apostolic Constitutions: A Methodological Case-Study*, in: StPatr 36 (2001), 105–118 (109). In dieser Einstellung ist der mutmaßliche Ursprung und eine überzeugende Erklärung der weiteren Verflechtung der Schrift mit der Liturgie zu sehen: Das Fundament der Liturgie, der Sakramente und schließlich der christlichen Lehre offenbart sich in der Schrift.

100 Die Hauptaufgabe der Homilie, die in den chrysostomischen Texten vorkommt und auch weiterhin in Byzanz tradiert wird, ist die innere Transformation bzw. Bekehrung der Zuhörerschaft, woraus die christliche Paideia erwächst. Vgl. W. Mayer, *The Homiletic Audience as Embodied Hermeneutic: Scripture and its Interpretation in the Exegetical Preaching of John Chrysostom*, in: S. Gador-Whyte / A. Mellas (eds.), *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, ByzAt 25, Leiden 2021, 11–24. Dasselbe versucht auch diese Untersuchung zu schildern, indem die Herangehensweise der patristischen Exegese in Bezug auf die Unterweisung der Katechumenen für ihre Bekehrung ins Christentum verwendet wird.

101 Vgl. H. Buchinger, *Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anamnesis am Beispiel der Jerusalemer Liturgie der Spätantike*, in: P. Gemeinhardt / K. Heyden (Hgg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, RVV 61, Berlin 2012, 291.

gesamte Bild des Vollzugs der Schriftkatechese und deren theologische Auslegung an den Tag bringen soll. In diesem Sinne wird die Arbeit einem Weg der Rekonstruktion der Ereignisse, im Sinne der Schriftkatechese, folgen, denn man besitzt keine direkte Information über eine mögliche Herangehensweise an die Texte, sodass man anhand der Quellen den Ablauf und tatsächlichen Gebrauch der Bibeltexte nicht darstellen kann.

Bei der Auswahl der zu untersuchenden Perikopen und Feste folgen wir der Logik der liturgischen Angaben im konstantinopolitanischen Typikon-Synaxar der Sophienkirche, was den Aufbau dieses Teils bestimmt.¹⁰² Die Perikopen zu jedem Fest können aufgrund ihres Umfangs nur exemplarisch in den Blick genommen werden. Für die Perikopenfolgen, die nur unmittelbar für den Tag vor der Taufe bestimmt sind, soll die Bezeichnung „Extrakatechese“ eingeführt werden, was auf eine kurzfristige Taufunterweisung hindeutet. Bei der Auslegung dieser Texte wird der Versuch unternommen, mögliche Taufbezüge und mögliche katechetische Inhalte festzustellen, die anhand dieser Texte vermittelt werden.¹⁰³ Hier muss auf ein wichtiges Kriterium für die Quellenauswahl zwecks der Rekonstruktion hingewiesen werden, an die sich die vorliegende Arbeit zu halten bemüht ist: Die Quellen des 4. und auch weiterer Jahrhunderte besitzen eine gewisse Prägekraft für die später entstandenen Quellen; sie werden rezipiert und beeinflussen daher andere Quellen und sogar ganze Quellengattungen, sodass wir diese partiell in die vorliegende Arbeit mit einbeziehen müssen, um die Entwicklungslinie der liturgisch-homiletischen Tradition nachvollziehbar zu machen. Zwischen dem 7. und dem 10. Jh. ist die Quellenlage so schwierig, dass man die notwendigen Texte nur anhand anderer Quellen wie z. B. der erwähnten „Bibliothek“ des Patriarchen Photios erschließen kann. Die Angaben seiner „Bibliothek“ haben die Bedeutung eines Nachschlagewerkes von christlichen und nichtchristlichen Autoren. Sie ermöglicht uns ständige Rückgriffe auf die altchristlichen Exegeten, um eventuell vorhandene Bezüge auf Tauftheologie und Lehrinhalte in den erwähnten Perikopen ausfindig zu machen.¹⁰⁴ Außer den in der „Bibliothek“ befindlichen werden auch andere Texte herangezogen, unter denen die

102 Vgl. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, 148–184; id., *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 1–136.

103 Vgl. N. Lohfink, *Wasser, Öl und Licht – Symbole der christlichen Taufe*, in: G. Braulik / N. Lohfink (Hgg.), *Liturgie und Bibel: Gesammelte Aufsätze*, ÖBS 28, Frankfurt 2005, 403–408.

104 Die „Bibliothek“ wurde aktiv von anderen Wissenschaftlern benutzt, um die Werke einiger christlicher Autoren zu rekonstruieren. Vgl. J.R. Asmus, *Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Philostorgios*, in: *ByZ* 4 (1885), 30–44. Wir beabsichtigen zwar nicht die Rekonstruktion einzelner Werke, aber die Verwendung der Werke und ihre Relevanz nehmen die erste Stelle bei der Rekonstruktion der möglichen Schriftkatechese ein. Zudem tragen die fachlichen Beschreibungen von Photios zur Sicherung der jeweiligen

Homilien relevanter Autoren oder die liturgische Hymnographie als eine Art der Exegese eine besondere Stellung einnehmen, solange sie die katechetische Funktion der Schrift erhellen.

Da die biblischen Texte in erster Linie im Kontext des Taufgottesdienstes berücksichtigt werden, müssen Bezüge primär zum Tauffest hergestellt werden. Diese Perikopen stellen grundsätzlich die Texte aus dem Alten Testament dar, denn sie eröffnen eine beachtliche Breite bildhafter Anspielungen auf das Taufsakrament. Hierbei wird gefragt, inwiefern diese Texte für die Erschließung des theologischen Sinnes des Festes und der Taufliturgie hilfreich waren. Hierzu wird die Forschungsmethode der „liturgischen Theologie“ angewandt, um zu zeigen, welche Bedeutung und Funktion der Ritus selbst in der Katechese hatte.¹⁰⁵ Das Werkzeug dafür werden nicht nur die Perikopen und deren Auslegung sein. Die neuen Formen der liturgischen Riten während der Fastenzeit, die bspw. τριτοέκτη oder die Liturgie der vorgeweihten Gaben vertreten, sollen hier als ein Vollzugsraum der Schriftkatechese betrachtet werden, und die Gebete, die theologisch auf die anwesenden Katechumenen abgestimmt sind, werden ebenso im Zusammenhang mit der Schriftlesung in Betracht gezogen. Im Rahmen des liturgischen Geschehens vollzieht sich die Verflechtung der Theologie des Paschamysteriums mit den anderen Ereignissen wie der Taufe selbst und der anschließenden Teilnahme der Neophyten an der ersten Kommunion. Die pseudo-chrysostomische Überlieferung und auch andere Osterhomilien werden hierzu als ein Schlüssel zum theologischen Sinn des Paschafestes untersucht, sowie die Überlieferung dieses schriftlichen Gutes im slawischen Sprachraum verfolgt, wo diese in Konstantinopel

Quellen und deren Wert für ein mögliches Auditorium bei. Vgl. W.T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington 1980, 81–96.

105 Die Methode der liturgischen Theologie wurde zuerst von Alexander Schmemmann ausgearbeitet. Die liturgische Theologie distanziert sich von der historischen Komponente der Liturgie und betrachtet, wie er selbst betont, die Substanz, d. h. das unmittelbare liturgische Geschehnis: „And its substance lies in the genuine discovery of worship as the life of the Church, the public act which eternally actualizes the nature of the Church as the Body of Christ, an act, moreover, that is not partial, having reference only to one function of the Church (her ‚corporate prayer‘) or expressing only one of her aspects, but which embraces, expresses, inspires and defines the whole Church, her whole essential nature, her whole life“. Vgl. A. Schmemmann, *Introduction to the Liturgical Theology*, London 21970, 12. Dabei wird die Rolle der Liturgie selbst hervorgehoben, denn „was sich im Zentrum unserer Liturgie ereignet, in der Eucharistiefeyer, aber genauso in all den Gottesdiensten und Sakramenten, die um sie herum gelagert sind, bis zum Stundengebet jedes Tages, hat eine Vergangenheitsdimension, die „Israel“ heißt und auch zu ihrer Zeit schon reale Gottesnähe umschloß“. N. Lohfink, *Altes Testament und Liturgie: Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen*, in: Braulik / Lohfink (Hgg.), 2005, 67.

formierte Tradition für die Unterweisung anderer Völker angesetzt wurde. Aufgrund des markanten Übergangs zu den Lesungen des Johannesevangeliums nach Ostern schließt sich der Fragestellung zur Katechese in Konstantinopel vor Ostern eine andere an, die eine derartige Lesung der Evangeliumssperikopen als eine mögliche postbaptismale Katechese im Fokus hat. Ein wichtiger methodischer Schritt bei der Einordnung des Johannesevangeliums als Katechese ist die Analyse der Osterpredigten mediterraner Herkunft und deren Rezeption in der anderen, in diesem Fall altbulgarischen Tradition. Die Brüder Kyrill und Method wussten das Evangelium zu schätzen, indem sie ihr Wirken einerseits auf die Rechtfertigung der slawischen Übersetzung und gegen die Irrlehre der Verleumder der slawischen Sprache sowie auf die Unterweisung der Neugetauften gründeten.¹⁰⁶ In den Osteransprachen wird das Augenmerk auf die Auslegungstradition des Johannesevangeliums gelegt, woraus ein theologisches Verständnis des Osterfestes und dessen Zusammenhang mit dem Taufsakrament und der Kommunion erschlossen werden kann.

Mit dem Fragenkomplex bezüglich der Schriftlesung anlässlich der Taufe ist unvermeidlich eine andere Frage nach der möglichen Schriftverwendung außerhalb des liturgischen Kontexts verbunden. Unter diesem Aspekt fällt das Buch der Psalmen, das nicht nur in Byzanz, sondern auch in der westlichen Tradition aktiv verwendet wurde. In Form eines Einblicks werden wir uns auf die katechetische Funktion des Psalters und auf Kinder als Zielgruppe des Psalmengebrauchs beschränken, die wir vorher nur wenig berücksichtigten. Um auf diese Frage einzugehen, soll die für diese Untersuchung neue Gattung der Hagiographie dienen, damit man die Zeugnisse der Psalmenunterweisung in den byzantinischen Heiligenviten primär in historischen Quellen sicherstellen kann.¹⁰⁷ Im Anschluss daran werden die Quellen untersucht, die eine unmittelbare Aufarbeitung der Psalmen bieten. Darunter sind die Grammatikbücher, die die Psalmen als eine Basis behandeln, oder die Berichte der byzantinischen Lehrer von Bedeutung, denn diese Quellen reflektieren die Psalmen nicht nur als Gegenstand des Studiums, sondern auch als eine Quelle der geistlichen Unterweisung. Bei der Betrachtung dieser Texte wird jedoch die Bedeutung des Terminus „Katechese“ signifikant erweitert, was innerhalb der liturgischen Tradition aufgrund der Beschränkung auf das Taufsakrament

106 Vgl. M. Garzaniti, *Weisheit der Evangelien und Exegese der Heiligen Schrift im Werk von Kyrill und Method*, in: E. Konstantinou (Hg.), *Methodios und Kyrillos in ihrer Europäischen Dimension*, PhSt 10, Frankfurt 2005, 73–82; vgl. unten Kapitel *Schöpfung-Taufe-Kommunion-Auferstehung zu Ostern*, 281–290.

107 Vgl. T.J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988, 66–67.

unmöglich war. In diesem Sinne wird der Psalter als ein Mediator der christlichen Lehre, elementaren Wissens und moralischer Prinzipien beim Unterricht oder häuslicher Erziehung betrachtet. Gerade angesichts dieser neuen Quellenlage eröffnet sich ein anderer Kontext, in dem die Schrift zum identitätsstiftenden Kern des Menschen außerhalb der Liturgie wird.

TEIL I

Die Tauftermine in Konstantinopel: Ein Überblick

Außer dem herkömmlichen Taftermin an Ostern waren auch andere Tage als Taftermine in Konstantinopel bekannt. Für einen anschaulichen Überblick beziehen wir uns auf einige für die jeweilige Epoche bedeutsame Zeugnisse und überprüfen ihre Relevanz für die Katechese.

Weihnachten

Der 25. Dezember (= 25.12), das Fest der Geburt Christi, wurde seit dem 4. Jh. als ein liturgisches Fest zelebriert.¹ Diese Tradition wird in der *Traditio apostolica* überliefert, wo es heißt, die Apostel hätten die Gemeinden aufgerufen, vor allem das Begehen des Weihnachtsfestes zu bewahren.² Ein erstes, aber westliches und damit ältestes Zeugnis der Weihnachtstaufe im 4. Jh. in der nordspanischen Kirche führt Paul Bradshaw an.³ Anscheinend wurde die Durchführung der Taufe an diesem Tag mit dem Brief des Papstes Siricius an Bischof Himerius als ungewöhnliche Tradition betrachtet, die für Chaos in den Gemeinden sorgte:⁴

Siricius, dir. ad decess., 2, 26–33: Sequitur deinde baptizandorum, prout unicuique libitum fuerit, improbabilis et emendanda confusio, quae a nostris consacerdotibus, quod commoti dicimus, non ratione auctoritatis alicuius, sed sola temeritate praesumitur, ut passim ac libere nataliciis Christi seu apparitionis necnon et apostolorum seu martyrum festiuitatibus innumerae, ut asseris, plebes baptismi mysterium consequantur, cum hoc sibi priuilegium et apud *omnes ecclesias* dominicum specialiter cum pentecosten suo pascha defendat.

Es folgt dann bei den Taufkandidaten ein verwerfliches und verbesserungsbedürftiges Chaos, so wie es einem jeden gerade beliebt, ein Durcheinander, das sich unsere Mitbrüder – wir sagen das mit innerer Erregung – nicht aufgrund einer Autorität, sondern allein aus Frechheit herausnehmen, dass nämlich, wie Du sagst, eine Unzahl von Menschen überall und völlig ungehindert an Weihnachten oder am Tag der Erscheinung des Herrn⁵ und sogar an Apostel- oder Märtyrerfeiertagen das Sakrament der Taufe erhält, obwohl doch gerade Ostern, mit seinem Pfingstfest, dieses göttliche Vorrecht bei uns und *bei allen anderen Kirchen* für sich in Anspruch nimmt.⁶

1 Vgl. P.F. Bradshaw / M.E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity*, ACC 86, London 2011, 123.

2 Const. App. 5,13: Τὰς ἡμέρας τῶν ἑορτῶν φυλάσσετε, ἀδελφοί, καὶ πρῶτην γε τὴν γενέθλιον, ἣτις ὑμῖν ἐπιτελείσθω εἰκοστῇ πέμπτῃ τοῦ ἐνάτου μηνός. M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 329, Paris 1986, 246.

3 Vgl. Bradshaw / Johnson, 2011, 82.

4 Papst Siricius schrieb seinen Brief am 10. Februar im Jahr 385. Vgl. K. Zechiel-Eches, *Die erste Dekretale: Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385*, MGH. ST 55, Hannover 2013, 6.

5 Hier ist das Epiphaniastag am 6.1 gemeint.

6 Zechiel-Eches, 2013, 86–89.

Die Quelle schildert deutlich, dass die Taufe zu Weihnachten vom Autor für unrichtig gehalten wurde, da zu seiner Zeit Ostern und Pfingsten „das göttliche Vorrecht“ unter anderen Tauf Tagen hatten. Darüber hinaus bestätigt auch die Taufe des fränkischen Königs Chlodwig I. zu Weihnachten, dass diese eher als Ausnahme vollzogen wurde.⁷

1.1 Gregor von Nazianz

Oratio 38

Bischof Gregor von Nazianz, der vom Kaiser Theodosius I. nach Konstantinopel berufen wurde, hielt im Jahr 380 seine Weihnachtspredigt, die als der älteste Beleg für das Weihnachtsfest in Konstantinopel gilt. In der Forschung wird angenommen, dass die offizielle Einführung des Weihnachtsfestes nämlich zu diesem Datum erfolgte.⁸ In seiner Predigt führt Gregor aber keine Information über das existierende Taufsakrament am 25.12 auf.⁹ Das könnte man damit erklären, dass das Weihnachtsfest noch am 6.1, d. h. an demselben Tag wie die Taufe Christi, zelebriert wurde, Heiligabend und Epiphantias waren zu diesem frühen Zeitpunkt noch nicht klar unterschieden.¹⁰

Wenn wir kurz nach Jerusalem blicken, können wir zur größeren Anschaulichkeit einen Brief des Makarios, des Bischofs von Jerusalem, an die armenische Kirche aus dem frühen 4. Jh. in der Zitation von Ananias von Shirak, dem „Ausleger“ (7. Jh.) heranziehen, dessen Text eine Erinnerung an die Geburt Christi am 6.1 beinhaltet.¹¹ Der Autor weist darauf hin, dass dies die richtige

7 Vgl. A. Алмазов, *История чиновослуживаний Крещения и Миропомазания*, Kazan 1884, 529.

8 Bradshaw, 2011, 130; H. Förster, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphantias: Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*, STAC 46, Tübingen 2008, 183–184.

9 Zur Datierung vgl. ebd., 193–198. Zur Platzierung dieser Rede als älteste Quelle des Weihnachtsfestes siehe: W. Kinzig, *Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres*, in: W. Kinzig / U. Volp / J. Schmidt (Hgg.), *Liturgie und Ritual in der alten Kirche: patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der alten Kirche*, Leuven 2011, 35. Diese Predigt wurde im Vorfeld von Weihnachten im *Cod. Patm.* 266 als erforderliche Lektüre vermerkt. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей Православного Востока*, Bd. I: *Τυπικά*, Kiew 1895, 36. Wie Wolfram Kinzig anmerkte, habe seine Predigt zur Bestätigung der Einführung des Festes in die Tradition Konstantinopels dienen können. Vgl. Kinzig, 2011, 8. Zur Forschungsdiskussion bezüglich der Einführung des Festes siehe in: Förster, 2008, 183–187.

10 Die Nennung des 25.12 von Gregor als Θεωφάνια wird bei Chrystomos in Bezug auf den 6.1 verwendet. Vgl. a.a.O., 190.

11 Vgl. a.a.O., 148, Anm. 391.

Tradition sein müsse und sie von den Aposteln überliefert worden sei.¹² Gregor von Nazianz selbst führt wiederum die Taufthematik ein, indem er über die bald (μικρόν) kommende Taufe Christi in seiner Weihnachtspredigt spricht.¹³ Diesen Hinweis könnte man als einen Übergangspunkt zu seiner nächsten Predigt ansehen, wo die Taufe Christi als τὰ Φῶτα genannt wird.¹⁴ Bisher scheint deshalb das weitere Vorkommen des Tauftermins am 25.12 in Konstantinopel einerseits eher mit der Theologie der Erneuerung (Erleuchtung) durch die Taufe sowie der Neugeburt des Geschöpfs im Taufbad verbunden zu sein. Solche theologischen Verweise sind durchaus in der erwähnten Predigt von Gregor zu finden.¹⁵ Andererseits lässt sich vermuten, dass der 25.12 als Tauftermin zur Zeit Gregors nicht bekannt war.

1.2 Proklos von Konstantinopel

Homilie 4

Aus Konstantinopel ist eine Weihnachtspredigt aus dem 5. Jh. überliefert, die in die Zeit des Patriarchen Proklos datiert werden muss.¹⁶ Aus ihrem Text kann man deutlich ersehen, dass der Prediger weder Auskunft über den kommenden Tauftermin gibt noch auf die Taufe Christi als Fest anspielt, wie es bei früheren Autoren der Fall war. Er stellt in erster Linie seine Mariologie dar, deren Formierung er im Kontext der christologischen Auseinandersetzungen entwickelte. Die von Proklos angedeutete Kontroverse mit den „ungläubigen Juden“ wird durch die Fragestellung zur Person Marias und die entsprechenden bibelbezogenen Antworten ersichtlich: Die nach der Geburt

¹² Vgl. ebd.

¹³ Gr. Naz., or. 38,16, 1: Μικρόν μὲν οὖν ὕστερον ὄψει καὶ καθαιρόμενον Ἰησοῦν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. C. Moreschini / P. Gallay, *Grégoire de Nazianze: Discours 38–41*, SC 358, Paris 1990, 140.

¹⁴ A.a.O., 150.

¹⁵ Mit der Menschwerdung Christi unterstrich Gregor das Thema der Erneuerung des Geschöpfs, indem er die Antithese verwendete. Vgl. Gr. Naz., or. 38,2, 16–18. A.a.O., 106. Zum Thema der Erleuchtung äußerte er sich auch antithetisch. Vgl. Gr. Naz., or. 38,2. A.a.O., 103.

¹⁶ Auf die Jahren 434–446. In diesen Zeitrahmen sind auch andere unten genannten Predigten von Proklos zu platzieren. Vgl. J. Leroy, *L'Homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, StT 247, Vatikan 1967, 23. Dazu vgl. auch J. Barkhuizen, *Proclus of Constantinople: A Popular Preacher in Fifth-century Constantinople*, in: P. Allen / E. Cunningham (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, NHS 1, Leiden 1998, 179–182.

Christi bestehenbleibende Jungfräulichkeit Marias wird von den jüdischen Gelehrten geleugnet.¹⁷

Die gegenüber Maria in tropischer Sprache ausgedrückten Lobpreisungen weisen auf die vordergründige Stellung der Person Marias in der Weihnachtserzählung hin. Ihre Rolle im Heilsplan wird vom Autor dadurch hervorgehoben, dass sie Gott in ihrem Leib austrug, und daher „höher als das Paradies“ erschien.¹⁸ Das Bild des Gewandes in der Homilie kann vermutlich auf die Taufe hindeuten, insbesondere bei der Aufzählung der anlässlich der Geburt Christi dargebrachten Gaben. Dass die Wasser den Jordan und die Brunnenquellen die Samariterin als Gaben darbringen,¹⁹ kann eine solche Taufanspielung im katechetischen Sinne sein; diese spricht jedoch nicht eindeutig für den in Konstantinopel geltenden Tauftermin an Weihnachten. Im Vergleich zu den erwähnten Predigern aus dem 4. Jh. ist somit eine eindeutige, mit den theologischen Kontroversen zusammenhängende Abgrenzung vom 6.1 zu konstatieren.

1.3 Leontios von Konstantinopel

Zur Zeit des Leontios, in der Mitte des 6. Jh.s²⁰ ergab sich eine Unklarheit bezüglich des Datums des Weihnachtsfestes. Einer Ansicht nach sei das Fest später, im Jahr 602, am 6.1 zelebriert worden, was sich wiederum nur als eine kurzzeitige Änderung berücksichtigen lasse.²¹ Das resultiert aus den Hinweisen der byzantinischen Chroniken, in denen das genauere Datum von Weihnachten berechnet wurde. Leontios könne aber seine Predigt früher, während der Regierungszeit des Patriarchen Eutychius (552–565) am 25.12 gehalten haben, was deren Text vermuten lässt.²² Außerdem ist es bemerkenswert, dass keine weiteren Hinweise auf die Epiphanie hier vorkommen, was wieder für die strenge Abhebung vom 6.1 spricht. Das geschieht, weil die Predigt von

17 Vgl. Procl. CP, hom. 4,3, 66–72. N. Constatas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations*, SVigChr 66, London 2003, 232.

18 Vgl. Procl. CP, hom. 4,1, 8–10. A.a.O., 226.

19 Vgl. Procl. CP, hom. 4,3, 89. A.a.O., 234. Zur katechetischen Funktion der Passage über das Gespräch mit der Samariterin vgl. unten Unterkapitel *Die Lesung von Joh vor Pfingsten*, 296.

20 Zur Datierung siehe: C. Datema / P. Allen, *Leontius: Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies*, ByzAt 9, Leiden 2017, 1.

21 Vgl. a.a.O., 167.

22 Vgl. M. Higgins, *Note on the Purification (and Date of Nativity) in Constantinople in 602*, in: ALW 2 (1952), 81–83.

Leontios die christologischen Motive in sich trug, deren Durchsetzung von den Auseinandersetzungen mit verschiedenen Gruppen (Häretiker, Juden) hervorgerufen wurde.

1.4 De Cerimoniis

Im Buch der Zeremonien beschreibt Konstantin VII. (905–959)²³ ausführlich die Teilnahme des Kaisers am Weihnachtsfest in der Kirche, die der Dreieinigkeit geweiht war. Was als ein Bezug auf die eventuelle Taufe gelten könnte, ist der Hinweis, dass der Kaiser die Kerzen im Baptisterium anzündete. Das Baptisterium galt auch als der Ort, wo die Bibellesung für die anwesenden Katechumenen an den anderen Tagen erfolgte. Zudem war das Licht schon in der Zeit des Gregor von Nazianz mit der Taufe und der Erleuchtung durch diese verbunden. Ein weiteres Indiz für den geltenden Tauftermin liefert die Hervorhebung des Kaisers, dass die drei Neugetauften in Begleitung der Geistlichen mit dem Kaiser zusammenkamen und ihn küssten.²⁴ Damit liegt uns ein wichtiges Zeugnis für die Weihnachtstaufe in Konstantinopel im 10. Jh. vor.

1.5 Cod. Auct. E. 5.10

Die Taufe in dem bereits erwähnten 10. Jh. wurde laut dem *Cod. Auct. E. 5. 10*, einem Synaxarion des 14. Jh.s aus Zypern, bekanntgegeben, dass nach dem Orthros die Taufe einem Muster nach durchgeführt wurde (δὲ γίνονται καὶ φωτίσματα κατὰ τύπον).²⁵ Unter solchem τύπος verstand man die Taufe zu Ostern,

23 Zum Leben und zur Person des Konstantin VII. Porphyrogenetos vgl. A.J. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, New York 1973, 1–25. Für das erste Buch des Werkes wird die Periode zwischen den Jahren 945 und 946 angenommen, für das 2. Buch (1–39) das Jahr 946 und für den Rest des Werkes das Jahr 949. Vgl. Einleitung in: B. Flusin, *Constantin VII Porphyrogénète: Le Livre des Cérémonies (Livre I, Chapitres 1–46)*, CFHB 52, Paris 2020, 82–90.

24 Const. VII Imp., *De cerim.* 1,32, 122–125: [...] ἐρχεται πάλιν, καὶ ἀπελθὼν ἀσπάζεται τὸν πατριάρχην, μητροπολίτας τε καὶ ἐπισκόπους, ἀρχοντάς τε τῆς Ἐκκλησίας καὶ κληρικοὺς τοὺς ἐξ ἔθους ἀσπαζομένους τὸν βασιλέα, ὁμοίως καὶ τρία φωτίσματα [...]. A.a.O., 245–247. „Nachdem er [sc. der Kaiser] wieder herausgegangen ist, grüßt er den Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe sowie die Vorsteher der Kirche und die Geistlichen, die gemäß der Tradition den Kaiser begrüßen. Ebenso grüßt er die drei Neugetauften“ (eigene Übersetzung).

25 J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 157, Anm. 18.

die mustergültig für andere Termine galt.²⁶ Die obige Anmerkung erklärt dann, warum ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε weiter in dem von Mateos edierten Typikon-Synaxar des 10. Jh.s selbst vorgesungen wurde.²⁷ Dazu schrieb auch Symeon von Thessaloniki († 1429) eine Erklärung, dass sich dieser Text auf eine Praxis der Taufe bezieht, während der der erwähnte Text gesungen wurde. Außerdem gibt Symeon an, dass die Bibellektüre aus den Büchern der Propheten, besonders vor Ostern, bestand, was als ein wichtiges Indiz für die im 15. Jh. bestehenbleibende Schriftlesung gemäß dem alten Schema angesehen werden muss.²⁸

Zusammenfassend können diese, einerseits sporadischen, andererseits ausschlaggebenden Bemerkungen der Autoren zum Tauftermin an Weihnachten angesichts der mangelnden Informationen nur als Notbehelfe bzw. traditionsgebundene Bräuche in Betracht gezogen werden, die sich später in dem Liturgiegut des 10. Jh.s widerspiegelten.

26 Z. B. am Lazarussamstag wurde die Taufe laut den konstantinopolitanischen Codizes auch κατὰ τάξιν vollzogen. Vgl. a.a.O., 84.

27 Vgl. a.a.O., 158. Zur Diskussion über die Verfestigung des Festes in Konstantinopel siehe: T. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, New York 1986, 134–141; Förster, 2008, 183–187. Dasselbe Antistrishagion ist auch im Praxapostolos *GIM Vlad. 21 (Savva 4)* aus der 2. Hälfte des 11. Jh.s vermerkt. Vgl. G. Andreou, *Il Praxapostolos bizantino: Edizione del codice Mosca GIM Vlad. 21 (Savva 4)*, JTF 46, Münster 2023, 350.

28 Sym. Thess., de sacr.: „Ὅτι οὖν μέγιστον το ἔργον τοῦ θειοτάτου βαπτίσματος, διὰ τοῦτο πρότερον καὶ ἡ Ἐκκλησία διὰ τῶν ἀρχιερέων ἐν ταῖς καθολικαῖς ἐκκλησίαις ἐποιεῖτο τὰ τῶν προσερχομένων βαπτίσματα, καὶ καθ' ὃν καιρὸν ἐν ταῖς ἑορταῖς τῆς θείας λειτουργίας, τὸ, Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, ψάλλομεν, καὶ μάλιστα δὴ τῷ μεγάλῳ Σαββάτῳ πρὸ τῆς θείας ἱερουργίας, τῶν πολλῶν ἀναγνωσκομένων ἀναγνωσμάτων ἀπὸ τῶν θείων προφητῶν. PG 155, 221C. „Da das heiligste Sakrament der Taufe eine große Bedeutung hat, wurde es zuvor von der Kirche durch die Bischöfe in den allgemeinen Kirchen vollzogen. Zu bestimmten Zeiten, insbesondere zu den Festtagen in der göttlichen Liturgie, singen wir folgendes: ‚Alle, die ihr auf Christus getauft seid‘ (Gal 3:27). Und besonders am großen Samstag vor dem heiligen Gottesdienst wurden viele Lesungen aus den Propheten vorgetragen“ (eigene Übersetzung).

Epiphanie

Das Epiphaniastfest wurde erst nach der Abgrenzung von Weihnachten zum Tauftermin, was im 4. Jh. geschah.¹ Zudem ist es wichtig zu beobachten, ob diese Tradition als relevant verblieb oder sich genauso wie Weihnachten in einem privaten Umfeld verbreitete.

2.1 Gregor von Nazianz

a. Oratio 39

Das Problem mit der Taufe am Epiphaniastfest scheint wohl lösbarer zu sein, weil das theologische Profil der menschlichen Taufe unmittelbar mit der Taufe Jesu im Jordan eng verbunden ist. Wie oben hervorgehoben wurde, verwenden die Kirchenväter des 4. Jh.s in Bezug auf das Fest verschiedene theologische Termini, was mit der Abwandlung dessen Inhalts erklärt werden könnte. Vor allem nennt Gregor von Nazianz in seiner Predigt aus dem Jahr 380–381² das Fest τὰ Φῶτα, „die Lichter“, und nicht „Epiphanie“, wie es für seine Zeit gebräuchlich war. Einerseits ist hier ein Zusammenhang mit dem Licht der Taufe, der im 4. Jh. verankerten Taufsymbolik, zu sehen. Andererseits sei der Gebrauch der anderen Bezeichnung eine Maßnahme für die Abhebung von Weihnachten gewesen, wie Förster anmerkte.³

Das Thema des Lichtes verbindet Gregor mit dem Aufruf zur Erneuerung des Menschen, der den ersten Adam annehmen müsse.⁴ In diesem Zusammenhang scheint seine Aufforderung γεννηθῶμεν ἄνωθεν als zweideutig angesehen zu werden, als Einladung sowohl zur Taufe als auch zur Buße. Hier gehen wir davon aus, dass er weiter auf die heidnischen Bräuche eingeht, die zur Befleckung des Abbildes Gottes durch die Beeinflussung von Dämonen führen.⁵ Ferner versteht er alles von ihm Gesagte als ein Mittel der Reinigung,

1 Vgl. Talley, 1986, 127. Zur Darstellung des Festes in den anderen Quellen sowie zur entsprechenden Literatur siehe: H. Leclercq, *Baptême de Jésus*, in: DACL 2 (1910), 346–380.

2 Zur Datierung dieser und anderer Predigten vgl. Förster, 2008, 190.

3 Vgl. a.a.O., 193.

4 Vgl. Gr. Naz., or. 39,2, 7–8. C. Moreschini / P. Gallay, 1990, 152.

5 Vgl. Gr. Naz., or. 39,6, 1–4. Und weiter 12–14: Τοῦτό ἐστιν ὁ διωγμὸς τοῦ πλάσματος διὰ τοῦτο ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ καθυβρίσθη [...]. A.a.O., 160–161.

damit man dadurch das Unbefleckte thematisieren kann.⁶ Hierzu muss man anfügen, dass der Autor weiter zur Dogmatik übergeht, was seinen vorherigen Gedankengang als katechetisch ansehen lässt. Im Gegensatz zu den Arianern legt er die orthodoxe Lehre der Dreieinigkeit, die er mit theologischen Begriffen begründet, rechthgläubig aus.⁷ Eine direkte Information zu dem kommenden Taftermin folgt dann in den Aufforderungen von Gregor zur Taufe und Auferstehung mit Christus, die er unmittelbar an die anwesenden Katechumenen im Zusammenhang mit der Reinigung (sc. Taufe) richtet.⁸ Abgesehen davon weist er darauf hin, dass die Vorreinigung, das Leben in Demut, die Verkündigung primär diejenigen Katechumenen anbelangt, die unvorbereitet zur Taufe kommen.⁹ Somit kann man feststellen, dass diese Predigt nach dem katechetischen Schema „Vorreinigung – Lehre – Taufe“ aufgebaut wurde. Dies legt die vorsichtige Vermutung nahe, dass im 4. Jh. die Taufe am 6.1 durchgeführt wurde.

b. Oratio 40

Eine weitere Predigt über die Heilige Taufe hielt Gregor am 6.1 im Jahr 380. Paul Bradshaw betont zudem, dass die Predigt als „undisputed testimony to the baptism of converts on the feast of Epiphany“ zähle.¹⁰ Außerdem muss laut Ferguson die Tendenz, dass die Periode kurz nach dem 6.1 als Registrationsperiode für diejenigen, die sich zu Ostern taufen lassen wollen, verstanden werden.¹¹

Die Rede Gregors lässt sich aufgrund der markanten Gemeinsamkeiten als eine Erweiterung der oben erwähnten Predigt definieren, die sich an eine Katechumenengruppe richtet. Hier bestrebt der Autor auf die positive Wirkung der Taufe näher einzugehen.¹² Weiterhin erläutert Gregor die Lehre über die Natur der Taufe sowie ihre Bedeutung als zweite Geburt. Dann erklärt er den Sinn des Namens τὰ Φῶτα, indem er die Erleuchtung in Bezug auf die Göttlichkeit

6 Vgl. Gr. Naz., or. 39,11, 1–3. A.a.O., 170.

7 Er geht erst auf die Einigkeit Gottes ein: Gr. Naz., or. 39,12, 1–6: Ἡμῖν δὲ, εἰς Θεοῦ ὁ Πατῆρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα [...]. A.a.O., 172–173. Dann nimmt er jede Person der Trinität in den Blick. Vgl. Gr. Naz., or. 39,12, 10–17. A.a.O., 174.

8 Vgl. Gr. Naz., or. 39,14, 12–13. A.a.O., 180.

9 Vgl. Gr. Naz., or. 39,14, 17–22. Ebd.

10 Vgl. P.F. Bradshaw / M.E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity*, ACC 86, London 2011, 149.

11 Vgl. E. Ferguson, *Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church*, in: CH 66 (1997), 1–17.

12 Vgl. Gr. Naz., or. 40,1, 6–7. C. Moreschini / P. Galloway, 1990, 198.

hervorhebt.¹³ Die Taufe legt er in der Tradition des Paulus aus (Tit 3:5) und bedient sich seines Wortschatzes für die Erläuterung der Gaben in der Taufe.¹⁴ Demnach setzt er einen Akzent auf die drei Arten der Geburt, die am Wirken des göttlichen Logos in der Welt zu sehen sind: durch das Fleisch, durch die Taufe und schließlich durch die Auferstehung.¹⁵ Eine weitere Ankündigung hängt mit der Heilungskraft der Taufe und sowie der Vertreibung des Satans zusammen, die durch das Eintauchen erfolgt.¹⁶ Nach diesem theologischen Abschnitt folgen die Apelle, mit der Taufe nicht zu zögern, sondern sich alsbald dem Mysterium auszusetzen.¹⁷ Dies kann als ein weiterer Beleg für die oben gestellte These dienen, dass man die Taufe am Ende des 4. Jh.s am 6.1 in Konstantinopel zelebrierte.

2.2 Proklos von Konstantinopel

Λόγος εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνια

Seine Rede zum Epiphaniastag hielt Proklos vermutlich vor dem Tauftermin während seiner Amtszeit als Patriarch von Konstantinopel.¹⁸ Für den Prediger ist die Epiphanie wichtiger und seliger als die Geburt Christi, weil die Taufe eine Bestätigung der Erscheinung Gottes sei.¹⁹ Wie man aus den ersten Zeilen seiner Predigt ersehen könnte, greift Proklos auf den 25.12 zurück, um zu zeigen, dass die Taufe Jesu mehr für die Rettung der Menschen bedeutet als seine Geburt und außerdem die Göttlichkeit Jesu offenbart. Das Thema der Geburt Jesu benutzt er, um das Maß der Wirkung und die Würdigkeit der Taufe zu unterstreichen. Während Jesus heimlich geboren wurde und nach Ägypten floh,

13 Vgl. Gr. Naz., or. 40,5 1–3. A.a.O., 204. Vgl. Tit 3:5.

14 Vgl. Gr. Naz., or. 40,4, 7–8. A.a.O., 202.

15 Vgl. Gr. Naz., or. 40,2, 1–2. A.a.O., 198.

16 Vgl. §§ 7–10. A.a.O., 208–218.

17 Gr. Naz., or. 40,11, 6–7: Βαπτισθῶμεν σήμερον, ἵνα μὴ αὐριον βιασθῶμεν [...] A.a.O., 220. Und weiter spielt er mit den Worten von Paulus, um zu zeigen, dass jetzt die bessere Zeit für die Taufe ist. Gr. Naz., or. 40,13, 17–20: Πᾶς σοι καιρὸς ἐκπλύσεως, ἐπειδὴ πᾶς ἀναλύσεως. Μετὰ Παύλου βοῶ σοι, τῆς μεγάλης φωνῆς Ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας. A.a.O., 224. „Jede Zeit ist dir eine Zeit der Reinigung, da jede Zeit eine Zeit der Erlösung ist. Mit Paulus rufe ich dir mit lauter Stimme zu: ‚Siehe, jetzt ist die Zeit des Wohlgefallens, siehe, jetzt ist der Tag des Heils‘ (vgl. 2 Kor 6:2)“ (eigene Übersetzung). Ferner weist er darauf hin, dass ein Verzicht auf die jetzige Taufe vom Teufel ausgeht. Vgl. Gr. Naz., or. 40,14, 10–13. A.a.O., 226.

18 Vgl. J. Leroy, *L'Homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, StT 247, Vatikan 1967, 196.

19 Vgl. Procl. CP, hom. 28,1, 1. A.a.O., 197.

erscheint er als wahrer Gott in der Taufe, um den „Sündenschein von Adam“ zu reinigen. Die Göttlichkeit Jesu bezeugte der geöffnete Himmel und das Wirken des Heiligen Geistes.²⁰ Um die Besonderheit des Festes hervorzuheben, die im Gegensatz zu den grausamen Taten des Herodes in der vollständigen Erlösung der Menschen besteht, geht Proklos anhand der Antithese vor, die er ausgiebig mit dem Gegensatz „τότε-νῦν“ in seinen Text einführt.²¹ Weiterhin legt Proklos das Mysterium aus, indem er ihm bekannte theologische Termini einbezieht. Er betont, dass Christus unsere Sünden im Fluss überflutete, zudem wird Jesus in dem Kontext „die geistliche Sonne“ genannt, die bei der Taufe erschien.

Mit einem solchen theologischen Profil geht er zur direkten Aufforderung an seine Gemeinde über, die Lehre von Propheten und Aposteln zu hören sowie diese im Herzen zu empfangen. Mit „Ἠκούσατε, ἀγαπητοί“ legt er den Akzent darauf, auch die Worte Jesu zu hören.²² Im Zusammenhang mit der Erleuchtung aller Geschöpfe am Tag der Epiphanie verlangt Proklos von seinem Publikum die Bekehrung und damit die Erleuchtung (Taufe). Es scheint, dass es sich um die „geistliche Taufe“ handelt, wie es auch Leroy betont.²³ Man geht also davon aus, dass Taufe und Buße (μετάνοια) bei Proklos miteinander verbunden sind. Diese Stelle weist wiederum die Zweideutigkeit für das Verständnis der Taufe und damit für die Frage ihres Zelebrierens am 6.1 auf. Einerseits bezieht sich der Prediger auf Johannes den Täufer, der Taufe als Buße bezeichnet.²⁴ Zudem erweitert er das Thema, indem er die menschlichen Sünden als die Hauptursache für die Taufe Jesu bewertet. Damit man dieser Handlung Gottes, der Befreiung von den Sünden, entsprechen kann, muss man dann die Früchte der Buße darbringen.²⁵ Aufgrund dessen versteht er den Tag der Epiphanie als „Zeit der Handlung“ (ὁ καιρὸς τῶν ἔργων), in der man Buße tun muss. Um die Wichtigkeit der Buße zu unterstreichen, kommt Proklos auf das Thema der geistlichen Unfruchtbarkeit. Dafür zitiert er das Evangelium, in dem Johannes der Täufer vom Schicksal der unfruchtbaren Bäume redet

20 Vgl. Procl. CP, hom. 28,3, 18. A.a.O., 198.

21 Procl. CP, hom. 28,2, 7: τότε ὁ ἀνωμώτατος Ἡρώδης τὰ ἀμόλυντα βρέφη ἀπέκτεινε, νῦν δὲ ὁ Χριστὸς τοὺς μεμολυσμένους ἡμᾶς ἀπεκάθυρε καὶ „τὰς κεφαλὰς τῶν ἀοράτων δρακόντων“ συνέθλασεν. A.a.O., 197. „Damals tötete der gesetzlose Herodes die unschuldigen Kinder, aber jetzt reinigt uns Christus, indem er uns, die befleckt worden sind, läutert und die Köpfe der unsichtbaren Drachen zerschmettert“ (eigene Übersetzung).

22 Vgl. Procl. CP, hom. 28,6, 44. A.a.O., 201.

23 Procl. CP, hom. 28,6, 48: Φωτισθῶμεν καὶ ἡμεῖς [...]. Proklos ruft seine Gemeinde auf, sich zu bekehren und somit erleuchtet zu werden: 28,7, 50: [...] μετανόησον καὶ σὺ καὶ φωτίσθητι. Ebd.

24 Vgl. Procl. CP, hom. 28,8, 57. A.a.O., 202.

25 Hier verwendet er die Worte von Johannes dem Täufer: Procl. CP, hom. 28,7, 52: Ποιήσωμεν καρποὺς ἀξίους τῆς μετάνοίας [...]. Ebd.

(Mt 3:10).²⁶ Daraufhin spricht er nicht mehr über die Taufe, sondern konzentriert sich auf die Notwendigkeit, Früchte zu tragen. Diese Idee verbindet er mit dem Gleichnis über Weizen und Unkraut, um das Schicksal der Bösen zu zeigen. Am Ende seiner Rede geht er wieder auf die Taufe ein und antwortet auf die von ihm gestellte Frage nach dem Sinn der Taufe. Die Antwort, dass das die Tränen der Buße seien, bestimmt somit sein Anliegen, die Menschen zur Buße aufzurufen. Außerdem könnte er die Wirkung der Taufe in diesem Sinn auslegen, damit die Neophyten den Weg des wahren Christentums erkennen können.

Auf der Grundlage der oben analysierten Texte bleibt aber trotzdem die Frage offen, ob der Tauftermin am 6.1 während der Regierungszeit des Patriarchen Proklos wirklich stattfand. Angesichts der Unklarheit in der ersten Rede und der völlig anderen Akzentsetzung in der anderen kann man nur die Hypothese aufstellen, dass die Taufe an diesem Tag zelebriert wurde.

2.3 Die Wasserweihe im Cod. Bar. gr. 336

Wie bereits in der Liturgiewissenschaft angedeutet wurde, gehört das Euchologion *Cod. Barberini gr. 336* (im Folgenden BAR) zur italo-griechischen Gruppe der Quellen, die die patriarchale liturgische Praxis der vorikonoklastischen Periode darstellen. Es wurde wohl nach dem Jahr 787 in Calabria verfasst.²⁷ Als das älteste Zeugnis des Liturgieguts aus Konstantinopel ist das Euchologion von besonderem Interesse, weil es den Ritus der Wasserweihe am Tag der Epiphanie enthält, der sich auch in den späteren Quellen widerspiegelte und sogar im slawischen Euchologion (*Trebnik*) rezipiert wird.²⁸ Seine Struktur könnte uns in der Bestimmung des Tauftermins in Zeit des BAR behilflich sein.

26 Vgl. Procl. CP, hom. 28,4, 27–28. A.a.O., 199.

27 Zur Datierung am Ende der ersten Phase des Ikonoklasmus: S. Parenti, *La Preghiera della Cattedra nell'Eucologia Barberini gr. 336*, in: BBGG III 8 (2011), 149–168 (149–150); zur Gruppierung der Quelle: S. Parenti / E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263), Rom 1995, XXIII; P. Bozinis, *Les prières pour le baptême dans l'euchologe Barberini grec 336: Analyse théologique et rituelle*, Strasbourg 2013, 19–18; G. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel: Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*, Frankfurt 2002, 102.

28 Zur Rezeptionsgeschichte des konstantinopolitanischen Euchologions im slawischen Sprachraum siehe: T. Афанасьева, *Евхологий Великой Церкви в славяно-русском переводе конца XIV века*, Moskau 2019; ead., *К вопросу о времени и месте славянского перевода Евхология Великой Церкви*, in: РХО 27 (2014), 237–251.

Der Ritus findet sich im BAR unmittelbar nach der Initiation der Kandidaten, was schon ein erstes Zeichen für die Verbindung von den beiden Riten ist.²⁹ Wie auf den ersten Blick erkennbar wird, nahmen bestimmte Teile dieser Zeremonie Vieles aus dem Initiationsritus in sich auf. Dies ist der Fall, weil die Weihe des Taufwassers schon seit der Alten Kirche als ein wichtiges Element des Taufgottesdienstes wahrgenommen wurde.³⁰

Vor allem galt das letzte Gebet gemäß seinem Titel direkt für die Weihe des Taufwassers, als sich die Katechumenen – wie es der Titel des Gebets besagt – in der Mitte der Kirche befanden.³¹ Nicholas Denysenko bestreitet die Anwendung des Textes für das Taufwasser, weil es in diesem Fall keine Hinweise darauf gebe, die Taufe nämlich in der Mitte der Kirche (τοῦ μεσσιούλου τῆς ἐκκλησίας) zu vollziehen. Trotz der angegebenen Einwände lehnt er die Annahme des Tauftermins zur Epiphanie nicht ab:

„The last prayer appearing in BAR’s formulary, ‚God our God‘, is recited at a bowl of water (ἐν τῇ φιάλῃ τοῦ μεσσιούλου) in the middle of the Church’s atrium. The prayer’s title evokes a baptismal purpose (Εὐχὴ ἄλλη εἰς τὸ ὕδωρ τῶν ἁγίων βαπτισμάτων τῶν ἁγίων θεοφανῶν), but there is no evidence to suggest that baptisms were celebrated in the courtyard. Thus, there is not sufficient evidence to confirm Mateos’s assertion on the prayer’s original baptismal purpose ... the prayer’s location and the lack of any correspondence between its text and Baptism indicate either the disappearance of the original oration with this prayer inserted as a replacement, or a stage of transition wherein the celebration of Baptism had fallen out of practice but had not completely disappeared from the rubrics [...]. That baptisms were celebrated by the patriarch after orthros on January 6 is not in question“.³²

Ein weiteres Merkmal, das als ein Beweis für die Taufe zur Zeit der Verfassung des BAR gelten könnte, ist das mit der Taufritus übereinstimmende Gebet Μέγας εἶ, Κύριε.³³ Der Unterschied zwischen den beiden Riten besteht nun in der Frage, wo es sich um Anwendung des Wassers handelt:

29 Oder vor der Taufe, wie es im Codex Sevastianov 474 zu sehen ist: Vgl. S. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X–XI Jhh.) der Staatsbibliothek Leningrad in Moskau*, Rom 1991, 29–33.

30 Zur Weihe des Taufwassers bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte siehe: P. De Puniet, *Bénédictions de l'eau*, in: DACL 2 (1910), 670–758 (685–692); N. Denysenko, *The Blessing of Waters and Epiphany: The Eastern Liturgical Tradition*, Los Angeles 2012, 17–25.

31 Euch. Barb. 336, 133,1: Εὐχὴ ἄλλη εἰς τὸ ὕδωρ τῶν ἁγίων βαπτισμάτων τῶν ἁγίων βαπτισμάτων τῶν ἁγίων Θεοφανίων, λεγομένη ἐν τῇ φιάλῃ τοῦ μεσσιούλου τῆς ἐκκλησίας. Parenti / Velkovska, 1995, 132.

32 Denysenko, 2012, 37.

33 Zur Autorschaft des Gebets siehe: De Puniet, 1910, 706.

Im Taufritus

Euch. Barb. 336, 121,2: Αὐτὸς οὖν, φιλόανθρωπε Βασιλεῦ, πάρεσο καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπι φοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο, καὶ δὸς αὐτῷ τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου ποιήσον αὐτὸ ἀφθαρσίας πηγῆν, ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξήτηριον, δαίμοσιν ὀλέθριον, ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον, ἀγγελικῆς ἰσχύος πεπληρωμένον.³⁴

Zur Wasserweihe am 6.1

Euch. Barb. 336, 131,1: Αὐτὸς οὖν, φιλόανθρωπε Βασιλεῦ, πάρεσο καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπι φοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο, καὶ δὸς αὐτῷ τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου ποιήσον αὐτὸ εὐλογίας πηγῆν, ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξήτηριον, δαίμοσιν ὀλέθριον, ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον ἀγγελικῆς ἰσχύος πεπληρωμένον, ἵνα πάντες οἱ ἀρούμενοι καὶ μεταλαμβάνοντες ἐξ αὐτοῦ ἔχοιεν αὐτὸ πρὸς καθαρισμόν ψυχῶν καὶ σωμάτων, πρὸς ἰατρειάν παθῶν, πρὸς ἁγιασμόν οἰκων, πρὸς πᾶσαν ὠφέλειαν ἐπιτήδειον.³⁵

Wie man sehen kann, stellen die beiden Texte das Ergebnis der zweckmäßigen Anpassung dar. Diese besteht nämlich in der Hervorhebung der reinigenden, heilenden und Weihenden Kraft des Wassers für diejenigen, die von diesem Wasser kosten und damit ihre Häuser besprühen. Auch wenn behauptet wird, dass dieses Gebet ursprünglich für die Taufwasserweihe nicht benutzt wurde, könnte man in der fett gedruckten Ergänzung einen Anpassungsvorgang wahrnehmen.³⁶ Und sofern wir keinerlei Beweise für die Taufe in der Mitte der Kirche im Text des BAR begegnen, gibt uns die entsprechende Fürbitte in der Ektenie am Anfang des Taufritus einen Hinweis, dass das Wasser die Segnung des Jordan (τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου) haben muss.³⁷ Die Verbindung zwischen dem Taufwasser und dem Wasser des Jordan ist offensichtlich, was wiederum als eine Erklärung für die Anwendung des Gebets sowie als weitere Zelebration der Taufe am 6.1 gelten kann.³⁸

34 Parenti / Velkovska, 1995, 112.

35 A.a.O., 128–129.

36 Mateos glaubte, dass das Wasser für die kommende Taufe während der Zeremonie der Wasserweihe am 6.1 geweiht worden sei: „C'est la bénédiction des eaux pour le baptême des catéchumènes qui aura lieu le lendemain“. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, 183, Anm. 3.

37 Vgl. Euch. Barb. 336, 120,6. Parenti / Velkovska, 1995, 108.

38 Laut der Feststellung von Scheidt Hubert war das Taufwasserweihgebet Μέγας εἶ, Κύριε ursprünglich das Epiphanienvassergebet des syrischen Ritus und stellte im Euchologion eine Verschmelzung dar, die nach seiner Annahme nach dem Jahr 381 angesichts der pneumatologischen Ergänzungen geschehen sei. Vgl. S. Hubert, *Die Taufwasserweihgebete*, LQF 29, Münster 1935, 51.

2.4 Das Typikon-Synaxar

Bezüglich des Tauftermins am 6.1 im 10. Jh. bringt der Text des Typikons aus Konstantinopel zum Ausdruck, dass die Praxis gebräuchlich war, das Mysterium zusammen mit der Salbung der Katechumenen am 6.1 zu zelebrieren.³⁹ Der nach der Taufe gelesene Psalm 31. Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι stellt wieder eine Gemeinsamkeit mit der Taufe zu Ostern dar, die als Muster für alle Tage galt. Daraus ergeben sich die Relevanz und die Vollständigkeit des Mysteriums, das zur Epiphanie in Konstantinopel zelebriert wurde.⁴⁰

39 Vgl. Typikon Magn. Eccl. 15–18. Mateos, 1962, 184–186.

40 Vgl. dieselbe Reihenfolge zu Ostern: Id., *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 88.

Der Lazarussamstag

3.1 Die Ursprünge der Tradition in Alexandrien

Im Mittelalter wurde eine Legende verbreitet, nach der Jesus seine Jünger nach der vierzigstägigen Versuchung in der Wüste taufte. Demzufolge erarbeitete die koptische Kirche ein eigenes liturgische Jahr, indem sie diese Einstellung als Grundlage nutzte. Dieses Vorgehen scheint aber nicht gerechtfertigt gewesen zu sein, da die sechswöchige Fastenzeit durch die tägliche Lektüre die erweiterte Darstellung des Lebens Jesu bringt. Darüber hinaus berichteten einige Autoren aus jener Zeit, dass der Endpunkt solcher Fastenzeit der Palmsonntag gewesen sei, weshalb die Koptische Kirche den Sonntag vor dem Palmsonntag zum Taufsonntag bestimmte.¹

Nach einer anderen Quelle wurde die Taufe am Lazarussamstag in Verbindung mit dem Bericht über die Taufe des Lazarus gebracht, die Jesus nach der wunderbaren Auferweckung des Lazarus vollzogen haben dürfe. Das so genannte „geheime“ Markusevangelium („Secret Gospel“)², das vermutlich die liturgische Lesung in Alexandrien war und von Pseudo-Klemens von Alexandrien in seinem Brief an einen unbekanntenen Theodoros als ein kanonischer Text anerkannt wurde,³ wurde liturgisch in zwei Versionen verwendet. Die kürzeste dieser Versionen war für Katechumenen, die andere wiederum für bereits getaufte Christen vorzulesen.⁴ Ein Textabschnitt dieses geheimen Evangeliums bringt eine interessante Anspielung auf die Taufe zum Ausdruck: Der Jüngling – es gibt keine Angaben zu seinem Namen –, der auferweckt wurde, kam nach sechs Tagen am Abend bekleidet („wearing a linen cloth over his naked body“) zu Jesus. Daraufhin lehrte der Herr den Jüngling die ganze Nacht das Mysterium des Reiches. Diese Schilderung enthält einen wichtigen Hinweis auf das christliche Initiationsschema, dass der Jüngling (1) bekleidet kam und (2) im Glauben unterwiesen wurde.⁵ Außerdem hat Talley eine Hypothese

1 Vgl. T. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, New York 1986, 204–209.

2 Vgl. a.a.O., 207.

3 Dieser Text wurde vermutlich erst später, im 4. Jh., verfasst. Vgl. G. Smith / B. Landau, *The Secret Gospel of Mark: A Controversial Scholar, a Scandalous Gospel of Jesus, and the Fierce Debate over Its Authenticity*, Yale 2023, 148–155.

4 Vgl. S. Brown, *On the Composition History of the Longer („Secret“) Gospel of Mark*, in: JBL 122 (2003), 89–110 (97).

5 Vgl. Talley, 1986, 208–209.

aufgestellt, dass das Markusevangelium als ein Gedenken des Fastens Jesu von der Epiphanie bis zum Palmsonntag – nämlich während der sechs Wochen – in Alexandrien gelesen worden sein dürfe. Laut solchen möglichen Leseordnung hätte die Perikope über die Auferweckung des Lazarus auf den Samstag vor dem Palmsonntag fallen können; die Perikope über den Einzug Christi in Jerusalem wäre dann am Palmsonntag als eine passende Beendigung der Fastenzeit vermerkt gewesen.⁶

Die Kirche in Konstantinopel hat diese Tradition als eine Grundlage für den Tauffermin am Lazarussamstag übernommen, was sich in deren Leseordnung widerspiegelte und bereits zur Zeit von Johannes Chrysostomos bekannt gewesen sein muss.⁷ Die Übernahme des Festes weist wieder einen starken Einfluss des alexandrinischen Textes auf.⁸ Außerdem kann man die Zugehörigkeit der Tradition der Zeit von Chrysostomos auch seiner Predigt am Palmsonntag entnehmen, die fast vollständig mit der Samstagspredigt von Leontios übereinstimmt.⁹ Das oben angegebene Schema der Fastenzeit, die bis heute in der vorösterlichen Woche endete, stellt die alte Form der Vorbereitung auf die Taufe dar, da die Karwoche in der Tat nicht als Fastenzeit, sondern als eine besondere Erinnerung an die letzten Tage Jesu angesehen wurde.

3.2 Leontios von Konstantinopel

In Konstantinopel können wir im 6. Jh. nur eine Anspielung auf die bevorstehende Taufe erkennen, die der Überschrift der Samstagspredigt des Leontios zu entnehmen ist: Λεοντίου πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως λόγος εἰς τὰ προφωτίσματα [...] καὶ εἰς τὴν ἔγερσιν τοῦ Λαζάρου.¹⁰ Im Zusammenhang mit der kommenden Taufe finden wir einige Stellen, die sich mit der Theologie des Festes erklären lassen. Während der Autor zum Bericht von Lazarus Stellung nimmt, stützt er sich ständig auf die erhebliche Bedeutung der Auferstehung von Lazarus. Nachdem er eine Passage gegen Juden richtet, geht er zur

6 Vgl. a.a.O., 210.

7 Vgl. a.a.O., 213.

8 Talley zeigt in der von ihm angeführten Tabelle, inwiefern die Samstagsperikopen nach Konstantinopel tradierten. Vgl. a.a.O., 211.

9 Vgl. den Paralleltext zu der Leontios-Homilie, der dem Chrysostomos zugeschrieben ist: C. Datema / P. Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani: Homiliae*, CCSG 17, Turnhout 1998, 151.

10 Die Phrase εἰς τὰ προφωτίσματα (on the Illumination beforhand) deutet auf die Taufe vor Ostern hin. Übersetzung nach: C. Datema / P. Allen, *Leontius: Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies*, ByzAt 9, Leiden 2017, 51. Der Originaltext dieser Homilie siehe in: Datema / Allen, 1998, 150–182.

Erläuterung der Kreuzestheologie über. Das Kreuz muss seiner Ansicht nach als Fundament und Hilfsmittel verstanden werden und jeder Lebensbereich wird von ihm geprägt.¹¹ Außer der Hervorhebung der Bedeutung des Kreuzes leistet der Autor eine treffende Auslegung der Taufe im Johannesevangelium (Joh 1:29). Es mag sich um die Kindertaufe gehandelt haben, weil Leontios sich direkt auf Mütter der noch ungeborenen Kinder bezieht.¹² Der Prediger nimmt ferner in den Blick, dass der jetzige Tag, Lazarussamstag, ein Hinweis auf den kommenden Ostersonntag ist, was an sich eine deutliche Verbindung zwischen den beiden Taufterminen darstellt.¹³ Vor allem besteht hier eine Abhängigkeit vom Verständnis der Taufe als Tod und Auferstehung, zumal der nächste Tauftermin unmittelbar vor Ostern, am Karsamstag, stattfand. Diese Verbindung zwischen den beiden Festen lässt sich auch als bedeutend für die Etablierung des Lazarussamstags in Konstantinopel betrachten.¹⁴ Im Kontext der Tauftheologie, die die Taufe als Erleuchtung betrachtet¹⁵, verwendet unser Prediger zahlreiche Epitheta, die die Reinheit Jesu unterstreichen.¹⁶ Weiterhin widmet Leontios eine Passage der Frage nach den sechs Tagen vor Ostern, die er in seiner direkten Ansprache an die Zuhörerschaft als eine Vorreinigung vor dem höchsten Paschafest darstellt.¹⁷ Dass die Auferstehung den Teufel verärgert, wird auch mit Hilfe der Tauftheologie klarer, in der der Kampf gegen Satan im Mittelpunkt steht.¹⁸

Davon ausgehend, dass Leontios die Themen, die die Taufe in Betracht nehmen, berücksichtigt sowie darauf sein Publikum aufmerksam macht,

11 Vgl. Leont. CP, hom. 3, 195–205. A.a.O., 168–170. „Denn welches Haus hat nicht das Kreuz als Fundament? Welches Schiff wird nicht vom Kreuz gesteuert? Welche Stadt hat keine Festung in Form des Kreuzes? Welcher König ist nicht mit dem Kreuz gebunden? Welche Jungfrau hat keinen Stab in Form des Kreuzes? Welche Kirche ist nicht durch das Kreuz befestigt? Welche Witwe hat keinen Stab in Form des Kreuzes? Welche Waise hat keinen Helfer in Form des Kreuzes? Das Kreuz erleuchtet die Nacht, trägt das Licht am Tag, und es beendet die Winter der Leiden“ (eigene Übersetzung).

12 Vgl. Leont. CP, hom. 3, 223–226. A.a.O., 172.

13 Vgl. Leont. CP, hom. 3, 220–222. Ebd.

14 Zum Tod und Auferstehung in der Taufe im Neuen Testament siehe auch: J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development*, GCP 1, Nijmegen 1962, 53–56.

15 Über das Thema „der Erleuchtung“ in der Zeit des frühen Christentums siehe: a.a.O., 173–177.

16 Vgl. Leont. CP, hom. 3, 229–232. Datema / Allen, 1998, 172.

17 Vgl. Leont. CP, hom. 3, 233–235. Ebd. Dazu siehe auch Anm. 38 in: Datema / Allen, 2017, 57.

18 Leont. CP, hom. 3, 305–307: Ἡ γὰρ τοῦ Λαζάρου ἀνάστασις τὸν μὲν διάβολον ἐδρίμυξεν [...]. Datema / Allen, 1998, 180. Vgl. auch die der Initiation vorhergehenden Exorzismen: Parenti / Velkovska, 1995, 99–104.

kann man die Existenz des Tauftermins am Lazarussamstag zu seiner Zeit annehmen.

3.3 Das Typikon-Synaxar

Der liturgische Text aus dem 10. Jh. gibt uns noch eine Evidenz der vollständigen Taufliturgie am Lazarussamstag, die vom Patriarchen nach dem Ostervorbild im kleinen Baptisterium zelebriert wurde: Καὶ λοιπὸν κατέρχεται ὁ πατριάρχης ἐν τῷ μικρῷ βαπτιστηρίῳ, καὶ βαπτίζει καὶ χρίει τῷ ἁγίῳ μύρῳ, καὶ ἴσταται ὁ ψάλτης ἔμπροσθεν ψάλλον λα'.¹⁹ Aus dem Text folgt, dass die Taufe am Tag zumindest zur Zeit der Abfassung des Codex (950–959) als relevant galt, zumal das Hauptthema, die Auferstehung des Lazarus, den Kandidaten an das kommende Paschafest erinnerte, während sie dem Evangelium über das Geschehene in Bethanien zuhörten.²⁰ Mateos merkt an, dass die Hauptursache für die Ostern vorhergehende Taufe möglicherweise die Verringerung der Anzahl der Menschen war, die sich in der Osternacht taufen ließen. Aus diesem Grund wurde diese Gruppe in zwei gegliedert, was höchstwahrscheinlich dem taufenden Patriarchen die Aufgabe erleichterte.²¹

19 „Und hierauf steigt der Patriarch in das Kleine Baptisterium hinab und tauft und salbt mit dem heiligen Myron, und der Sänger stellt sich vorne auf und singt Psalm 31 [...]“. M. Chronz, *Materialien zu Katechumenat und Ostertaufe in der Patriarchalliturgie Konstantinopels: Nach liturgischen Büchern mittelbyzantinischer Zeit aus dem Griechischen übersetzt*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), *„Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“: Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, JThF 37, Freiburg 2020, 351.

20 Hier ist eine Passage aus dem Johannesevangelium, 11:1–45, gemeint. Vgl. Mateos, 1963, 64.

21 Vgl. a.a.O., 63, Anm. 2.

Ostern

4.1 Gregor von Nazianz

Oratio 40

In seiner *Oratio 40,24*, εἰς τὸ βάπτισμα, stellt Gregor das Zögern der Menschen in Abrede, sich taufen zu lassen. Er wirft solchen Gemeindemitgliedern vor, sich umsonst der Todesgefahr auszusetzen, wenn man die Taufe nicht rechtzeitig annimmt. Diese Notwendigkeit der Erleuchtung in der Taufe wird von diversen biblischen Passagen abgeleitet, die bemerkenswerterweise thematisch aus den beiden Testamenten zitiert werden.¹ Im Laufe dieses Abschnitts erwähnt Gregor Ostern unter den anderen Festen als gültigen Tauftermin, der im Jahr 381 in Konstantinopel festgesetzt wurde.²

4.2 Ein Dialog über das Leben des Johannes Chrysostomos

Aus dem Jahr 404 ist uns ein Dialog zwischen einem Schüler des Johannes, Palladios von Helenopolis, und einem Diakon Theodoros überliefert, wo sich eine überzeugende Bestätigung der Taufpraxis in der Osternacht zur Lebensperiode des Chrysostomos findet. Der Textabschnitt, in dem er sich an Papst Innokentios I. wendete, ist eher Johannes selbst zuzuordnen. Zudem wurde die Quelle vermutlich später, im 7. Jahrhundert, in den Text des Dialogs übernommen.³

Johannes beschwert sich über die schwierige Lage in Konstantinopel, was direkt vor seiner Verbannung geschah. Die Eroberung und das Blutvergießen sowie die Entweihung der Kirche ereignete sich am Karsamstag, als die zu

1 Z. B. Ps 33:6 und Joh 12:35; Prov 9 und Joh 1:9 usw.

2 Gr. Naz., or. 40,24, 12–16: [...] Χριστῷ συμφωτισθῆναι βέλτιον· Χριστῷ συναναστῆναι κατὰ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν [...]. C. Moreschini / P. Gallay, *Grégoire de Nazianze: Discours 38–41*, SC 358, Paris 1990, 250. „Es ist besser, mit Christus erleuchtet zu werden, mit Christus aufzuerstehen am Auferstehungstag“ (eigene Übersetzung). Bradshaw weist darauf hin, dass dieser die Predigt im Jahr 381 hielt: P.F. Bradshaw / M.E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity*, ACC 86, London 2011, 84.

3 Vgl. R. Taft, *When Did the Catechumenate Die Out in Constantinople*, in: J. Alchemers / H. Evans / T. Thomas (eds.), *ANAΘEMATA EOPTIKA*, Mainz 2009, 290. Zur Datierung des Dialogs siehe auch: A. Malingrey, *Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome*, SC 342, Paris 1988, 47–48.

taufenden Frauen vor dem Baptisterium standen und nach dem Überfall vor Angst nackt aus der Kirche flohen. Diesem Zeugnis zufolge wurde das Wasser im Taufbecken bereits geweiht, was laut dem Ritus direkt vor dem Akt der Taufe vollzogen werden soll:

Pall. Hel., dial., 149–164: [...] ἀθρόον στρατιωτῶν πλῆθος αὐτῶ τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ, πρὸς ἑσπέραν λοιπὸν τῆς ἡμέρας ἐπειγομένης, ταῖς ἐκκλησίαις ἐπεισελθόντες, τὸν κλῆρον ἅπαντα τὸν σὺν ἡμῖν πρὸς βίαν ἐξέβαλον, καὶ ὄπλοις τὸ βῆμα περιστοίχιστο. Καὶ γυναῖκες τῶν εὐκτηρίων οἰκῶν πρὸς τὸ βάπτισμα ἀποδυσάμεναι κατ’ αὐτὸν τὸν καιρὸν γυμναὶ ἔφυγον ὑπὸ τοῦ φόβου τῆς χαλεπῆς ταύτης ἐφόδου, οὐδὲ τὴν πρέπουσαν γυναιξὶν εὐσχημοσύνην συγχωρούμεναι περιθέσθαι· πολλαὶ δὲ καὶ τραύματα δεξάμεναι ἐξεβάλλοντο, καὶ αἵματος αἰ κολυμβήθραι ἐπληροῦντο, καὶ τὰ ἱερά ἀπὸ τῶν αἱμάτων ἐφοίνιστετονάματα. Καὶ οὐδὲ ἐνταῦθα εἰσὶτήκει τὸ δεινόν. Ἄλλ’ ἔνθα τὰ ἅγια ἀπέκειντο εἰσελθόντες οἱ στρατιῶται, ὧν ἔνιοι, καθὼς ἔγνωμεν, ἀμύητοι ἦσαν, πάντα τε ἐώρων τὰ ἔνδον, καὶ τὸ ἀγιώτατον αἶμα τοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐν τοσοῦτῳ θορύβῳ, εἰς τὰ τῶν προειρημένων στρατιωτῶν ἱμάτια ἐξεχεῖτο.⁴

[...] drang am Großen Sabbat selbst eine dichtgedrängte Schar Soldaten abends, als der Tag sich schon dem Ende zuneigte, in die Kirchen ein; sie warfen den gesamten Klerus, der auf unserer Seite stand, gewaltsam hinaus und umstellten das Bema mit Waffen; die Frauen, die sich zu dem Zeitpunkt für die Taufe entkleidet hatten, flüchteten nackt aus den Bethäusern aus Furcht vor diesem schrecklichen Überfall, ohne dass ihnen zugestanden wurde, sich zu bekleiden, wie es weiblichem Anstand entspricht. Viele von ihnen, selbst die, die Verletzungen erlitten hatten, wurden hinausgeworfen, die Taufbecken füllten sich mit Blut, und das geweihte Wasser färbte sich durch diese Verletzungen rot. Aber das Schreckliche hörte auch da nicht auf, sondern die Soldaten von denen einige, wie wir erfahren haben, nicht einmal getauft waren, drangen dorthin vor, wo die heiligen Gefäße aufbewahrt waren, sie schauten alles an, was sich darin befand, und das heiligste Blut Christi wurde bei diesem Tumult auf die Kleider der eben Genannten verschüttet.⁵

Wie es Robert Taft hervorhebt, bringt der Text deutlich zum Ausdruck, dass die Taufe zur Zeit des Chrysostomos in ihrer Blüte stand.⁶ Das im Text erwähnte Taufwasser lässt vermuten, dass sich der Überfall unmittelbar vor dem Eintauchen der Täuflinge zutrug, was dem üblichen Taufritus von Konstantinopel entspricht. Überdies kann man nicht ausschließen, dass die im Altarraum vorbereiteten Heiligen Gaben für die gewöhnliche Kommunion der Neophyten vorgesehen waren.

4 A.a.O., 83–86.

5 A. Hübner, *Palladius von Helenopolis, Dialog über das Leben des Johannes Chrysostomos*, FC 90, Freiburg 2021, 369.

6 Vgl. Taft, 2009, 290.

4.3 Proklos von Konstantinopel

a. Homilie 14 Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα

Die Reihe von dreizehn Reden, die Proklos im Vorfeld oder unmittelbar vor Ostern gehalten hat,⁷ enthält viele Anspielungen auf die bevorstehende bzw. vollzogene Taufe. Daraus geht hervor, dass sein Auditorium überwiegend aus Menschen bestanden haben dürfte, die sich taufen lassen wollten oder vor kurzer Zeit getauft worden waren. Eine solche Predigt von den erwähnten ist seine Homilie 14 Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα.⁸ Bemerkenswert ist, dass die Homilie schon zu Beginn des Textes die wichtigen Hinweise auf die mögliche Zuhörerschaft enthält.

Zuerst beschreibt der Autor alle Geschöpfe, im Himmel und auf der Erde, die die Auferstehung Christi zelebrieren. Dann geht er zum Menschen über, den er als „neugeborenen aus Wasser und Geist“ (Joh 3:5) darstellt. Und in diesem Zusammenhang erwähnt er dann Adam, der durch die Auferstehung „von dem alten Fluch“ befreit wurde.⁹ Ferner greift er die Geschichte von der Wanderung des Volkes Israel durch das Rote Meer und das Ertrinken der ägyptischen Armee als Ausgangspunkt auf und vergleicht diese mit der Versenkung in der Taufe des geistlichen Pharao.¹⁰ Damit die Verbindung zwischen den diversen Geschichten deutlicher erkennbar wird, benutzt er die Konstruktion der Zeitangabe „dort-hier“ (ἐκεῖ-ἐνταῦθα). Das ist hilfreich dafür, seiner Auslegung des Textes zu folgen. Das Thema, in dem Proklos die Taufe als Tod in den Blick nimmt, überschneidet sich mit dem Thema des Todes Jesu und seiner Auferstehung, was an sich auch als die Auswirkung der Taufe angesehen wird. Sich auf den Übergang des Volkes und den Gesang beziehend, der später ein Teil des liturgischen Kanons wird, gibt der Prediger eine ausschlaggebende Information über einen Taufhymnus, den wohl die Neugetauften zu seiner Zeit gesungen haben müssen. Das bringt eine wichtige Aufklärung für die Tauf liturgie des 5. Jh.s, da dieser Hymnus später unmittelbar vor dem Empfang der Kommunion in der Liturgie auftaucht:¹¹

7 Vgl. S. Janeras, *La predicació Pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble*, in: RCatT 5 (1980), 131–151 (132).

8 PG 65, 796–800.

9 Procl. CP, hom. 14,1: Ἐορταζέτω καὶ πᾶς ἄνθρωπος, δι' ὕδατος καὶ Πνεύματος ἁγίου ἀναγενώμενος· ἑορταζέτω καὶ πρῶτις ἄνθρωπος Ἀδάμ, τῆς πάλαι κατάρας ἐλευθερωθεῖς. PG 65, 796C. „Lasst uns jeden Menschen preisen, der durch Wasser und den Heiligen Geist erneuert wird; lasst auch den ersten Mensch Adam preisen, der von dem früheren Fluch befreit wurde“ (eigene Übersetzung).

10 Vgl. Procl. CP, hom. 14,2. A.a.O., 797A. Vgl. unten Unterkapitel *Das Meer als ein Typus der Taufe*, 192.

11 Vgl. Procl. CP, hom. 14,2. A.a.O., 797AB.

Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα

Procl. CP, hom. 14,2: Εἰς ἅγιος· εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. Ἀμήν.¹²

Chrysostomosliturgie

Euch. Barb. 336, 40,6: Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν τὸν λαὸν τὸ Εἰς ἅγιος, εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς [...].¹³

Basileiosliturgie

Euch. Barb. 336, 19,6: Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν τὸν λαὸν τὸ Εἰς ἅγιος [...].¹⁴

In diesem Zusammenhang entwickelt er dann das Thema der Kommunion, das sich auf die Worte Jesu über sich selbst beruft.¹⁵ Dies könnte bedeuten, dass der obige Hymnus zur Zeit des Patriarchen in der Tauf liturgie vor der ersten Kommunion der Neugetauften gebräuchlich war.

b. Homilie 27 Μυσταγογία εἰς τὸ βάπτισμα

Die baptismale Mystagogie aus Konstantinopel im 5. Jh. wird dem Patriarchen Proklos zugeschrieben. Leroy hat vorgeschlagen, dass das Tagesthema des Werkes aufgrund mangelnder Information im Zusammenhang mit der Epiphanie verfasst worden sein könnte.¹⁶ Mit einer überzeugenden Argumentation untermauerte Bertronière eine andere These, nach der die Lektüre in der Osternacht hingegen auf die Neugetauften ausgerichtet worden sei.¹⁷ Er geht davon aus, dass die Neugetauften als jene im Text bezeichnet werden, die den Text aus dem Matthäusevangelium gehört hätten. Der sei wiederum als Lektüre der Ostergottesdienstes vorgesehen gewesen. Außerdem sei der Psalm 31 ihnen nach der Taufe vorgesungen worden.¹⁸

Die Μυσταγογία wurde an einigen Stellen in Form eines Dialogs zwischen einem Prediger und einem Katechumenen geschrieben und gleicht stellenweise dem Ritus der Ostertaufe, bei der der Liturg den Kandidaten die zu beantwortenden Fragen stellt. Dies versetzt den Autor in die Lage, die wichtigen Stellen für die neuen Kirchenmitglieder auszulegen. Im frühesten konstantinopolitanischen Euchologion BAR können wir schon diese Übereinstimmungen mit den Apotaxis-Syntaxis-Formeln beobachten:

12 PG 65, 797B.

13 Parenti / Velkovska, 1995, 40.

14 A.a.O., 21.

15 Ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος ὃ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. PG 65, 797B.

16 „C'est probablement le theme du sermon qui le fit choisir comme lecture pour la Théophanie par l'un de responsables [...]“. F. Leroy, *L'Homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, StT 247, Vatikan 1967, 184.

17 Vgl. Janeras, 1980, 137.

18 „However, in view of the fact that Proclus speaks of the baptized as having heard Mt 28:19 and of having been accompanied from the font by the cant of Ps 31:1“. G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA 193, Rom 1972, 112. Dazu vgl. die Hinweise im Typikon-Synaxar: Mateos, 1963, 90.

Exorzismen

Euch. Barb. 336, 119,1–2: Καὶ μετὰ τὸ Ἀμῆν, ἀποδυομένου καὶ ὑπολυομένου τοῦ βαπτίζομένου, ἀποστρέφει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς ἐπὶ δυσμᾶς ἄνω τὰς χεῖρας ἔχοντα, καὶ λέγει γ'· Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ, καὶ πᾶσιν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ πᾶσιν τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ, καὶ πᾶσιν τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, καὶ πᾶσιν τῇ πομπῇ αὐτοῦ. 119,8: Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ.¹⁹

Μυσταγογία εἰς τὸ βάπτισμα

Procl. CP, hom. 27,2, 3–4: Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις σου. Οὐκέτι τοῖς σοῖς ὑπηρετοῦ μια βουλήμασιν, οὐκ ἀνοίγω σοι κατ' ἐμοῦ τῆς ἐπιθυμίας τὰ πρόθυρα. Ἐχω τὴν πείραν καὶ ταύτης ἀπωθοῦμαι τὸ δέλεαρ. Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ. 27,3, 13–14: Ὡς πρὸς σωτήρα, σαυτὸν ἐκ πολέμιου διάσωσον· εἰπέ μόνον· συντάσσομαί σοι, Χριστέ. [...] ὡς ἐκ πόνων ὑπόδεξι τὴν ἀνάψυξιν· εἰπέ συντάσσομαί σοι, Χριστέ.²⁰

Eine weitere Parallele zur österlichen Tauf liturgie erkennt man in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses, das im Taufritus den obigen Apotaxis-Syntaxis-Formeln folgt:

Euch. Barb. 336, 119,9: καὶ Πιστεύω εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ τὰ ἑξῆς.²¹

Procl. CP, hom. 27,4, 16: Πιστεύω εἰς ἓνα καὶ μόνον ἀληθινὸν Θεόν.²²

Wenn man die darauffolgende Erläuterung des Bekenntnisses analysiert, kommt man darauf, dass das richtige Verständnis des Wesens Gottes für den Prediger im Vordergrund stand.²³ Man könnte eine mögliche Erklärung in der Geschichte des byzantinischen Staates finden, die mit den christologischen Kontroversen des 5. Jh.s verbunden war. In erster Linie übte die christologische Lehre des Nestorius, der wenige Jahre vor Proklos seinen Dienst als Patriarch in Konstantinopel ausübte, einen großen Einfluss auf die damalige Kirche aus. Wie Sokrates berichtet,²⁴ entschloss sich Proklos, die Häresie nicht zu verfolgen. Seine theologische Haltung war stark von der orthodoxen Christologie geprägt, was an sich die apologetische Ansicht seiner Zeit bestimmt. Dies kann man im Text der Mystagogie beobachten.²⁵ Möglicherweise gehörten

19 S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Rom 1995, 106–107.

20 Leroy, 1967, 188–190.

21 Parenti / Velkovska, 1995, 107.

22 Leroy, 1967, 190.

23 Zu seiner Lehre siehe: A. Solignac, *Proclus de Constantinople*, in: D.S. 12 (1986), 2374–2381 (2379–2380).

24 Vgl. Socr., h.e. 7,41, 6. G.C. Hansen, *Sokrates: Kirchengeschichte*, GCS N.F. 1, Berlin 1995, 390.

25 Vgl. Procl. CP, hom. 27,4. Leroy 1967, 190. Aus diesem Grund ist ein ausgiebiger Schriftverkehr an verschiedene Personen erhalten, die Texte von dem überwiegend der dogmatischen

konvertierte christologische Häretiker zu den Hörern der Predigt, die ein richtiges Verständnis der christlichen Dogmen annehmen sollten. Und „das waren anschauliche Gedanken des Glaubens der Heiligen Schrift durch die der Prediger Proklos, ähnlich wie Chrysostomos, am besten seiner Gemeinde das Christologische Geheimnis darstellen konnte“.²⁶

Aus den oben dargestellten Zusammenhängen ergibt sich, dass auch Proklos einen österlichen Taufritus kannte.

c. Homilie 32 Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα

Seine kurze dritte Homilie hielt Proklos an das neugetaufte Publikum, das nach der Initiation an Ostern durch die Lehre von der Auferstehung ermahnt wurde. Zuerst erläutert der Prediger das Narrativ von der Kreuzigung Jesu, nämlich dass er zwar von den Juden gekreuzigt wurde, aber um unseretwillen auferstanden ist, um den Räuber ins Paradies zu führen und mit ihm die ersten Früchte der menschlichen Tugend.²⁷ Seine Rhetorik gründet er auf die paulinische Theologie, die er für die Ankündigung der Tauflehre benutzt. Hierbei stützt er sich auf die aus dem Paulusbrief wiedergegebene Passage, die als ein Taufhymnus überliefert wurde (Gal 3:27). Hier spricht Proklos präzise über den Tauftermin, den er im Kontext der paulinischen Theologie als das Sichbekleiden mit Christus versteht.²⁸ Diese Idee erweitert er, indem er der materiellen königlichen Kleidung den Herrn als geistliche Kleidung entgegensetzt. Die Gewänder der Taufe müssen vor Schmutz bewahrt werden.²⁹ Als Wirkung des Geistes stellt er die Versiegelung, die Salbung dar, die durch die Taufe verliehen wurde.³⁰ In diesem Zusammenhang erörtert Proklos die Lehre über den Heiligen Geist, die vor allem die inneren Beziehungen zwischen den drei Personen betrachtet. Die Kreuzigung wird den Katechumenen als Opfer des Freikaufs, die für die Menschheit dargebracht wurde, erklärt.³¹ Laut dem Inhalt dieser

Fragen gewidmet wurden. Vgl. V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Bd. 1, Paris 1932, 62–74.

26 Vgl. F. Bauer, *Proklos von Konstantinopel: Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts*, VKSM 4/8, München 1919, 118.

27 Vgl. Procl. CP, hom. 32,4. Leroy 1967, 228.

28 Procl. CP, hom. 32,6: Ἐκεῖνος τοῖς ἀποστολικοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρῶν ὑμᾶς τοὺς σήμερον ἐνδυσσάμενους Χριστὸν ἔγραφεν πρὸς ὑμᾶς: „ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε: οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔστι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος“ (Gal 3:27). A.a.O., 229.

29 Vgl. Procl. CP, hom. 32,8. A.a.O., 229.

30 Procl. CP, hom. 32,12: [...] ἔδωκέν σοι τῷ βαπτισθέντι σήμερον τὸ Πνεῦμα [...]. A.a.O., 229.

31 Hier scheint es, dass Proklos dem Gedankengang von Chrysostomos über das Kreuz und die Taufe folgt. Chrysostomos sah selbst die Taufe als das Kreuz an. Diese Ideen werden sich dann später in der Thematik der Karfreitagskatechese widerspiegeln. Vgl. H. Rille, *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in*

Homilie sieht man den katechetischen Kontext, der Licht sowohl auf das Zeugnis der Taufpraxis als auch auf das Material für die Unterweisung der Täuflinge wirft. Die hier betrachteten Predigten von Proklos zeigen, dass im 5. Jh. Bedarf an katechetischer Unterweisung bestand. Zudem beweist das weitere Quellenmaterial, dass die Katechese ihre Entwicklung nimmt und somit dem österlichen Tauftermin die nötige Geltung verschafft.

4.4 Die Karfreitagskatechese (CPG 5870)

Vermutlich aus dem 5.–6. Jh.³² stammt die Karfreitagskatechese, die sich im BAR findet. Sie gilt als unmittelbarer Zeuge der katechetischen Praxis der konstantinopolitanischen Kirche. Diese Katechese wurde für lange Zeit festgesetzt, sodass wir ihre Anwesenheit im späteren Liturgiegut aus Konstantinopel finden können. Den Rubriken zufolge fand die Katechese gegen die sechste Stunde auf dem Ambon der Eirenekirche in Konstantinopel statt. Inhaltlich macht die Ansprache an die Katechumenen den Eindruck des Abschlusses einer bereits länger dauernden Katechese.³³ Laut dem Text mussten die Katechumenen eine mündliche Prüfung über den Glauben ablegen, worauf die Prüfenden viel Wert legen sollten.³⁴ Das Verständnis der Taufe als Tod für die

the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan, SCA 17, Washington, 1974, 275–278.

- 32 Der Verfasser dieser Katechese scheint bisher der Wissenschaft unbekannt zu sein. Antoine Wenger geht von der Abfassungszeit des Textes zwischen dem 5. und dem 6. Jahrhundert aus. Nach seiner Angabe könnte der Autor entweder Chrysostomos – angesichts der vorhandenen Übereinstimmungen – oder Proklos, oder noch ein anderer Patriarch aus der angegebenen Zeit gewesen sein. Vgl. A. Wenger, *Jean Chrysostome: Huit Catéchèses Baptismales Inédites*, SC 50, Paris 1957, 84–85. Die Einführung des Textes in die Liturgie ist dem Patriarchen Timotheus dem I. (511–518) zuzuschreiben, wie es Theodoros Anagnostos bestätigt. Vgl. Thdr. Lect., fr. 4,504. G.C. Hansen, *Theodoros Anagnostos: Kirchengeschichte*, GCS 3, Berlin 21995, 143. Vgl. dazu auch R. Taft, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200, Rom 1975, 398–399. Der vollständige Text der Katechese ist im Euchologion Barberini gr. 336 erhalten. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Rom 1995, § 143–145. Heinzgerd Brakmann vermutete, dass die Katechese vom Patriarchen Proklos verfasst worden sein könne. Die Vermutung bleibe immerhin fragwürdig. Mehr Informationen über die genaueren Daten der Abfassung des Textes und seiner Autorschaft liegen der Wissenschaft bisher nicht vor. Vgl. H. Brakmann, *Kathechese (Katechismus)*, in: RAC 20 (2004), 422–496 (454).
- 33 Euch. Barb. 336, 143,6: Τοῦτο τὸ πέρας τῆς ὑμετέρας κατηχήσεως. Parenti / Velkovska, 1995, 143.
- 34 Euch. Barb. 336, 143,6: Σήμερον μέλλετε τῷ Χριστῷ τὸ τῆς πίστεως ἐκτίθεσθαι γραμμάτιον χαρατῆς καὶ μέλαν καὶ κάλαμος γίνεται ὑμῶν ἢ συνειδήσις καὶ ἡ γλῶσσα καὶ τὸ σχῆμα. Ebd.

Sünden taucht immer noch im Text auf. In diesem Zusammenhang weist der Autor auf die Zeit der Taufe hin, die in der Osternacht erfolgt sei.³⁵ Das Ziel der Katechese scheint die Absage an den Teufel zu sein, damit die Täuflinge sich alles dessen entledigen, was von ihm ausgeht. Dadurch erfolgt der Anschluss an Christus und die Vereinigung mit ihm, die unter der Begleitung der Engel dargestellt wurde.³⁶ Danach folgt der Apotaxis-Syntaxis-Dialog, die Abgabe des Glaubensbekenntnisses und eine strenge Ermahnung, die gegebenen Versprechungen einzuhalten, an das Wiederkommen Christi zu erinnern und was dieses zur Folge haben könnte. Nach den Gebeten und der Handauflegung zelebrierte man die Liturgie der vorgeweihten Gaben, die an sich ein wichtiger Gottesdienst der Quadragesima war.³⁷

Der angeführte Text bezeugt somit immer noch die lebendige Unterweisung, die inhaltlich noch den älteren Texten des katechetischen Inhalts gleicht. Die Auswirkung solcher bahnbrechenden Form der Katechese trug dazu bei, dass ihre slawische Übersetzung unveränderlich in den slawischen Euchologien rezipiert wurde.³⁸

4.5 Leontios von Konstantinopel

Homilie 8 In sanctum Pascha

Eine Osterhomilie, die der Feder des Priesters Leontios aus dem 6. Jh. entstammt, weist ebenfalls auf einen österlichen Tauftermin hin. Die katechetische Botschaft beginnt mit der antithetischen Darstellung der Geschichte von Adam und Eva, denen Leontios Christus und seine Mutter Maria gegenüberstellt.³⁹ Es ist erwähnenswert, dass sich die Bibellektüre für die ersten Tagen der Vorbereitungsperiode auf die Taufe auf die Perikope aus dem Genesisbuch konzentrierte, anhand dessen die katechetischen Themen vermittelt wurden. Zudem nimmt er ferner Bezug auf die Endperikope der *lectio continua*, Gen 49:9, die man in der Fastenzeit vor Ostern vornahm.⁴⁰

35 Euch. Barb. 336, 143,6: [...] καὶ ὑμεῖς μέλλετε αὔριον ἐν τῇ νυκτὶ ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ [...]
Ebd.

36 Euch. Barb. 336, 143,6: [...] πάντες ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι ἀοράτως τὰς ὑμετέρας φωνὰς ἀπογράφονται· τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφὶμ νῦν ἐκ τῶν οὐρανῶν παρακύπτουσιν [...]. A.a.O., 145.

37 Vgl. unten Unterkapitel *Die Liturgie der vorgeweihten Gaben*, 228–235.

38 Vgl. die parallele Angabe des slawischen Textes aus *Potrebnik* aus dem 17. Jh. siehe: M. Arranz, *Introductio in Sacramenta Traditionis Byzantinae*, OSL 1, Rom 2006, 303–316.

39 Vgl. Leont. CP, hom. 8, 17–20. C. Datema / P. Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani: Homiliae*, CCSG 17, Turnhout 1998, 259.

40 Vgl. Leont. CP, hom. 8, 280. A.a.O., 267. Vgl. unten Unterkapitel *Die lectio continua und ihre Durchführung*.

Weiterhin misst der Prediger Leontios den Kontroversen zwischen der Orthodoxie und dem Judentum große Bedeutung bei. Es scheint darum, dass die Predigt für die anwesenden Juden gedacht war, die sich zu Ostern taufen ließen. Die Allusionen in Bezug auf die Taufe kommen oft im Text der Homilie vor. Zum einen spricht Leontios über die Symbole der Auferstehung, unter denen er die Erleuchtung der Menschen, die kürzlich getauft wurden, hervorhebt.⁴¹ Zum anderen äußert er seinem Publikum gegenüber, dass der Vater der Juden, der Teufel, besiegt wurde, was dann später einen Hinweis auf die Wirkung der Taufe ergibt. Im Anschluss daran beschreibt er auch, dass die Neugetauften in großer Anzahl in der Kirche anwesend waren.⁴² Der Kern seiner katechetischen Unterweisung an die Neugetauften ist der Psalm 106, den er mit der Taufthematik verbindet. Einerseits hebt er die Herkunft der Getaufte hervor, die aus verschiedenen Ländern stammen, und vergleicht sie mit den geistlichen Fischen, die Gott mit Hilfe seines Wortes in das Netz des Taufbeckens fing.⁴³ Andererseits spendet er eine Gemeinsamkeit zwischen der weißen Kleidung der Neugetauften, dem Glanz des Glaubens und den im Psalm erwähnten Lilien.⁴⁴ Durch seine Beobachtungen kommt er auf den Paulustext, nach dem die Katechumenen Christus – diesem Motiv konnten wir bei Proklos und auch anderen Autoren begegnen – wie ein Gewand anziehen müssen. Auch die Frage nach dem christlichen Leben wird bei dem Prediger aufgeworfen, indem er seine Gemeinde zur Einübung des Erlernten, zum Aufwachsen im Glauben und zum Lobpreis aufruft.⁴⁵

Der Übergang zum ersten Vers des Johannesevangeliums, das theologisch konstituierend für die kontemporäre Christologie war, beginnt mit der vorbildlichen Darstellung vom Evangelisten Johannes.⁴⁶ Ihm schreibt er die Zerstörung vom jüdischen Glauben und dem Heidentum der Griechen zu, was er sich im Weiteren als Ausgangspunkt in seiner Diskussion mit der arianischen

41 Vgl. Leont. CP, hom. 8, 37–39. A.a.O., 260.

42 Leont. CP, hom. 8, 168–170: "Οντως ματαία ἡ ἰσχύς τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου ἤδη γὰρ καὶ σήμερον ἄθρει πόσους ζεζημίωται παῖδας, τοὺς παρόντας νεοφωτιστοὺς λέγω [...]. A.a.O., 263–264. „Wahrhaftig nichtig ist die Macht ihres Vaters, des Teufels. Denn bereits heute sieht er, wie viele Kinder er als Verlust hinnehmen muss, die gerade erst neu getauft wurden“ (eigene Übersetzung).

43 Vgl. Leont. CP, hom. 8, 191–204. A.a.O., 264–265.

44 Leont. CP, hom. 8, 207–211: Διὰ τί δὲ καὶ κρίνα οἱ νεοφώτιστοι προσαγορεύονται; Διὰ τὸ λευκὸν μὲν τῆς ἀμφιάσεως ἕξωθεν, χρυσαυγὲς δὲ τῇ πίστει ἔνδοθεν. A.a.O., 265. „Warum aber werden die Neugetauften als ‚Lilien‘ bezeichnet? Wegen der Weiße ihrer Kleidung, aber auch wegen des goldenen Glanzes des Glaubens im Inneren“ (eigene Übersetzung).

45 Vgl. Leont. CP, hom. 8, 226–231. Ebd.

46 Vgl. Leont. CP, hom. 8, 249–255. A.a.O., 266.

Häresie zunutze macht.⁴⁷ Mit der Deutung des Textabschnitts zur Prophetie der Person Christi in Gen 49:9 beendet Leontios seine Predigt.

Im angegebenen Text der Osterhomilie kann man bestimmte Themen der postbaptismalen Katechese hervorheben, die für die Epoche des betreffenden Autors von besonderem Interesse waren. Das lässt sich als unmittelbare Bestätigung sowohl der Ostertaufe als auch der Katechese berücksichtigen.

4.6 Romanos der Melode

Κοντάκιον ἕτερον εἰς τοὺς νεοφωτιστοὺς

Zu dem besonderen homiletischen Nachlass der Osterreihe aus dem 6. Jh., die Auskünfte über die Taufe in Konstantinopel geben, gehört die poetisch gestaltete Homilie an die Neugetauften von Romanos dem Meloden. Als *terminus post quem* für sein Werk ist das Jahr 528 einzusetzen, in der Regierungszeit von Justinian I, der die Taufe als Pflicht eingeführt hat.⁴⁸ Wahrscheinlich war Romanos der Erfinder der poetischen Auslegung der Bibel, der er meistens seine Texte widmete, als er in Konstantinopel als Diakon beschäftigt war.⁴⁹

Im Kontakion an die Neugetauften greift er das Thema der Auferstehung auf, das sich mit der erfolgten Taufe überschneidet. Mit einem solchem Gedankengang beendet der byzantinische Dichter jede Strophe seines Werkes.⁵⁰ Romanos widmet dem neuen Status der Getauften, den er als Kleidung des Ruhms ansieht, besondere Aufmerksamkeit.⁵¹ Das Wirken der Dämonen stellt Romanos als „wilde Hunde“ dar, die gegen den Glauben bellen. Gegen sie kann man mit dem Kreuz in der Hand vorgehen, das hier eine Schutzfunktion erfüllt.⁵² Für ihn ist genauso wie für andere Autoren seiner Zeit wichtig, sich auf die alttestamentlichen Beispiele zu beziehen, was er meiner Ansicht nach mit der Erinnerung an die schon erfolgte Katechese in Verbindung bringt.⁵³

47 Dass er (hom. 8, 266): ὁ πᾶσαν αἵρεσιν ὡς ἀράχνην διασπᾶσας [...]. Ebd.

48 Vgl. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode. Hymnes: Introduction, Texte critique, Traduction*, SC 283, Paris 1981, 331.

49 Vgl. B.J. Baldwin, *Romanos the Melode*, in: ODB 3 (1991), 1807–1808.

50 Diese Idee äußert er anhand von verschiedenen Formen des Personalpronomens mit der anschließenden Doxologie: Rom. Mel., Canticum LII, Str. 1, 10–11: Πάντως ἡ ἀνάστασις ἡμῶν. Δόξα σοι, δόξα σοι, ὅτι οὕτως ἠὺδόκησας. Grosdidier de Matons, 1981, 344; Str. 4, 10–11. A.a.O., 348.

51 Rom. Mel., Canticum LII, Str. 1, 5: στολὴν φοροῦντες δόξης [...]. A.a.O., 344.

52 Vgl. Rom. Mel., Canticum LII, Str. 19, 8–9. A.a.O., 366.

53 Er zieht die bekannten Geschichten heran: über Adam und Eva. Vgl. Rom. Mel., Canticum LII, Str. 1, 7. A.a.O., 342; Str. 6, 3. A.a.O., 350; über Noah: Str. 6, 5. Ebd.; über die Wanderung der Juden übers Rote Meer: Str. 7, 2. A.a.O., 352; über Prophet Elischa: Str. 8, 2. Ebd.

Die Ermahnung der neuen Christen spielt bei Romanos ebenfalls eine große Rolle, denn die Taufe setzt eine entsprechende Lebensführung voraus.

Diesem kurzen Überblick über die wichtigen Themen dieser Homilie zufolge, unter denen die Auferstehung als Thema des Tages von besonderer Wichtigkeit ist, könnte man das Thema der Durchführung der Taufe am Ostag zur Zeit des Romanos hinzufügen.

4.7 De Cerimoniis

a. Karfreitag

Im Buch der Zeremonien weist der Kaiser Konstantin VII. darauf hin, dass die vollständige Vorbereitung auf die Taufe zu seiner Zeit praktiziert wurde. Zum Karfreitag schreibt er über die patriarchale Katechese, die in der Eirenegrche abgehalten wurde.⁵⁴ Danach nahmen die Katechumenen vermutlich an der τριτοέκτη teil, nach der sie die Möglichkeit hatten, die Heilige Lanze zu verehren.⁵⁵

b. Dienstag der Osteroktav

Zu den Hinweisen auf die Ostertaufe wird auch die Zeremonie am Dienstag nach Ostern gezählt. Konstantin VII. schreibt in seinem Werk, dass Waisenkinder die sechs Neugetauften begleiteten, als sie der Kaiser empfing. Er küsste jede getaufte Person auf die Stirn, nachdem diese von den Waisenkindern abgewaschen worden war.⁵⁶ Dieser kurzen Hinweise auf die (para)liturgischen Zeremonien in Konstantinopel bestätigen, ohne Zweifel, die noch relevante Tradition der Ostertaufe.

4.8 Das Typikon-Synaxar

Das Typikon enthält die ausführliche Beschreibung der Ostertaufe. Die Katechese, wie wir oben bemerkten, stand für die damalige Kirche im Mittelpunkt, besonders die Unterweisungspraxis der unmündigen Kandidaten. Laut dem Text bleibt die Taufe an Ostern mustergültig für andere Termine; der Taufe in

54 Vgl. Const. VII Imp., De cerim. 1,43, 13–16. B. Flusin, *Constantin VII Porphyrogénète: Le Livre des Cérémonies (Livre I, Chapitres 1–46)*, CFHB 52, Paris 2020, 325.

55 Const. VII Imp., De cerim. 1,34, 20–21: [...] καὶ εἰθούτως τελούσιν τὴν τριτοέκτην, καὶ προσκυνεῖ τὴν τιμίαν Λόγχην. Ebd. vgl. unten 253–254.

56 Vgl. Const. VII Imp., De cerim. 1,21, 7–12. A.a.O., 167.

der Osternacht wurde zwei Mal durchgeführt. Nach dem österlichen Orthros fand die Bibellesung statt, die aus den alt- und neutestamentlichen Perikopen bestand. Nach der anschließenden Ektenie ging der Patriarch ins kleine Baptisterium und taufte dort die Katechumenen. Die erste Taufe lief etwa bis zur 6. Stunde der Liturgie ab, zu der der Kaiser in die Kirche eintrat und dort das Gewand des Altartisches wechselte.⁵⁷ Nach der Vorlesung der entsprechenden Prokeimena und dem Anfang der Lesung aus der Genesis in der Vesper begab sich der Patriarch aus dem Synthronon ins große Baptisterium, wo er sich in ein weißes Sticharion kleidete, und dann nach der Ordnung (*κατὰ τὴν τάξιν*) die andere Gruppe der Kandidaten im Baptisterium taufte.⁵⁸

57 Typikon Magn. Eccl. 28: „Und sofort nach der Entlassung geschehen im Kleinen Baptisterium geschehen die Erleuchtungen durch den Patriarchen. Um die 6. Stunde aber tritt der Kaiser ein und wechselt die Endyté des Heiligen Tisches, und danach wehräuchert der Patriarch und sogleich wird die Kirche geöffnet“. M. Chronz, *Materialien zu Katechumenat und Ostertaufe in der Patriarchalliturgie Konstantinopels: Nach liturgischen Büchern mittelbyzantinischer Zeit aus dem Griechischen übersetzt*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), *„Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“*: Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana, JThF 37, Freiburg 2020, 362–363.

58 Typikon Magn. Eccl. 14–18: „Und danach steigt der Patriarch vom Synthronon hinab und geht in das Große Baptisterium und legt das weiße Sticharion an und geht hinein zum Taufbecken und beräuchert [es], wie üblich, indem er das heilige Taufbecken umkreist, wobei die Diakone ihm das Geleit geben, und führt dort gemäß der Ordnung die Erleuchtungen durch die Taufe durch“. A.a.O., 363.

Pfingsten

Zu der Frage, ob man die Taufe zu Pfingsten zelebrierte, sind weniger Quellen aus Konstantinopel im Vergleich zu den anderen Tagen erhalten. Das kann man damit erklären, dass die Pfingsttaufe bis zur Zeit ihrer Etablierung eine lokale Praxis war, was auch die westlichen Quellen bezeugten. Solche westlichen Zeugnisse der Verbreitung der Taufpraxis zu Pfingsten gibt Tertullian, der unter den für die Taufe geeigneten Tagen Pfingsten erwähnt.¹ Später bezeichnet auch Papst Gelasius (492) Pfingsten als eine geeignete Gelegenheit für die Taufe.²

Die Taufe zum Pfingstfest in Konstantinopel war aber schon im Jahr 381, in der Zeit des Patriarchats des Gregor von Nazianz, etabliert, wie man es seiner Festpredigt entnehmen kann.³ Aktuell bleibt aber die Frage, ob sich die Taufpraxis zu Pfingsten in anderen Quellen in demselben Maßstab wie zu Ostern bezeugt ist?

-
- 1 Tert., Bapt. 19,2, 15–16: „Dann sind auch die fünfzig Tage nach Ostern für die Ordnung der Taufspendung ein sehr günstiger Zeitraum“. D. Schleyer, *De baptismo. De oratione: Über die Taufe. Vom Gebet*, FC 76, Turnhout 2006, 210–211.
 - 2 Gelas., Decr. 12: Baptizandi sibi quisquam passim quocunque tempore nullam credat inesse siduciam, praeter pashale festum et praeter Pentecostes venerabile sacramentum, exoptio duntaxat gravissimi languoris inqursu, in quo verendum est ne morbi crescente periculo sine remedio salutari fortassis aerotans exitio praeventus abscedat. PL 84, 801CD. „Man soll nicht glauben, dass man zu jeder Zeit die Taufe empfangen kann – dies sollte einzig zu Ostern oder während des ehrwürdigen Pfingstfestes möglich sein. Eine Ausnahme gilt nur für den Fall einer schweren Krankheit, bei der zu befürchten ist, dass sie mit zunehmender Gefahr ohne wirksame Heilung möglicherweise zum verheerenden Ausgang führen könnte“ (eigene Übersetzung). Während Augustinus die Taufe zu Pfingsten im ihm zeitgenössischen Hippo nicht thematisiert, sprechen die anderen westlichen Quellen für die Pfingsttaufe in Mailand (Ennodius von Pavia), Rom (Leo I. und früher Papst Gelasius) und Clermont im Falle einer Judentaufe (Gregor von Tours). Vgl. H. Buchinger, *Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt: Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte*, in: R.W. Bishop / J. Leemans / H. Tamas (eds.), *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, SVigChr 136, Leiden 2016, 51–76. Diese wenigen Hinweise auf den Tauftermin zu Pfingsten bezeugen offensichtlich, dass die Taufe ihre Stellung im liturgischen Ritus nur als eine lokale Tradition bzw. als ein Notbehelf einnahm.
 - 3 Vgl. Gr. Naz., or. 40,24. C. Moreschini / P. Galloway, *Grégoire de Nazianze: Discours 38–41*, SC 358, Paris 1990, 250.

5.1 Johannes Chrysostomos

In Acta Apostolorum

Zwanzig Jahre später hielt Johannes Chrysostomos vermutlich in Konstantinopel seine Predigt über die Apostelgeschichte (ca. 400–401), als er als Patriarch in Konstantinopel tätig war.⁴ Auf der einen Seite erklärt er seinem Auditorium, warum bis zum damaligen Zeitpunkt keine Taufe zu Pfingsten stattfand. Er begründet dies damit, dass man sich durch Fasten auf die Taufe vorbereiten muss.⁵ Andererseits macht er den Ungetauften Vorwürfe, dass sie ihre Taufe auf später verschieben.⁶ In Bezug auf Pfingsten besteht er darauf, dass die Nichtgetauften sich also am kommenden Tag taufen lassen. An einer anderen Stelle erklärt er sogar seine Wortwahl als Aufruf zu einiger würdiger Lebensführung nach der Taufe.⁷ Wie Cabié vermutete, trat Johannes gegen die Taufe zu Pfingsten nur darum an, weil er das für eine Ungewöhnlichkeit im Gegensatz zum österlichen Tauftermin hielt. Gregor von Nazianz hielt wiederum die Taufe an Epiphanie, Ostern und Pfingsten ab.⁸ Trotz der in Konstantinopel herrschenden negativen Einstellung gegenüber der Taufe zu Pfingsten soll Chrysostomos zur Zeit seines Dienstes damit vertraut gewesen sein, dass in Antiochien der Tauftermin zur Pfingstvigil nicht unüblich war.⁹ Diese unterschiedlichen Zeugnisse kann man wohl mit den lokalen Gepflogenheiten der jeweiligen Gemeinde erklären, sodass sich der Geistliche entsprechend verhalten musste.

4 „It what is probably a Constantinopolitan sermon John declares, however, that in this city it is the custom of the fathers not to baptise at Pentecost“. W. Mayer / P. Allen, *John Chrysostom*, ECF, London 2000, 23.

5 Chrys., hom. 1 in Ac. 5: Εἰ δὲ λέγοι τις, τίνος ἕνεκεν καὶ ἡμεῖς οὐκ ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ βαπτίζομεν; ἐκεῖνο ἂν εἴποιμεν, ὅτι ἡ μὲν χάρις ἡ αὐτὴ καὶ τότε καὶ νῦν· ἡ δὲ διάνοια ὑψηλοτέρα γίνεται νῦν, νηστεία προπαρασκευαζομένη. Καὶ ὁ τῆς πεντηκοστῆς δὲ καιρὸς ἔχει τινὰ λόγον οὐκ ἀπεικότα. PG 60, 22. „Wenn aber jemand fragen sollte: Warum taufen wir auch nicht zu dieser Zeit? Dann können wir antworten, dass die Gnade immer dieselbe ist, sowohl damals als auch jetzt. Geistlich wird man jedoch besser durch das Fasten vorbereitet. Auch die Zeit des Pfingstfestes hat eine besondere Bedeutung, die unvergleichbar ist“ (eigene Übersetzung).

6 Chrys., hom. 1 in Ac. 8: [...] εἰ δὲ θαρραίεις, καὶ οἶδας τοῦτο σαφῶς, τί μέλλεις; τί δὲ ἀναδύη καὶ ὀκνεῖς; PG 60, 24.

7 Chrys., hom. 1 in Ac. 7: Ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο ταῦτα εἰρήκαμεν, ἀλλ' ἵνα λαβόντες μείνωσιν ἐν σωφροσύνῃ καὶ ἐπεικειᾷ πολλῇ. PG 60, 23.

8 „Or nous savons que, quelque vingt ans plus tôt, on connaissait dans la même Église un usage différent; il ne faut donc pas s'étonner que Jean estime devoir fournir une explication de ce qui pouvait apparaître comme une nouveauté, même s'il n'en était pas lui-même l'auteur. Grégoire de Nazianze, en effet, administrait le baptême à la Fête des Lumières, à Pâques et à la Pentecôte“. R. Cabié, *La Pentecôte: l'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Paris 1965, 202–203.

9 Vgl. Buchinger, 2016, 46.

5.2 Leontios von Konstantinopel

Homilie 11 In Pentecostem (CPG 7896)

Die Autorschaft dieser Homilie steht außer Zweifel und gehört dem konstantinopolitanischen Priester Leontios, der sie im 5.–6. Jh. zu Pfingsten (ἡ τῆς πεντηκοστῆς ἑορτή) hielt.¹⁰

Die Erwähnung der Taufe am Pfingstfest findet sich im Text der Homilie, sodass man die Information darüber auch aus den Anspielungen auf die Zeremonie, was als ein Stilmittel für Leontios gilt, entnehmen könnte. Er sagt bspw. in seiner Predigt, dass momentan keine Taufkandidaten zur Taufe anwesend seien, deshalb sei die Bereitstellung des Wassers an diesem Tag überflüssig.¹¹ Das wäre schon genügend gewesen, um zu glauben, dass die Taufe zu Pfingsten zelebriert wurde. Jedoch kommen auch andere Themen bezüglich der Taufe im Text vor. Er betrachtet des Weiteren Beispiele von Adam und Eva als Muster, um den Neugetauften bzw. den schon Getauften den Kontrast zwischen der Heiligkeit Jesu und der Marias vor Augen zu führen.¹² Dann geht er allmählich zum Vergleich der materiellen und immateriellen Dinge über, wobei er die Seelen der Neugetauften mit den weißen Blättern von Lilien gleichsetzt.¹³

Weiterhin spricht Leontios über die Verbreitung der göttlichen Lehre über den Heiligen Geist, die er dann den Häretikern entgegensetzt.¹⁴ Danach tauchen immer noch die Wasserbilder im Text auf. Er stellt den Heiligen Geist als Fluss und den Sohn Gottes als Wasser dar, was wiederum mit der Perikope aus dem Johannesevangelium als ein Taufzeichen untermauert wird.¹⁵ Von diesen Ausführungen ausgehend kann man behaupten, dass die Taufe zur Epoche des Leontios nur im Ausnahmefall zelebriert wurde. Das könnte vielleicht ein Licht auf die Unklarheit werfen, warum es an dem erwähnten Tag keine Katechumenen gab.

10 Vgl. C. Datema / P. Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani: Homiliae*, CCSG 17, Turnhout 1998, 37.

11 Vgl. Leont. CP, hom. 11, 46–50. A.a.O., 348.

12 Vgl. Leont. CP, hom. 11, 73–76. A.a.O., 349.

13 Leont. CP, hom. 11, 85–86: [...] ἐκεῖ κρίνον λευκόφυλλον, ὃδε νεοφώτιστος λαμπρόψυχος [...]. Ebd. vgl. dazu auch Unterkapitel *Die Auferstehung als vollständige Erneuerung*, 289.

14 Vgl. Leont. CP, hom. 11, 128–132. A.a.O., 351.

15 Vgl. Leont. CP, hom. 11, 146–154. A.a.O., 352. Vgl. Joh 1:37–38. Harald Buchinger hat die Vermutung geäußert, dass das Johannesevangelium zur Zeit des Leontios als eine Bahnlesung (sc. *lectio continua*) gelesen werden konnte. Vgl. Buchinger, 2016, 49.

5.3 Romanos der Melode

Κοντάκιον εἰς τὴν ἁγίαν Πεντηκοστήν

In der poetischen Homilie des Diakons Romanos anlässlich des Pfingstfestes findet sich eine Anspielung auf die Taufe, die man als eine Erinnerung an die existierende Tradition der Taufe verstehen könnte.

In der 13. Strophe nennt er den Geist *τό φωτίζοντος* im Zusammenhang mit *φλόγα* (Flammen), was laut dem Apparat der kritischen Textedition auch als *βαπτίσματος* bezeichnet wurde.¹⁶ Das scheint der einzige Hinweis auf die Taufe zu sein, der offensichtlich nicht ausreicht, um mit Sicherheit über die Ausbreitung der Taufe zu Pfingsten im 6. Jh. zu sprechen.

5.4 Das Typikon-Synaxar

Zu Pfingsten wurde interessanterweise eine Vorlesung der Homilie von Gregor von Nazianz direkt vor der Taufe im Text des Typikons vermerkt. Ich hätte sie auch unter den Zeugen der Taufpraxis platzieren können, sie enthält aber keine verwertbare Information darüber. Mit Hilfe dieses Textes musste anscheinend geklärt werden, wie sich die Täuflinge gegenüber der Taufe verhalten mussten. Dazu gehörte auch die ausführliche Erklärung über das christliche Dogma des Heiligen Geistes, die Gregor an die Pneumatomachi richtete. Nachdem diese Lektüre erfolgt war, ging der Patriarch ins kleine Baptisterium und taufte dort die Katechumenen, Neugetauften wurden außerdem zusätzlich gesalbt.¹⁷

Solche zwar vorhandenen, aber unsicheren Beispiele zur Taufe an Pfingsten lassen uns vermuten, dass sie seit der verzweifelten Stellungnahme von Johannes Chrysostomos immer noch eine seltene bzw. fremde Tradition für Konstantinopel geblieben war. Trotz dieses Standes der Dinge wurde die Zeremonie im 10. Jh. mit einer vorausgehenden Belehrung durch die biblisch-homiletischen Texte zelebriert.

16 Rom. Mel., Canticum XLIX, Str. 13, 8: [...] ἔδει γὰρ πρὸ τοῦ πνεύματος θαύμα προδραμεῖν, ἔδει πρὸ τοῦ φωτίζοντος φλόγα προελθεῖν [...]. Grosdidier de Matons, 1981, 200. Grosdidier de Matons sieht dies selbst als eine Anspielung auf *insufflatio* bei der Taufe. Vgl. ebd., Anm. 1.

17 Vgl. Typikon Magn. Eccl. 27–28. Mateos, 1963, 136.

Zusammenfassung

Infolge der obigen Beobachtungen gelang es mir, festzustellen, dass einige Tage für die Taufe in Konstantinopel vorgesehen waren, an denen man die Herrenfeste feierte. Jegliche liturgische Handlung bzw. Sakrament wurde schon in der Zeit der Alten Kirche im Zusammenhang mit den wichtigen Ereignissen des Lebens Jesu gespendet. Auf dieser Grundlage scheint der liturgische Kalender entstanden zu sein.

Daher zelebrierte man noch im 4. Jh. die Taufe Christi zu Weihnachten, bis die beiden Feste thematisch voneinander abgegrenzt wurden. Anspielungen auf die Taufe waren daher in den Homilien des Gregor von Nazianz zu finden, ohne dass sie als Anspielungen auf den tatsächlichen Tauftermin verstanden wurden. Wie es die vorhandenen Zeugnisse berichteten, wirkte sich dieses Problem auf die liturgische Praxis des 6. Jh.s aus, sodass sich eine Schwierigkeit mit dem genaueren Datum von Weihnachten ergab. Im Übrigen konzertierten sich die Kirchenväter eher auf die theologischen Kontroversen ihrer Zeit als auf die liturgische Praxis. Im 10. Jh. tauchen aber plötzlich Informationen über die Taufe auf, die an diesem Tag von dem Patriarchen zelebriert wurde. Daraus folgt vor allem, dass diese Praxis als ein Notfall für die Taufe angesehen wurde.

Zum Tag der Epiphanie, der mehr Assoziationen mit der Taufe aufweist, erschienen mehr Texte über die bevorstehende Taufzeremonie. Trotz der bereits erwähnten Unklarheit mit dem Weihnachtsdatum findet die Taufe zu Epiphanie im 4. Jh. statt, worüber auch Konsens unter einigen Wissenschaftlern bestand. Die Taufterminologie findet sich weiter in Homilien katechetischen Inhalts im 5. Jh., die im Vorfeld des Mysteriums gehalten wurden. Der Ritus der Wasserweihe zur Epiphanie stellt die Entwicklung dieser Praxis dar, sodass die Segnungsgebete für das Taufwasser an dem Tag zu einer besonderen Zeremonie der Segnung des Epiphaniengewässers wurden. Diese besteht bis heute unverändert in den slawischen Euchologien. Im 10. Jh. beobachten wir die Fortsetzung dieser Praxis, die in ihrer Form dem Taufritus an Ostern gleich.

Die Taufe am Lazarussamstag, also in der vorösterlichen Zeit, wurde von der byzantinischen Kirche aus Alexandrien übernommen und stand im Zusammenhang mit der Legende von der Lazarustaufe im so genannten „Secret Gospel“. Die Behauptung, dass Jesus den Lazarus bzw. seine Jünger taufte, muss ein Grund dafür gewesen sein, den Tauftermin entsprechend einzusetzen. Die Entwicklung dieser Tradition finden wir im Predignachlass des 6. Jh.s, was schon zu dem damaligen Zeitpunkt als geläufig wahrgenommen

wurde. Das Typikon des 10. Jh.s stellt eine Endform des Ritus der Sophienkirche dar, nach dem die Taufe nämlich vom Patriarchen zelebriert wurde.

Das Osterfest wird seit dem frühen Christentum als besser geeigneter Tag für die Taufe betrachtet. Das war einerseits mit dem Verständnis der Taufe als Tod und Auferstehung verbunden, andererseits mit der Periode des Fastens, für das die Katechese für Taufkandidaten gehalten wurde. Daher findet sich eine umfangreiche Reihe von Texten, die auch als katechetische galten. Zu berücksichtigende Themen sind vor allem die Auslegung des Taufmysteriums, was wiederum mit den unmittelbar liturgischen Riten übereinstimmt. Im 6. Jh. erschien eine neue Gattung der Osterkatechese, die poetisch in Form eines Kontakions gestaltet wurde. Das befähigte dazu, sich die Hauptthemen des Unterrichts zu merken sowie den Taufritus in kurzer Form auszulegen. Zum 8. Jh. wurde die Katechese des Karfreitags in einem besonderen Ritus dargestellt, der über viele Jahre hinweg sogar in den slawischen Euchologien überliefert war. Die Quellen aus dem 10. Jh. bestätigen nur, dass diese Tradition immer noch lebendig gewesen sein muss.

Pfingsten als ein regulärer Tauftermin blieb sowohl für die westliche als auch für die östliche Kirche fremd, obwohl man aus einigen Quellen auf eine lokale Tradition der Taufzelebration schließen kann. Dass die Kirchenväter sich so sehr von der Taufe zu Pfingsten distanzieren, legt die Vermutung nahe, dass sie Angst vor der Ersetzung von Ostern als zentralem Tauftermin durch Pfingsten hatten. Deshalb konnte sich schon im 5. Jh. der Standpunkt durchsetzen, dass Pfingsten für Taufe ungeeignet sei. Weiterhin traten Anspielungen auf die Taufe in den Texten nur selten hervor, was nur bedeutet, dass diese Tradition weiter unbekannt war. Wahrscheinlich scheint eine Bestätigung der Taufpraxis in Konstantinopel zu sein, die wir bei Leontios und Romanos finden. Sie formulieren ihre Gedanken dazu im Zusammenhang mit der Theologie des Pfingsttages. Das Typikon des 10. Jh.s eröffnet uns die bestimmte Information darüber, dass Pfingsten die Bedeutung eines Tages hatte, an dem der Patriarch selbst die Taufe vornahm.

Somit haben wir uns somit mit den für Konstantinopel wichtigen Terminen auseinandergesetzt, an denen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit die Taufe stattfand. Die Relevanz und Bewahrung dieser Tradition findet sich bis heute als deren liturgische Erinnerung in der Liturgie der Orthodoxen Kirche.¹ Wichtiger ist für uns der Inhalt der Katechese, der in dem ständigen Vorhandensein der Bibelperikopen bestand. Dieser Punkt wird in dieser Arbeit als nächster einer näheren Betrachtung unterzogen.

1 Der Hymnus "Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε besteht bis heute als ein Ersatz des Trishagions in der Liturgie an den Herrenfesten, die wir als Taufanlass erwähnten.

TEIL II

*Bibellesung und Katechese:
Was wissen wir eigentlich?*

Jerusalemische Tradition

Die vierzig-tägige Periode vor Ostern war wohl seit dem 3. Jh. als die ausgewählte Zeit für die Unterweisung im Glauben für Taufkandidaten bekannt.¹ In Jerusalem gab es eine Überschneidung dieser Periode mit der Vorlesung der Taufkatechesen des Kyrillos von Jerusalem und der täglichen Schriftlesung, die eine Woche vor der Taufe endete. Nach den Berechnungen Egerias dauerte die Fastenzeit acht Wochen, was mit den Traditionen und dem kirchlichen Verständnis des Fastens verbunden war.

Maxwell Johnson fasste die Thesen von Mario Lages zusammen, die als eine Aufklärung zur möglichen Entwicklungsgeschichte der Fastenperiode dienen können.² Vor allem die Psalmen, die jeweils am Donnerstag und Freitag innerhalb der drei Wochen der Fastenzeit in Jerusalem gesungen wurden, tragen in sich eine Bestätigung der originalen Länge der Fastenzeit. Und deren weitere Entwicklung stand in Abhängigkeit von der Psalmodie und der Schriftlesung, die eine Basis für die Kyrillos-Katechesen wurden. In den späteren Quellen, etwa in der armenischen Taufliturgie, taucht die dreiwöchige Periode wieder auf, sodass sich diese als ein früherer Kern der Quadragesima verstehen lässt.³ Diese erstmaligen Ausführungen bereiten den Weg zur Überlegung, dass die Schrift einen erheblichen Einfluss auf die Formierung der Fastenzeit ausübte. So wird man später auf die liturgische Gestalt der Lesungen aufmerksam; sie werden thematisch eingeordnet und später zu einem System vollendet. Die

-
- 1 Die Tage des Fastens waren unterschiedlich in den früheren Quellen dargestellt. Didache (Ende des 1. Jh.s) schreibt bspw. vor, nur ein oder zwei Tage vor der Taufe zu fasten: Did. 7,4: Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προηστειυσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύναται κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο. W. Rordorf / A. Tuilier, *La Doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, SC 248, Paris 1978, 172. Nachdem eine ausführliche Information über die Exorzismen für die Katechumenen gegeben wurde, besagt der Text des *Testamentum Domini* (5. Jh.) über den Anfangsstand der vierzig-tägigen Periode des Fastens: T. Dom. 2.8: Diebus autem quadraginta pashae maneat populus in templo, vigilans, orans, audiensque scripturas, hymnos et sermones doctrinae. I. E. Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Moguntia 1899, 127. Hier kann man auch sehen, dass die Schrift und deren Auslegung im Vordergrund des Gottesdienstes steht.
 - 2 Vgl. M.E. Johnson, *From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent*, in: M.E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Reading on Christian Initiation*, Colledgeville 1995, 125–126.
 - 3 Vgl. a.a.O., 126–128.

Zeit und die Bibel kommen somit zu einer Synthese, die in der liturgischen Dimension repräsentiert wird.

Die Verwendung biblischer Texte als eines der katechetischen Mittel war schon zur Zeit der jerusalemischen Kirche der ersten Hälfte des 4. Jh.s sowie zum Priesterdienst des Johannes Chrysostomos in der Kirche Antiochiens bekannt. Die auf die Taufvorbereitung abgestimmten Perikopen trugen zum Aufbau des grundlegenden Wissens über das Wesen der Kirche bei. Zu den relevanten Zeugnissen dieser Praxis in Jerusalem zählen vor allem die Taufkatechesen des Kyrillos von Jerusalem und der Pilgerbericht Egerias vom Ende des 4. Jh.s. Ferner wurde dann die in diesen Quellen beschriebene Praxis ins armenische bzw. georgische Lektionar aufgenommen. Die Etablierung der antiochenischen Praxis der Bibellesungen wird unter anderem Johannes Chrysostomos zugeschrieben, der ein Lesungssystem entwickelte und dieses zu einer einheitlichen Form brachte. Da die Schriftlesungen selbst unmittelbar zu einem anderen von dem Untersuchungsthema abweichenden Bereich gehören, wird sich die Aufgabe dieses Abschnitts darauf beschränken, die relevanten Quellen auf eine mögliche Einflussnahme auf die Bibelkatechese in Konstantinopel zu untersuchen.

7.1 Die Taufkatechesen von Kyrillos von Jerusalem

Beim ersten Einblick in die jerusalemische Tradition springt ins Auge, dass die Katechesen von Kyrillos, vor allem seine präbaptismalen Schriften, reiches Material für die Untersuchung der Schriftlesungen in Jerusalem bereitstellen. Einerseits schildern diese eine stabile Glaubensunterweisung, die täglich innerhalb der Großen Fastenzeit stattfand. Andererseits berufen sie sich unmittelbar auf die biblischen Texte, die die erweiterte Darstellung der theologischen Lehre förderten. Außerdem wurden die vorzulesenden Perikopen nach einer bestimmten Thematik ausgewählt, die den Bedürfnissen der Kyrillos' Zuhörerschaft entsprechen sollte. Seine Katechesen richtete Kyrillos in der Fastenzeit im Jahr 351 an die $\phi\omicron\tau\iota\zeta\omega\mu\epsilon\nu\omicron\iota$,⁴ als er als Bischof in Jerusalem diente.⁵

4 D. h. an diejenigen, die erleuchtet werden.

5 Über die Zeit und die Datierung der Quelle siehe: A. Doval, *The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses*, in: JThS 48 (1997), 129–132; N. Russo, *The Distribution of Cyril's Baptismal Catecheses and the Shape of the Catechumenate in Mid-Fourth-Century Jerusalem*, in: D. A. Pitt / S. Alexopoulos / C. McConnell (eds.), *A Living Tradition: On the Intersection of the Liturgical History and Pastoral Practice*, Collegeville 2012, 77. Die Texte werden Kyrillos völlig zu Recht zugeschrieben, denn die Manuskripte der Katechesen sind mit seinem Namen versehen. Vgl. J. Day, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine*,

Die 18 präbaptismalen Katechesen⁶, die die Abhandlung *Catecheses ad illuminandos* bilden, sind für uns von besonderem Interesse. Das gilt vor allem deshalb, da sie inhaltlich in die Phase der Vorbereitung auf die Taufe gehören. Die Texte waren für die Katechumenen gedacht, die sich zu Ostern in Jerusalem taufen ließen. Nach ihrer Gestalt kann man die Katechesen als eine Auslegung der ausgewählten Bibelperikopen betrachten, weil entsprechende Titel zur jeweiligen Katechese mit Ergänzung *καὶ ἀνάγνωσις ἐκ* und die darauf folgende Predigt darauf hindeuten.⁷ Diese Lesungen schließen sowohl die alt- als auch die neutestamentlichen Perikopen ein und stellen den Zuhörer zunächst die Einführungsthematik (catech. 1–4) und dann die Auslegung des Glaubensbekenntnisses (catech. 5–18) dar. Für die bessere Veranschaulichung der vorhandenen Perikopen sowie Themen des Glaubensunterrichts stelle ich die ersten vier Katechesen dar und versuche die methodischen Ansätze des Schriftgebrauchs abzuleiten:⁸

1. Katechese (Isa 1:16):

Kyrillos verwendet die vorgelesene Perikope aus dem Buch der Propheten als einen Aufruf an die Gemeinde, die mit „der Last der Sünden beladen sind“, sich reinigen zu lassen.⁹ In der Zeit der Katechese sieht er auch die passende Gelegenheit, Buße zu tun sowie das vorherige sündige Leben hinter sich zu lassen.¹⁰ Ausdrücklich weist Kyrillos auf die Notwendigkeit hin, die Taufe in Aufrichtigkeit und ohne Heuchelei zu empfangen, denn „der Herr prüft die Seelen“ und „den, bei dem er Heuchelei versteckt findet, weist er zurück“.¹¹ Die

Syria and Egypt, Cornwall 2007, 23. Drijvers hielt es für möglich, dass die Katechesen eine andere Form hatten, bevor sie endlich modifiziert und „zu Papier“ gebracht worden seien. Vgl. J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, SVigChr 72, Leiden 2004, 53. Über die hohe Bildung des Kyrillos besagen allein die ausführliche Erläuterung der Häresien, wobei er sich als ein Kenner sowohl der manichäischen Riten als auch der heidnischen Bräuche ausweist. Vgl. O. Lorgeoux, *Cyril of Jerusalem as Catechetical Teacher: Religious Education in Fourth-Century Jerusalem*, in: P. Gemeinhardt / O. Lorgeoux / M. Munkholt Christensen (eds.), *Teachers in Late Antique Christianity*, Tübingen 2018, 78–79.

6 Wir schließen die so genannte Vorkatechese (*Prokatechesis*) aus, da die anderen 18 Katechesen hauptsächlich Informationen zur Schriftlesung in Jerusalem beinhalten.

7 Vgl. Cyr. H., catech. 1. PG 33, 369. Die weitere Übersetzung der Katechesen folgt der Internetausgabe „der Bibliothek der Kirchenväter“: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-3585/versions/katechesen-an-die-tauflinge-bkv> (abgerufen am 12.11.2022).

8 Zur Thematik der Perikopen bei Kyrillos siehe noch eine kurze Beschreibung: A. Renoux, *Les lectures quadragesimales du rite armenien*, in: REArm 5 (1968), 131–247 (238–239).

9 Vgl. catech. 1,1. PG 33, 372A.

10 Vgl. catech. 1,2–5. A.a.O., 372B.

11 Vgl. catech. 1,3. A.a.O., 372CD.

Perikope aus dem Jesaiabuch steht im Mittelpunkt der gesamten Katechese und schärft den gesamten Fokus der Katechese durch die Verwendung anderer Bibelperikopen – wie Anders Jakobsen zu Recht bemerkte –, die das Thema der Erneuerung (Ez 18:31) des Herzens und Vergeltung im Himmel (Lk 15:7) aufgreifen.¹² Aus den dezidierten Forderungen an die Katechumenen kann man wiederum die Aufgabe der fraglichen Bibellesung ableiten, nämlich die Vermittlung der Bußgedanken, die die vollständige Abkehr von der Sünde zur Folge haben soll.

2. *Katechese (Ez 18:20):*

In der zweiten Katechese fährt Kyrillos mit der Ausführung der Themen Buße und Sünde fort, was auch aus dem Titel der Katechese (περί μετανοίας) hervorgeht. Sünde ist demnach das grausame Böse und diese Krankheit der Seele ist der Verstoß gegen das Gesetz Gottes.¹³ Und die Quelle der Sünde ist der Mensch selbst, aus dessen bösen Taten die Sünde hervorgeht.¹⁴ Mit dem Menschen steht auch der Teufel zusammen, der an sich die Schuld für das Böse in der Welt trägt.¹⁵ Um diese Themen zusammenhängend zu erläutern, rekurriert Kyrillos auf die Passagen aus dem Buch Genesis und Exodus und gibt an, dass sein Publikum unlängst mit der Katechese angefangen habe.¹⁶ In den folgenden Kapiteln (8–19) stellt unser Autor die Beispiele des Sündenfalls und der Bekehrung dar, die er mit den verschiedenen Bildern aus dem Alten Testament verknüpft und daraus diverse Subthemen entstehen lässt. Diese Themen, wie es zur zweiten Katechese angemerkt wurde, verhelfen den Hauptsinn der gesamten Katechese zu verstehen. So wird Reue über die begangene Sünde am Beispiel des Königs David gezeigt (Ps 100:10) und den Katechumenen als ein Vorbild vor Augen geführt.¹⁷ Allein das lässt vermuten, dass die zweite Katechese auf den Einsichtsgewinn über die Abkehr von der Sünde bei den Täuflingen abzielte.

12 Vgl. A.C. Jakobsen, *Catechetical Exegesis: Cyril of Jerusalem's Use of Biblical Exegesis in His Catechetical Lectures*, in: A. Usacheva / A.C. Jakobsen (eds.), *Christian Discourse in Late Antiquity: Hermeneutical, Institutional and Textual Perspectives*, Paderborn 2020, 148.152.

13 Catech. 2,1: Δεινὸν ἢ ἁμαρτία, καὶ νόσος χαλεπωτάτη ψυχῆς ἢ παρανομία. A.a.O., 381A.

14 Catech. 2,2: Οὐκ ἔστιν ἔχθρὸς ἕξωθεν, ἄνθρωπε, καταγωνιζόμενος, ἀλλὰ βλάστημα κακὸν αὐτοπροαιρέτως αὐξάνον ἀπὸ σοῦ. A.a.O., 384C.

15 Catech. 2,4: Ἀρχηγὸς μὲν οὖν ἁμαρτίας ὁ διάβολος, καὶ γεννήτωρ τῶν κακῶν. A.a.O., 386B.

16 Catech. 2,7: Θέλεις ἰδεῖν Θεοῦ φιλανθρωπίαν, σὺ ὁ νεωστὶ εἰς τὴν κατήχησιν ἐληλυθώς; Ἄκουσον περὶ τοῦ Ἀδάμ. A.a.O., 392A.

17 Vgl. cat. 2,12. A.a.O., 407C.

3. *Katechese (Rom 6:3–4):*

Vom Thema der Buße geht Kyrillos zur Auslegung der Bibelperikope über, die das Thema des Sterbens mit Christus in der Taufe durchleuchtet. Der methodische Ansatz dieser Katechese besteht darin „die Ereignisse innerhalb der Erzählung von der Taufe Christi zu isolieren und sie nacheinander als Ausgangspunkt für die theologische Erkundung verschiedener Aspekte der Taufe zu verwenden“.¹⁸ Damit die Taufe den Katechumenen ermöglicht wird, müssen sie sich auf die Reinigung der Seele konzentrieren und die Kleidung ihrer Seele rein halten.¹⁹ Dieser Passage wird die katechetische Bedeutung dadurch verliehen, dass hier mehrere Bibeltexte miteinander verwoben werden, um den Kyrillos' Gedanken über die reine Kleidung der Seele zu untermauern. Ferner verweist er auf die doppelte Wirkung des Geistes in der Taufe: Das Wasser reinigt den Leib, und der Geist salbt die Seele. Die Zusammenwirkung der beiden Komponenten verändert den Menschen äußerlich und innerlich. In dieser Passage spielt Kyrillos möglicherweise auf die Wasserweihe an, die direkt vor der Taufe stattfand.²⁰

Weiterhin werden Beispiele aus dem Alten Testament aufgegriffen, um zu zeigen, warum das Wasser bei der Taufe verwendet wird. In seiner Auslegung bringt er die wohlbekanntesten katechetischen Beispiele (Schöpfung, Sintflut, Durchzug durch das Rote Meer), die die reinigende Kraft des Wassers beleuchten. Da „das Wasser der Anfang der Erde ist“ steht es auch am Anfang des Jordan. Damit werden bei Kyrillos die zwei Testamente miteinander verwoben, was vermutlich die katechetische Wissensvermittlung zum Ziel hatte.²¹ Den Ursprung der Taufe sieht er in der Taufe Jesu, der dieses Mysterium selbst heiligte.²² Um die Kraft der Taufe hervorzuheben, begründet er seine Gedanken mit dem Wirken der Propheten Jesaia und Ezechiel, die über die Reinigung der Sünden sprachen.²³ Obwohl es um das Volk Gottes im Alten Testament ging, fügte Kyrillos die Beispiele aus dem Buch der Propheten mit der neutestamentlichen Idee über die Reinigung durch den Geist zusammen. Diese Ideen wurden aus der Perspektive des Alten Testaments als eine Ankündigung

18 J. Day, *The Catechetical Lectures of Cyril of Jerusalem: A Source for the Baptismal Liturgy of Mid-Fourth Century Jerusalem*, in: D. Hellholm / T. Vegge / Ø. Norderval (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/1, Berlin 2011, 1183.

19 Vgl. catech. 3,2. A.a.O., 425B.

20 Vgl. catech. 3,4. A.a.O., 429AB–432A.

21 Vgl. catech. 3,5. A.a.O., 437C.

22 Vgl. catech. 3,9. A.a.O., 440A.

23 Vgl. Isa 4:4; Ez 36:25.

der Gnade der Taufe wahrgenommen.²⁴ Die dritte Taufunterweisung zielt somit wieder auf die Herstellung einer Verbindung zwischen der Bibel und dem Taufmysterium ab.

4. *Katechese (Kol 2:8):*

Mit dem nächsten Textabschnitt führt Kyrillos seine Zuhörerschaft in die Auslegung des Glaubensbekenntnisses ein. Zunächst bringt er zehn wichtige Dogmen zum Ausdruck, die wohl das Grundwissen über die orthodoxe Lehre, die von den Katechumenen erworben werden mussten, bilden. Die Auslegung der Dogmen stimmt daher mit dem Kern des Glaubensbekenntnisses überein, die er auf der Grundlage des etablierten Bibeltextes aus dem Paulusbrief erklärt. Unser Autor geht davon aus, dass Häresie die Hauptursache für eine Spaltung in der Kirche ist.²⁵ Die Dogmenlehre stellt er wiederum nach folgendem Prinzip dar:

1. Die Lehre über die erste Hypostase des Vaters (catech. 4,4–6); 2. Die Lehre über die Hypostase Christi (catech. 4,7–8); 3. Die Lehre über die Geburt Christi durch Maria (catech. 4,9); 4. Die Lehre über das Kreuz (catech. 4,10); 5. Die Lehre über das Begräbnis Christi (catech. 4,11); 6. Die Lehre über die Auferstehung Christi (catech. 4,11); 7. Die Lehre über die Himmelfahrt Christi (catech. 4,13–14); 8. Die Lehre über das letzte Gericht Christi (catech. 4,15); 9. Die Lehre über den Heiligen Geist (catech. 4,16–17); 10. Die Lehre über die Seele (catech. 4,18–21). Nach der Auslegung der zehn Dogmen lehrt Kyrillos über die anderen, aber auch wichtigen Gegenstände des christlichen Lebens, die er in fünf Punkten zusammenfasst: 1. Die Lehre über den Leib (catech. 4,22–26); 2. Die Lehre über die Ernährung (catech. 4,27–29); 3. Die Lehre über die Auferstehung des Menschen (catech. 4,30–31); 4. Die Lehre über die Taufe (catech. 4,32); 5. Die Lehre über die Heilige Schrift (catech. 4,33–37).

In diesem Teil berichtet Kyrillos auch über den Schriftkanon, der anscheinend zu seiner Zeit verbreitet war. Er betont ausdrücklich die Bibelinspiration und ihre Autorität unter den Christen. Dafür listet er die überlieferten Bücher auf, um damit die häretischen Bücher auszuschließen. Daher betrachtet er kurz die Übersetzungsgeschichte und stellt fest, dass die zweiundzwanzig erwähnten Bücher der Bibel überliefert sind. Unter der Nennung des überlieferten Kanons ist die Ermahnung zu verstehen, die Bibel nach der

²⁴ Vgl. catech. 3,16. A.a.O., 448B.

²⁵ Vgl. catech. 4,4. PG 33, 457B.

Initiation sorgfältig zu lesen. Diesbezügliche Sorgen betreffen vor allem die häretischen Werke, die Neugetauften in die Irre leiten könnten.²⁶

Die Glaubenslehre wird ebenfalls aufgrund biblischer Texte behandelt und ist folgendermaßen darzustellen:

Tabelle 1

Katechese	Bibelperikope	Thema
5.	Heb 11:1	Bedeutung des christlichen Glaubens.
6.	Isa 41:1	Gott ist der einzige Herrscher. Über Häresien.
7.	Eph 3:14	Der Vater Christi ist auch unser Vater.
8.	Jer 32:19	Gott ist der Allherrscher.
9.	Hi 38:2	Gott ist der Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Welt.
10.	1 Kor 8:5–6	Christus ist eingeborener Sohn Gottes.
11.	Heb 1:12	Christus ist vor aller Zeit vom Vater geboren.
12.	Isa 7:10–14	Inkarnation Christi.
13.	Isa 53:1–7	Das Kreuz und Kreuzigung Christi, sein Begräbnis.
14.	1 Kor 15:1–4	Auferstehung und Himmelfahrt Christi.
15.	Dan 7:13	Das Wiederkommen Christi. Antichrist.
16.	1 Kor 12:1–14	Der Heilige Geist ist Gott. Die Gaben des Geistes.
17.	1 Kor 12:8	Verschiedene Namen des Heiligen Geistes. Wirkung des Geistes.
18.	Ez 37:1	Die Einigkeit der Kirche. Auferstehung der Toten.

26 Catech. 4,35: Τούτων τὰς εἴκοσι δύο βίβλους ἀναγίνωσκε· πρὸς δὲ τὰ ἀπόκρυφα μηδὲν ἔχε κοινόν. A.a.O., 497C.

Aus den oben angeführten Perikopen und den dort dargelegten Themen lässt sich deutlich die Methode des Schriftgebrauchs für die Taufunterweisung ableiten: In den ersten zwei Katechesen verwendet Kyrillos zunächst die Bibelzitate für die Überzeugung seiner Zuhörerschaft, die Buße zu tun. Dies setzt er wiederum für den würdigen Empfang der Taufe voraus, was an seinen Überlegungen über die reine Kleidung der Seele zu sehen ist. Sodann wird jedes weitere Thema anhand der jeweiligen Bibelstelle begründet und die Schrift mit Hilfe der theologischen Ausführungen ausgelegt, die für seine Zuhörerschaft relevant gewesen sein sollen. Diese Themen betreffen sowohl die christlichen Dogmen als auch die moralischen Prinzipien, die die künftigen Christen befolgen müssen.

Wichtig für die gesamte Unterweisung erscheint, dass eine Perikope die jeweilige Katechese thematisiert, mit den anderen wird entsprechende Argumentation angeführt, die zur besseren Wahrnehmung des gesamten Narrativs beitragen soll. In Anlehnung an dieses Prinzip wird das Glaubensbekenntnis – es steht im Mittelpunkt der Kyrillos' Ausführungen – ausgelegt. Hierzu verwendet Kyrillos die Bibel als Grundlage, mit deren Hilfe er die ethischen Prinzipien und die christlichen Dogmen beleuchtet. Diese zwei Teile der Unterweisung bestimmen die Gesamtstruktur des katechetischen Programms und erweisen sich als längst im christlichen Gedankengut verwurzelt.²⁷ Michiel Op de Coul ist ebenso der Meinung, dass die Verwendung der Bibel in den Kyrillos-Katechesen über das gewöhnliche Maß hinausgeht. Kyrillos wählt gezielt die Bibelzitate, die ausschlaggebend für die Begründung der orthodoxen Dogmen seien. Die aus seiner Sicht geeigneten Texte sind Psalmen, Propheten und Paulusbriefe; diese zeigen eine besondere Vorliebe für die Bibeltexte, die über die Auferstehung Christi berichten. Auch die Inkarnation Christi als eines der zentralen Themen der orthodoxen Lehre erweist sich in den Katechesen als ein Beleg für die Heiligkeit der menschlichen Natur. Den Bezug auf die Inkarnation Christi sieht de Coul wiederum als einen Widerlegungsversuch der neoplatonischen und gnostischen Lehre.²⁸

Zusätzlich konnte man an den Katechesen deutlich sehen, dass die vorhandenen Themen eine der Tradition entsprechende Auslegung der christlichen Lehre betreffen, die auf die Zuhörerschaft abgestimmt ist und auf deren mögliche Orientierung in der Schrift verweisen mag. Summa summarum stellt

27 Vgl. Lorgeoux, 2018, 84.

28 Vgl. M. Op de Coul, *The Lenten Lectures of St. Cyril of Jerusalem*, in: P. van Geest (ed.), *Seeing Through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, LAHR 11, Leuven 2016, 496.

sich eine abgerundete Form der Katechese im Kyrillos' Werk dar, die sich auf die Bibel beruft.

7.2 Der Pilgerbericht Egerias

7.2.1 *Die Anwesenheit der Katechumenen*

a. Das Morgenlob

Ferner findet sich im Jerusalem des 4. Jh.s noch eine wichtige Bestätigung des Zusammenhangs zwischen Bibel und Katechese. Der Pilgerbericht Egerias gewährt uns Auskünfte über die liturgische Tradition und den katechetischen Schriftgebrauch in Jerusalem.

Egeria, die fromme Frau und Pilgerin, die wohl in Nordspanien beheimatet war,²⁹ berichtete, dass die Katechumenen innerhalb eines Jahres fast bei jedem Gottesdienst anwesend waren. Dies ist für unser Thema umso bedeutender, denn die damaligen Taufkandidaten galten als unmittelbare Zeugen der jerusalemischen Praxis und des katechetischen Schriftgebrauch. Im Text des Berichts wird angegeben, dass sie während des Gottesdienstes häufig gesegnet wurden. Dies geschah nämlich, als der Bischof beim Morgengottesdienst ein Gebet für alle Anwesenden sprach. Die Segnung der Katechumenen war der Abschluss teil dieses Gebets.³⁰ Danach wurde noch ein anderes Gebet vorgelesen, worauf die Segnung der Gläubigen folgte.³¹ Man kann annehmen, dass man das erste Gebet als eine Fürbitte der ganzen Gemeinde für Katechumenen aussah, damit ihnen am Ende der bischöfliche Segen verliehen werden konnte. Am Ende des Gottesdienstes, vor deren Entlassung, wurden die Katechumenen und Gläubigen vermutlich mit einer Handauflegung des Bischofs gesegnet.³²

b. Licinicon (λύχνικον)

Die Anwesenheit der Katechumenen beim Abendgottesdienst spielt für die Schriftlesung eine große Rolle, denn diese wird später als Ritus für die katechetischen Bibellesungen in Konstantinopel berücksichtigt.

29 Zur Person von Egeria siehe die Einleitung in: G. Röwekamp, *Itinerarium (Egeria: Reisebericht). De locis sanctis (Die heiligen Stätten)*, FC 20, Freiburg 2017, 13–21. Zur Diskussion über die Identität Egerias siehe auch: G. Bader, *Sacred Space in Egeria's Fourth-Century Pilgrimage Account*, in: JRH 44 (2020), 91–102 (94–96).

30 Itiner. 24,2, 15–16: [...] dicet orationem pro omnibus; commemorate etiam ipse nomina, quorum vul, sic benedicit cathecuminos. A. Franceshini / R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, CCSL 175, Turnhout 1965, 67.

31 Itiner. 24,2, 17: Item dicet orationem et benedicit fideles. Ebd.

32 Vgl. Itiner. 24,2, 17–18. Franceshini / Weber, 1965, 67–68. Dazu auch Röwekamp, 2017, 74.

Der Name des Licinicons stammt von dem Wort *lux* (Licht), da die Gemeinde bei diesem Gottesdienst Lampen und Kerzen anzündete. Diese Form trug dazu bei, dass das Thema des Lichtes, besonders für die Katechumenen, als christusbezogene Wahrheit wahrgenommen wurde. Vermutlich veranlasste die Kirche diese Handlung als einen Hinweis auf die Taufe einerseits und die Göttlichkeit Jesu andererseits.

Nachdem die Antiphonen und die Hymnen gesungen waren, sprach ein Diakon dem Text zufolge anscheinend eine Art von der Ektenie, in der er einige Namen von Gemeindemitgliedern nannte. Und das könnte man damit erklären, dass „sehr viele“ (*plurimi*) Kinder auf die Fürbitten mit „Kyrie eleison“ antworteten.³³ Die weitere Beschreibung des Abendritus weist unmittelbar darauf hin, dass die Katechumenen zusammen mit den Gläubigen beteten. Nach diesem gemeinsamen Gebet folgte die Verbeugung der Katechumenen, wonach ihnen der Segen des Bischofs gesendet wurde.³⁴ Weiterhin segnete der Bischof die Katechumenen zum zweiten Mal, als er mit der ganzen Prozession am Kreuz (Golgotha) ankam. Die Segnung, die am Kreuz vollzogen wurde, stellte das Kreuz und seine Verehrung in den Mittelpunkt der katechetischen Handlung. Dieser Brauch spiegelt sich auch in der Verehrung des Kreuzes und der Heiligen Lanze in Konstantinopel wider, wobei auch die Katechumenen zugegen waren.³⁵

33 Vgl. Itiner. 24,5, 39–40. Franceshini / Weber, 1965, 68. Nicht auszuschließen ist, dass die erwähnten Kinder auch später getauft wurden. In 39,3 spricht Egeria bspw. über die Kinder (sie meinte wohl die Neugetauften), die mit dem Bischof nach Eleona hinaufstiegen. Itiner. 39,3, 14–16: *Ipsis autem octo diebus paschalibus cotidie post prandium episcopus cum omni clero et omnibus infantibus, id est qui baptidiati fuerint [...]. A.a.O., 83.* Der Brauch der Kindertaufe bzw. des Kinderkatechumenats muss zur Egerias Zeit bekannt gewesen sein. Kretschmar schlussfolgert auf Grundlage seiner Beobachtungen, dass die Kindertaufe nach dem 2. Jahrhundert als relevant gelten müsse. Vgl. G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, Kassel 1970, 85–86. Im Laufe der Diskussion über die Einführungszeit der Kindertaufe erbrachte Joachim Jeremias als ein Ergebnis der eingehenden Quellenanalyse überzeugende Argumente dafür, dass die frühchristlichen Autoren wie Tertullian, Origenes oder Cyprian die Kindertaufe für üblich hielten, was mit der Schlussfolgerung Kretschmars' übereinstimmt. Vgl. J. Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, Oregon 1962, 64–75.

34 Itiner. 24,6, 41–47: „Und wenn der Diakon alle Namen genannt hat, die er nennen soll, spricht zunächst der Bischof ein Gebet und betet für alle; dann beten alle, Gläubige und Katechumenen“. Röwekamp, 2017, 212–213. Das gleicht dem Segen der Katechumenen im byzantinischen Ritus der Liturgie, wenn man sie nach dem entsprechenden gemeinsamen Gebet für die Katechumenen mit „Friede allen“ und der Aufforderung, das Haupt zu beugen, segnet. Vgl. das Gebet für die Katechumenen vor der Anaphora: Euch. Bar. gr. 336, 28, 1–3: *Εὐχή κατηχομένων πρὸ τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς τοῦ Χρισιστόμου*. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336: ff. 1–263*, Rom 1995, 28.

35 Vgl. die Verehrung der Lanze am Gründonnerstag in Konstantinopel in: Mateos, 1963, 72.

c. Der Sonntagsgottesdienst: Vigilien

Bei den Sonntagsvigilien geschah regelmäßig etwas, was einen besonderen Einfluss auf die Wahrnehmung der Heiligen Schrift hatte. Dies ist nämlich die Vorlesung des Auferstehungsevangeliums bei Sonnenaufgang, die nach der ausgiebigen Rezitation von Psalmen und Gebeten erfolgte. Hier fällt die ständige Psalmodie mit Gebeten auf, die dem Text nach im Wechselgesang vollzogen wurde.³⁶

Des Weiteren führte der Bischof eine Art des kleinen Einzugs mit dem Evangelium durch. Danach begann die Evangeliumslesung und – wie die Autorin beschreibt – brachen alle Anwesenden nach der Lesung gewisser Bibelstellen in Tränen und Klagen aus. Dies lässt vermuten, dass man auch einen Teil der Passionsgeschichte vorlas.³⁷ Dabei scheint es, dass die Katechumenen ebenso wie die Gläubigen an diesen Lesungen teilnahmen und den beschriebenen emotionalen Ausbruch erlebten. Bei den Ungetauften wurde dadurch die Ergriffenheit geweckt, dass „der Herr so Großes für uns auf sich genommen hat“.³⁸ Für die Anwesenheit der Katechumenen bei dieser Auferstehungslesung spricht vor allem, dass sie nach dieser aus der Kirche entlassen und daher nicht zur Eucharistiefeyer zugelassen wurden.³⁹

Diese emotionale Komponente der Bibelwahrnehmung kann hier als ein Bestandteil der Katechese in Jerusalem nachvollzogen werden, denn deren Ziel bestand nicht nur in der Vermittlung des formalen Wissens, sondern auch in der lebendigen Teilnahme der Katechumenen an Leiden und Sterben Christi. Das gibt unmissverständlich der Ritus des mit den Orten des Lebens Christi gebundenen Gottesdienstes wieder.

d. Das Epiphaniafest

Am Tag der Epiphanie, der später in Konstantinopel als einer der Tauftermine galt, waren die Katechumenen in Jerusalem anwesend. Sie und alle Gläubigen befanden sich unter den stärker als gewöhnlich brennenden Lichtern⁴⁰, was hier gemäß der Tauftheologie auf eine Erleuchtung durch das Taufmysterium

36 Itiner. 24,10, 81: Dictis ergo his tribus psalmis et factis orationibus tribus [...]. Franceshini / Weber, 1965, 69. Das gleicht den drei Antiphonen und damit den drei Gebeten, die man in der byzantinischen Liturgie vor dem kleinen Einzug sang. Vgl. die drei Antiphonengebete und das Einzugsgebet in der Basileiosliturgie. Parenti / Velkovska, 1995, 1–3.

37 Vgl. Itiner. 24,10, 86–88. Röwekamp, ²⁰¹⁷, 214, Anm. 23.

38 Itiner. 24,10, 88–89: [...] ut quamvis durissimus possit moueri in lacrimis, Dominum pro nobis tanta sustinuisse [sc. die Kreuzigung]. Franceshini / Weber, 1965, 69.

39 Damit ist die Form der damaligen Arkandisziplin gemeint, die im Geheimhalten der Mysterien bestand. Vgl. H. Herter, *Arkandisziplin*, in: RAC 1 (1950), 671–676. Dazu auch: Kretschmar, 1970, 152–163.

40 Vgl. Itiner. 26,7, 46. Franceshini / Weber, 1965, 71.

verweisen könnte. Der Bischof segnete die Taufanwärter und danach die Gläubigen, während diese die Psalmen und Gebete vollendeten.⁴¹

e. Die Fastenzeit

Egeria berichtet, dass auch die Katechumenen an den zwei Tagen der Quadragesima, am Mittwoch und am Freitag, auf dem Berg Zion fasteten.⁴² An den weiteren Prozessionen bzw. Riten während dieser Periode waren die Katechumenen genauso beteiligt. Die heiligen Handlungen schlossen vor allem zahlreiche Predigten und Gesänge ein, die die Katechumenen gehört haben müssen; das Volk konnte sogar durch die Predigtreihen „das Gesetz neu lernen“.⁴³ Diese Predigten wurden wiederum thematisch eingeordnet, womit man die wichtigen Themen aus der Schrift hervorheben konnte.⁴⁴ Darüber hinaus wurden die Katechumenen die ganze Fastenperiode über im Glauben unterwiesen. Diesem Thema widmet Egeria einen großen Abschnitt, auf den ferner eingegangen wird.

f. Die Palmwoche

Zwar gibt Egeria nicht kund, ob die Katechumenen an dem Gottesdienst der Woche vor Palmsonntag teilnahmen, es ist aber davon auszugehen. Und zwar vor allem darum, da die Lesung der Kyrillos-Katechesen vermutlich am Freitag der Woche vor dem Lazarussamstag endete.⁴⁵

41 Itiner. 26,7, 47–48: [...] benedicuntur ab episcopo primum catechumini, item fideles. Ebd.

42 Itiner. 27,5, 34–39: „Zur Non aber zieht man, weil es immer schon, das ganze Jahre hindurch, üblich ist, am Mittwoch und Freitag zur Non zum Zion zu ziehen, weil hier, angenommen wenn ein Märtyrertag ist, immer am Mittwoch und Freitag auch von den Katechumenen gefastet wird – deshalb jedenfalls zieht man zur Non zum Zion“. Röwekamp, ²⁰¹⁷, 227. Ob das ein besonderes Fasten für Katechumenen war, ist im Text unklar. Einerseits bestand das Fasten in einem Verzicht auf das Essen, der streng eingehalten wurde. Andererseits gab es keine Grenzen bzw. Rahmen des Fastens, weil „jeder tut, was er kann“. Vgl. Itiner. 28,4, 18. Franceshini / Weber, 1965, 75.

43 Itiner. 27,6, 44: Nam ut semper populus discat legem [...]. A.a.O., 74.

44 Die ausgiebigen Lesungen und Gesänge sind ein bestimmtes Merkmal der Fastenperiode. Auch in Jerusalem gestaltete die Kirche den Gottesdienst so aus, dass die Lektüre abwechselnd mit Hymnen bzw. Psalmen erfolgte. Vgl. Itiner. 27,8, 61–62. A.a.O., 74. Möglicherweise sind mit den *lectiones diversae* auch die Predigten gemeint, die als Bibelauslegung dienten.

45 Das Ende der Katechese war in einigen Forschungen als ein Diskussionspunkt virulent. Während Janeras über das Ende der Katechese in der Karwoche sprach, stellte Russo fest, dass sich die Unterweisung während der Palmwoche ereignete. Vgl. N. Russo, *The Distribution of Cyril's Baptismal Catecheses and the Shape of the Catechumenate in Mid-Fourth-Century Jerusalem*, in: D.A. Pitt / S. Alexopoulos / C. McConnell (eds.), *A Living Tradition: On the Intersection of the Liturgical History and Pastoral Practice*, Collegeville 2012,

g. Die Karwoche

Jeden Tag der Karwoche empfangen die Taufkandidaten nach den rezitierten Hymnen und Antiphonen den Entlassungssegen vom Bischof. Die Anwesenheit der Katechumenen entspricht wiederum der gesamten Struktur der katechetischen Schriftlesungen, die „zu Tag und Ort passten“ und sich durch die „Rekapitulation der Heilsgeschichte“ auszeichneten.⁴⁶ Als ein Teil der Schriftkatechese lassen sich dem Bericht nach die Perikopen aus Matthäusevangelium (Mt 24:1–26:2.26:3–16) definieren, die am Dienstag und Mittwoch der Karwoche gelesen wurden. Thematisch beleuchten diese die Belehrung der Jünger über die Endzeit und den Verrat des Judas, worauf die Entlassung der Taufkandidaten folgte.⁴⁷ Die Tatsache annehmend, dass die Katechese vor der Karwoche zu Ende war, ließ die jerusalemische Kirche die Katechumenen den eben gelernten Stoff liturgisch erleben. Die Prozessionen, die sich zu den verschiedenen Stationen im Leben Jesu begaben, waren ein lebendiges Zeugnis des im Evangelium Geschriebenen.

h. Die Verehrung des Kreuzes am Freitag

Der Karfreitag galt in Jerusalem als Trauertag aufgrund der Kreuzigung Jesu. Aus der Bedeutung des Kreuzes für die Rettung der Menschheit entstand seine besondere Verehrung, die auch in Jerusalem liturgisch gestaltet wurde. Dafür wurde das Kreuz auf den Tisch gestellt, damit das ganze Volk es küssen konnte. Auch Katechumenen küssten das Heilige Holz, was hier wiederum als eine Form der christlichen Erbauung verstanden werden könnte.⁴⁸ Danach wurden die Lesungen vorgenommen, die über die Passion berichteten. Es konnten sowohl neu- als auch alttestamentlichen Texte sein, in denen es um die Leiden Jesu ging.⁴⁹

77–89. Ins Gewicht fällt auch, dass Egeria unmittelbar über die Abwesenheit der Katechese innerhalb der Karwoche berichtet.

46 Vgl. Röwekamp, ²⁰¹⁷, 240, Anm. 65.241.

47 Vgl. Itiner. 33.2.34. A.a.O., 241.243.

48 Vgl. Itiner. 37.2, 14. Franceshini / Weber, 1965, 81.

49 Itiner. 37.5, 34–41. „Das heißt, dass man zuerst aus den Psalmen liest, wo auch immer von der Passion gesprochen wird; dann wird aus dem Apostel gelesen, sei es aus den Briefen oder aus der Geschichte der Apostel, wo sie immer vom Leiden des Herrn gesprochen haben, und auch aus den Evangelien werden die Stellen gelesen, wo er leidet. Ebenso liest man aus den Propheten, wo sie vom künftigen Leiden des Herrn gesprochen haben, und genauso wird aus den Evangelien gelesen, wo sie vom Leiden sprechen“. Röwekamp, ²⁰¹⁷, 253. Weiterhin nennt Egeria das Anliegen dieser Lesungsreihe, das in der Hervorhebung der Erfüllung der Prophezeiungen bestand. Diesen Abschnitt kann man für einen Schlüsselpunkt der ganzen Bibelkatechese halten, während der man das Alte Testament las. Vgl. Itiner. 37.6, 44–46. Franceshini / Weber, 1965, 81. Es ist bemerkenswert, dass auch

i. Der Thomassonntag

Nach der Osteroktav und dem gewöhnlichen Tauftermin zu Ostern zelebrierte die gesamte Gemeinde am Sonntag das Lucernar, das mit einer Prozession von Golgatha bis zum Zion fortgesetzt wurde. Egeria berichtet über die gesungenen Hymnen, die thematisch den verschiedenen Stationen zugeordnet waren.⁵⁰ Diese Texte erklangen im Vorfeld des Evangeliums, das das Thema des Tages, die Erscheinung Jesu bei dem Apostel Thomas (Joh 20:26–31), beleuchtete. Nach dem darauffolgenden Gebet spricht Egeria über die Gewohnheit, die Katechumenen und die Gläubigen zu segnen und nach Hause zu entlassen.⁵¹

k. Pfingsten

Zu Pfingsten befanden sich die Katechumenen in der Anastasis, wo der Bischof erst das Evangelium über die Auferstehung des Herrn las. Darauf folgte die Predigtreihe, die von den Priestern und danach vom Bischof abgehalten wurde. Ferner hörten die Katechumenen zusammen mit den Gläubigen die Schriftlesungen und die vorhergehenden Hymnen über das Pfingstfest auf dem Zion. Fernerhin wurden sie vom Bischof gesegnet. Innerhalb der weiteren Gottesdienste wurden die Katechumenen mehrmals erst vor den Gläubigen nach den Gebeten und rezitierten Hymnen gesegnet.⁵²

Die Anwesenheit der Katechumenen innerhalb des liturgischen Jahres ist in der Quelle ausdrücklich hervorgehoben. Auffällig ist zudem, dass sich eine Priorisierung der Katechumenen im Gegensatz zu den Gläubigen beobachten lässt. Sie werden immer als erste gesegnet, nachdem das Gebet oder Rezitation der Psalmen erfolgt war. Zwar lässt Egeria die Erwähnung der Beteiligung von den Katechumenen an einigen Stellen aus, es ist aber implizit vorausgesetzt, dass sie auch beim Gottesdienst anwesend waren, weil die Katechese in der Fastenperiode stattfand. Auch der erwähnte Entlassungssegen erlaubt diese Behauptung, wenn die Katechumenen an dem nichteucharistischen Gottesdienst teilnahmen. Die ständige Teilnahme der Taufanwärter steht insofern in einer Verbindung mit dem Inhalt des Gottesdienstes, der in dem gelesenen und gesungenen Material tradiert wurde.

für die Gläubigen die Bibel eine große Rolle spielte, denn man wurde dadurch jährlich belehrt. Itiner. 37,6, 46: [...] docetur populus omnis [sc. die Katechumenen und die Gläubigen]. Ebd. Davon ausgehend kann man somit über die Katechese für Gläubigen sprechen, die in der ständigen Wiederholung der Lehre bestand. Und das erfolgte wiederum durch die kontinuierliche Schriftlesung.

50 Itiner. 40,2, 3–4: [...] dicuntur ymni, dicuntur antiphonae aptae diei et loco [...]. A.a.O., 84. D. h. vor allem, dass die Hymnen und die Psalmen das Evangelium auslegten.

51 Itiner. 40,2, 16–17: [...] benedictis cathecuminis [...] iuxta consuetudinem [...]. Ebd.

52 Vgl. Itiner. 43, 6–9. A.a.O., 85–86.

Es war laut der Quelle unerlässlich, dass sich die neuen Kandidaten taufen ließen und zum Christentum konvertierten. In Anlehnung daran bestand das Anliegen der damaligen Kirche in der qualitativen und damit vertieften Unterweisung der Taufkandidaten, wofür verschiedene Methoden gebraucht wurden. Eine von ihnen bestand in der kontinuierlichen Schriftlesung, eine andere in deren Auslegung, die mit der Unterweisung in der christlichen Lehre verbunden war.

7.2.2 Die Schriftauslegung für die anwesenden Katechumenen

a. Quadragesima: Die *lectio continua* vor Ostern

Egeria erläutert in ihrem Bericht, dass die alttestamentlichen Texte beim Gottesdienst für die Katechumenen fünf Wochen lang als Gesetzeslehre vorgelesen wurden:⁵³

Itiner. 46,2: Cathecuminus autem ibi non intrat tunc qua episcopus docet illos legem, id est sic: inchoans a Genese per illos dies quadraginta percurreret omnes Scripturas, primum exponens carnaliter et sic illud solvens spiritualiter. Nec non etiam et de resurrectione, similiter et de fide omnia docentur per | illos dies; hoc autem cathecisis appellatur.

Ein Katechumene darf aber dort nicht eintreten, wenn der Bischof sie das Gesetz lehrt – und zwar auf folgende Weise: Angefangen von der Genesis geht er in diesen vierzig Tagen alle Schriften durch; zuerst legt er sie wörtlich aus, dann deutet er sie geistlich. Sie werden in diesen Tagen aber auch über die Auferstehung und genauso über alles, was den Glauben betrifft, belehrt; das nennt man Katechese.

Der angeführte Text schildert die Methode der Auslegung, die der Bischof zur Verfügung hatte. Das Alte Testament wurde genauso wie in den Kyrillos-Katechesen als Grundlage der Unterweisung angesehen, auf deren Auslegung man einen besonderen Akzent legte. Diese Auslegung erfolgte in einer wörtlichen und einer geistlichen Form, die anscheinend in einer Predigt bestand. Das Ziel solcher Katechese bzw. der alttestamentlichen Schriftlesung bestand in der Darlegung, dass die Prophezeiungen des Alten im Neuen Testament erfüllt waren.

53 Der Terminus *quadragesimae* im Sinne der vierzigtagigen Fastenperiode war für Egeria vertraut, was wiederum die Häufigkeit seiner Verwendung erklärt. Vgl. A. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans L'Itineraire d'Égérie*, LCP 17, Nijmegen 1962, 133. Der Originaltext des Pilgerberichts und dessen Übersetzung folgen nach: Röwekamp, ²2017, 271.

b. Die Lesung der Kyrillos-Katechesen

Nachdem die Schriftlesung erfolgt ist, wird die Methode des Kyrillos von Jerusalem verwendet, anhand derer das Glaubensbekenntnis ausgelegt wurde. Diese Katechese wurde zwei Wochen lang jeweils über einen Zeitraum von drei Stunden gehalten, nachdem der Bischof unter dem Gesang von liturgischen Hymnen in die Grabeskirche der Auferstehung (Anastasis) geleitet worden war:⁵⁴

Itiner. 46,3: [...] cuius simboli rationem similiter, sicut omnium Scripturarum ratione, exponent eis singulorum sermonum, primum carnaliter et sic spiritualiter, ita et symbolum exponent. Ac sic est ut in hisdem locis omnes fideles sequantur Scripturas, quando leguntur in ecclesia, quia omnes docentur per illos dies quadraginta [...].

Dessen Bedeutung (sc. des Glaubensbekenntnisses) erklärt er (sc. Bischof) Artikel für Artikel genauso wie die Bedeutung aller Schriften – zunächst wörtlich, dann geistlich. So deutet er auch das Glaubensbekenntnis. Daher kommt es, dass alle Gläubigen an diesem Ort den Schriften folgen können, wenn sie in der Kirche gelesen werden, weil sie alle in den vierzig Tagen unterrichtet werden [...].

D. h. also, dass die Tradition der oben genannten Auslegung des Kyrillos weiter in die Ordnung der Kirche aufgenommen und rezipiert wurde – dies können wir auch bei der weiteren Auseinandersetzung mit den Angaben im armenischen Lektionar sehen. Die „geistliche“ Art der Auslegung kann sich nach der Annahme von Röwekamp auf eine mögliche „geistlich-theologische“ Auslegung im Sinne der alexandrinischen Theologie⁵⁵ beziehen.

Während die Katechesen zur Zeit des Kyrillos eher als einzelne Texte existierten, wurden sie später zum Teil der liturgischen Tradition der jerusalemischen Kirche. Hinzu kommt, dass die Gläubigen auch das Gelesene hören konnten. Dies bestätigt die oben geäußerte Annahme, dass es eine Bibelkatechese für die getauften Gläubigen gab. Diese diente zur Auffrischung der Kenntnisse in der orthodoxen Lehre, die früher innerhalb der Vorbereitungszeit auf die Taufe erworben wurde. Es könnte sich hier also um eine Art der allgemeinen Katechese handeln, die auch den bereits Getauften zugänglich war.

c. Die liturgische Auslegung der Schriftlesungen

Weiter im *Itinerarium* beobachten wir parallel zur Katechese auch die liturgische Aufnahme der Schriftlesung, was ebenfalls eine wichtige Rolle in der

54 A.a.O., 271–273.

55 Vgl. a.a.O., 271, Anm. 117.

Entwicklung der Bibelkatechese spielte.⁵⁶ Vor und nach jeder Lesung wurden Psalmen gesungen, was der Bibel eine eigene liturgische Bedeutung zumaß. Hinsichtlich meiner Annahme, die den Titel dieses Abschnitts bestimmt, wurden diese Hymnen und Gesänge als eine Art Bibelauslegung verwendet. Das geltende Beispiel solcher Methode kann man der liturgischen Gestalt der Epiphanie entnehmen. Ganz am Anfang, nach den Vigilien, wurde der Vers 26 von Psalm 128: „Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn“ gesungen.⁵⁷ Dieser Hymnus gibt die besondere Bedeutung des Tages wieder, nämlich dass der Herr kommt und sich selbst als Gott in der Taufe offenbart. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass dieser Psalm in der byzantinischen Liturgie der Kommunion – d. h. der Erscheinung Jesu in Brot und Wein – vorangeht.⁵⁸ Egeria weist nicht einmal darauf hin, dass die rezitierten Hymnen auf Tag und Ort, an dem der Gottesdienst abgehalten wurde, abgestimmt waren.⁵⁹ Und auch wenn sich aus dem Text keine direkten Zitate ergeben, kann man mit Hilfe des Quellenmaterials zu der Behauptung kommen, dass die Psalmen thematisch für die Erklärung der Schrift vorgesehen waren. Die weitere Entwicklung dieses Systems finden wir in der Rezeption der Kyrillos-Katechesen in späteren Quellen dargestellt.

-
- 56 In der Abhandlung Galadzas scheint es eine Anspielung darauf zu geben, dass das normale Katechumenat später durch die liturgischen Gesänge in der jerusalemischen Liturgie ersetzt worden sei. Damit erkläre sich die Tatsache, dass keine Vorlesung von Kyrillos' Katechesen in der jerusalemischen Liturgie nach dem 8. Jh. vorgeschrieben worden sei: „Given the decline of the catechumenate after the seventh century and the development and spread of hymnography by the ninth, it is not surprising, that the post-eight-century manuscripts of Hagiopolite liturgy do not prescribe the reading of Cyril's lectures“. D. Galadza, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*, in: G. Clark / A. Louth (eds.), *Oxford Early Christian Studies*, New York 2018, 39–40. Dem kann man nur zustimmen, denn diese Annahme bestätigte sich in der Hymnographie der konstantinopolitanischen Tradition. Die Hymnen wurden genauso wie hier zu jedem liturgischen Teil vermerkt, der die Bibelperikopen enthält.
- 57 Itiner. 25,40–41: Benedictus qui venit in nomine Domini et cetera, quae secuntur. A. Franchini / R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, CCSL 175, Turnhout 1965, 71.
- 58 Genauso wie der kleine Einzug mit dem Evangelium in der byzantinischen Liturgie symbolisiert diese Handlung den Ausgang Jesu aus der Wüste zur Predigtstätigkeit.
- 59 Nachdem sie ihren Bericht über die Ausschmückung der Kirche beendet hatte, gab sie an, dass der liturgische Verlauf des Gottesdienstes thematisch eingeordnet wurde. Das belegt, dass ein Lesungssystem am Tag der Taufe Christi im 4. Jh. in Jerusalem existierte.

7.3 Marcus Diaconus: *Vita Porphyrii*

In der *Vita Porphyrii* gibt es einige direkte Hinweise auf die Bibelkatechese in Palästina, als Porphyrios in den Jahren 397–420 als Bischof in Gaza wirkte. Der Text erschien vermutlich zwischen dem Jahr 445 und dem Jahr 556 aus der Feder eines Diakons Marcus, der ein treuer Begleiter und geistlicher Bruder des Bischofs Porphyrios war. Seinem Bericht zufolge wurde Marcus in Gaza als Diakon ordiniert. Alles, was ihm vor Augen geführt wurde, sei im Text der *Vita* beschrieben.⁶⁰ Über die schlichten Erwähnungen der Belehrung des Volkes in Gaza hinaus, findet sich ein Beweis des Bibelunterrichts vor der Taufe im Kapitel 74:⁶¹

V. Porph. 74,16–24: Ταῦτα εἰπὼν ὁ ὄσιος Πορφύριος καὶ πείσας τοὺς ἀδελφούς, πάντας τοὺς βουλομένους φωτισθῆναι ἐδέξατο, κατηγήσας αὐτοὺς ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας οὐ μόνον πρὸ τοῦ βαπτίσματος, ἀλλὰ καὶ μετὰ ταῦτα συνεχῶς γὰρ ἐδίδασκεν τὸν λόγον, οὐχ ὁμιλῶν κομπῶ λόγῳ θέλων ἐπιδείξασθαι, ἀλλ' ἀπλή φράσει διδάσκων, καὶ ἐπιλύων πάντα ἀπὸ τῆς γραφῆς. Προσετέθησαν οὖν τῇ τοῦ Χριστοῦ ποιμνῇ ἐν ἐκείνῳ τῷ ἑνιαυτῷ ὡσεὶ ὀνόματα τριακόσια, καὶ ἐξ ἐκείνου καθ' ἕκαστον ἔτος αὐξήσιν ἐπεδέχετο τὰ Χριστιανῶν.

Nachdem der heilige Porphyrios so gesprochen und die Brüder überzeugt hatte, nahm er alle auf, die getauft werden wollten, und unterrichtete sie viele Tage lang nicht nur vor der Taufe, sondern auch danach; denn er lehrte ständig das Wort (sc. Gottes), und redete dabei nicht in hochtrabenden Worten, weil er sich nicht hervortun wollte, sondern lehrte in einfacher Redeweise und erklärte alles aus der Schrift. Zur Herde Christi kamen in jenem Jahr etwa dreihundert Personen hinzu, und von da an vermehrte sich die Zahl der Christen jedes Jahr.

Die Bibelauslegung etabliert der Autor in einer einfachen Form, die den zu bekehrenden Taufkandidaten verständlich war. Wir können leider keine Information über den Umfang des Stoffes und den zeitlichen Rahmen der Katechese erhalten. Diese könnte wiederum ohne bestimmte Begrenzung vollzogen worden sein, bis die Katechumenen vollständig im Glauben unterwiesen waren. Es scheint auch, dass die Interpretation des Bischofs Porphyrios weder auf der damals bekannten Tradition der Bibelauslegung basierte, die unter dem Namen des Kyrillos von Jerusalem verbreitet war, noch auf der bischöflichen Schriftauslegung aus dem Pilgerbericht Egerias. In einer Episode seiner *Vita* wurde Porphyrios vom Bischof Jerusalems Praylios dazu eingeladen, die Worte

60 Vgl. A. Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme: La Vie de S. Porphyre*, SHG 95, Brüssel 2016, 12–14.

61 A. Hübner, *Marcus Diaconus. Vita Sancti Porphyrii: Leben des Heiligen Porphyrios*, FC 53, Freiburg 2013, 186–187.

der Schrift auszulegen. Dem Text zufolge konnte er die Schrift durch den Heiligen Geist verstehen.⁶² Daraus folgt, dass es keine Rezeption der Kyrillos-Katechese in der asketischen Tradition Palästinas gab. Die Bibel brauchte eine einfachere Erklärung, die für die Heiden aus Gaza geeignet war.

7.4 Die Rezeption der altjerusalemischen Katechese

Die Forscher, die in ihren Untersuchungen die Schriftlesung in Byzanz bearbeiten, behaupten, dass das früheste vollständige Lektionar in der Tradition der jerusalemischen Kirche erhalten sei.⁶³ Zudem lasse sich die vollständige Tradierung des alten Materials beobachten, die im Laufe der Jahrhunderte erfolgte.

7.4.1 Armenisches Lektionar

Die wohl zwischen den Jahren 456 und 479 wirkende liturgische Tradition aus Jerusalem ist im Armenischen Lektionar repräsentiert.⁶⁴ Der griechische Text in der armenischen Übersetzung erschien erst im Jahr 1905 im Werk von Fr. Conybeare.⁶⁵ Danach nahm sich Charles Renoux die Aufgabe vor, im Jahr 1971 eine neue Edition des Textes zu veröffentlichen. Nach dieser letzten Edition wird das Lektionar im Folgendem zitiert.

a. Epiphanie

Der Text beginnt mit den Angaben zum Tag der Epiphanie am 6.1,⁶⁶ in denen man zunächst der Perikopenordnung begegnet. Wenn wir annehmen, dass sich die Katechumenen Egerias Bericht zufolge in der Kirche befanden, müssen sie auch der Schriftlesung gefolgt sein.

62 Vgl. V. Porph. 12,12–14. Hübner, 2013, 114.

63 Vgl. die Meinung von Robert Taft in: R. Taft, *Lectionary; Lectons*, in: ODB 2 (1991), 1201–1202.

64 Vgl. die jüngste Untersuchung von Hugo Méndez, der am Beispiel diverser Quellen, dass die von Charles Renoux vorgeschlagene Datierung (zwischen 417 und 439) nicht mehr als relevant gelten kann. H. Méndez, *Revising the Date of the Armenian Lectionary of Jerusalem*, J ECS 29 (2021), 61–92.

65 F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum: Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*, London 1905.

66 Arm. Lect. 1,8: Հոլվանցն ի Թ Երրորդ ժամուն: A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 12: II. Edition comparée du Texte et de deux autres Manuscrits*, PO 36/2, Turnhout 1971, 210–211. „Das Fest der heiligen Epiphanie findet am 6.1 statt“ (eigene Übersetzung).

Die Perikopenordnung laut dem armenischen Lektionar gilt strukturell auch für andere Tage des liturgischen Jahres, an denen man diese Texte las. Anlässlich des Epiphaniastestes – es wurde noch nicht als Taufe Christi gefeiert – beginnt der Gottesdienst mit einer Einführungspsalmodie, die dem Lukasevangelium vorausging. Der 22. Psalm und das darauffolgende Hallelujarion stellen Gott als einen Hirten dar, was in sich eine Anspielung auf die führende Position Gottes in der Kirche enthält. In anderen Quellen können wir später sehen, dass Christus sogar die Funktion eines Lehrers ausüben wird.⁶⁷

Arm. Lect., 1,9: Սաղմնս. ԲԲ. Կցուրդ. ՏԲ հովեցէ զիս: Psalm 22 (23). *ksourd*: Der Herr ist mein Hirte.⁶⁹

Arm. Lect., 1,10: Աղեղոյիս. ՏԹ. Ով հով [...] Իղի նայեաց որ առաջնորդ.⁶⁸ Halleluja, 79 (80): Du Hirte Israels höre.

Das Evangelium schließt den Gesängen eine Geschichte der Geburt Christi an, laut der die Hirten eine Offenbarung von den Engeln empfangen (Lk 2:8–20). Durch den engen Zusammenhang zwischen Engeln und Hirten wird eine Verschmelzung gestiftet, die wiederum auf den Zusammenhang zwischen den Hirten und der Herrschaft Gottes hinausweist. Die nächsten zwölf Lesungen aus dem Alten Testament wurden desgleichen im Hinblick auf das Epiphaniastest gewählt:

1. Gen 1:28–3:20.
2. Isa 7:10–17.
3. Ex 14:24–15:21.
4. Mi 5:1–6.
5. Prov 1:2–19.
6. Isa 9:4–6.
7. Isa 11:1–9.
8. Isa 25:3–8.
9. Isa 60:10–17.
10. Isa 62:1–8.
11. Dan 3:1–35.⁷⁰

67 Vgl. unten Unterkapitel *Historische Beobachtungen zur 'Εσπέρα der LvG*, 234–235.

68 Renoux, 1971, 210.

69 In diesem Fall *ksourd* ist ein altes armenisches Genre das als ein Anhang vor einer Schriftlesung in 4. oder 5. Jh. platziert wurde. Diese Psalmodien kündigten den Sinn der Perikope an, was die Anknüpfung mit dem alttestamentlichen Stoff ermöglichte. Später erschienen Sammlungen dieser Gesänge unter dem Namen *ksourdakan*. Vgl. G. Suni, *Armenian Music*, Yerevan 2005, 102.

70 A.a.O., 210–213.

Aus dem Prinzip der Perikopenauswahl resultiert, dass man im 5. Jh. in Jerusalem viel Wert auf das Buch des Propheten Jesaja legte. Eine ebensolche Aufmerksamkeit wird diesem Propheten auch in dem konstantinopolitanischen Ritus geschenkt, was wiederum eine Verbindung zwischen den beiden Traditionen herstellen könnte.⁷¹

Die hymnographische Auslegung des Lesezyklus an Epiphanie

Der Lesezyklus endet mit einem Refrain, der in zwei handschriftlichen Überlieferungen wiedergegeben wird. Genauso wie die Psalmen vor dem Evangelium hatte er eine Deutungsfunktion, indem man auf den Sinn des Festes aus der Perspektive der Verkündigung hinwies:

Arm. Lect., 1,21: [...] տեալիս Գարրիէլ եւ ետ ռըջ [...] ի [...] նոյ սսէ ռրաիւ [...] ՏԸ ընդ քեզ: ⁷²	Der Engel Gabriel grüßte Maria und sagte: „Freue dich, der Herr ist mit dir!“ (Lk 1:28)
--	---

Der Refrain enthält offensichtlich eine evangelische Anspielung auf die Empfängnis Jesu und seine Geburt. Dies erinnert die Gemeinde an das Evangeliumsszenario, das auch im oben erwähnten 4. Jh. im Glaubensbekenntnis von Nizäa theologisch untermauert wurde.⁷³

Die Lesungsordnung endet mit einem Lobhymnus der drei Männer aus dem Buch des Propheten Daniels. Der Hymnus erinnert vermutlich seiner Form nach an eine Doxologie als Ergänzung der zahlreichen Gebete der christlichen Tradition, die eine Dankbarkeit gegenüber den Geschehnissen zum Ausdruck brachten. Die Hauptidee dieses Passus ist es, die Rettungskraft Gottes zu würdigen:

71 Vgl. z. B. unten Unterkapitel *Die Lesungen aus dem Jesaiabuch zur Wasserweihe*, 197–205.

72 Renoux, 1971, 212.

73 C. Nic., symbolum: [...] καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα [...]. G. Alberigo, *The Oecumenical Councils: From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, COGD 1, Turnhout 2006, 5.

Arm. Lect., 1,1–4: Վասն Աբրահամու սիրելոյ քո [...] Յայժամ երեքեան նոքա իբիւ է ի միռեջէ բերանոյ արհնեին զովերն եւ փառաւոր առնեին զԱԾ ի մէջ հնոցին եւ ասերն:

Նարցն մերոց դու ողորմեցար այց արարեր զմեզ. փրկեցեր:

Արհնեալ ես դու ՏՐ ԱԾ հարցն մերոց [...] Արհնեցէք և զհացարուք զի յաիտեան է ողորմ նորա:⁷⁴

Um Abraham, deines Freundes, willen [...]. Da priesen sie drei wie aus einem Mund Gott inmitten des Ofens und sprachen:⁷⁵

Du hast dich unserer Väter erbarmt, du hast uns heimgesucht, du hast uns gerettet.

Gepriesen bist du Herr, Gott unserer Väter [...]. Preist und macht ihn zufrieden, weil seine Barmherzigkeit in der Ewigkeit ist (Dan 3:89).

Die darauffolgende Lesungsreihe wird nach dem Prinzip der oben geschilderten Auslegung aufgebaut. Die zwei Perikopen aus dem Paulusbrief an Titus und aus dem Matthäusevangelium werden immer mit einem messianischen Psalm, der die Verwandtschaft des Sohnes mit dem Vater unterstreicht, von den anderen Psalmen getrennt.⁷⁶ Und das nach diesem Prokeimenon folgende Hallelujarion kommt in Einklang mit der Christologie des vorherigen Psalms: Der Vater führt einen Dialog mit seinem Sohn, auf dessen Grundlage die Interaktion zwischen den beiden Hypostasen deutlich wird. Darüber hinaus werden die beiden Personen „Herren“ genannt, was noch mehr die Position des Evangeliums der Geburt Christi als zentrale Schriftlesung des Gottesdienstes begründet.⁷⁷

Auch die nächste Gruppe der neutestamentlichen Lesungen und der psalmischen Hymnen nimmt eine besondere Stellung in der Lesungsordnung ein. Vor allem ist bemerkenswert, dass der oben erwähnte zweite Psalm ein zweites Mal gesungen werden musste. Er steht im zweiten Kapitel des Paulusbriefes an Titus, das das Thema der Rettungskraft der Erscheinung Jesu behandelt. Die Verse des 109. Psalms werden außerdem als Zwischenverse zum Halleluja angeführt.⁷⁸ Hier wird wieder die Interaktion der zwei Hypostasen gezeigt, die gleiche Rechte im Königtum haben. Und der Bericht über die Geburt Jesu aus

74 Vgl. Renoux, 1971, 214.

75 Vgl. Dan 3:35.

76 Arm. Lect. 1–8: ՏՐ ասաց ցիս որդի ին ես դու և ես այսար ծնայ զքեզ: Renoux, 1971, 214. „Der Herr sprach zu mir: Du bist mein Sohn und ich habe dich heute geboren (Ps 2:7)“ (eigene Übersetzung).

77 Vgl. Mt 2:1–12.

78 Arm. Lect. 2,1: Աղէղութիա Սաղմոս. ՃԹ. Ասաց ՏՐ ց ՏՐ ին նիստ ընդ աջնէ: Renoux, 1971, 216. „Sprach der Herr zu meinem Herrn: sitze zu meiner Rechten“ (Ps 109:1) (eigene Übersetzung).

dem Matthäusevangelium erweitert und beendet zugleich die Gottesdienstordnung des Tages.⁷⁹

Somit endet der erste Tag der Epiphanie, wobei danach noch eine Oktav in der Quelle vermerkt ist. Aus diesen kurzen Exzerpten der edierten Handschriften ist es uns gelungen zu sehen, wie man die Methode der Textdeutung und die theologischen Ansätze des Festes durchsetzte. Dies förderte in erster Linie ein besseres Verständnis der gelesenen Perikopen.

b. Die Rezeption und die Bearbeitung der Katechesen von Kyrillos
Eine besondere Abteilung im Lektionar sind die Lesungen für Katechumenen innerhalb der Quadragesima. Diese Lesungen setzten die Teilnahme nur für die angemeldeten Katechumenen voraus, was der vor der Perikopenordnung angegebenen Rubrik zu entnehmen ist.⁸⁰

<p>Arm. Lect., 17,6–10: Ընթերցուածք վարդապետութեան ի գիր անկէլոցն ի սուրբ քառասներորդսն և հանդերձելոցն կնիք առնուլ:</p>	<p>Lesungen [sc. 19 Bibelperikopen] zur Unterweisung derer, die im Buch der Heiligen Quadragesima eingetragen sind und sich vorbereiten, die Taufe zu empfangen.</p>
---	--

Die erwähnten Lesungen werden im Lektionar nach demselben Prinzip wie bei Kyrillos dargestellt. Eine kleine Ausnahme besteht darin, dass die letzte, die 19. Lesung, eine Perikope aus der 18. Katechese von Kyrillos hervorhebt. Im Text des 25 Kapitels dieser Katechese geht es darum, dass die Kirche „ein Pfeiler und eine Grundfeste der Wahrheit“ ist (1Tim 3:15).⁸¹ Dieses Thema in Form der einzelnen Katechese wurde somit im Laufe der Formierung des liturgischen Lesungsritus im Armenischen Lektionar zu den anderen Katechesen als eine dogmatische Ergänzung eingefügt.

Es gibt keine Angaben zur Auslegung des Bibeltextes, infolgedessen kann man nur auf eine implizit gemeinte Interpretation der Schrift nach den Taufkatechesen hinweisen. Mit der letzten Rubrik zum Ende der Katechese wird

79 Vgl. Mt 1:18–25.

80 Renoux, 1971, 232.

81 Cyr. H., catech. 18,25: *περὶ ταύτης τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας γράφει πρὸς Τιμόθεον ὁ Παῦλος: ἵνα εἰδῆς ἐν οἴκῳ θεοῦ πῶς δεῖ ἀναστρέφεσθαι, ἣτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζώντος, στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας.* PG 33, 1048A. „Über die heilige allumfassende Kirche schreibt der Apostel Paulus an Timotheus: ‚Du sollst wissen, wie man sich verhalten soll im Hause Gottes, das ist die Gemeinde des lebendigen Gottes, ein Pfeiler und eine Grundfeste der Wahrheit‘ (1 Tim 3:15)“ (eigene Übersetzung).

der katechetische Abschnitt von den übrigen Lesungen getrennt. Damit setzt wiederum das Ende des gesamten Katechese-Zyklus ein.⁸²

Die oben angegebene Information bestätigt die Behauptung, dass sich die Bibelkatechese weiterentwickelte, insbesondere durch die Weitertradierung der altjerusalemischen Kyrillos-Katechesen und durch die Einfügung der Hymnographie zu den Lesungen als eines der Auslegungsmittel. Dieses hymnographische Material konzentrierte sich auf die präzise Bibelauslegung, die mit den theologischen Ansätzen aus dem Alten Testament verzahnt war. Die im Jerusalem des 4. Jh.s gebräuchliche Methode der Schriftlesung, die ausführlich im Pilgerbericht beschrieben wurde, ist somit im 5. Jh. vollständig erhalten.

7.4.2 *Georgisches Lektionar*

Eine Edition und Übersetzung des altgeorgischen Textes ins Lateinische nach den sechs erhaltenen Handschriften erfolgte – nach dem Versuch Kekelidzes⁸³ – durch Michael Tarchnischvili.⁸⁴ In der georgischen Version des Lektionars wurde der Ritus tradiert, der zwischen dem 5. und dem 8. Jh. in Jerusalem dominierte.⁸⁵

a. Die Lesungen an Weihnachten

Während sich keine Angaben zum Weihnachtsfest im Armenischen Lektionar finden lassen, ist die Abgrenzung zwischen zweien Festen, Epiphanie und Weihnachten, im Georgischen Lektionar gut nachweisbar. Die Textangaben beginnen mit der Ordnung am 25.12, was nur eine Etablierung des Festes in der Tradition Jerusalems bestätigt. Wie wir schon oben bemerkten, wurden die Hymnen zu einem Bestandteil des jerusalemischen Gottesdienstes, was auch an Weihnachten sichtbar wird. Zu den gewöhnlichen Psalmen wurden zwei neue Gattungen, Troparion und Hypakoe, angefügt. Diese mussten nach einer bestimmten Melodie (*modus*) gesungen werden. Die Hypakoe ist hier ein poetischer Abschnitt auf der Basis des Bibeltextes, der das Ziel verfolgt, das Fest und die dazugehörige Lesung deutend auszuleuchten. Ein Troparion ist, wie die Kontakia von Romanos dem Meloden, ein Abschnitt, der in poetischer Sprache auf diese beiden Aspekte eingeht. Zu Weihnachten sang man eine

82 Arm. Lect. 17,20: կատարեցաւ կանոն հանդերձելոցն սկրտեա : Renoux, 1971, 236. „Der Kanon endete für diejenigen, die sich auf die Taufe vorbereiteten“ (eigene Übersetzung).

83 К. Кекелидзе, *Иерусалимский Канонарь VII века: Грузинская версия*, Тифлис 1912.

84 M. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)*, CSCO 188, Leuven 1959.

85 Vgl. Galadza, 2018, 49–50.

Hypakoe, die sich auf das Buch des Propheten Jesaia bezieht und eine Prophezeiung über die Geburt Christi enthält.⁸⁶

Der 79. Psalm, dessen Verse als Halleluja vor dem Lukasevangelium (2:8–20) stehen, bezieht sich auf den Hirten Israels.⁸⁷ Dieses Thema entfaltet sich dann im Text des Evangeliums, das die Weihnachtsoffenbarung thematisiert, die die Hirten empfangen.⁸⁸ Die weiteren Schriftlesungen, die in Bethleem bei der Vesper vorgetragen wurden,⁸⁹ werden jeweils mit einem Psalm voneinander getrennt, der das Thema der Perikope vorwegnimmt.⁹⁰

Das Weihnachtstroparion geht wiederum der Lesung voraus und bezieht sich auf die Schöpfungskraft Gottes.⁹¹ Der zweite Psalm hängt mit dem Troparion zusammen, da er christologisch die Interaktion zwischen dem Vater und dem Sohn zum Ausdruck bringt.⁹² Ebenso werden andere Lesungen mit einem Hymnus verknüpft, die dem Thema des Textes entsprachen. Das ist wiederum aus der gesamten Struktur des Gottesdienstes ersichtlich:

Tabelle 2

6 Stunde	<i>Kverexi</i> ⁹³ und Gebete.
	Hypakoe mit einem Vers.
	Zweite Hypakoe.
	<i>Kverexi</i> und Gebete.
	Halleluja mit dem Psalm.
	Evangelium.

86 Georg. Lect. 3: [...] *Iam primum dixit Isaias: en esse Virgo.* Tarnischvili, 1959, 9. Vgl. Isa 7:14.

87 Vgl. Ps 79:2.

88 Ebd. vgl. Lk 2:8–20.

89 Georg. Lect. 6: *Post hoc ascendant in Bethleem, intrant in speluncam, faciunt officium vespertinum.* Ebd.

90 Vgl. die Verbindungen: Ps 2 mit Jer 23:2–6; Ps 109:1 mit Mt 1:18–25; Ps 44:1 mit Gen 11:3–24. Georg. Lect. 7–13, A.a.O., 10.

91 Georg. Lect. 6: *Omnium creaturarum factur.* A.a.O., 9.

92 Ebd. vgl. Ps 2:7–8. Dass die Lesungen einen christologischen Kern in sich tragen, bestätigt auch Hans Schneider in seiner Untersuchung des georgischen Gesangbuchs. Aus seiner Sicht hängen die Gesänge auch mit den Schriftperikopen zusammen. Vgl. H.M. Schneider, *Lobpreis im rechten Glauben: Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari*, SAK 23, Bonn 2004, 176–177.

93 Wechselgesang. Vgl. ebd.

Tabelle 2 (fortges.)

Vesper	Troparion.
	Psalm mit einem Vers.
	Zwei Lesungen.
	Halleluja und Psalm.
	Evangelium.
	Hymnus der Handwaschung.
	<i>Sanctificationum</i> -Hymnus.
Mitternacht	Ein Vers (<i>stichus</i>).
	11 Lesungen mit den gesungenen Psalmen und Versen.
	Evangelium.
	<i>Kverexi</i> und Gebete.
Matutine	
Liturgie	Troparion mit Psalm.
	3 Lesungen.
	Halleluja mit Psalm.
	Evangelium.
	Handwaschung, <i>sanctificationum</i> .

b. Die ersten fünf Wochen der Quadragesima
 Der Text des Lektionars enthält uns die Information über die ersten fünf Wochen der Fastenperiode vor, also ob die Katechumenen die Schriftlesungen hörten oder an dem Gottesdienst teilnahmen. Aufgrund der Annahme, dass das von Egeria Beschriebene weiterverwendet wurde, kann man die Lesungen aus der Bibel als katechetisch berücksichtigen. Dass die ersten fünf Wochen für die sorgfältige Lesung der Bibel vorgesehen waren, folgt nämlich aus der täglichen Vorlesung der Bibel. Jede Lesungsreihe wurde nach einer Rahmenkonstruktion gebildet: Troparion-Lesungen-Psalm mit Vers.⁹⁴ Dies erklärt die Tatsache, dass die den Perikopen vorausgehenden Hymnen den Sinn der vorgelesenen Bibelstellen erläutern. Die Lesungen der ersten fünf Wochen sind nicht nach dem Prinzip der *lectio continua* aufgebaut. Sie enthalten wiederum verschiedene Perikopen, die keine vollständige Bibellesung ermöglichen.

94 Vgl. Tarchnischvili, 1959, 47–67.

c. Die katechetischen Lesungen ab der fünften Woche der
 Quadragesima

Ab der dritten Stunde am Montag der fünften Woche beginnt der angeführten Rubrik zufolge ein Lesungszyklus für Katechumenen.⁹⁵ Die ausgewählten Texte waren jeden Tag bis zum Palmsamstag vorzulesen, wobei eine Entwicklungsphase der alten Bibelkatechese aus dem Werk des Bischofs Kyrillos in diesen Texten sichtbar wird und die Passagen nur als zwei Perikopen an jedem Tag vorgelesen wurden. Auch die Auswahl selbst ist bemerkenswert, weil die Perikopen nur teilweise mit den Kyrillos-Katechesen übereinstimmen. Im Vergleich zu den anderen Tagen werden für die zwei Bibelstellen keine Hymnen vermerkt. Das ist wahrscheinlich deshalb der Fall, weil man sich mit der mündlichen Erklärung des Glaubensbekenntnisses beschäftigte, die auf der Bibel basierte. Um uns einen Überblick über die Texte zu verschaffen, stellen wir diese schematisch vor:

Tabelle 3

Fünfte Woche ⁹⁶	Mo.: 1. Isa 1:16–20 ist am Tag vor der Epiphanie zu finden; 2. Rom 11:13–24. Di.: 1. Ez 18:20–30; ⁹⁷ 2. 1 Kor 18:25 ist am Karsamstag zu finden. Mi.: 1. Ez 26:25–36 ist in der Vesper der Epiphanie zu finden; 2. Rom 6:3–10 ⁹⁸ ist am dritten Tag nach der Epiphanie zu finden. Do.: 1. Isa 7:10–17 ⁹⁹ ist in der Vesper an Weihnachten zu finden; 2. Kol 2:8–18 ¹⁰⁰ ist am sechsten Tag nach der Epiphanie zu finden. Fr.: 1. Isa 53:1–6 ¹⁰¹ ist am Karfreitag zu finden; 2. Heb 11:1–31. ¹⁰²
----------------------------	--

95 Georg. Lect. 478: Tertia hora incipiunt legere lectiones instruentes catechumenos ad portas ecclesiae. Tarnischvili, 1959, 68.

96 A.a.O., 68–72.

97 Diese Perikope stimmt mit der zweiten Katechese überein.

98 Bei Kyrillos: Rom 6:3–4 in der dritten Katechese.

99 Bei Kyrillos: Isa 7:10–14 in der zwölften Katechese.

100 Diese Perikope stimmt mit der vierten Katechese überein.

101 Bei Kyrillos: Isa 53:1–7 in der dreizehnten Katechese.

102 Diese Perikope stimmt mit der fünften Katechese überein.

Tabelle 3 (*fortges.*)

Sechste Woche ¹⁰³	Mo.: 1. Isa 45:16–22; 2. 1 Kor 12:1–14. ¹⁰⁴ Di.: 1. Dan 7:2–28; 2. Eph 3:14–21. ¹⁰⁵ Mi.: 1. Jer 22:19–25; 2. Heb 1:1–12 ¹⁰⁶ ist an Weihnachten zu finden. Do.: 1. Hi 38:2–39:35 ¹⁰⁷ ist am Karsamstag zu finden; 2. 1Tim 3:14–16. Fr.: 1. Ez 37:1–14 ist am Karsamstag zu finden; 2. 1 Kor 8:4–13. ¹⁰⁸
------------------------------	---

Diesem Schema nach wurde überwiegend der katechetische Lehrstoff von Kyrillos verwendet. Zu den übereinstimmenden Perikopen wurden nach dem Wunsch des Verfassers neue Bibelstellen hinzugefügt, wobei der Autor offensichtlich dem Anliegen, das Neue Testament mit dem Alten zu verbinden, folgte. Möglicherweise wollte er damit auch das vorhandene Material erweitern und ihm eine neue Bedeutung geben. Wie Kyrillos sich in seiner Argumentation auf das Alte Testament bezog, so wollte auch der Kompilator des Lektionars dadurch theologische Ideen vermitteln.

Wie in der Tabelle zu sehen ist, führen einige Angaben zu den Herrenfesten zurück, an denen man diese Perikopen las. Solche Gemeinsamkeiten zwischen diesen Tagen heben wiederum die theologischen Zusammenhänge auch für die Katechumenen hervor: Wenn man diese Texte während der Taufunterweisung las, konnten diese bestimmte Bezüge auf das ganze liturgische Jahr aufweisen und somit die Taufkandidaten an bestimmte biblische Themen erinnern.

¹⁰³ Tarchnischvili, 1959, 75–79.

¹⁰⁴ Diese Perikope stimmt mit der sechszehnten Katechese überein.

¹⁰⁵ Diese Perikope stimmt mit der siebten Katechese überein.

¹⁰⁶ Diese Perikope stimmt mit der elften Katechese überein.

¹⁰⁷ Diese Perikope stimmt mit der neunten Katechese überein.

¹⁰⁸ Bei Kyrillos: 1 Kor 8:5–6 in der zehnten Katechese.

Zusammenfassung

Die Tradition Jerusalems ermöglichte uns, die Entwicklung und Tradierung der Katechese in innerer schriftlicher Form zu beobachten. Die Katechesen des Kyrillos von Jerusalem dienten über die Jahrhunderte hinweg als Beispiel für richtige theologische Bibelauslegung. Dieser Autor benutzt in seinem Werk erst die Schrift als einen Belegtext für die Gliederung und Erklärung des Glaubensbekenntnisses. Für dessen Themen setzt er bestimmte Perikopen an, die er in „geistlicher und wörtlicher Form“ für den Verlauf von drei Wochen bis zum Palmsamstag auslegte.

Den Pilgerbericht Egerias kann man als bedeutsam für die Katechese betrachten, weil die vornehme spanische Pilgerin ausführlich die Eigenschaften der liturgischen Gestaltung in Jerusalem erläutert, unter denen der katechetische Schriftgebrauch die erste Stellung einnahm. Vor allem weist Egeria darauf hin, dass man die ersten fünf Wochen der Großen Fastenzeit der vollständigen Verlesung der Schrift widmete. Sie fügt auch hinzu, dass die Hymnographie in einer psalmischen Form auf die Lesung und den Ort abgestimmt waren. Diese für die Bibelkatechese neue Gattung war schon zu ihrer Zeit bekannt und in altgeorgischer Version des Lektionars erhalten.¹ Die erhebliche Bedeutung dieses Materials für die Katechese besteht zudem darin, dass es zur Rezeption der Bibel als solcher beitrug. Außerdem betont die Pilgerin, dass die Katechumenen innerhalb des Jahres ständig am Gottesdienst beteiligt waren. Dies kann nur heißen, dass sie die Mehrzahl der vorgesehenen Lesungen, die vor ihrer Entlassung gelesen wurden, gehört haben müssen. Außer den herkömmlichen Methoden der Bibelauslegung schildert Egeria die *lectio continua* für Katechumenen, die mit entsprechender Vers-für-Vers-Auslegung einherging. Die Rezeption der Kyrillos-Katechesen lässt sich im Bericht ebenfalls beobachten, denn auf dieser fußt die Auslegung des Glaubensbekenntnisses

1 Einige Osterhymnen, die zur Zeit Egerias gesungen wurden, sind in einem altgeorgischen Gesangbuch namens *Iadgari* erhalten. Alle Texte bestätigen die Tatsache über den Zusammenhang zwischen der Schrift und dem hymnographischen Material als einem Auslegungsmittel. Bei der Vesper beginnt der Hymnus mit dem 140. Psalm, dessen Idee dann mit den Hymnen weiterentwickelt wird. Bei der Matutin wird die ganze Sammlung in neue Oden eingeteilt, zu derer jeden ein Troparion gehört. Nach dem Osterevangelium ist auch ein Hymnus angegeben, der die Lesung auslegt. Vgl. S. Schoemaker, *The First Christian Hymnal: The Songs of the Ancient Jerusalem Church*, Porvoo 2018, 2–37.

in Jerusalem. Die Kyrillos-Katechesen wurden der Quelle nach ab der fünften Woche der Quadragesima vorgelesen.

Im asketischen Milieu Palästinas entwickelte sich zugleich eine andere Form der Bibelkatechese. In der Vita des Heiligen Porphyrios von Gaza wird die Belehrung der ansässigen Heiden geschildert, die durch das Wirken des Bischofs Porphyrios stattfand. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Episode, in der Porphyrios den Katechumenen die Schrift erklärte. Der Text, der dem Diakon von Gaza Marcus zuzuschreiben ist, berichtet über eine einfache Redeweise, mit deren Hilfe Porphyrios die Schrift auslegte. Er folgt keiner oben genannten Tradition, sondern gibt den Sinn des Textes auf eigene Weise wieder. Dies wird dann später in dem Text damit erklärt, dass dieser Bischof aus Gaza über eine außergewöhnliche Kraft verfügt habe, die Bibel, durch den Heiligen Geist erleuchtet, auszulegen.

In den beiden Lektionaren, in denen sich die Jerusalemer Tradition widerspiegelt, zeigt sich die Rezeption der Kyrillos-Katechesen, die sich in zwei Formen vollzieht. Derweil die Katechesen vollständig ins armenische Lektionar aufgenommen wurden, wählt der Verfasser des georgischen Lektionars die Perikopen nur teilweise aus. Für ihn steht anscheinend unter anderem im Vordergrund, die Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament aufzuzeigen, weshalb man die Reihenfolge der Bibelperikopen bei Kyrillos nicht beachtete. In den beiden Lektionaren ist unter anderem die Entwicklung der Hymnographie zu einem gewissen Höhepunkt gelangt. Hier gibt es verschiedene Gattungen von Hymnen, die inhaltlich und sinnhaft mit den Perikopen zusammenhängen. Die Tradition der Bibelauslegung richtete sich insofern nach der hymnographischen Interpretation der Schrift.

Antiochenische Tradition

Nachdem wir uns mit der umfassenden und ständig entwickelnden Tradition Jerusalems befasst hatten,¹ kamen wir zu dem Ergebnis, dass das gesamte Lesungssystem nicht ohne Grund in den Gottesdienst eingefügt wurde. Ebenso wie sich Christoph Markschies in seinem Aufsatz die Frage nach dem Verständnis der Bibel durch das Prisma des Gottesdienstes stellte,² näherten auch wir

-
- 1 Die Bibelexegese aus Jerusalem beschränkt sich nicht nur auf die von uns ausgewählten Personen und deren Werke, sondern kommt auch bei den anderen Autoren des Landes vor. So sind die exegetischen Homilien von einem Presbyter Hesychios von Jerusalem zu erwähnen. Da er nach den Angaben Aubineaus aktiv als Lehrer (διδάσκαλος) tätig gewesen ist, besteht die Möglichkeit, dass er seine Werke dem zu unterweisenden Publikum anpasste. Vgl. M. Aubineau, *Les Homélie festales d'Hésychius de Jérusalem*, SH 59, Brüssel 1978, XIII. Sein Kommentar zu Hiob stimmt auch mit dem armenischen Lektionar überein. Vgl. A.C. Renoux, *Les lectionnaires arméniens*, in: C. Amphoux / J. Bouhot (Hgg.), *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, HTB 1, Lausanne 1996, 53–74 (58). Neben denen von Hesychios sind die Bibelkommentare aus der Feder von Prokop, einem Rhetor von Gaza, erhalten. Besonders ist die Exegese der Genesis von großem Interesse, da nämlich dieses Buch als wichtige Grundlage für die katechetische Perikopenordnung des liturgischen Jahres in den bischöflichen Zentren einschließlich Konstantinopels verwendet wurde. Vgl. F. van de Paverd, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues: An Introduction*, OCA 239, Rom 1991, 189–190. Ihrer Struktur nach stellt ihre Auslegung eine konsequente Erklärung des Textes dar; sie ist einerseits als eine Katene andererseits als ein Kommentar anzusehen. Vgl. K. Metzler, *Prokop von Gaza. Der Genesiskommentar. Aus den „Eclogarum in libros historicos“*, CCS 23, Berlin / Boston 2016, XVIII–XXVI. Zum Verwendungszweck des Werkes und dessen Abschriften wurde schon angegeben, dass seine Anwendung beim Elementarunterricht und bei dem Theologiestudium ausgeschlossen werden müsse. Auch die Tatsache, dass dieses Werk in einer Bibliothek in Konstantinopel aufzufinden sei, kann nicht die Möglichkeit ausschließen, dass dieses exegetische Wissen von einem Katecheten zum Erbauungszwecke gebraucht wurde. Vgl. Metzler, 2016, XXIX–XXX.
- 2 Vgl. C. Markschies, *Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift*, MThSt 85, Marburg 2004, 77–88. Diesem Text und den nüchternen Gedanken eines protestantischen Theologen ist die Bestätigung meiner These über die Interpretation der Schrift anhand des liturgischen Materials zu verdanken. Innerhalb seines Artikels kommt der Autor darauf, dass der Gottesdienst die erforderlichen Bedingungen für die Lesungsauslegung gewährleistet habe. Auch sei bemerkenswert, wie genau die dekontextualisierten, aus dem Kontext der Schrift gerissenen Abschnitte in den liturgischen Körper des Gottesdienstes verwoben worden seien. Meiner Meinung nach ermöglichte dies mit Hilfe bestimmter Hymnen die bessere Konzentration auf das Thema des Tages. Weiterhin äußert sich Markschies zu dem Thema, indem er Augustinus zitiert: „Zu einem festlichen Gottesdienst gehöre das festliche Rezitieren der biblischen Texte, damit die Erinnerung der Christen an die großen Heilstaten Gottes erneuert wird und ihr Glaube bebildert, erleichtert und vertieft wird“. A.a.O., 86. Auch die

uns der Schlussfolgerung, dass das hymnographische Material der Entwicklung der biblischen Hermeneutik diene. Die Entwicklungszüge der katechetischen Bildung und die damit verbundene Ausarbeitung des biblischen Materials gab es nur in den Zentren des kirchlichen Lebens. So können wir weiter die Entwicklungslinien der Hermeneutik in der antiochenischen Tradition, die stark vom Wirken des Johannes Chrysostomos geprägt war, beobachten. Im Rahmen dieser Tradition entwickelte sich eine von Jerusalem abweichende Art der Schriftlesung, die z. T. in den Homilien des Chrysostomos erhalten ist. Der Nachlass von Chrysostomos ist für uns am relevantesten, weil er vermutlich die von ihm geprägte Tradition nach Konstantinopel mitgebracht haben muss. Das hatte einen erheblichen Einfluss auf den in Konstantinopel vorherrschenden Ritus der Bibelkatechese, auf den wir nach diesem Abschnitt eingehen können.

9.1 Die Apostolischen Konstitutionen

Bevor wir mit der Analyse des Nachlasses von Johannes Chrysostomos beginnen, ist es wichtig, auf eine aus der Zeit Chrysostomos' stammende Quelle zu blicken, die wichtige Auskünfte über die liturgischen Bräuche in Syrien – vermutlich in Antiochien – enthält. Die so genannten Apostolische Konstitutionen (im Folgenden AK), die man ungefähr auf die Periode zwischen den Jahren 375 und 380 datieren kann,³ beweisen an mehreren Stellen den unmittelbaren Umgang mit der Schrift.

9.1.1 *Ein Muss die Heilige Schrift zu lesen*

In dem fünften Kapitel des ersten Buches der AK wird der Lektürekanon aus der Bibel aufgelistet. Das Ziel ist, dass die Christen, anstatt unnütze Dinge zu tun, die Schrift lesen. Besonders interessant ist die Reihenfolge, nach der die Schrift gelesen werden musste:

Aufmerksamkeitsproklamationen werden vom Theologen nicht übersehen, sondern kommen auch im Kontext der liturgischen Gestaltung vor. Man habe vor dem Vorlesen der Schrift ein Zeichen gebraucht, das eine Konzentration auf den Bibeltext fordere. Vgl. a.a.O., 87. Zwar sind das nur einige Aspekte der biblischen Hermeneutik im östlichen Gottesdienstraum, doch genügen diese für die Bestätigung der Relevanz der Untersuchungsthematik.

3 Nach der Feststellung von Paul Bradshaw spricht für diese Datierung, dass (1) die Quelle einen Hinweis auf das Weihnachtsfest enthält, das sich in dieser Zeit in den Kirchen des Ostens zu verbreiten begann, und dass (2) die Pneumatologie der AK mit der des Konzils zu Konstantinopel (381) nicht vergleichbar ist. Vgl. P. Bradshaw, *The Search of the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford 2002, 85.

Const. App., 15, 1–2: Εἰ δὲ μή, καθεζόμενος ἔνδον ἀναγίνωσκε τὸν Νόμον, τὰς Βασιλείους, τοὺς Προφῆτας, ψάλλε τοὺς Ὕμνους, διέρχου ἐπιμελῶς τὸ Εὐαγγέλιον τὸ τούτων συμπλήρωμα.⁴

Wenn du dein Haus nicht verlassen willst, so setze dich daselbst nieder und lies das Gesetz, die Bücher der Könige, die Propheten, singe die Psalmen Davids und durchforsche fleißig die Erfüllung davon, nämlich das Evangelium.⁵

Aus dem Text folgt, dass das Alte Testament beim Lesen bevorzugt wurde. Das Evangelium wurde wiederum als ein Zusatz zu dem alten Stoff angesehen. Das Schema entspricht hier teilweise dem synagogalen Brauch der Vorlesung: Gesetz, Propheten und Schriften. Auch die Hymnen (Ὕμνους), die Psalmen, wurden möglicherweise als eine Ergänzung zur Schrift benutzt, um diese auszulegen. Damit ist gemeint, dass das Verständnis der Bibel durch das Singen (ψάλλω) der Psalmen vertieft wurde.⁶

9.1.2 *Eine Alternative zu den paganen Werken*

Genauso werden im nächsten Kapitel die angegebenen Bücher den heidnischen Werken entgegengesetzt. Einzige und wahre Quelle des Wissens ist die Heilige Schrift:

Const. App., 1,6, 1–5: Εἴτε γὰρ ἱστορικὰ θέλεις διέρχεσθαι, ἔχεις τὰς Βασιλείους· εἴτε σοφιστικά καὶ ποιητικά, ἔχεις τοὺς Προφῆτας, τὸν Ἰώβ, τὸν Παροιμιστήν, ἐν οἷς πάσης ποιήσεως καὶ σοφιστείας πλείονα ἀγχνίοναι εὐρήσεις, ὅτι Κυρίου τοῦ μόνου σοφοῦ Θεοῦ φθογαί εἰσιν. Εἴτε ἀσματικῶν ὀρέγη, ἔχεις τοὺς Ψαλμοὺς· εἴτε ἀρχαιογονίας, ἔχεις τὴν Γένεσιν· εἴτε νομίμων καὶ παραγγελιῶν, τὸν ἔνδοξον Κυρίου τοῦ Θεοῦ Νόμον.⁷

Denn wenn du Historisches erforschen willst, so hast du entweder die Bücher der Könige, oder Sophistisches und Poetisches, hast du die Propheten, Hiob und die Sprüche, in welchen du mehr Verständnis aller Poesie und Sophistik finden wirst, weil es des Herrn, des allein weisen Gottes Stimmen sind; oder verlangst du nach Lyrischem, so hast du die Psalmen, oder nach alten Stammregistern, so hast du die Genesis, oder nach Gesetzen und Verordnungen, so hast du das berühmte Gesetz Gottes des Herrn.⁸

4 M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, Paris 1985, 116.

5 F. Boxler, *Apostolische Konstitutionen und Kanones*, BKV 19, Kempten 1874, 22–23.

6 Der Psalmengesang mit der gewöhnlichen Schriftlesung war auch ein wichtiger Teil der theologischen Ausbildung in der westlichen Tradition. So muss Isidor von Sevilla innerhalb seines Studiums die Schrift intensiv gelesen sowie die Psalmen gesungen haben. Vgl. G. Kamper, *Isidor von Sevilla: Über den Ursprung der kirchlichen Ämter*, FC 98, Freiburg 2021, 11–12.

7 Metzger, 1985, 116.

8 Boxler, 1874, 23.

Dieser Textabschnitt erlaubt uns, die Hervorhebung der wichtigen Schriften in Antiochien zu beobachten. Vor allem sind die Propheten von großer Bedeutung, weil diese verfasserseits als Quelle für die christliche Sophistik und Poesie betrachtet werden. Die besondere Rolle der Genesis wird hier auch angeführt, indem sie als ein Gegensatz zur heidnischen Schöpfungsgeschichte dargestellt wird. Die Hochschätzung der Genesis als einer der katechetischen Quellen kommt auch in den Homilien von Chrysostomos vor, auf die wir unten näher eingehen. Darüber hinaus konnten wir die besondere Stellung der Genesis im Glaubensunterricht in der jerusalemischen Tradition erforschen, was nur die bestehende Funktion dieses Materials bestätigt. Die Psalmen werden auch im Kontext der lyrischen Quelle erwähnt, womit man vermutlich die rasante Entwicklung der christlichen Hymnographie erklären kann, wobei die lyrischen Quellen vor allem als eine Form der Auslegung der Psalmen dienen.

9.1.3 *Das richtige Leben nach der Schrift*

Das siebte Buch der AK schildert einen interessanten Versuch, die Gebote auszulegen. Dadurch wird dem Publikum suggeriert, dass es sich an die göttlichen Vorschriften zu halten habe. Das Anliegen, das der Verfasser vermitteln wollte, war, dass man sein Leben entsprechend dem Wort Gottes gestalten muss. Dabei gibt es nur zwei Wege: den des Lebens (τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς) und den des Todes (τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου), die innerhalb des gesamten Textes gründlich ausgeführt werden.⁹ In ermahnender Form gibt der Verfasser dazu die Gebote aus dem Alten und aus dem Neuen Testament wieder, die er mit entsprechenden Beispielen untermauert. Dies muss dazu beigetragen haben, die Wirkung auf den Hörerkreis zu verstärken.¹⁰

Zu den herkömmlichen Geboten aus dem Dekalog und teilweise aus den neutestamentlichen Makarismen werden hier eigene Gebote angefügt, die der erweiterten Aussicht auf das richtige Leben dienen müssen. Alle diese Regeln haben die Verinnerlichung der besseren Beziehung zur Nächstenliebe zum Ziel. So wird der Missbrauch von Jugendlichen mit den Taten der Bewohner von Sodom verglichen. Auch einen Diebstahl zieht der Erzähler mit den Beispielen aus dem Alten Testament heran; hier geht es um Achan, den Sohn des Karmi, der den Israel bestahl.¹¹ In der Einübung und Verwirklichung dieser

9 In der *Traditio Apostolica* gründet sich die Lehre über die zwei Wege ausschließlich auf die Gebote aus dem Neuen Testament. Vgl. G. Schöllgen, *Didache: Zwölf-Apostel-Lehre*, FC 1, Freiburg 2000, 99–117.

10 Vgl. Const. App. 7, 1,1–2. M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 336, Paris 1987, 24.

11 Vgl. Jos 7.

Gebote besteht der Weg des Lebens, der nur mit Hilfe des Gottessohnes begehbar ist.

Dem entgegengesetzt wird der Weg des Todes, der an sich die vollkommene Gottlosigkeit und der Ignoranz gegenüber dem Guten darstellt. Daraus resultiert das Böse gegen den Weltschöpfer. Dies belegt die Auflistung der Sünden, die „Mord, Ehebruch, Hurerei, Meineid, böse Begierden, Diebstahl, Abgötterei, Zauberei, Hexerei, Raub, falsche Zeugnisse, Verstellung, Verschlagenheit, List, Stolz, Bosheit, Frechheit, Geiz, Ausgelassenheit im Reden, Eifersucht, Tollkühnheit, Übermut, Prahlerei, Vermessenheit, Verfolgung der Guten, Hass gegen die Wahrheit, Liebe zur Lüge, Unkenntnis im Guten“ bilden.¹²

Die dargestellten Wege haben offensichtlich nichts miteinander gemeinsam. Darin besteht die zentrale Idee des gesamten Abschnitts, nach der diese anhand der Beispiele aus der Schrift streng voneinander zu unterscheiden sind. Der Verfasser macht klar, was eine Vernachlässigung des Weges des Lebens zur Folge hat. Diesem Prinzip, die Argumentation mit der Schrift zu belegen, gleicht die uns aus Jerusalem bekannte Kyrillos-Katechese. Ebenso wie dort fällt die Heilige Schrift ins Gewicht und wird von dem Prediger als eine Waffe gegen das Böse eingesetzt. Die Mehrzahl der aufgelisteten Vorteile des „richtigen Weges“ hilft den Gläubigen, das Leben nach Jesus einzurichten.

Weiterhin machen die AK auf das Thema der Dankbarkeit aufmerksam. Die Dankgebete, die nach der Eucharistie vorgetragen werden, stellen einen ganzen Ritus der Dankbarkeit für die heiligen Gaben dar. In einigen Teilen des Textes beobachten wir eine auffällige Übereinstimmung mit dem eucharistischen Ritus der Chrysostomos-Anaphora in BAR, in dem das liturgische Gebet wieder Sprecher und Hörer durch die Geschehnisse des Evangeliums führt und zur Darbringung des Dankes einlädt.¹³ In diesen und weiteren Gebeten, die in diesem Buch angeführt sind, tauchen ständig Personen und Geschehnisse aus der Bibel auf. Die oben angegebene und an dieser Stelle angeführte Information führt zu der Überzeugung, dass die Bibel der Eckstein des kirchlichen Lebens und die Hauptquelle für die Vermittlung der christlichen Lehre in Antiochien war. Daher wurde ihre Verwendung vielfältig dargestellt.

12 Vgl. Const. App. 7, 18. Metzger, 1987, 44.

13 Vgl. Const. App. 7, 25,2. Metzger, 1987, 53–54. Vgl. Euch. Barb. 336, 32,10: [...] Ὑπὲρ τούτων ἀπάντων εὐχαριστοῦμεν σοὶ καὶ τῷ μονογενεῖ σου υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ, ὑπὲρ πάντων ὧν ἴσμεν καὶ ὧν οὐκ ἴσμεν, τῶν φανερῶν καὶ ἀφανῶν εὐεργεσιῶν σου τῶν εἰς ἡμᾶς γεγενημένων. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263), Rom 1995, 32.

9.1.4 *Die Schrift und die Taufkatechese*

Für die Katechumenen galten auch Regeln, nach denen sie während des Taufunterrichts die christliche Lehre anhand biblischer Beispiele erlernen sollten, unter denen „Melchisedech, Hiob, Moses, Jesus, Kaleb und den Priester Phinees, sowie die Heiligen aller Zeiten“ angeführt werden.¹⁴ Hieraus folgt, dass man die Katechese auf der Grundlage der Bibel ausführte, indem die wichtigen Themen für die moralische Unterweisung aus der Bibel ausgewählt wurden. Der zu erlernende Bericht über die Welterschaffung spielt zweifellos auf die ersten Zeilen aus der Genesis an. Auch die weiteren Beispiele, etwa Abraham und Mose, verweisen auf die große Bedeutung der Genesis für die damalige Taufkatechese. Angesichts dessen, dass einige Abschnitte aus dem Alten Testament am häufigsten im Text vorkommen, muss die Erwähnung des Neuen Testaments als eine Erfüllung des Alten betrachtet werden. Die Erkenntnis der Wahrheit (ἐπίγνωσιν ἀληθείας), zu der Christus die Menschheit führte, scheint hier ein Leitfaden des katechetischen Unterrichtes zu sein.

9.1.5 *Klementinische Liturgie im achten Buch der AK*

Ein liturgischer Ritus, der unter dem Namen „Klementinische Liturgie“ überliefert wurde,¹⁵ findet sich im achten Buch der AK. Der Wortgottesdienst, bei dem die Schriftperikopen zum Vortrag gebracht wurden, ist eine Sonntagsmesse „einer bedeutenden Ortskirche“.¹⁶

a. Die Schriftlesung nach der Cheirotonie

Der für uns relevante Teil beginnt mit der Handlung nach der Cheirotonie eines Priesters. Nachdem er auf seinen Platz hinaufgeführt und mit Küssen von den anderen Geistlichen begrüßt wurde, mussten das Gesetz, Propheten und Evangelium vorgelesen werden. In Bezug auf dieses Zeugnis plädieren einige Wissenschaftler für die Sichtweise einer dreiteiligen Struktur des Wortgottesdienstes. Robert Taft widerlegt dies mit dem Argument, diese Behauptung sei unwichtig, vielmehr müsse man den Akzent auf das tatsächliche Vorhandensein

14 Vgl. Const. App. 7, 39,1–3. Metzger, 1987, 92–94.

15 Eine Ausgabe des griechischen Exzerptes siehe: H. Lietzmann, *Die Klementinische Liturgie aus den Constitutiones Apostolorum VIII*, KfT 61, Bonn 1910.

16 Vgl. H. Brakmann, *Der christlichen Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens und Westens: Liturgiehistorische Anmerkungen zum sog. Stellenwert des Alten/Ersten Testaments im Christentum*, in: A. Franz (Hg.), *Streit am Tische des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, PiLi 8, St. Ottilien 1997, 577.

des alttestamentlichen Textes im Wortgottesdienst setzen.¹⁷ Seine Aussage war schon darum gerechtfertigt, weil die AK eine unbezweifelbare Evidenz für die außergewöhnliche Struktur und die liturgischen Eigenheiten der Verwendung der Schrift ist.

Der Abschnitt weist viele Stellen auf, laut denen die Bibel wieder für liturgisch-katechetische Zwecke vorgelesen wurde. Zum einen geht es um die Cheirotonie eines Priesters, der in der Gemeinde zu seinem kirchlichen Dienst abgeordnet wurde. Zum anderen erscheint interessant die rituelle Handlung eines Diakons, der das Evangelium über dem Kopf des ins Priestertum Geweihten hielt.¹⁸ Auch das Gebet über dem Neuling enthält viele alttestamentliche Beispiele. Vor allem beginnt der Text mit der Anspielung auf die Genesis, in der es sich um die schöpferische Kraft des Gottessohnes handelt. Ihm verdanke man die Existenz der Kirche, alle Gesetze und Gebote, die zur Errettung führen. Auch die Beispiele aus dem Alten Testament fördern das Verständnis dieses priesterlichen Dienstes, indem die zentralen Figuren des Alten Testaments in Erinnerung gebracht werden.¹⁹ Nach dem Gebet und der Begrüßung der anderen Priester mit einem Kuss, las der Neuling aus dem Gesetz, den Propheten, den Paulusbriefen, der Apostelgeschichte und dem Evangelium. Dieser Teil der Liturgie in der AK endete mit einer Predigt, die sich anscheinend als eine Erklärung der gelesenen Schrift an die Gemeinde richtete.²⁰ Dies bekräftigt weiterhin die Wichtigkeit der Schrift, ihre außerordentliche Stellung für die Kirche und unmittelbar für die Gemeinde, für die der Priester geweiht wurde.

b. Das Gebet für die Katechumenen

Der Text der „Liturgie“ nimmt weiter Bezug darauf, dass niemand von den Ungetauften nach dem Ende der Predigt im Gottesdienst bleiben durfte. Dies heißt – wie es auch im Weiteren bezeugt wird –, dass dieser Teil des Ritus

17 R. Taft, *Where there once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy? Apropos of an Article by Sysse Gudrun Engberg*, in: BBGG III 8 (2011), 271–311 (281).

18 Diese Handlung wird später in der byzantinischen Tradition durchaus verfestigt. Das Evangelium wird hier als eine Quelle der Gnade und der Kraft der Auferstehung wahrgenommen. Die materielle Bedeutung des Evangeliums, nicht nur als des Wortes Christi, sondern auch als eine Reliquie, wird in der Geschichte der christlichen Kunst besonders hervorgehoben. So können wir dies in der Ausschmückung der liturgischen Evangeliare sowie in der byzantinischen Buchmalerei insgesamt beobachten. Auf dem Evangelium wird im Laufe der Jahrhunderte die Auferstehung Christi abgebildet. Und die liturgischen Bücher werden zu einem Kunstwerk, das wesentlich von den Grundsätzen der Bildertheologie geprägt war. Vgl. 6, Anm. 31.

19 Vgl. Const. App. 8, 5,3–4. Metzger, 1987, 146.

20 Vgl. Const. App. 8, 5,11–12. A.a.O., 150.

für Katechumenen abließ, damit sie alles für die Unterweisung Erforderliche erhalten konnten. Danach folgte das abschließende Gebet für die anwesenden Katechumenen, aus dem man die Hauptprinzipien der katechetischen Unterweisung ersehen kann. Vor allem steht in der Quelle geschrieben, dass man für die Täuflinge ein offenes Herz für den Empfang der göttlichen Lehre erbittet. Wahrscheinlich sind hier die strengen Vorschriften gemeint, nach denen die Katechumenen sich täglich und nächtlich mit dem Gesetz (sc. mit der Heiligen Schrift) beschäftigen müssen. Auch die Offenbarung des Evangeliums ist mit dem bevorstehenden Taufunterricht verbunden.

Die oben angeführten Abschnitte sind ausreichend, um diesem Material die Gebrauchsbereiche der Bibel entnehmen zu können. Wie man deutlich sieht, ist die Bibel für die richtige Lebensweise notwendig und auf ihrer Basis ist die christliche Existenz gegründet. Aus einem schlichten Text wurde die Schrift zum unersetzlichen Unterweisungsmittel, das in die liturgischen Texte integriert wurde.

9.2 Johannes Chrysostomos

Der damalige Priester Johannes, der von Bischof Flavian im Jahr 386 geweiht worden war, hatte mit seinen Predigten in Antiochien Eis gebrochen.²¹ Sein Wirken beeinflusste somit das christliche Leben nicht nur in Antiochien, sondern verbreitete sich durch seinen bischöflichen Dienst weiter nach Konstantinopel. Seine hervorragende Ausbildung, die er wahrscheinlich bei dem berühmten Rhetor Libanius erhielt, kam ihm dann später bei seinen zahlreichen Reden zugute.²² Aufgrund dieser prägenden Tätigkeit sind die

21 Vgl. V. Chrys. 5, 38–40. A. Malingrey, *Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome*, SC 342, Paris 1988, 110–112. Über den Erfolg von Chrysostomos vgl. auch C. Tiersch, *Johannes Chrysostomos in Konstantinopel (398–404): Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, STAC 6, Tübingen 2000, 43–44. Die Anzahl der erhaltenen Handschriften mit seinen Predigten bezeugt die Berühmtheit seiner Person auch nach seiner Lebenszeit. Vgl. L.T. Lefort / J. Cochez, *Palaeographisch Album. Van Gedagteekende griekse Minuskelhandschriften uit de IX^e en X^e eeuw. Met enkele specimina van Handschriften uit de XI^e – XVI^e eeuw*, PS.A 1, Leuven 1943, 8.21.29.33.35.43.47.49.54.57.59.65.68.86–87.90–92.95.

22 Beispiele für die rhetorischen Ansätze von Libanius in den Werken des Chrysostomos siehe in: D. Hunter, *Borrowings from Libanius in the comparatio regis et monachi of St. John Chrysostom*, in: JThS 39 (1988), 525–531; C. Fabricius, *Vier Libaniusstellen bei Johannes Chrysostomos*, SO 33 (1957), 135–136; J. Maxwell, *The Voices of the People of Antioch in John Chrysostom's Sermons and Libanius's Orations*, in: S. P. Bergjan / S. Elm (eds.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity in Antioch*. CE

Homilien, die Johannes als seine Interpretation der Schrift hinterließ, als Grundlage für das Verständnis der katechetischen Auslegung in Antiochien zu betrachten, was unterdessen mutmaßlich das konstantinopolitanische Lesesystem beeinflusste. Vor allem sind seine Homilien über die Genesis, deren Verlesung kirchenweit – vor allem katechetischer Grundstoff – verbreitet war, zu berücksichtigen, um seine Auslegungsprinzipien hervorheben zu können. Außer Hiob wurde das Buch Genesis in einem vollständigen Zyklus der *lectio continua* ausgelegt.²³ Da es einen bestimmten Einfluss des Schriftnachlasses von Chrysostomos auf die konstantinopolitanische Leseordnung gibt, werden wir uns nur mit seinen Homilien befassen, die er in der vermuteten Zeit der Katechese zum Vortrag brachte.²⁴

9.2.1 *In Genesisim*

Eine der möglichen Ursachen, die zur häufigen Nutzung der Genesis führte, war deren Gegenposition zur schnellen Verbreitung der paganen Literatur, die die christlichen Dogmen zu widerlegen versuchte. Zudem wurde das Buch als eine aufschlussreiche Quelle der theologischen Ausbildung oder Weiterbildung wahrgenommen.²⁵ Auch in der Wissenschaft wurde die Frage nach der Popularität der Genesis zur Zeit des Chrysostomos gestellt. Eine befriedigende Antwort auf diese Frage gibt Johannes selbst in seinen Werken, nämlich dass dieses Buch tatsächlich der moralischen Unterweisung diene und als Basis

350–450, COMS 3, Tübingen 2018, 281–296; A. Quiroga Puetras, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las estatuas*, Cardo 7, Salerno 2007, 125–159.

23 R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomos: Taufkatechesen*, FC 6/1, Freiburg 1992, 22.

24 Für die unmittelbare katechetische Funktion des Alten Testaments sprechen auch zahlreiche erhaltene Bilder der biblischen Szenen aus verschiedenen illuminierten Manuskripten. Vor allem – wie es oben unterstrichen wird – war das erste Buch Mose Genesis von besonderer Bedeutung, weil es wichtige Gesetze des Christentums zum Ausdruck bringt. Die Abbildungen vom Sündenfall, Wertschöpfung und der Geschichte Abrahams kommen in einem Manuskript aus Ägypten am häufigsten vor. Vgl. J. Spier, *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, Texas 2007, 268–269. *Cod. theol. gr. 31* aus der Österreichischen Nationalbibliothek, die so genannte „Wiener Genesis“, illustriert die Szenen des Sündenfalls (fol. 1), der Sintflut (fol. 2), der Geschichte Abrahams (fol. 4) u.a. Vgl. eine digitale Version des Codex auf der Internetseite der Österreichischen Nationalbibliothek: <https://onb.digital/result/106F8E6A> (abgerufen am 12.2.2022).

25 Für Basileios den Großen war es ebenfalls äußerst wichtig, systematisch die Genesis zu erklären, was er für eine theologisch gut ausgebildete Gruppe tat. Vgl. D. Sarisky, *Who Can Listen to Sermons on Genesis? Theological Exegesis and Theological Anthropology in Basil of Caesarea's Hexaemeron Homilies*, in: M. Vinzent, *Cappadocian Writers: The Second Half of the Fourth Century*, StPatr 67, Leuven 2013, 23.

für christliches Verhalten zu betrachten sei.²⁶ Auch der Bischof Severos von Antiochien wollte auf dieselbe Frage die Antwort finden, die er wohl von seiner Gemeinde erwartete.²⁷ Auf jeden Fall ist die Tauglichkeit und Relevanz des ersten Buches Mose für die Unterweisung offensichtlich, sodass wir uns später mit der Tradierung dieses Lesestoffes in Konstantinopel werden auseinandersetzen müssen.

Seine Genesishomilien, eine vorhergehende Rede und 66 Auslegungsreden, hielt Johannes zwischen dem Jahr 386 und dem Jahr 388, wie es Van de Paverd mit einem überzeugenden Beleg anführte.²⁸ Auch weiterhin bestätigt er, dass die Genesis die Basis der Fastenlesung im antiochenischen Ritus gewesen sei.²⁹ Während Van de Paverd aus den Homilien wichtige Belege für das Schema des liturgischen Jahres in Antiochien erschließt, versuchen wir diese aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Zunächst gehen wir zur Katechese über.

Wenn wir aber die Genesishomilien von Chrysostomos gründlicher prüfen, können wir in diesem aufschlussreichen Material sehen, dass kein Wort über die bevorstehende Taufe geschrieben steht. Dies kann man mit der Tatsache erklären, dass die Katechumenen verpflichtet waren, am Wortgottesdienst teilzunehmen. Anders formuliert, sie mussten die Glaubenslehre täglich beim Gottesdienst aufnehmen, was durch die liturgische Predigt möglich war. Auch dass nur Priester wie Johannes die Täuflinge in Antiochien unterwiesen, die in großer Menge in der Kirche zusammen mit den anderen anwesend waren,

26 Vgl. G.P. Raczka, *The Lectionary at the Time of Saint John Chrysostom*, Notre Dame 2015, 189.

27 Sev. Ant. hom. 16,1: „Ist unter den hier Versammelten jemand, der gerne lernt und sich bemüht, die göttlichen Worte zu hören, und der bei sich selbst nachforscht oder bei seinem Nachbarn nachfragt und mit ihm nachforscht, warum wir in diesen ehrwürdigen und heiligen Tagen des Fastens die Schöpfung der Welt lesen, die von Moses für uns aufgeschrieben wurde?“ F. Graffin, *Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche*, PO 38, Turnhout 1976, 439. Zur Methodologie und den Gegenständen seiner Auslegung, insbesondere bei den Propheten vgl. R. Roux, *L'Exégèse Biblique dans les Homélie Cathédrales de Sévère d'Antiochie*, SEAug 84, Rom 2002, 48–56.67–75. Es gibt noch eine Tatsache, die auf den Zusammenhang der Severos-Homilien mit der Katechese verweist. Diese betrifft nämlich die Versiegelung des Baptisteriums und seine feierliche Eröffnung im Vorfeld der Taufe zu Ostern. So hielt er einige von seinen Homilien unmittelbar wegen der Schließung des Baptisteriums oder wegen seiner Öffnung. Dieser Brauch wurde für die westliche Tradition weiter als grundlegend genommen, sodass diese in den späteren Quellen vorkommt. Vgl. J. Quasten, *Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo*, HJ 77, München 1958, 172–173.

28 Vgl. F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187, Rom 1970, 98.

29 Vgl. a.a.O., 99.

könnte erklären, dass der Tauftermin in den Genesishomilien nicht erwähnt wurde.³⁰ Er muss sich in seiner Predigt auch an die anderen Menschen gewandt haben, die er in der liturgischen Versammlung nicht in gleicher Weise ansprechen konnte. Aus diesem Grund stellen die von Johannes gehaltenen Taufkatechesen keine dogmatische Lehre dar, sondern eine schlichte moralische Ermahnung im christlichen Leben anhand der biblischen Beispiele.³¹ Dies verleiht diesen Homilien über die gesamte Genesis umso mehr Relevanz und lässt sie als unmittelbar katechetisch erscheinen, weil sie einerseits zum Wortgottesdienst gehörten und andererseits auf die Glaubensvermittlung abzielten.

Zur allgemeinen Einstellung in den Homilien, auch in der Genesisreihe, äußerte sich die Chrysostomosforscherin Wendy Mayer treffend, dass Johannes und Augustin ihre vorherigen psychotherapeutischen Kenntnisse aus der hellenistischen Philosophie auf die Orthodoxie übertragen hätten.³² Zudem stellt die methodische Herangehensweise von Chrysostomos das uns bekannte Prinzip der *lectio continua* dar, weil es biblisches Wissen anhand eines akribischen Kommentars zu jedem Vers vermittelte.³³ Auch die Menschen, für die dies eine Notwendigkeit gewesen sei, bestanden nicht nur aus den Täuflingen selbst, sondern auch aus dem getauften Publikum, das einer Auffrischung der Bibelkatechese bedurft habe.³⁴ Aus dem ganzen Homilien-Korpus fallen folgende Themen ins Gewicht:

-
- 30 Johannes hielt die Homilien am Nachmittag, als die Katechumenen zusammen mit den anderen Anwesenden in der Kirche gewesen seien. Vgl. a.a.O., 197. Van de Pavard zieht am Ende seines Abschnitts über den Abendgottesdienst in Antiochien den Schluss, dass die Katechese zur Zeit des Chrysostomos überwiegend aus dem Alten Testament bestanden habe. Vgl. a.a.O., 201.
- 31 Reiner Kaczynski nimmt in dieser Hinsicht an, dass die systematische Unterweisung in der Kirchenlehre deshalb nicht stattfand, weil die Katechumenen bereits „hinreichend über den Glauben informiert waren“, weshalb von den christlichen Lehren in den Taufkatechesen von Chrysostomos keine Rede sei. Vgl. R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomos: Taufkatechesen*, FC 6, Freiburg 1992, 75–76.
- 32 „We have already referred to the work of both Kolbet and Rylaarsdam with regard to the psychotherapeutic pedagogical techniques borrowed from Hellenistic moral philosophy that informed the preaching of both John Chrysostomos and Augustine“. W. Mayer, *Catecheses and Homilies*, in: P.M. Blowers / P.W. Martens (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, Oxford 2019, 249.
- 33 Vgl. a.a.O., 250.
- 34 In diesem Zusammenhang muss man zwischen zwei Gruppen von Katechumenen unterscheiden: den Anfängern, die sich auf die Taufe vorbereiteten und denjenigen, die formal das Mysterium angenommen und somit eine Auffrischung vorherigen Wissens gebraucht hätten. Vgl. a.a.O., 246.

a. Das Ziel des Fastens

In der ersten Homilie bezieht sich Chrysostomos auf die Periode der Quadregesima und die zu erfüllenden Ziele, vor die er seine Gemeinde stellt. So sprach Chrysostomos nicht nur über den Verzicht auf Speisen, sondern setzt auch den Akzent auf die Notwendigkeit, während der Fastenzeit das in der Schrift Gelesene zu beherzigen.³⁵

Wie man von Chrysostomos erwarten kann, weist er ständig auf das Alte Testament hin, um seine eigene Argumentation zu stärken. So sind Mose, Elia, Daniel, Jona zentrale Figuren, die die Art und Weise des erfolgreichen Fastens schildern. Diese Reihenfolge endet mit dem Namen Jesu Christi, der die Wahrschafftigkeit dieser Berichte bestätigt und sich selbst für das Fasten in die Wüste begibt.³⁶ Davon ausgehend, erweist sich die Fastenperiode als nützlich für jeden Christen. Damit ist das wahre Ziel des Fastens verbunden, das im Verzicht auf weltliche Dinge besteht, die die Seele belasten und eine Änderung des Lebens zum Guten behindern.³⁷

b. Die Schöpfung

Die Erschaffung der Welt und darauffolgend die des Menschen ist der erste Themenbereich, mit dem der Textfluss in der Genesis eröffnet wird. Deshalb wurde dieses Buch nach dem Egeria-Bericht nicht umsonst für die Katechese ausgewählt. Durch die Genesis wurden die Grundzüge des Wissens um die Welterschaffung in Jerusalem vermittelt. Diesem Thema widmet Johannes auch die ersten fünfzehn Reden seiner umfassenden Predigtreihe. Hier thematisiert er verschiedene Aspekte der Schöpfungstheologie, wozu ihn auch die häretischen Bewegungen veranlassten.³⁸ Für ihn stellt sich das Buch als eine Katechese für Juden dar, denen damit nahegelegt werden soll, dass sie

35 Vgl. Chrys., hom. 1 in Gen. 1, 1: [...] *μη μόνον ἀκροαται γινώμεθα, ἀλλὰ και ποιηται, ἵνα τὰ ἔργα τοῖς λόγοις ἐπόμμενα πολλῆς ἡμῖν παύρησίας ὑπόθεσις γένηται*. PG 53, 22. „Lasst uns nicht nur Zuhörer sein, sondern auch Mitwirker, damit unsere Taten den Worten folgen und uns dadurch eine feste Grundlage für viele Freimütigkeit wird“ (eigene Übersetzung).

36 Vgl. Chrys., hom. 1 in Gen. 1, 3. Ebd.

37 Vgl. auch Chrys., hom. 8 in Gen 1, 5–6. Ebd.

38 So wendet er sich in der neunten Rede gegen die Griechen, die sich gegenüber der Schöpfung ketzerisch äußern, Tiere seien die Herrscher über den Menschen, nicht umgekehrt: Chrys., hom. 11 in Gen. 1, 3: *Ἄλλ' ἐνταῦθα ἐπιφύονται ἡμῖν Ἕλληνες λέγοντες, ὅτι οὐκ ἀληθῆς ὁ λόγος εὐρίσκειται· οὐ γὰρ ἄρχομεν τῶν θηρίων, καθάπερ ὑπέσχετο, ἀλλ' αὐτὰ ἡμῶν ἄρχει*. PG 53, 78. Auch in hom 6,4 legt er sich mit den Heiden an, die das Geschöpf verherrlichen. Daraus folgt, dass auch die zu taufenden Heiden mit diesen Predigten angesprochen waren, wie es Van de Paverd betonte. Vgl. Van de Paverd, 1991, 238.

anstelle des Geschöpfs den Schöpfer verherrlichen mögen.³⁹ Aufgrund dieser Umstände spielt die Bewahrung der kirchlichen Dogmen eine besonders große Rolle. Damit die Dogmen vollkommen erhalten werden können, müssen sie den Gläubigen geläufig sein.⁴⁰

Die Lesung der Bibel ist von Chrysostomos derart hervorgehoben, dass er diese mit einem Schatz vergleicht.⁴¹ Aus der Schrift kann man jede ausführliche Information über das Gotteswerk ableiten. In diesem Zusammenhang und vermutlich für das produktive Einprägen des Stoffes greift der Prediger das vorher Gelesene auf.⁴²

Mitten in der Auslegung des ersten Verses verweist Johannes auf den geistlichen Kampf mit dem Teufel. Somit bringt vor allem die Eigenschaft seiner Redeweise die Erkenntnis hervor, dass die moralische Unterweisung immer im Mittelpunkt der theologischen Ausführungen steht. In Bezug auf sämtliche Reden ist bemerkenswert, dass sie mit einem seelsorgerischen Ansatz enden, damit seine Zuhörer nur das Nützliche aus der Schrift erschließen.⁴³ Auch die Sünden, die unter den Christen begangen werden, empfindet Chrysostomos als verhängnisvoll, sodass er mehrfach darauf aufmerksam macht. Die Rückkehr zu den Sünden ist das Schlimmste im geistlichen Leben,⁴⁴ aber die Nachahmung des in der Schrift Geschriebenen befreit den Menschen von diesem Unheil. Weil Chrysostomos in seinem Umfeld keine Fortschritte im geistlichen Leben sieht, richtet er eine strenge Rüge an die Gemeinde, wofür er sich später entschuldigt.⁴⁵ Für ihn ist es wichtig, dass das Gesprochene der Gemeinde Nutzen bringt, ohne nur gehört zu werden.

Im Folgenden geht Johannes auf die Schöpfung des Menschen ein. Bevor Johannes seinen Abschnitt über die Schöpfung zu Ende bringt, setzt er sich mit

39 Chrys., hom. 2 in Gen. 1, 3: [...] ἵνα ἐκ τῶν δημιουργημάτων τὸν τεχνίτην τοῦ παντὸς καταμαθόντες προσκυνήσωσι τὸν ἐργασάμενον, καὶ μὴ ἐναπομείνωσι τοῖς κτίσμασιν. PG 53, 29. „Damit sie an den Geschöpfen den Schöpfer des Alls erkennen, ihn anbeten und nicht die Geschöpfe verherrlichen“ (eigene Übersetzung).

40 Chrys., hom. 2 in Gen. 1, 5: [...] ἵνα καὶ ὁ βίος συμφωνῇ τοῖς δόγμασι, καὶ τὰ δόγματα κηρύττη τὸν βίον. PG 53, 31.

41 Chrys., hom. 3 in Gen. 1, 1: Ἐθαυρῶ τινι προσέεικεν ἢ τῶν θείων Γραφῶν ἀνάγνωσις. PG 53, 32.

42 Chrys., hom. 3 in Gen. 1, 1: [...] καὶ τοῦτο δι' αὐτῶν τῶν ἔργων χθὲς ἅπαντες μεμαθήκαμεν. Ebd. vgl. auch hom 4,6 in Gen. PG 53, 45.

43 In hom. 5 über Gen 1:9 spricht er von Anfang an fast die gesamte Zeit über die guten Werke, zu denen er seine Gemeinde ermutigt.

44 Deshalb haben einige die Ehrfurcht vor der Quadagesima aus der Seele ausgeworfen. Chrys., hom. 6 in Gen. 1, 1: [...] καὶ τὴν αἰδῶ τῆς ἀγίας τεσσαρακοστῆς ἐξεβάλετε τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς, καὶ οὕτω τοῖς τοῦ διαβόλου δικτύοις ἑαυτοὺς ἐκδεδώκατε. PG 53, 54.

45 Chrys., hom. 6 in Gen. 1, 2: Οἶδα ὅτι σφοδρῶ τῇ ἐπιτιμῆσει κέχηρμαι, ἀλλὰ σύγγνωτε, παρακαλῶ τοιοῦτον γὰρ ἢ ὀδυνωμένη ψυχῇ. PG 53, 55.

den ihm geläufigen Häresien auseinander, indem er diese konsequent widerlegt. Zum einen geht er konsequent gegen das jüdische Denken vor, indem er die Einstellung, Gott müsse dem Geschöpf gehorchen, in Frage stellt. Auch die Arianer und die anderen Häretiker involviert er in seine Diskussion, weil sie die Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters bestreiten.⁴⁶ Des Weiteren benutzt er polemische Töne, um die christlichen Dogmen vor den Gegnern zu verteidigen. Er zeigt sich mit der Ansicht eines Sinnes, dass der Mensch Gott in seiner Macht über das Geschöpf gleicht. Diese Schlussfolgerung zieht er aus dem Ausdruck „Ebenbild Gottes“ (εἰκόνα Θεοῦ), der für die christliche Theologie eine zentrale Bedeutung hat, die in erster Linie in der zentralen Position des Menschen in der Schöpfungsbegebenheit besteht.⁴⁷

c. Abraham – ein Vorbild des Glaubens

Die beliebteste Person, die im ersten Buch der Bibel auch nach der Meinung von Chrysostomos ihre zentrale Stelle innehat, ist Abraham. Er galt für Chrysostomos als ein mustergültiges Beispiel des Glaubens. Über dessen Person trug Chrysostomos sogar eine Rede *De beato Abraham* vor, die der bestehenden Unsicherheit über die Autorschaft zum Trotz Johannes zuzuschreiben sein dürfte.⁴⁸

In der aktuellen Homilienreihe widmet Chrysostomos dem seligen Abraham siebzehn Homilien (32–49), was offenbar für die überwiegende Signifikanz dieser Person für die christliche Gesellschaft von Antiochien spricht. Schon in den früheren Abschnitten der Genesishomilien tritt er mit der jüdischen Einstellung bezüglich der rituellen Beschneidung in Polemik. Für Juden muss der Glaube Abrahams zum Vorbild werden, sodass sie sich nicht aufgrund der Beschneidung zu rechtfertigen brauchen. Im Gegensatz zu ihnen wurde Abraham für seine Beschneidung – als Akt der Gehorsamkeit – gelobt. Durch einen solchen Glauben und ein solches Vertrauen wurde der Menschheit von Anfang die Möglichkeit zur Rettung gegeben.⁴⁹ Diese Ausführungen

46 Gott schlägt tödlich mit seinem Wort. Vgl. Chrys., hom. 8, in Gen. 1, 3: Ἐνταῦθα καὶ τοῖς τὰ Ἀρείου φρονοῦσι καιρίαν δίδωσι τὴν πληγὴν. PG 53, 72.

47 Chrys., hom. 10 in Gen. 1, 4: Καὶ ἵνα μὴδὲ ἀναίσχυντον καταλίπη ἀπολογίας πρόφασιν τοῖς μάχεσθαι βουλομένοις τοῖς τῆς Ἐκκλησίας δόγμασι, κατὰ μικρὸν προϊὼν διδάσκει τὰ αὐτὰ πάλιν, ὅτι κατὰ τὸ ἄρχειν καὶ ὑποτεταγμένα ἔχειν ἅπαντα τὰ δημιουργήματα, κατὰ τοῦτο τῷ τῆς εἰκόνοσ ὀνόματι ἐχρήσατο. PG 53, 84–85. Vgl. dazu auch andere Auslegungsvarianten dieser Bibelstelle, die die Stellung des Menschen im Schöpfungsakt hervorheben. R. Götz, *Der geschlechtliche Mensch – ein Ebenbild Gottes: Auslegung von Gen 1:27 durch die wichtigsten griechischen Kirchenväter*, FHSS 42, Frankfurt 2003, 46–47.

48 Vgl. D. Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, Minneapolis 2014, 156.

49 Vgl. Chrys., hom. 27 in Gen. 8, 3: [...] ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ πίστεωσ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένεσ τῆσ σωτηρίας ἐπέτυχε. PG 53, 243.

über die Seligkeit Abrahams bieten eine erhebende Erkenntnis nicht nur über seine leibliche, sondern auch seine seelische Kraft.

Methodisch gesehen, präsentiert Johannes die ersten Zeilen über die Interaktion zwischen Abraham und Gott in Form einer dogmatischen Exegese. Um seine Gedanken zu belegen, bezieht er sich auf die prophetischen Texte von Daniel (Dan 7:22), Hesekiel (Ez 1.2) und Sacharja (Sach 1), laut denen Gott auf verschiedene Weise erscheint. Und dieses Faktum unterstreicht die Macht Gottes und die Seligkeit der Person, die das zu sehen vermochte. Auch hier stoßen wir auf einen wichtigen Terminus für das Verständnis der chrysostomischen Theologie, als es um die Erscheinung Gottes geht. Johannes spricht über die *συγκατάβασις*, das Hinabsteigen zu unserer schwachen Natur – Gott steigt aber nur zu denen hinab, die dessen würdig sind. Dadurch entsteht die enge Beziehung zu Gott.⁵⁰ Wie es oben gezeigt wurde, waren die Menschen – unter denen auch Abraham – der *συγκατάβασις* würdig, die sich auf die Offenbarung Christi vorbereiteten.

Auch die Ehegattin von Abraham Sara kommt als diejenige in den Blick, die die ideale Darstellung der würdigen Ehe ermöglicht. Sie hatte auch eine kräftige und mutige Seele, denn sie bereitete Abraham keine Hürde oder Störung in seinem Leben und in seinen Werken.⁵¹ Überdies gelang es ihr alle Versuchungen zu überstehen, was die lobwürdige Geduld und die besondere Nützlichkeit dieser Versuchungen (*τῶν πειρασμῶν*) zeigt.⁵² Auch später, wenn es um Rebekka geht, führt Chrysostomos eine Parallele aus dem Bericht über die Verkündigung an, um die Erfüllung der Vorsehung Gottes an der unberührten Frau [sc. der Jungfrau] hervorzuheben.⁵³

Die 32. Homilie scheint die letzte im katechetischen Unterricht vor Ostern zu sein. Darüber sagt Johannes, dass die österliche Thematik ihn von den jetzigen Lesungen abgelenkt habe, sodass er dazu wieder zurückkehren müsse. Auch in der Periode nach Ostern, die in der Regel für die Apostelgeschichte bestimmt

50 Vgl. Chrys., hom. 32 in Gen. 12, 2: *Εὐμήχανος γὰρ ὢν ὁ σοφὸς καὶ φιλόανθρωπος ἡμῶν Δεσπότης, καὶ συγκαταβαίνων τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, τοῖς ἀξίως προπαρεσκευασμένοις ἑαυτὸν ἐμφανίζει.* PG 53, 294. Ausführlicher zur *συγκατάβασις* bei Chrysostomos siehe in: R. Brändle, *Johannes Chrysostomos I*, in: RAC 18 (1988), 426–503 (467–468).

51 Vgl. Chrys., hom. 32 in Gen. 12, 5–6. PG 53, 296–302.

52 An dieser Stelle führt Chrysostomos ein Zitat aus Joh 16:33 an, wo Christus sprach, dass er die Welt überwunden hat. Dies bekräftigt umso stärker seine Argumentation über die Vorteile der Versuchung. Vgl. Chrys., hom. 32 in Gen. 12, 9: *Εἶδετε, ἀγαπητοὶ, ὅσον τῶν πειρασμῶν τὸ κέρδος.* PG 53, 304.

53 Vgl. Chrys., hom. 49 in Gen. 25, 3: *Εἶδετε, ἀγαπητοὶ, ὅσον Σὺ δέ μοι σκόπει, ἀγαπητέ, πῶς ἡ στείρα αὐτὴν χειραγωγεῖ πρὸς τὴν πίστιν τοῦ τόκου.* PG 54, 446.

war, wurde Genesis für Neugetauften gelesen.⁵⁴ Angesichts dieser Tatsache ist anzunehmen, dass der Katechumenatszyklus über die bestehenden Regeln des Fastenkatechumenats hinaus andauerte.

Nach diesem Abschnitt setzt Chrysostomos die Auslegung über die Tugenden des Abraham fort. Trotz der Versuchung, mit der Gott Abraham herausforderte, erwies er sich als treu und gehorsam. Das Wort über die Beschneidung in der Homilie 40,4 enthält sicher eine deutliche Anspielung auf die Taufe, wie er das selbst „unsere Beschneidung“ (ἡμετέρα περιτομή) nennt.⁵⁵ Er setzt diesem Brauch die jüdische Tradition im Sinne der dem Gesetz widrigen Einstellung entgegen. An derselben Stelle wendet er sich dann an die Katechumenen mit der Aufforderung, nach der Taufe vorsichtig zu sein und den anderen als Vorbilder des Glaubens zu dienen.

Somit ergibt sich ein *konsistentes Bild* des Herangehens von Chrysostomos an die biblischen Texte, demnach nicht nur die alttestamentlichen Texte in ihrem historischen Kontext ausgelegt werden, sondern werden diese auch mit den neutestamentlichen Beispielen vervollständigt. Im Homilienkorpus zur Genesis lässt sich z. T. die dogmatische Exegese erkennen, die dem Anliegen der Vermittlung der Kirchenlehre folgte. Im Mittelpunkt der Auslegung steht folgendes Prinzip: Das im Neuen Testament Geschriebene im Schatten (ἐν τῇ σκιᾷ) des Alten Testaments und sagt die Geschehnisse der menschlichen Errettung vorher.⁵⁶

9.2.2 *In Acta Apostolorum*

a. Einige Spuren des Katechumenats

Obwohl die Apostelgeschichte nach Ostern auch in Antiochien gelesen wurde, fand deren Auslegung – vermutlich als eine Katechese – während des bischöflichen Dienstes von Chrysostomos in Konstantinopel statt.⁵⁷ Aufgrund dessen sind diese Homilien auch in den Blick zu nehmen, weil sich hier offenbar die Auslegungsprinzipien von Chrysostomos widerspiegeln; in Bezug auf den

54 Vgl. Chrys., hom. 33 in Gen. 13, 1: [...] ὅτε καὶ τῶν Πράξεων τῶν ἀποστολικῶν ἐπιλαβόμενοι, ἐκείθεν ὑμῖν συνελθὴ τὴν ἐστίασιν παρεθήκαμεν, πολλὴν τὴν παραίνεσιν καθ' ἐκάστην πρὸς τοὺς νεωστὶ [sc. die Neugetauften] τῆς χάριτος ἀξιωθέντας ποιησάμενοι. PG 53, 306.

55 Chrys., hom. 40 in Gen. 17, 4: Ἡ δὲ ἡμετέρα περιτομή, ἡ τοῦ βαπτίσματος λέγω χάρις [...]. PG 52, 373.

56 Chrys., hom. 62 in Gen. 28, 3: Ἐγένετο δὲ καὶ τύπος τῶν ἔσεσθαι μελλόντων, καὶ ἐν τῇ σκιᾷ προδιεγράφετο τὰ τῆς ἀληθείας [sc. des Evangeliums] πράγματα. Ebd.

57 Mayer kam zu dem Ergebnis, dass die Homilien im Jahr 401 in Konstantinopel gehalten wurden. Vgl. W. Mayer, *The Homilies of St. John Chrysostom – Provenance: Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rom 2005, 127. In Antiochien wurde die Apostelgeschichte genauso wie nach diesem konstantinopolitanischen Zeugnis zwischen Ostern und Pfingsten verlesen. Vgl. Raczka, 2015, 246.

Dienst in Antiochien sind diese hier ebenfalls von Belang.⁵⁸ Direkte Hinweise auf die bevorstehende Taufe bekommt man schon während der Begegnung mit der ersten Homilie aus der Predigtreihe zur Apostelgeschichte – Johannes wendet sich hier direkt an diejenigen, die das Anliegen haben, sich taufen zu lassen.⁵⁹ In diesem Zusammenhang bittet er diese Menschen, die Taufe nicht auf unbestimmte Zeit zu verschieben.⁶⁰ Im Hinblick auf die Katechese sieht er die Apostelgeschichte als eine Quelle wichtiger Dogmen an, was bedeuten mag, dass die Auslegung der Apostelgeschichte von Chrysostomos als eine katechetische Ermahnung an die Katechumenen angesehen wurde.

Um die Verbindung zwischen der Taufe und Pfingsten zu vertiefen, führt Johannes die Texte aus dem Matthäusevangelium über „die Taufe durch den Geist“ an.⁶¹ Dadurch will er erreichen, dass die Gemeinde zum Verständnis der Gleichheit in der Wirksamkeit zwischen der Gnade an Pfingsten und der in der Taufe kommt. Auch später in der 40. Homilie bringt er dieses Thema

-
- 58 Das Lektionar, nach dem Chrysostomos die Apostelgeschichte deutete, lag dem konstantinopolitanischen Brauch zugrunde, die Apostelgeschichte als die *lectio continua* von Ostern bis zum Taftermin an Pfingsten vorzulesen. Zur Chrysostomos' Zeit – so erklärt er selbst – fand die Taufe aber noch nicht an Pfingsten statt. Die würdige Vorbereitung auf die Taufe erfordert Fasten und Gebet und dadurch wird die geistliche Vollkommenheit geschaffen: „Der Verstand wird erhoben, indem er durch das Fasten vorbereitet wird“. Chrys., hom. 1 in Ac. 6: Εἰ δὲ λέγοι τις, Τίνας ἕνεκεν καὶ ἡμεῖς οὐκ ἐν τῷ καιρῷ τοῦτῳ βαπτίζομεν; ἐκεῖνο ἂν εἴποιμεν, ὅτι ἡ μὲν χάρις ἢ αὐτὴ καὶ τότε καὶ νῦν· ἢ δὲ διάνοια ὑψηλοτέρα γίνεται νῦν, νηστεία προπαρασκευαζομένη. PG 60, 22. Vermutlich wird die Taufe an Pfingsten später als eine Maßnahme gegen das abnehmende Erwachsenenkatechumenat getroffen.
- 59 Wer bezweifelt, dass Christus Gott ist, soll nicht unter den Katechumenen in der Kirche stehen und die Heilige Schrift hören. Chrys., hom. 1 in Ac. 8: Εἰ μὲν οὖν ἔτι ἀμφιβάλλεις, ὅτι Θεός ἐστιν ὁ Χριστός, ἔξω στήθῃ, καὶ μηδὲ θεῶν ἅκουε λόγων, μηδὲ ἐν τοῖς καταηγουμένοις ἀρίθμει σαυτὸν PG 60, 24.
- 60 Man muss nämlich nicht auf die Quadragesima warten. Chrys., hom. 1 in Ac. 8: Ἀλλὰ τὸν καιρὸν ἀναμένεις τῆς τεσσαρακοστῆς; [...] Οἱ γοῦν ἀπόστολοι οὐκ ἐν τῷ πάσχα καταξηξίωθησαν τῆς χάριτος, ἀλλ' ἐν ἐτέρῳ καιρῷ· καὶ οἱ τρισχίλιοι καὶ οἱ πεντακισχίλιοι, ὅτε ἐβαπτίσθησαν, πάσχα οὐκ ἦν καιρός· καὶ ὁ Κορνήλιος, καὶ ὁ εὐνούχος, καὶ ἕτεροι πλείους. PG 60, 24. Dies bedeutet eine weitere Unklarheit und wirft auch die Frage auf, ob die Taufe nicht doch zu Pfingsten stattfand. Vielleicht taufte Chrysostomos ausnahmsweise diejenigen, die es dringend brauchten. Es konnten Häretiker sein, an die Johannes sich immer wieder wendet. Den Aufruf, die Taufe nicht zu verweigern, richtet Chrysostomos auch an einer anderen Stelle an die entsprechenden Menschen. Hier versucht er seiner Gemeinde Angst einzuflößen. Dafür bezieht er sich auf den Tod und die möglichen Krankheiten, von denen man ungetauft betroffen sein könnte. Chrys., hom. 23 in Ac. 4: Μὴ δὴ ἀποπηδῶμεν τῶν θεῶν μυστηρίων, παρακαλῶ [...]. Ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ, οὕτως ἔρχεται ὁ θάνατος· οὐδὲ ἀπλῶς ὡς κλέπτῃς, ἀλλὰ καθευδόντων ἡμῶν ἐπιτίθεται, καὶ ῥαθυμούντας λαβῶν ἄπεισι. PG 60, 182.
- 61 Chrys., hom. 1 in Ac. 5: Ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν Πνεύματι ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας (Mt 3:11–12). PG 60, 21.

erneut auf, indem er die Taufstätigkeit des Täufers Johannes und die Taufe Christi miteinander vergleicht. Da Johannes viele Details über die Taufe des Juden Apollos angibt, ist zu vermuten, dass unter seinen Zuhörern auch Juden anwesend waren. In diesem Zusammenhang offenbart er die Vorteile der Taufe Christi, nämlich dass man durch diese vollständige Befreiung von seinen Sünden erhielt.⁶² Die Unvollkommenheit der Taufe durch Johannes benutzt Chrysostomos als Hauptargument, um die Katechumenen zur Taufe im Namen Jesu zu ermutigen.

Die zweite Homilie ist über die Tauffragen hinaus der Polemik gegen die Manichäer gewidmet. Diese Tatsache erklärt wiederum die Vielfältigkeit der konstantinopolitanischen Kirche zur Zeit von Chrysostomos. Er musste sich bemühen, mit verschiedenen Gruppen, auch Häretikern, Kontakt aufzunehmen. Sein Wort musste das Ziel erreichen, den Gedankengang der Ketzer zu ändern. Dafür fügt er ständig die herkömmlichen Beispiele hinzu, um seinem Publikum das Thema zu verdeutlichen.⁶³

Um auf die Unentbehrlichkeit der Katechese aufmerksam zu machen, gibt Chrysostomos die Schilderung einer massenhaft stattgefundenen Taufe ohne Vorbereitung der Katechumenen wieder. Das Wichtigste daran ist, dass ein ihm bekannter Diakon die Katechese immerhin durchzuführen versuchte, indem er den Täuflingen eine Art der Mystagogie (τῶν μυστηρίων μόνον),⁶⁴ also eine Einführung in die Mysterien, vortrug. Ungeachtet seiner Bemühungen wurde er beschuldigt, nach kirchlicher Macht gestrebt zu haben. Die daraus entstandene Auseinandersetzung hatte zur Folge, dass er die Katechese unterbrach. Chrysostomos plädiert in diesem Fall für die Fortsetzung der Katechese,

62 Chrys., hom. 40 in Ac. 2: Ἐντεῦθεν δέικνυται δόγμα μέγα, ὅτι τελείως καθαίρονται τῶν ἁμαρτημάτων οἱ βαπτιζόμενοι [sc. im Namen Jesu]. PG 60, 284. Die Möglichkeit einer Judentaufe bzw. -unterweisung bestätigt außerdem die Tatsache, dass die Juden – auch jene aus vornehmen Familien – zu Chrysostomos' Zeit in Antiochien aktiv waren und ihre Bräuche übten. Aus diesem Grund bezieht sich Chrysostomos in seinen Predigten auf die jüdischen Feste und rituelle Waschungen, die er sogar als ein signifikantes Merkmal des Judentums in seinen Taufkatechesen anführt. Vgl. R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, London 1983, 64–65.

63 Chrys., hom. 2 in Ac. 2: Ἀλλ' ἵνα μάθητε, ἐπὶ ὑποδείγματος ποιήσω τοῦτο φανερόν. PG 60, 27. Und weiter erklärt er anhand des Beispiels von einem Kind, dem ein unwichtiger Gegenstand (οὐκ ἀναγκαῖον) weggenommen wurde, warum den Jüngern nicht alles von Jesus offenbart wurde. Dieses Beispiel sollte am besten das Lernen der christlichen Dogmen schildern.

64 Der Terminus μυστηρίων steht hier im Plural, was wiederum auf eine vollständige Katechese verweist, die normalerweise nach der Taufe während der Osterwoche durchgeführt wurde. Und aufgrund der Vernachlässigung der Katechese seitens der örtlichen Geistlichen, wurde der Diakon zur Durchführung einer Extrakatechese gezwungen.

die unabhängig von anderen Meinungen oder Beschuldigungen vollzogen werden muss.⁶⁵

Als ein weiteres Beispiel einer solchen Auseinandersetzung in der Gemeinde und zudem erfolgreichen Unterweisung, schildert er ein Ereignis mit einer jungen Katechumenin (mit der Anspielung auf ihre Schönheit – εὐμόρφου παρθένου) in der 46. Homilie, die von den Gegnern (πολλοί) ihres Katechumenats gelästert wurde.⁶⁶ Es ging hier in erster Linie um die Erfüllung des Gebots, vor der Taufe zu fasten. Die Gemeinde bezweifelte ihre Jungfräulichkeit, was wiederum zum Konflikt zwischen den Unterweisenden (τοὺς κατηχοῦντας) und den Gläubigen führte. Chrysostomos unterstreicht damit, dass es sich trotz des Konflikts um eine dem Herrn gefällige Veranstaltung handelt, die keinesfalls unterbrochen werden darf.⁶⁷

b. Die Auslegungslinien in *Acta Apostolorum*

Zu den wichtigen Deutungsaufgaben, die der Prediger vor sich hatte, gehörte die Aktualisierung und die vereinfachende Kommentierung der Schrift. Dies erklärt man damit, dass das Lesen der Bibel ja ohnehin die Menschen überfordern könne.⁶⁸ Um dies zu vermeiden, versucht Johannes zu jedem Vers eine Stelle beizubringen, mit der er das Vorgelesene mit dem Leben seiner Gemeinde verbindet.⁶⁹

Auch die Kirchenverwaltung gehört zu den Themen, die beleuchtet werden mussten. Wenn Chrysostomos über die Pflichten und die Tätigkeit eines

65 Chrys., hom. 46 in Ac. 3: "Όταν γὰρ τῶν τῷ Θεῷ δοκούντων κωλύηται διὰ τὸ ἐτέρου σκάνδαλον, καταφρονεῖν [sc. weiter fortsetzen] δεῖ. PG 60, 326.

66 Chrys., hom. 46 in Ac. 3: Ἐβλασφήμησαν πολλοὶ κατηχήσεως ἕνεκεν κόρης τινὸς εὐμόρφου παρθένου μεινάσης, παρέβαλον πρὸς αὐτήν, καὶ τοὺς κατηχοῦντας ἐλοιδόρησαν. Ebd. Vermutlich wollte Johannes damit seine Hochschätzung der Jungfrauen wie Gregor von Nazianz in seiner Rede untermauern. Gregor geht in seinen Ausführungen so weit, Jungfrauen mit Engeln gleichzusetzen. Vgl. K. Sundermann, *Gregor von Nazianz: der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit* (Carmen 1, 2, 1,215–732), SGK A 9, Paderborn 1991, 111.

67 Chrys., hom. 46 in Ac. 3: Τί οὖν; ἀποστήναι ἐκείνους ἔδει διὰ τοῦτο; Οὐδαμῶς· οὐδὲν γὰρ εἰργάζοντο ἐναντίον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα δοκοῦν πράγμα Θεῷ. Ebd.

68 Vgl. R. Kasczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos*, FthSt 94, Freiburg 1974, 137.

69 Vgl. dazu einen Vergleich der Verzweiflung der Männer bei der Schiffskatastrophe, als die Apostel fragten „Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir tun?“ (Apg 2:37). Das Geständnis der Apostel, dass sie sich in einer Ungewissheit befinden, wird bei Chrysostomos als Tugend angesehen. Chrys., hom. 7 in Ac. 1: Καθάπερ ἐν ναυαγίῳ τις γενόμενος ἢ ἐν νόσῳ, τὸν κυβερνήτην ἰδὼν ἢ τὸν ἰατρὸν, πάντα αὐτῷ παραχωρεῖ τε καὶ πείθεται· οὕτω καὶ οἱ τοιοῦτοι ὡμολογήκασιν ἐν ἐσχάτοις ὄντας ἑαυτοῦς, καὶ οὐδὲ ἐλπίδα σωτηρίας ἔχοντας. PG 60, 63.

Bischofs spricht, meint er wohl sich selbst.⁷⁰ Auch hier verwendet er weltliche Beispiele, um die mühsame Arbeit und die Sorgen eines Bischofs um seine Gemeinde zu vermitteln.⁷¹

Auch christliche Tugenden sind für Chrysostomos von großer Bedeutung, sodass er ihnen einige Stellen in dieser Predigtreihe widmet.⁷² Den Tugenden setzt er das sündigende Volk in Konstantinopel entgegen, von dem (genau gerechnet!) nicht mehr als einhundert gerettet werden könnten.⁷³ Diese Rede von Johannes klingt pessimistisch, weil es seiner Meinung nach „keine Vorbilder mehr gibt“. Dies hatte einen Grund. Laut dem Text gab es unter den Neugetauften einige, die die nach der Taufe Verstorbenen beneideten, weil sie direkt das Himmelreich betreten hätten. Das alles bezieht er auf das Ereignis in der Apostelgeschichte, als die Heiden zusammen mit den Aposteln den Geist empfingen. Man kann davon ausgehen, dass die Taufe zur Zeit des Chrysostomos nicht wirklich das menschliche Leben beeinflusste, sodass solche Fälle zu harten Ermahnungsreden vom Ambon aus führten. Immerhin hegt Johannes die Hoffnung, dass alle Sünden und ihre Folgen mit der Beichte getilgt werden können, was er auch ausdrücklich betont.⁷⁴ Auch mittels der Bibel geschieht die Heilung und Löschung der Sünden. Man solle den biblischen Beispielen folgen, nämlich das entsprechende Heilmittel für seine Wunde (der Seele)

70 Zuerst spricht er allgemein über den bischöflichen Dienst und dann geht er unmittelbar zu einer direkten Rede von sich selbst über. In hom. 3,5, während er den verantwortungsvollen Dienst eines Bischofs thematisiert, gesteht er der Gemeinde selbst, dass er ihretwegen sogar die harten Worte (*σφόδρα τραχὺς*) benutzte. Vgl. PG 60, 42.

71 Er bezieht sich auf die Geschichte von einem Vater, der zehn Kinder hat und diese versorgen muss. Dies ist ein Gleichnis dafür, wie sich ein Bischof um seine Gemeinde kümmert. Vgl. Chrys., hom. 3 in Ac. 4: Εἶπέ μοι, εἰ δέκα τις παῖδας ἔχων ὑποχειρίους συνοικούντας αὐτῷ διαπαντός, ἀδιαλείπτως αὐτῶν ἀναγκάζεται φροντίζειν, τοσούτους ἔχων οὕτως οὐχ ὑποχειρίους, οὐ συνοικούντας, ἀλλ' ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ τὴν ὑπακοὴν ἔχοντας, τίς οὐκ ὀφείλει γενέσθαι; PG 60, 39.

72 Die Tugenden haben einen Nutzen für die Menschen. Wenn man in der Tugend geübt ist, wird sie dann später weiterwirken. Chrys., hom. 8 in Ac. 2: Τοιοῦτον γὰρ ἡ ἀρετῆ, ἀρχὴν λαβοῦσα πρόεισι, καὶ οὐδαμοῦ ἴσταται. PG 60, 72. In den Homilien sind alle wichtigen Tugenden aufgelistet. Es geht um Sanftmut (hom. 7 in Ac. 1); Bescheidenheit (hom. 9 in Ac. 2); Almosengeben (hom. 11 in Ac. 3; hom. 22 in Ac.); Liebe gegenüber den Feinden (hom. 14 in Ac. 4); Zornlosigkeit (hom. 15 in Ac. 4); die wahre Freude (hom. 16 in Ac. 3).

73 Chrys., hom. 24 in Ac. 4: Οὐκ ἔστιν ἐν τοσαύταις μυριάσιν ἑκατὸν εὐρεῖν τοὺς σωζομένους [...]. PG 60, 189.

74 Chrys., hom. 24 in Ac. 3: Μεγάλα τῆς μετανοίας τὰ φάρμακα· μηδεὶς ἀπογινωσκέτω ἑαυτοῦ. PG 60, 188. Und auch das Nachtgebet vertreibt alle Sünden aus der Seele. Vgl. Chrys., hom. 26 in Ac. 4: Πίστευσόν μοι, οὐχ οὕτω τὸ πῦρ τὸν ἰὸν ἀποκαθαίρειν εἴωθεν, ὡς εὐχὴ νυκτερινὴ τὸν ἰὸν τῶν ἀμαρτημάτων τῶν ἡμετέρων. PG 60, 204.

in den Texten finden.⁷⁵ Dieser Hinweis vervollständigt vor allem das Bild des Umgangs mit der Bibel. Die Schrift müsse nicht einfach nur eingepägt werden oder als schlichtes Wissen im Kopf verbleiben,⁷⁶ sondern deren Texte erforderten eine gezielte Umsetzung im Leben.

75 Mit Hilfe einer solchen Bibelstelle kann man sich vom Zorn befreien. Vgl. Chrys., hom. 29 in Ac. 4: Οἶον, ἔστι τις θυμικός; Προσεχέτω ταῖς τῶν Γραφῶν ἀναγνώσεσι, καὶ πάντως εὐρήσει ἢ ἐν ἱστορίᾳ ἢ παραινέσει [...]. PG 60, 219.

76 Dies hält er für nutzlos. Vgl. Chrys., hom. 29 in Ac. 3: Ἀλλὰ πάντως ἐρεῖτέ μοι, ὅτε τὰς Γραφὰς ἴσμεν. Καὶ τί τοῦτο; PG 60, 218.

Zusammenfassung

Aus dem oben angegebenen Quellenmaterial wurde ersichtlich, dass die Schrift zwecks der Katechese in Antiochien verwendet wurde. Es handelt sich nicht nur um direkte Taufkatechese, sondern auch um die homiletische Unterweisung der christlichen Gemeinde.

Die alte Kirchenordnung aus Antiochien ermöglichte uns, die wichtigen Eigenschaften im Umgang mit der Bibel zu beobachten. Vor allem wurde viel Wert auf die alttestamentlichen Schriften gelegt, deren Lesung als eine Pflicht für die Gemeinde bezeichnet wurde. Die Bibel wurde in das Leben der Gemeinde verwoben, sodass die Menschen die Schrift in jedem Bereich anwenden sollten. So wurde sie als eine Alternative gegenüber den heidnischen Werken angesehen. Im Alltag sollte die Erziehung sowie das Leben insgesamt nach der Schrift gestaltet werden. Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen verschaffte einen klaren Überblick über die Art und Weise der Lesung. Man verfasste bestimmte Anweisungen, inwiefern und in welcher Reihenfolge die alttestamentlichen Texte gelesen werden sollten. Auch die verschiedenen Mysterienriten waren mit Stellen aus dem Alten Testament versehen, sodass bei der Cheirotonie in der Klementinischen Liturgie und der Taufkatechese ständig Stellen aus der Bibel zitiert werden. Zur Rolle des Neuen Testaments in AK brachte Benjamin Edsall eine interessante Beobachtung vor, dass Paulus im Text als Apostel der Katechese und christlichen Initiation bezeichnet wird.¹ Dies legitimierte wiederum die ständige Verwendung der paulinischen Schriften als einer katechetischen Unterweisung und bestimmte die moralisch-doktrinäre Ausrichtung solcher Taufkatechese.

Die schriftlichen Nachlässe von Johannes Chrysostomos, wahrscheinlich dem Schüler des berühmten Rhetors Libanius,² sprechen nur für seinen Erfolg in Antiochien und vor allem in der Anwendung der Bibel. Seine Predigten, von denen wir uns nur zwei Reihen ausgewählt haben, schildern mit zahlreichen Beispielen die Deutungsmethoden dieses hervorragenden Predigers, die er in der für ihre Exegese bekannten antiochenischen Schule erlernte. Die dogmatische Exegese ermöglichte ihm eine gute Begründung der christlichen

1 Vgl. B.A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation History and Hermeneutics*, Cambridge 2019, 3.

2 Zu seiner Lehrtätigkeit in Antiochien lesenswert ist: A. Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, 92–119.

Dogmen und die Einblicke in die Häresien, die diese Dogmen ablehnten. Das Prinzip von ἀκριβεια,³ der Präzisierung der bestehenden Problematik und die genauere Lesart des Textes im Rahmen der orthodoxen Tradition, trug zu der Übermittlung der Botschaft Gottes an seine Gemeinde bei. Er musste beim Lesen der Bibel in die Tiefe (βάθος) gehen, um Oberflächlichkeit (ἐξεπιπολῆς) zu vermeiden. Zwei zentrale Methoden der antiochenischen Schule, die bei Chrysostomos vorkommen, sind μεθοδική und ιστορική. Die erste besteht darin, die verwendeten Formen und Wörter genau zu untersuchen.⁴ Dies beobachten wir durchaus in den oben angegebenen Schriften und besonders dann, wenn der Prediger über die Nachahmung der Tugenden oder die Bedeutung einzelner Wörter spricht. Das zweite Prinzip bestimmt die Erklärung des historischen Umfeldes des Textes,⁵ was wir wiederum in der Genesis und der Apostelgeschichte – an sich historischen Schriften – überall beobachten konnten. Der rhetorische Tropus namens ψόγος, die beleidigende Ermahnung, sollte die Zuhörerschaft zur Abkehr vom sündhaften Leben bzw. falschen Glauben bringen.⁶ Johannes verband die moralische Ermahnung mit der Belehrung im Glauben, was ihm nicht nur eine produktive Vorbereitung seiner Zuhörer auf die Taufe ermöglichte, sondern auch die vollständige Veränderung des Lebens, die das Christentum von Gläubigen fordert. Somit wurde die Bibel im Mund des Chrysostomos zu einer Waffe gegen die Sünden und Häresien, von denen die damaligen Christen betroffen waren. Dies war ihm schon aus dem Prinzip von Plutarch „Text gegen Text“ bekannt. Er empfiehlt, um die lügenden Poeten zu entlarven, die Texte unter kritische Betrachtung zu nehmen.⁷

Die Suche nach dem Guten entspricht dem für Johannes geläufigen Prinzip der κρίσις, das auf die moralische Betrachtung abzielte. Mit dem Sinn dieses Prinzips ist jede Homilie reich gesättigt, weil die moralische Ermahnung in der Ausübung der Tugenden (ἀρετή) zu den wichtigen Aufgaben des Predigers gehörte.

Auch seine für den Gottesdienst prägende Wirkung ist nicht zu übersehen. Die Homilien auf Genesis und Apostelgeschichte, die nicht zufällig für die

3 Vgl. R. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, Leiden 2005, 120. In hom. 62 in Gen. 38, 2 er ruft seine Gemeinde dazu auf, nach der ἀκριβεια, tief in die Heilige Schrift einzudringen. D. h., dass die Oberflächlichkeit (ἐξεπιπολῆς) beim Erlernen der Bibel für den Prediger inakzeptabel ist: Μὴ τοίνυν ἀπλῶς παρατρέχωμεν τὰ ἐν ταῖς θείαις Γραφαῖς κείμενα, μηδὲ ἐξεπιπολῆς τοῖς λεγομένοις προσέχωμεν, ἀλλ' εἰς τὸ βάθος ἑαυτοῦς καθέντες [...]. PG 54, 535.

4 Vgl. R. Brändle, *Johannes Chrysostomos I*, in: RAC 18 (1988), 426–503 (443).

5 Vgl. ebd.

6 Zur Verwendung dieses Tropus bei der Polemik mit dem Judentum vgl. Wilken, 1983, 116–123.

7 Vgl. F. Young, *The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis*, in: R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 187.

Betrachtung ausgewählt wurden, werden den Ritus zu Konstantinopel prägen und bleiben in ihm verankert. D. h. nur, dass das Lesen der Schrift und ihre Auslegung weiterhin in der Hauptstadt praktiziert wurden. Anschließend kann man die neu entstandenen Formen der Bibelinterpretation in Konstantinopel beobachten.

Zur Frage nach einer möglichen Wechselwirkung der jerusalemischen und antiochenischen Tradition gibt es eine Beobachtung von Sever Voicu, der anhand von den katechetischen Homilien des Chrysostomos eine gewisse Distanzierung der antiochenischen Taufpraxis von der jerusalemischen feststellt. Sie wurde nämlich in der bewussten Ignoranz der innovativen katechetischen Ideen des Klerus in Jerusalem deutlich. Während es also in Jerusalem ein gut durchdachtes System der postbaptismalen Katechese gab, fehlte es an einer solchen Unterweisung in Antiochien. Diese Abgrenzung verlor jedoch an Geltung, als die jerusalemische Praxis im 5. Jh. in einigen christlichen Zentren wie etwa in Konstantinopel und schließlich auch in Antiochien dominant wurde.⁸

⁸ Vgl. S.J. Voicu, *Christian Initiation in Antioch between St. John Chrysostom and St. Severus*, in: P. van Geest (ed.), *Seeing Through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, LAHR 11, Leuven 2016, 320.

TEIL III

Katechetischer Schriftgebrauch in Konstantinopel

Zur Entwicklung des liturgischen Ritus in Konstantinopel

Infolge der aktiven liturgischen Entwicklung unter der Regierung Justinians des I. (527–565) wurde der liturgische Ritus Konstantinopels zu „einem Abbild der imperialen und göttlichen Macht“.¹ In seiner Epoche wird es umso bedeutender, dass die Theologie mit der Fortentwicklung der liturgischen Ordnung einherging.

Einer der zentralen Aspekte der Entwicklungsgeschichte des Gottesdienstes in Konstantinopel ist die Formierung der liturgischen Bibellesung. Diesbezüglich brachten wir im zweiten Teil die Vermutung vor, dass die antiochenische Tradition der Schriftlesung von Johannes Chrysostomos in Konstantinopel eingeführt wurde. Überdies kann man die antiochenische Provenienz aus zwei anderen Gründen gelten lassen, nämlich dass in den beiden Zentren (1) die Bibellesungen in der Stundenliturgie nicht vorgesehen waren und (2) das Neue Testament dem Alten gegenüber den Vorrang hatte.²

Des Weiteren veranlasste die auf allen Seiten des Ritus sichtbare Bestückung der Liturgie mit den neuen Hymnen und die massive Verbreitung der neuen Bräuche Änderungsprozesse in der liturgischen Ordnung, die sich später anhand der neu verfassten Liturgiebücher bestimmen lassen. Die ersten Hymnen waren die Folge der Ausarbeitung des theologischen Systems in der Zeit der monophysitischen Auseinandersetzungen des 6. Jh.s.³ Die eindeutig höchste theologische Bedeutung der Liturgie als himmlischer Gottesdienst wurde zudem im Werk des Liturgiekommentators des 7. Jh.s, Maximos des Bekenner, dargestellt. Er fasste die theologischen Ansätze zusammen und verdeutlichte einige von ihnen sogar mit Bibelzitatzen oder Anspielungen auf diverse theologische Themen. Dies kann auch als ein Beispiel für das Verwobensein der Heiligen Schrift mit der Liturgie oder für die Betrachtung

-
- 1 Vgl. G. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel: Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*, Frankfurt 2002, 28.
 - 2 Vgl. G. Rouwhorst, *The Liturgical Reading of the Bible in Early Eastern Christianity: The Proto-history of the Byzantine Lectionar*, in: K. Spronk / G. Rouwhorst / S. Royé (eds.), *A Catalogue of Byzantine Manuscripts in Their Liturgical Context: Challenges and Perspectives*, Turnhout 2013, 168.
 - 3 Vgl. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville 1992, 37.

der Liturgie als Erfüllung der Schrift gelten. Die Wirkung der konstantinopolitanischen Dichter auf die theologische Gestaltung des Gottesdienstes förderte genauso wie die Mystagogien eine von der Theologie geprägte Sichtweise, dass der Gottesdienst nicht nur aus Wörtern und Riten bestehe, sondern auch aus der mystischen Handlung, die in der Anwesenheit der himmlischen Kirche vollzogen werde.

Die Periode des Ikonoklasmus war für den Ritus der Reichshauptstadt von entscheidender Bedeutung. Auffällig in dieser Zeit ist, dass die liturgische Ordnung trotz der prekären Lage in der Zeit des Bilderstreites weitestgehend konstant blieb.⁴ Nach dem endgültigen Sieg über den Ikonoklasmus im Jahr 843 begann die aktive Phase der Abfassung des neuen Ritus, die überwiegend unter erheblichem Einfluss des Mönchtums vor sich ging.⁵ Die monastische Bewegung, die insbesondere mit der Gründung des Studionklosters im Jahr 463⁶ in Konstantinopel verbunden ist, passte den Ritus dem täglichen Gebrauch im Kloster an. Die Gruppe der wachenden Mönche fügte

4 Vgl. a.a.O., 43. Tatsächlich war der Gottesdienst nicht vom Ikonoklasmus betroffen. Der eigene Ritus der konstantinopolitanischen Praxis war keiner textlichen Änderung ausgesetzt, weil er keinen Bezug auf die Bildertheologie und somit keinen Anlass zu Korrekturen bot. Vgl. H.G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, KG 1, Göttingen 1980, 76.

5 Dies wird damit erklärt, dass der Ikonoklasmus feindlich gegenüber den städtischen Mönchen gewesen sei. Dies hatte wiederum zur Folge, dass das Mönchtum für sich den Ritus der Sophienkirche erwarb. Die neue bisher unbekannte Dimension des Gottesdienstes führte zur allmählichen Ablösung des konstantinopolitanischen Typikons und Entstehung der erwähnten Hybridform des Gottesdienstes. Vgl. Hanke, 2002, 33–34. Das Dogma der Bildfreundschaft gipfelte im Text des Synodikons des Patriarchen Methodios aus dem Jahr 843 – einerseits ein Anathema gegen die Häretiker, andererseits die Ermahnungsrede an Gläubigen –, das jährlich seit dem endgültigen Sieg der Orthodoxie bei der ersten Sonntagsliturgie des Fastens vorgelesen wird. Mit der Datierungsfrage des Werkes befasste sich Kirill Maksimovič, indem er die ihm bekannten Meinungen analysierte und das Jahr 843 als Abfassungszeit annahm. Vgl. K. Maksimovič, *Die Synode von 843 als Wendepunkt in der Bekämpfung von Häresien in Byzanz*, in: W. Brandes / A. Hasse-Ungeheuer / A. Leppin (Hgg.), *Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter: Aspekte konziliarer Entscheidungsfindung*, Berlin 2020, 252–254. Die Passagen aus dem Synodikon eröffnen eine neue katechetische Form für Konstantinopel, die die christlichen Dogmen mit Hilfe der Schrift verkündet. Es wird schon im Prolog zum Text direkt angegeben, dass man durch die Schrift unterwiesen werde. Synod. 4–5: Προφητικαὶς ἐπόμεινοι ῥήσεσιν ἀποστολικαῖς τε παραινέσεσιν εἰκόντες καὶ εὐαγγελικαῖς ἱστορίας στοιχειούμενοι, τῶν ἐργασιῶν τὴν ἡμέραν ἐορτάζομεν. J. Goullard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie: Édition et Commentaire*, TMCB 2, Paris 1967, 45. Daraus folgt, dass die Prophetie im Einklang mit der älteren Vorstellungen als eine Ermahnung an die Katechumenen wahrgenommen wird. So führt der Verfasser einen Abschnitt aus dem Buch Jesaja an (Isa 41:1), um die Wichtigkeit der Erneuerung zu unterstreichen. Diesen Text interpretiert er als eine Rede an die Kirchen aller Nationen: Synod. 6–7: Ἡσαΐας μὲν γὰρ φησιν ἐγκαινίζεσθαι νῆσους πρὸς τὸν Θεόν, τὰς ἐξ ἑλλθνῶν ὑπαυονιττόμενος ἐκκλησίας [...]. Ebd.

6 Vgl. Taft, 1992, 46.

dem Gottesdienst einen eigenen Zyklus hinzu, der die ständig gesungene Psalmodie einschloss.⁷ Im Laufe der Jahrhunderte erschufen die Studiten eine Hybridform aus der Praxis der Sophienkirche und der ihnen geläufigen Praxis Palästinas, die sich nach ihrer Etablierung in den Klöstern und auch in der städtischen Kirche reichsweit ausbreitete.⁸

Die alttestamentlichen Lesungen wurden in dieser Zeit zum festen Bestandteil der so genannten ἀσματική ἀκολουθία (gesungener Ritus).⁹ Diese Form des patriarchalen Gottesdienstes feierte man in den Kathedralkirchen des Reiches bis einschließlich des 14. Jh.s, was die zeitgenössischen Quellen bezeugen.¹⁰

Nach den Einblicken in die zwei Traditionen der Bibellesung gehen wir zur Tradition der Großen Kirche in Konstantinopel über. Die überwiegende Anzahl der Forscher, die sich intensiv mit der Geschichte der liturgischen Perikopenlesung befassten, ist sich in der Frage einig, dass das Liturgiegut Konstantinopels aus Antiochien übernommen worden sei.¹¹

Bevor die katechetische Auslegung der Bibel untersucht wird, versuchen wir zuerst, die liturgische Perikopenlesung vor den Taufterminen in Konstantinopel darzustellen. Diese Lesungen werden uns in der Erschließung der

7 Außerdem war das palästinische Mönchtum auch im Umgang mit der Bibel geübt. Die Bibel wurde für die geistlichen Praktiken eingesetzt, damit die Mönche den reinen Zustand des Herzens erreichen konnten. Vgl. F. Bauer, *Die Heilige Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums*, in: ThGl 14 (1925), 512–532 (513). Auch die Tischlektüre oder eine Ablenkung von den angreifenden Versuchungen wurden mit Hilfe der Schrift in der mönchischen Gemeinde ermöglicht. Vgl. a.a.O., 519. Die Pachomianer, für die die Bibel eine zentrale Stellung besaß, praktizierten das Auswendiglesen der Perikopen. Auch die eigenen Werke dieser Mönche waren mit den Bibelziten gesättigt, was wiederum für eine Vorliebe zugunsten der Bibel spricht. Die Auswahl der Perikopen war von den Umständen und von Zweck der Anwendung abhängig. Vgl. H. Bacht, *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum*, in: ThPh 41 (1966), 557–566 (558–562). Überdies beweist die Anrede ἀββᾶ an den Lehrer seitens der Mönchsbrüder und τέκνον an die Mönche aktive und bewusste Anwendung der Schrift im christlichen Mönchtum, so wie die Ansprache Jesu an seine Zuhörer in den Mündern der geistlichen Väter klang. Vgl. F. von Lilienfeld, *Anthropos Pneumatikos – Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum*, in: StPatr 5 (1962), 382–392.

8 Vgl. Taft, 1992, 58.

9 Vgl. a.a.O., 45.

10 Als letzter Zeuge dieser Praxis gilt der Bischof Symeon von Thessalonike († 1429), der den gesamten Ritus im Werk *περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας* ausführlich auslegte. Vgl. S. Hawkes-Treeples, *St. Symeon of Thessalonika: The Liturgical Commentaries*, STPIMS 168, Toronto 2011, 165–265.

11 Vgl. A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, MSU 1, Göttingen 1915, 71.115. G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung. Teil I: Stand und Aufgabe der Perikopenforschung*, Göttingen 1947, 22–25; Hanke, 2002, 25–27; R. Zerfass, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems*, LWQF 48, Münster 1968, 136.

katechetischen Funktion der Bibel behilflich sein. Die besonders systematisierte Leseordnung in Konstantinopel findet sich vor allem in den liturgischen Quellen, die einen Überblick über die Tradition in der Sophienkirche verschaffen.

Wichtige Quellen

12.1 Das Prophetologion

Die älteste liturgische Sammlung der alttestamentlichen Perikopen, die zwecks der Verwendung im Gottesdienst in Konstantinopel erschien, hatte den Namen *Prophetologion*. Dieser Begriff trägt eine direkte Anspielung auf die Verbindung des schriftlichen Inhaltes mit der Prophetie in sich. Die Definition des Wortes bezieht sich auf die Tatsache, dass das Alte Testament eine Prophezeiung über die Geburt und Auferstehung Christi verkündet.¹ Und dies nicht nur in der historischen Perspektive. Auch gegenwärtige Ereignisse in Byzanz konnten mit dem biblischen Text verzahnt sein, indem sie sich in der Quelle als auf bestimmte Bibelstellen bezogen erweisen. Daraus kann man schließen, dass die Vergegenwärtigung der Schrift, ihre pragmatische Anwendung, im Mittelpunkt der damaligen Kirche stand. Genauso wie in Jerusalem oder Antiochien konnte die Bibel auch als Quelle des Wissens für die Katechumenen eingesetzt werden.

Tatsächlich enthält das Prophetologion die schon seit Jahrhunderten bekannten Texte, die mehrfach in den Predigten der christlichen Lehrer ausgelegt wurden. Man behauptet, die Bibel sei für das geistliche Leben signifikant gewesen.² Man kann nur hinzufügen, dass die alttestamentlichen Texte auch als eine Quelle unersetzlicher Kenntnisse wahrgenommen wurden.³ Dafür sind wir den Deutungen begegnet, die das breite Spektrum der damaligen Problematik in den homiletischen Reden aufzeigten. Die Nutzung der Schrift im liturgischen Gebrauch bedeutete nur, dass es in Byzanz immer noch einer Katechese bedurfte, die eine Wissensvermittlung durch die zu deutenden Texte voraussetzte. Diese Katechese musste weiterhin im Rahmen des Gottesdienstes erfolgen, wofür nicht unbedingt die ganze Bibel gebraucht

1 Vgl. J. Miller, *The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity*, in: P. Magdalino / R. Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington 2010, 72.

2 Vgl. a.a.O., 56.

3 Die Formen solcher Wissensübergabe anhand der Bibel existierten nicht nur als eine Katechese, Predigt oder liturgische Lesung. Dazu gehörte die so genannte Tischlektüre in der Antike, als „die Flickgedichte aus biblischen Versen angefertigt wurden“. Auch die materielle Wertschätzung der Schrift war für die damaligen Christen von großer Bedeutung. Vgl. C. Marksches, *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2012, 102–103.

werden konnte. Mit der Zeit wählte man nur bestimmte Bücher sowie einzelne Perikopen aus, die man anlässlich der jeweiligen Feste vortrug. Diese dekontextualisierten Texte lieferten eine stichhaltige Erläuterung des Festes und zielten darauf, die Feste sinnlich mit dem biblischen Material zu verbinden. Außerdem bestätigt umso mehr das Vorhandensein von bestimmten Hymnen, die diese Lesungen umgaben und eine Deutungsfunktion ausübten, die liturgische Anpassung des schriftlichen Materials und seine Bedeutung für die Christenheit.

Ins Auge springt, dass die 42 Manuskripte des Prophetologions mit einer ekphonetischen Notation ausgestattet sind.⁴ Dies ermöglichte wiederum dem byzantinischen ἀνάγνωστης das richtige und verständliche Vorlesen des Textes. Dieser Vorleser konnte somit wahrscheinlich bestimmte Schriftstellen hervorheben, um das Publikum darauf aufmerksam zu machen. In diesem Faktum sehen wir eine ganz neue Form der Bibelkatechese, die durch die musikalische Wahrnehmung des Textes ablief. Man prägte sich den Text durch die musikalisch gestaltete Aussprache ein, die inzwischen mit den Hymnen untermalt wurde.

Das Prophetologion entwickelte sich während der Periode zwischen dem 7. und dem 10. Jh. infolge des vollständigen Verschwindens der alttestamentlichen Lesungen aus der Liturgie im 7. Jh.⁵ Seine endgültige Form mochte das

4 Vgl. S. Engberg, *The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book*, in: CIMAGL 54 (1987), 39–48 (41). Diese Notation folgte als Ersatz für das so genannte klassische System. Das Ziel dieser neuen Vortagsweise war, den Text verständlicher und wahrnehmbarer zu machen. Außer dem Alten Testament wurden die Neumen auch in den neutestamentlichen Lesungen vermerkt. Vgl. ead., *Greek Ekphonic Notation: The Classical and the Pre-Classical Systems*, in: J. Raasted / C. Troelsgård (eds.), *Palaeobyzantine Notations: A Reconsideration of the Source Material*, Hernen 1995, 33.

5 Vgl. J. Mateos, *La Celebration de la Parole dans la Liturgie Byzantine: Étude historique*, OCA 191, Rom 1971, 131. Juan Mateos bezieht sich auf die Zeugnisse aus den liturgischen Kommentaren. Während die alttestamentlichen Texte als „Gesetz und Propheten“ bei Maximus dem Bekenner (7. Jh.) erwähnt worden seien, sei im Kommentar auf die Liturgie von Pseudo-Germanos (8. Jh.) davon keine Rede. Sysse Gudrun vermutet zudem, dass der Kern des Prophetologions wohl vor dem 6. Jh. zu datieren sei. An dieser Stelle scheinen die Homilien von Johannes Chrysostomos auf die Genesis als ein Ausgangspunkt dieser Behauptung zu dienen. Vgl. S. Engberg, *The Prophetologion and the Triple-Lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book*, in: BBGG III 3 (2006), 67–92 (68).

Korpus ungefähr im Jahr 800⁶ in Konstantinopel erhalten haben und im 17. Jh. aus dem liturgischen Gebrauch verschwunden sein.⁷

Die Entwicklung und Verfestigung dieser neuen Gattung war mit den neuen Ansichten auf die Art und Weise ihrer Rezitation verbunden. Die Texte wurden mit Hilfe der erwähnten Notation gesungen. Wie Sysse Engberg angab, seien die Manuskripte in einem privaten Gebrauch gewesen, sodass die Vorleser den Text nach ihrer eigenen Vorstellung gestalten und sodann hätten vortragen können.⁸ Auch das Ziel der Vereinheitlichung im liturgischen Ritus der Kirche trug zur Abfassung des Prophetologions bei. Dies erklärt, warum alle zu verlesenden Texte in einem Band untergebracht werden sollten.⁹

Die kritische Ausgabe des gesamten Korpus wurde von den Wissenschaftlern Carsten Høeg, Gunther Zuntz und Sysse Engberg ausgearbeitet. Die prominenten Spezialisten sammelten die unterschiedlichsten Manuskripte und publizierten danach die Ausgabe in der Periode zwischen dem Jahr 1931 und dem Jahr 1981 in der Reihe *Monumenta Musicae Byzantinae*.¹⁰

Dem ausschlaggebenden Beitrag zur Geschichte des Prophetologions von Sysse Gudrun Engberg, die heutzutage eine führende Position auf diesem Gebiet innehat, verdankt man die neuen Erkenntnisse und eine angemessene Kritik der älteren Standpunkte und Behauptungen.

6 Zudem führt Robert Taft nach G. Zuntz eine der ältesten Handschriften des Prophetologions *Sinai gr. 7* aus dem 9. Jh. an, die für die Nutzung bei der Liturgie der vorgeweihten Gaben sowie anderen Riten bestimmt waren. Der Text sei dann später in die anderen liturgischen Bücher integriert worden. Vgl. R. Taft, *Prophetologion*, in: ODB 2 (1991), 1737. Die Formierung des liturgischen Lektionars in Konstantinopel im 9. Jh. müsse auch mit der altbulgarischen Übersetzung der ersten slawischen Sammlung des Alten Testaments verbunden gewesen sein. Vermutlich hätten der Hl. Methodius, der Lehrer der Slawen, sowie seine Schüler die geläufigen Handschriften verwendet, um den kompletten Bibeltext abzufassen. Vgl. S. Nikolova, *The Old Bulgarian Translation of the Old Testament*, in: D. Christians / D. Stern / V. Tomelleri (Hgg.), *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina*, SLCEE 3, München 2009, 62.

7 Vgl. G. Zuntz, *Das byzantinische Septuaginta-Lektionar („Prophetologion“)*, CM 17, Kopenhagen 1956, 189.

8 Vgl. Engberg, 1987, 44–45.

9 Vgl. a.a.O., 40–41.

10 C. Høeg / G. Zuntz, *Prophetologium: Lectiones Nativitatis et Epiphaniae*, MMB.L 1, Kopenhagen 1939; S. Engberg, *Prophetologium: Lectiones Anni Immobilis*, MMB.L 1, Kopenhagen 1980/1981.

12.2 Das Patriarchale Lektionar im Codex Ottoboni gr. 175

Als eine Bezugsquelle in der Frage der katechetischen Funktion der Schrift muss auch ein patriarchales Lektionar im *Cod. Ottoboni gr. 175* aus der ersten Hälfte des 11. Jh.s in den Blick genommen werden.¹¹ Inhaltlich stellt es die evangelische Perikopenordnung, die für die Nutzung vom Patriarchen ab dem Ostersonntag in den Stadtkirchen von Konstantinopel gedacht war, dar. Das Johannesevangelium wurde in dieser Periode bis zum Samstag vor Pfingsten als *lectio continua* gelesen.

Einerseits weist der Text keine deutlichen Auffälligkeiten auf, andererseits schließt das ganze Korpus den Text der Karfreitagskatechese (fol. 47r) ein, der nach dem gewöhnlichen Ritus in Konstantinopel vorgetragen wurde. Das Lektionar enthält die Riten der *abrenuntiatio diaboli* und *adhortatio christi*, die normalerweise im Euchologion zu finden sind. Das kann ein Beleg für einen Archetyp des Ritus sein, als die Katechese noch nicht explizit existierte.¹² Dieser Archetyp konnte nach dem Jahr 617 für den Patriarchen verfasst worden sein.¹³

Ist diese Anomalie, dass die Sammlung der Bibeltexe einen für diese Sammlung fremden Ritus einschließt, erklärbar? Vor allem geht man davon aus, dass der Text der Katechese aus rein praktischen Gründen hinzugefügt wurde. Dies ermöglichte dem Vorleser einen bequemen Umgang mit den erforderlichen liturgischen Texten.¹⁴ Aber welche Funktion erfüllen die neutestamentlichen Lesungen, wenn die alttestamentlichen Perikopen überwiegend bei der τριτοέκτη, direkt vor der Katechese vorgelesen wurden? Aus meiner Sicht kann man dieses Phänomen genauso erschöpfend mit der katechetischen Bedeutung der Schrift erklären. Die Katechese am Karfreitag war als eine Erweiterung des biblischen Textes gedacht, der für die Katechumenen vorgesehen war. Darüber hinaus wurden die katechetischen Elemente in die Liturgie eingeführt, was später zur Entstehung der liturgischen Riten für Katechumenen in Konstantinopel beitrug.¹⁵

11 Zur Datierung vgl. E. Velkovska, *Il Lezionario Patriarcale Ottoboni gr. 175*, in: M. D'Agostino / P. Degni (Hgg.), *Alethes Philia: Studi in onore di Giancarlo Prato*, Tomo Secondo, Spoleto 2010, 687–694 (689–694).

12 Vgl. Y. Burns, *The Lectionary of the Patriarch of Constantinople*, in: *StPatr* 15 (1984), 515–520 (518).

13 Vgl. a.a.O., 520.

14 Yvonne Burns meint, dass sich der Patriarch selbst des Codex bedient habe. Vgl. a.a.O., 518.

15 Auf die meiner Meinung nach liturgischen Riten für die Taufkandidaten, wird später eingegangen werden.

Die Extrakatechese zu Weihnachten

Die Lesungen, die unmittelbar am Vorabend zu jedem Tauftermin an Weihnachten und Epiphanie in Konstantinopel vorgetragen wurden, bezeichnen wir als Extrakatechese.¹ Es bleibt zwar aus den Quellen unklar, ob vor diesen Tagen eine langfristige Belehrung im Glauben für die Katechumenen stattfand, aber die aufeinander folgenden Perikopen weisen ihre katechetische Funktion nach, die darin bestand, die Katechumenen unmittelbar vor dem Tauftermin auf das Mysterium und das Fest vorzubereiten. Für die Lösung meiner Kernaufgabe, die katechetische Funktion des Bibeltextes und den Gegenstand solcher Glaubensvermittlung festzustellen, ziehen wir exemplarisch die verschiedenen Gattungen gängiger Auslegungsliteratur heran, die zur Erklärung solcher Dekontextualisierung der Schriftperikopen verhelfen können. Da der homiletische Nachlass der Bibelauslegung aus den goldenen Zeiten der patristischen Literatur größtenteils auch in der für diese Untersuchung relevanten Zeitperiode überliefert ist,² werden wir auf das alte Material zurückgreifen und die gewonnenen Erkenntnisse für die Beweisführung verwenden.

Meine Annahme, dass die Taufe zu Weihnachten am 25.12 in Konstantinopel zur Zeit der Abfassung der obigen Codizes stattfinden konnte, haben wir bereits im Kapitel „*Tauftermine in Konstantinopel*“ erläutert. Um es nochmal hervorzuheben, weisen wir darauf hin, dass die Taufe zu Weihnachten in der Tat als eine Ausnahme in der konstantinopolitanischen Praxis zu berücksichtigen ist. Der spätere Hinweis aus dem zypriotischen Codex, dass die Taufe immerhin vollzogen wurde, muss an dieser Stelle als Bekräftigung dessen

1 Ein anderes Beispiel der Schriftlesungen, die anlässlich der kalendarischen Feste in Konstantinopel verlesen wurde, stellt Casamiquela Gerhold in Bezug auf die Gedenktage der historischen Ereignisse Konstantinopels dar. Ihren Ausführungen nach wird mittels der Perikopen aus dem Buch der Propheten die Rolle der Hauptstadt im ganzen Imperium hervorgehoben, sowie die Prophetie als eine Erklärung eingesetzt. Vgl. C. Gerhold, *The Old Testament in the Byzantine Liturgy: Some Remarks on the Liturgical Celebrations Devoted to Constantinople*, in: *Temas Medievales* 23 (2015), 21–62.

2 Die umfangreiche Sammlung der überlieferten und folglich für uns relevanten Texte stellt die „Bibliothek“ des Patriarchen Photios († 893), der alle bedeutsamen homiletischen Texte in seinem Werk vermerkte. Die verzeichneten Autoren werden uns als eine Grundlage für die Auswahl des Quellenmaterials dienen. Vgl. R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Bd. 9, Paris 1991, 16–29. Die Überlieferungsgeschichte der verschiedenen Manuskripte von der „Bibliothek“ stellt ausführlich Aubrey Diller dar. Vgl. A. Diller, *Photius' 'Bibliotheca' in Byzantine Literature*, in: *DOP* 16 (1962), 389–396.

dienen, dass die Taufordnung trotz der widersprüchlichen Information nur für eine kleine Gruppe der Täuflinge weiterexistierte.

Die rein katechetische Bedeutung der alttestamentlichen Perikope, nach der wir im folgenden Abschnitt zu suchen haben, geht aus der Tradition der Vorbereitung auf das Weihnachtsfest hervor, was man heute aus europäischer Sicht als Advent bezeichnet. Laut der konzisen Bemerkung Baumstarks, soll es diese schon zur Wirkungszeit von Severos von Antiochien, nämlich zwischen dem Jahr 512 und dem Jahr 518, gegeben haben. Die ganze Vorgeschichte der Geburt Christi wurde somit aus der Schrift herausgeschält und an jedem dem Fest vorausgehenden Sonntage als eine Anagnose angeknüpft.³ Von dieser Tatsache ausgehend kann man über die Überlieferung des Brauches in Byzanz, im Typikon-Synaxar zu Konstantinopel sprechen, weil dieselbe Tradition – wenn auch nur an einem Tage – nach dem 16. Dezember im Text der Quelle vorkommt. An der κυριακῆ πρὸ τῶν ἁγίων πατέρων, deren Namen vollständig aufgelistet sind,⁴ las man die Perikopen aus dem Evangelium und den Apostelbriefen, die wiederum auf die Geschehnisse und Personen aus dem Alten Testament hindeuteten. Wie bei den Jakobiten las man in Konstantinopel einen Abschnitt aus dem ersten Kapitel des Matthäusevangeliums, das ein „Geschlechtsregister“ Jesu darstellt. Aus dem Paulusbrief an die Hebräer (Heb 11:9–40) musste die Botschaft über den Glauben dieser heiligen Väter vermittelt werden.⁵ Den Grund für eine solche Auswahl kann man folgendermaßen formulieren: Man verwendete die typologische Exegese, um die Verbindung zwischen den zwei historischen Dimensionen, dem Alten und dem Neuen Testament, darzustellen.⁶

3 Vgl. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten: Eine liturgische Vorarbeit*, SGKA 3, Paderborn 1910, 169.

4 Typikon Magn. Eccl.: [...] μνήμη τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ τῶν ἁγίων τριῶν παίδων Ἀνανία, Ἀζαρία, Μισαήλ, καὶ Δανιήλ τοῦ προφήτου. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, 134.

5 Vgl. a.a.O., 136. Dieses Thema leiten auch zwei Troparien ein, die nach dem 50. Psalm beim Orthros gesungen wurden. Typikon Magn. Eccl.: „Groß sind die Werke des Glaubens: Im Feuerofen fühlten sich die heiligen Jünglinge wie auf dem ruhigen Wasser; und der Prophet Daniel war den Löwen gegenüber wie ein Hirt zu den Schafen. Durch ihre Gebete, Christus unser Gott, erbarme dich unser“. „Im Glauben hast du die Vorfahren gerecht gemacht und durch sie die Kirche aus den Völkern verherrlicht. In Herrlichkeit rühmen sich die Heiligen, dass aus ihrem Samen eine Frucht hervorging, die dich ohne Samen gebar. Durch ihre Gebete, Christus unser Gott, erbarme dich unser“. A.a.O., 136 (eigene Übersetzung).

6 Für den Begriff „typologische Exegese“ und eine neue diesbezügliche Gedankenlinie ist K. Onasch zu danken. Vgl. K. Onasch, *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr*, QUKO 2, Berlin 1958, 92.

Die Geschehnisse im Alten Testament sind Abbildungen des Lebens Christi, was man der patristischen Exegese der Weihnachtsprikopen entnehmen kann. Zu einem anderen Beispiel einer derartigen Thematisierung des Berichts der Weihnachtsergebnisse, diesmal aber in Gesangsform, gehört das so genannte Koinonikon (κοινωνικόν, west. *communio*), das während der Kommunionaufnahme eines Priesters im Altarraum und der Verteilung des heiligen Brotes für die Gemeinde gesungen wurde. Der Gesang folgte unmittelbar auf die Proklamation des Priesters „Das Heilige [sc. Gaben], den Heiligen [sc. der Gemeinde] (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοι)“, wie es auch im katedralen Euchologion zu sehen ist.⁷ Die Texte des Koinonikons waren je nach dem Festtag unterschiedlich und wurden zu jeder Liturgie innerhalb des liturgischen Jahres bestimmt. In diesem Falle wurde das Koinonikon aus dem Psalm 32 (Ps 32:1) rezitiert, das immer zu den Gedenktagen der Heiligen (Märtyrer, Bischöfe etc.) zum Vortrag gebracht wurde.⁸ Dieser Vers wendet sich an alle Heiligen (Seligen), die sich im Herrn freuen sollen. Ein solcher Brauch schlägt somit wieder eine Brücke zwischen den beiden Testamenten, aus denen die Urväter hinsichtlich der Vorgeschichte der Geburt Jesu erwähnt wurden.

Konrad Onasch führte zudem an, die griechische Kirche habe keinen Advent, da dieser in der Form der vierzigstägigen Quadragesima – bis heute gängige Praxis – abgelöst werde.⁹ Und die Form dieser vierzigstägigen Vorbereitung auf das Weihnachtsfest scheint nun nur im Verzicht auf die Speisen zu bestehen, während die Schrift in der Fastenzeit vor Ostern gelesen und gesungen wurde. Diesem Vorwurf zum Trotz findet sich die kurze und zugleich reichhaltige Lesungsreihe vor dem Festtag der Geburt Christi. Das wird Gegenstand meiner weiteren Ausführungen sein.

13.1 Ablauf

Der Ablauf der Bibelkatechese, die Lesung der alttestamentlichen Perikopen (προφητεῖαι), begann normalerweise im Vorfeld des Festes, am 24. Dezember, das im Typikon-Synaxar und im Prophetologion als παραμονή τῶν Γενεθλίων

7 Euch. Barb. 336, 40,6: Εἰς ἅγιος, εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς [...]. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263), Rom 1995, 40.

8 Vgl. T.H. Schattauer, *The Koinonikon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study*, OCP 49 (1983), 91–129 (104): Ἀγαλλιάσθε, δίκαιοι, [ἐν κυρίῳ, ἀλληλοῦντα]. Es gibt auch Zeugen, die beweisen können, dass das Koinonikon in seiner früheren Form als ein ganzer Psalm bei der Kommunion gesungen wurde. A.a.O., 113.

9 Vgl. Onasch, 1958, 54.

τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ vermerkt ist.¹⁰ Während des gesamten Gottesdienstes kommen unterschiedliche Gattungen von Hymnen vor, die den Sinn des Festes vertiefen.

Beim Abendgottesdienst (τῆ ἑσπέρα) werden die für den konstantinopolitanischen Ritus gewöhnlichen Psalmen gesungen. Es geht um Psalm 85 (Κλῖνον, Κύριε) und Psalm 140 (Κύριε, ἐκέκραξα).¹¹ Im Anschluss an diese Psalmen sang man ein Prokeimenon sowie das kurzgefasste Troparion. Diese Gesänge stimmten die Gläubigen auf den Ton des bevorstehenden Gottesdienstes ein. Das Troparion erläutert die christliche Lehre über die Geburt Christi, dass Jesus von Maria leiblich als wahrer Gott geboren worden sei.¹²

Darauf folgte der Einzug des Patriarchen mit dem Evangelium, der das Ziel des Wortgottesdienstes, die Schriftlesung und die Predigt, versinnbildlichte.¹³ Danach proklamierte man das Prokeimenon und drei Antiphonen, woraufhin die Große Ektenie gebetet wurde. Das Prokeimenon wies direkt auf die Interaktion zwischen den göttlichen Hypostasen des Vaters und des Sohnes hin, womit wiederum die Zeugung des Sohnes durch den Vater bekräftigt wurde.¹⁴ Mit den Prokeimena endete der erste Teil des Gottesdienstes, der den Lesungen vorausging.

Nach der Ektenie fing man unverzüglich an, die Perikopen zu lesen. Die gesamte Lesungsfolge bestand hauptsächlich aus den acht alttestamentlichen

10 Vgl. Mateos 1962, 148; S. Engberg, *Prophetologium: Lectiones Anni Immobilis*, MMB.L 1, Kopenhagen 1980/1981, 35.

11 Mateos, 1962, 148. Die Psalmen (B^εrakôt) waren schon in der Zeit des synagogalen Gottesdienstes verbreitet. Die Grundzüge der Entwicklungsphasen und Überlieferungen der Anwendung der Psalmen im byzantinischen Reich sind in den verschiedenen Formen dieser Anwendung beim Alten Bund erhalten. Bspw. dienten die Psalmen als eine Antwort auf die Verlesung des Gesetzes, was sich wiederum in den Antiphonen – an sich auch Psalmen – vor der Lesung in der byzantinischen Tradition widerspiegelt haben dürfte. Israel im Alten Testament bejahte die Flüche und Segenswünsche, die durch das Gesetz proklamiert wurden. Vgl. A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, TThSt 11, Trier 1961, 28–30.

12 Prophetol. 7–8: Θῶν εκ σου σαρκωθεντα εγνωμεν θεκε παρθενε πρεσβευε αθτον ικετευε σωθηται τας ψυχας ημων C. Høeg / G. Zuntz, *Prophetologium: Lectiones Nativitatis et Epiphaniae*, MMB.L 1, Kopenhagen 1939, 35. Typikon Magn. Eccl. 10–11: Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα ἔγνωμεν. Mateos, 1962, 148.

13 Das Prophetologion bietet mehr ausführliche Informationen über die Teilnahme eines Bischofs am Gottesdienst und die Übertragung des Evangeliums an. Vgl. Høeg / Zuntz, 1939. 35.

14 Das Prokeimenon (das Vorausgehende) stand immer vor dem Responsorialpsalm und wird als eine Einleitung in die jeweilige Lesung angesehen. Vgl. in J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 316.

Bibelstellen, die von den dem Tagesthema entsprechenden Troparien und Prokeimena getrennt waren. Das Schema der ganzen Lesungsreihe kann man folgendermaßen darstellen:

Tabelle 4

	Perikopen	Hymnen
1	Gen 1:1–13	
2	Num 24:2–3.5–9.17–18	
3	Mi 4:6–7.5:1–3	
		Τροπάριον ἤχος πλ. β' und drei στιχολογίαι mit Ps 86:1–7.
4	Isa 11:1–10	
5	Bar 3:36–4:4	
6	Dan 2:31–36.44–45	
		Τροπάριον ἤχος πλ. β' und drei στιχολογίαι mit Ps 92:1–5
7	Isa 9:5–6	
		Ektenie und 3 Antiphonen der Liturgie mit den Psalmen (1, 2 und 109); Trishagion und ein Prokeimenon (Ps 2)
8	Isa 7:10–16.8:1–4.8–10	

Nach den alttestamentlichen Lesungen wurde das Lukasevangelium mit dem κοινωνικόν vermerkt und sodann fand die παννυχίς statt.¹⁵ Nach der παννυχίς lief das Taufmysterium nach dem oben erwähnten Manuskript *Cod. Auct. E. 510* ab.

15 παννυχίς ist eine Form des Kathedralgottesdienstes, der anscheinend die ganze Nacht andauerte. Dessen kurzer Ritus besteht aus den drei Antiphonen, fünf priesterlichen Gebeten und den jeweiligen Ektenien. In der heutigen Tradition entspricht diese Form dem Gottesdienst für die Verstorbenen, dessen Ausführung in der Fastenzeit und vor Pfingsten zu vollziehen vorgeschrieben ist. Vgl. M. Арранц, *Как молились Богу древние византийцы: суточный круг богослужения по древним спискам Византийского Евангелия*, Leningrad 1979, 179–180.

13.2 Was konnte anhand der Perikopen vermittelt werden?

Um einen Überblick über die Auslegungsvarianten der angeführten Bibelstellen zu geben, werden diese exemplarisch am Beispiel der gewählten Perikopen betrachtet.

13.2.1 *Gen 1:1–13*

Bereits in der von Konrad Onasch angemerkten Besonderheit der Weihnachtslesungen, die er als eine „Neuschöpfung“ bezeichnete, spiegelte sich die andere exegetische Linie der Großen Kirche zu Konstantinopel wider. Von der gewöhnlichen typologischen Exegese ging man nun zur mystagogischen Auslegung der Schrift über. Dies kristallisierte sich vor allem aus dem Mysterium der Geburt Christi heraus, die im Mittelpunkt der christlichen Lehre steht.¹⁶

Die auch für den Tag der Taufe Christi vermerkte Lesung aus der Genesis bezieht sich auf die Welterschaffung, die vor langer Zeit als eine Grundlage für die Taufkandidaten festgelegt wurde. Dem Prophetologion zufolge las man nur die ersten dreizehn Verse des ersten Kapitels aus der Genesis, die die Erschaffung der Erde und die Wirkung des Logos wiedergeben. Solche Einschränkung des Lesematerials führt zur Frage nach der möglichen Ursache dafür, warum man darauf verzichtete, den gesamten Schöpfungsbericht zu erläutern. Die Antwort scheint in der Fokussierung auf den christologischen Kontext, die Menschwerdung des Sohnes, und die damit verbundenen theologischen Ansichten des Kompilators zu liegen.¹⁷

Die Verbindung der Geburt Christi mit der Schöpfungsgeschichte bezieht sich vor allem auf den Terminus *λόγος* aus dem *Corpus Johanneum*, nämlich dem Prolog zum Johannesevangelium (Joh 1:1). Dieser Begriff wurde allmählich zum Bezugsterminus für die Person Jesu; damit wurde seine Schöpfungskraft hervorgehoben. Bevor der Logos Fleisch wurde, muss Jesus bei der Welterschaffung gehandelt haben.¹⁸

16 Vgl. Onasch, 1958, 139–140.

17 Die Grundlage der Schöpfungsdarstellungen ist im alten Judentum verankert. Die patristischen Auslegungen bedienen sich dieser und setzten die jüdischen Gedanken mit der neutestamentlichen Theologie und der ihnen gegenwärtigen Lehre in Beziehung. Die Kommentare der Kirchenväter setzten sich mit dem Thema der Schöpfung im Kontext der Kosmologie auseinander, während sich die jüdische Darstellung auf die Idee der Weltbeherrschung vom Gottkönig berief. Vgl. C. Köckert, *Schöpfung*, in: RAC 29 (2019), 1006–1113 (1034).

18 Im Denken der Kirchenväter wurde die Logosidee des Johannesevangeliums allmählich als ein festes Element der Christologie rezipiert. Wenn man die Schriften von den Apologeten aus christologischer Sicht betrachtet, stößt man auf die plötzliche Entstehung des Gedankens, dass der Logos der Sohn Gottes sein muss. Bereits Justin der Märtyrer

a. Die Gattung des Hexaemerons

Die Gattung des Hexaemerons war nicht nur für das traditionelle patristische Denken bedeutsam, sondern auch als ein wichtiger Bestandteil der Bibelauslegung in den späteren Bibelkommentaren erhalten.

(a) In der patristischen Exegese der Schöpfungsgeschichte aus der Spätantike wurde in diesem Sinne überwiegend Bezug auf die Inkarnation Christi genommen. Unter den überall bekannten ist die Gattung des Hexaemerons zuerst bei Basileios dem Großen († 379), von großer Bedeutung.¹⁹ In dieser Schrift nennt Basileios Christus, durch den die Welt erschaffen wurde, Mitarbeiter (συνεργός) Gottes. Durch diesen Mitwirker wurde alles ins Leben gerufen und vervollständigt. Weiterhin bezieht er sich auf die Tatsache, dass die im Text der Schrift verborgene Erzählung über den Sohn Gottes zielgerichtet und auch nur schrittweise ans Licht geführt worden sei.²⁰

bezeugte im 2. Jh. in seinem Dialog mit Tryphon, indem er sich auf das Buch Sprüche Salomons (Prov 8:22–23) bezog, dass der Logos Jesus sei, der vor allen Zeiten (πρὸ τοῦ αἰῶνος) und vor allen Geschöpfen (πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων) handelte. Vgl. Just., dial. 61,1–5. P. Bobichon, *Justin Martyr: Dialog avec Tryphon*, Par. 47/1, Fribourg 2003, 346–348. Seine Herangehensweise an die Beziehungsfrage des Logos zum Vater muss Justin vom ihm geläufigen System des Mittelplatonismus bzw. der Stoa übernommen haben, welches er für seine Christologie „fruchtbar“ machte. Interessant ist außerdem, dass Justin der Entwickler der Idee vom *Logos spermatikos* gewesen sein muss, laut der alle Menschen am Logos Anteil hatten. Hierzu vgl. J. Ulrich, *Justin: Apologien*, KfA 4, Freiburg 2019, 89–92. In diesem Sinne wurde die Logos-theologie während des ersten ökumenischen Konzils in Konstantinopel (381) festgelegt, indem der Logos als ὁμοούσιον τῷ πατρὶ definiert wurde. Vgl. CCP (381), exp. 10–11. G. Alberigo, *The Oecumenical Councils: From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, COGD 1, Turnhout 2006, 57. Die endgültige Festigung und bewusste Nennung Christus als λόγος erfolgten in den Anathematismen des zweiten konstantinopolitanischen Konzils (553), wo man oft dem Begriff „Logos“ und seiner Erklärung an mehreren Stellen begegnet. Wenn man nicht bekenne, der Logos Gottes [sc. Christus] habe zwei Herkünfte [sc. vor aller Zeit und als Mensch von Maria] und dass er vor aller Zeit unkörperlich (ἄσωματος) existiert habe und auch so in den letzten Tagen vom Himmel herabgekommen sei, so sei es Anathema. Vgl. CCP (553), anath. 2, 347–352. A.a.O., 177.

19 Die neun Hexaemeron-Homilien wurden vermutlich im letzten Lebensjahr des Basileios (378) verfasst. Vgl. E. Amand de Mendieta / S.Y. Rudberg, *Basilius von Caesarea: Homilien zum Hexaemeron*, GCS N.F. 2, Berlin 1997, XVII.

20 Bas. hex. 3,2: „Auf ihn weist die Schrift durchgängig hin, um zu zeigen, dass Gott die Schöpfung nicht nur (schlechthin) entstehen, sondern sie durch einen Mitwisser (sc. Mitwirker) ins Dasein treten lassen wollte. Denn Moses hätte von allen Dingen sagen können, wie er im Anfange gesagt hat: ‚Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde‘, dann: ‚Er schuf das Licht‘, hernach: ‚Er machte das Firmament‘. Da aber hier die Schrift Gott befehlend und redend einführt, so weist sie stillschweigend auf den hin, dem er befiehlt und mit dem er redet. Dabei missgönnt sie uns die Kenntnis keineswegs, sondern sie will uns nur zur Sehnsucht entflammen, wenn sie einige Spuren und Andeutungen

(b) In Konstantinopel kennen wir solche Gattungsüberlieferung aus der Feder eines „Refendarius“ und „Skeuophylaxes“ der Sophienkirche Georg von Pisidien, der sein Werk im Jahr 632 verfasste.²¹ Nach seiner Struktur und Metrik stellt das Hexaemeron eine poetische Abhandlung dar, die in Form eines jambischen Trimeters verfasst wurde. Dies galt als eine Innovation für die byzantinische Literatur, die die armenischen (8.–9. Jh.) und sodann slawischen (14. Jh.) Theologen zur Übersetzung des Textes in ihren Muttersprachen anregte.²² Die Einbeziehung der klassischen Autoren ins Werk bestätigt das

vom Geheimnis einweht. Denn das mühsam Erworbene wird freudig aufgenommen und sorgfältig verwahrt; was man aber leicht erwirbt, dessen Besitz schätzt man gern gering ein. Deshalb führt uns die Schrift schrittweise und allmählich zur Erkenntnis des Eingebornen“. B. Genten, *Homilien über das Hexaemeron (Homiliae in Hexaemeron)*, BKV 47, Kempten 1925, 43.

21 Vgl. I. Vassis, *George of Pisidia: The Spring of Byzantine Poetry?*, in: W. Hörandner / A. Rhoby / N. Zagklas (eds.), *A Companion to Byzantine Poetry*, BCBW 4, Leiden 2019, 153; D.J. Nodes, *Rhetoric and Cultural Synthesis in the Hexaemeron of George of Pisidia*, in: VigChr 50 (1996), 274–287 (274). Als eine Bemerkung fügen wir noch die kurze Auskunft über den dem Gregor zeitgenössischen Autor hinzu, der sein ähnliches Werk auf dem palästinischen Boden verfasste. Anastasios, ein Mönch vom Berg Sinai, befasste sich genauso mit der Schöpfungsgeschichte und schrieb darüber sein Hexaemeron. Die Frage nach der Datierung und der Autorschaft des Anastasios-Hexaemerons bereitete der Wissenschaft einige Probleme, die erst kürzlich dank einer ausführlichen Untersuchung von Dimitrios Zaganas endlich gelöst zu werden scheinen: Der zwischen dem 7. und 8. Jh. datierende Text wird einem palästinischen Mönch zugeschrieben. Vgl. D. Zaganas, *L'Hexaemeron d'Anastase le Sinaïte: Son authenticité, ses sources et son exégèse allégorisante*, SVigChr 172, Leiden 2022, 7–53, 68–75. Diese Schrift und auch andere Werke von Anastasios konnten in Byzanz Beachtung finden, weil der Patriarch Nikephoros I. († 811) ihn unter den anderen Vorkämpfern gegen den Monotheletismus erwähnt. Niceph. refut. 92,313–319: [...] και ἕτεροι ἱεροὶ ἄνδρες τῆς εὐσεβείας προμαχησάμενοι ἀντίπουν, Ἀναστάσιός τε ὁ θεοφιλῆς ὁ κατὰ τὸ Σιναῖον ὄρος ἦτοι τῆς Ἀντιοχείων προεδρεύσας [...]. J. Featherstone, *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815*, CCSG 33, Turnhout 1997, 174. Die Bezugnahme auf die Christologie wird aus dem Text ersichtlich, wenn es um die Schöpfung geht. Die besonders wissenswerten Gedanken sind, dass die himmlischen Kräfte in der Schrift auf Christus hindeuten. Diese Fragestellung dient als Anfangspunkt für die weiteren Ausführungen Anastasios', wenn er die messianische Stelle aus Isa 9:5 für die Belegung dessen anführt, dass Jesus tatsächlich mit den Engeln in der Bibel gleichsetzt wird. Vgl. Anast. hex. 2,2, 99–105. J. D. Baggarly / C. A. Kuehn, *Anastasius of Sinai Hexaemeron*, OCA 278, Rom 2007, 6. Schon dieser Abschnitt verweist auf die Übereinstimmungen der zwei theologischen Linien, die ihren Platz in Palästina und Konstantinopel fanden. Vgl. hierzu auch D. Zaganas, *The Debate on Gen 1:1–3 According to Anastasius Sinaïta's Hexaemeron*, in: G. Roskam / J. Verheyden (eds.), *Light on Creation*, STAC 104, Tübingen 2017, 225–240.

22 Die armenische Version zählt zur ältesten Übersetzung, die zwei Formen der Auslegung in sich enthält. Einerseits geht es um die Nachahmung und Überarbeitung des Hexaemerons von Basileios dem Großen, andererseits verfasste Georg seinen Text als eine

breite Fachwissen und eine hervorragende Ausbildung des Verfassers.²³ Das Hexaemeron stellt keine gewöhnliche Auslegung der Genesis dar, wie wir sie von Basileios kennen, sondern ist wohl in einer hybriden Form abgefasst.²⁴ Der Autor lässt uns wenig über die Schöpfung selbst wissen – sein Werk wurde sogar als unstrukturiert und partiell verwirrend bezeichnet²⁵ – es enthält aber die wichtigen Aspekte der byzantinischen Christologie, die sich in den ersten Versen der Genesisauslegung bei den anderen Autoren widerspiegeln.

Vor allem ist auffällig, dass Georg nach dem theologischen Profil des Dienstes der himmlischen Kräfte die Sohnheit (υἰότητα) des Logos hervorhebt. Die Engel demonstrieren ihre Einheit und ihre Verschiedenheit, indem sie als einen Teil des dreieinigen Lichtes im Heiligtum Gottes den Herrn als eine Einheit anbeten. Diese beiden Aspekte, Einheit und Verschiedenheit, haften nur dem göttlichen Logos an.²⁶ Die Verschiedenheit besteht vor allem in der direkten Anbetung der Hypostase Jesu. Die Einheit hingegen findet sich in der Proskynese der göttlichen Natur.²⁷ Dieser Akt vollzieht sich nach Gregors Auffassung in der klaren Darlegung der Lehre über die Menschwerdung des Logos, die nur in einer Person (ἐν πρόσωπον μίαν) geschah. Der Verfasser führt auch die für die orthodoxe Christologie wichtige Idee an, dass Christus seiner Natur nach derselbe Mensch und Gott bleibt (τὸν αὐτὸν ἄνθρωπὸν τε καὶ Θεὸν φύσει).²⁸

Hymnodie für Gott. Vgl. L.R. Cresci, *The Hexaemeron of George of Pisidia and the Armenian Version: Textual Investigations*, in: F. Gazzano / L. Pagani / G. Traina (Hgg.), *Greek Texts and Armenian Traditions an Interdisciplinary Approach*, TCSV 39, Berlin 2016, 241–254. Die slawische Übersetzung des griechischen Textes wurde im Jahr 1385 von einem mazedonischen Ikonographen Dimitri verfasst. Vgl. Н. Радошевић, *Шестоднев Георгија Писиде у његовог словенски превод*, ВизИ 16, Beograd 1997, 99.

23 Er bezog sich auch auf die griechische Mythologie und auf die Errungenschaft der antiken Wissenschaft. Vgl. C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, BACHr 1, Leiden 2006, 940.

24 Vgl. Anm. 65 in diesem Kapitel.

25 Vgl. P. Speck, *Ohne Anfang und Ende: Das Hexaemeron des Georgios Pisides*, in: I. Ševčenko / I. Hutter (Hgg.), *AETOS: Studies in Honour of Cyril Mango*, Leipzig 1983, 315–316.

26 Geo. Pis., hex. 180–183: [...] καὶ τὸ τριφεγγές τῆς ἀγιστείας μέλος εἰς ἕν συναρμόζουσι κύριον σέβας, δεικνύντες εὐσύνωπα τῇ διαίρεσει καὶ τῇ συνέξει τοῦ θεορρήτου Λόγου [...]. L. Tartaglia, *Carmi die Giorgio di Pisidia*, Torino 1998, 322.

27 Geo. Pis., hex. 185: [...] ἡνωμένως δὲ προσκυνεῖν τὴν οὐσίαν [...]. Ebd.

28 Vgl. Geo. Pis., hex. 192. A.a.O., 419. In Bezug auf die Zugehörigkeit der beiden Naturen einer Person benutzte auch Pseudo-Athanasios dieselbe Redewendung τὸν αὐτὸν ἄνθρωπὸν τε καὶ Θεὸν in seiner 4. Rede gegen die Arianer (339–340), was für die Einbeziehung der Gregor geläufigen theologischen Texte spricht. Zur Datierung und Autorschaft vgl. M. Vinzent, *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV: Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium*, SVigChr 36, Leiden 1996, 58–87. (Ps.)Ath., Ar. 4, 35, 35–36: Πλευράν ἰδίαν καὶ χεῖρας ὀνομάζων ὁ θεὸς λόγος καὶ ὄλον αὐτὸν ἄνθρωπὸν τε καὶ θεὸν ὁμοῦ [...]. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische*

Die weiteren apophatischen Bemerkungen erlauben uns die christologische Überzeugung des Autors gemäß dem chalzedonischen Bekenntnis: Die Natur Christi blieb unveränderlich, unvermischt und ungetrennt.²⁹

Gegenüber der Gottesgebälerin verwendet Georg die Begriffe, die ihm anscheinend von den poetischen Werken der kirchlichen Dichter und Theologen bekannt waren. Durch das Licht der Geburt Christi bekam die Braut [sc. die Gottesgebälerin Maria] die Siegel.³⁰ Mit dem Schlüssel des göttlichen Tores, durch das Jesus in die Welt herniederkommt, ist Maria gemeint, was durch das Mittel der symbolischen Sprache das Mysterium der Geburt Christi bezeichnet.³¹

Der Einblick ins theologische System des byzantinischen Hexaemeron bringt uns zu dem Ergebnis, dass die Genesis weiterhin als ein christologischer Text analysiert und gemäß der Lehre der Orthodoxie ausgelegt wird.

(c) Die weitere Quelle dieser Gattung, die eine Rezeptionsgeschichte der in Byzanz verbreiteten Genesisauslegung beleuchtet und die wohl auf slawischem Boden unter byzantinischen Einfluss verfasst worden sein muss, ist das Hexaemeron der Autorschaft des Exarchen Johannes von Bulgarien, der in der Regierungszeit des Zaren Symeon I. (893–927) wirkte.³² Ein besonderes Interesse an diesem Werk besteht darum, weil der Text nach dem

„IVte Rede gegen die Arianer“ als „κατὰ Ἀρειανῶν λόγος“ ein Apollinarisgut, Rottenburg 1917, 43–87.

29 Geo. Pis., hex. 192–194: [...] μὴ προσθέσει χυθέντα, μὴ διαίρεισει τομὴν παθόντα, μὴ τραπέντα συγγύσει, διπλοῦν τὸν ἀπλοῦν μηδαμοῦ πεφυρμένον. Tartaglia, 1998, 322. Vgl. C. Chalc, 377–382. Alberigo, 2006, 137.

30 Vgl. Geo. Pis., hex. 1755. Tartaglia, 1988, 416.

31 Vgl. Geo. Pis., hex. 1756–1758. Ebd.

32 Johannes der Exarch ist eine mysteriöse Person der albulgarischen Welt, auf deren Existenz nur indirekte Zeugnisse hindeuten. Bspw. bezieht sich zwar ein Presbyter Kozma auf ihn als „den neuen Presbyter“, es ist aber fragwürdig, ob der Autor tatsächlich nicht den Asketen Johannes von Rila (876–949) meinte. Vgl. M. Illert, *Presbyter Kozma gegen die Bogomilen: Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, BYZANTIOS 18, Turnhout 2021, 142. Zudem ist bekannt, dass er ein prominenter Gelehrter und Philosoph war, was in der Tat alle seine Werke bestätigen. Sie stellen uns umfassende Kenntnisse in den alten Sprachen und der griechischen Philosophie zur Verfügung, deren Prinzipien er erfolgreich in seinem Werk anwendete. Auch die Astrologie war ihm nicht fremd, und er stützte die Weltschöpfungslehre auf deren Prinzipien. Diese Fakten erlauben der Wissenschaft, sein Werk als die erste slawische Enzyklopädie zu bezeichnen. Vgl. Г. Баранкова / В. Мильков, *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, Sankt Petersburg 2001, 143–175. Auch die anderen Quellen verleihen ihm mitunter unterschiedliche Tituli und dies führt zu dem Schluss, dass Johannes vielseitige Tätigkeiten ausübte. Vgl. Т. Кръстанов, *Карьера на св. Йоан Экзарх, архиепископ и патриарх на българската земя, и на св. Климент, епископ Велички и Охридски чудотворец в провинция Западна България*, in: ME 1 (2010), 76–88 (76–78).

konstantinopolitanischen Muster der Katene aus verschiedenen patristischen Texten von Johannes Chrysostomos, Severianos von Gabala und anschließend aus dem Hexaemeron des Basileios sowie aus anderen Werken kompiliert wurde.³³ Zudem spiegelt sich im Werk die Lehre wider, die auch in Konstantinopel verbreitet und anerkannt wurde.

Schon zu Beginn seiner Auslegung des ersten Tages der Schöpfung gibt Johannes den Severianos von Gabala zugeschriebenen Text *In mundi creatio-nem* wieder.³⁴ Ihm zufolge sei die Schöpfungsgeschichte eine Quelle (slaw. истоуѣникъ) und eine Wurzel (slaw. корень) für die Propheten und das ganze Alte Testament.³⁵ Des Weiteren bietet er seinem Leserkreis ein direktes Anfangszitat aus dem Johannesevangelium, wo der Begriff „Logos“ unmittelbar zu Christus gehört und auf sein ewiges Dasein hindeutet.³⁶ Interessant ist, dass Johannes nicht sofort den Logos mit Christus gleichsetzt. Stattdessen zitiert er die Verse aus dem Johannesevangelium weiter, in denen es um Johannes den Täufer und seine Vorverkündigung Christi geht. Weiterhin gibt er an, dass sich die Häretiker nämlich erlauben, den Logos als Christus in dem Sinne zu nennen, dass er nicht vor allen Zeiten gewesen sei.³⁷ Er wollte anscheinend, dass sein Publikum selbst zur Auffassung dessen kommt, dass Jesus der ewige Logos sei, der alle Lebewesen erschuf. Außerdem war für ihn selbstverständlich, dass die Welt durch Christus zu ihrem Dasein kam. Aus diesem Grund stößt man im Hexaemeron auf seltene Hinweise zu seiner Christologie.

In der Homilie zum ersten Tag der Schöpfung versucht der Autor die Verbindung zwischen den beiden Testamenten festzustellen. Dafür vergleicht er die Art und Weise der Gesetzgebung im Alten und Neuen Testament: Die göttlichen Gesetze wurden den Bünden zuerst durch das Alte Testament als

33 Das sieht man am kritischen Apparat der Edition, die als zweite nach dem Jahr 1263 im deutschsprachigen Raum verfasst wurde, die R. Aitzetmüller ermöglichte. R. Aitzetmüller, *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*, Bd. 1–7, Graz 1958–1975.

34 Vgl. Sever., in mund. hom. 1.1. PG 56, 429.

35 Joh. Ex., hex. 7c–7d: „Diese Bücher [sc. er meinte wahrscheinlich die Schriftsammlung] der Schöpfung sind wie ich sagte Anfang, Quelle und Wurzel aller älteren Schriften, d. h. des Alten Testaments und der Propheten“. Aitzetmüller, 1958, 53–55. Die Idee, dass seine Lehre nicht neu sei, betont er im Text, indem über das Geschriebene von den heiligen Vätern spricht“. Johann Ex., hex. 7d: „Ich weiß, dass viele heilige Väter über die Erschaffung klug, schön und würdig gesprochen haben, wie es ihnen die Gnade des Heiligen Geistes mitteilte“. A.a.O., 55.

36 Joh. Ex., hex. 10b: „Wie Johannes über den Erretter sprach: „Am Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. [In ihm] war das Leben und das Leben war [das Licht]“. A.a.O., 75. Vgl. Joh 1:1–4.

37 Joh. Ex., hex. 10c: „Wenn ein Ketzler behauptet, dass Christus war, ist und sein wird und dass er vor allen Zeiten nicht war“. A.a.O., 77.

Evangelium und dann durch die Apostel als Propheten überliefert.³⁸ Hierfür verwendet Johannes die Parallele zwischen den zwölf Propheten und zwölf Aposteln.³⁹ Nachdem er die stichhaltige Argumentation über die Verbindung zwischen den beiden Testamenten angeführt hat, geht er – bei der Beschäftigung mit dem zweiten Schöpfungstag – zur Polemik gegen die Häretiker über, die die Herrschaft Gottes leugneten. Die Beispiele, dass Jesus der Herrscher und Schöpfer sei, nimmt er direkt aus dem Evangelium: Christus habe nicht zügig den Blinden geheilt, sondern habe zunächst einen Brei gemacht, um zu zeigen, dass ihm die natürlichen Kräfte gehorchen (Joh 9:1–6). Genauso habe Gott den Menschen erschaffen, indem er den Staub von der Erde genommen habe.⁴⁰ Sodann schreibt er treffend, Christus habe somit gezeigt, dass er alles geschaffen habe.⁴¹

Als Versuch, den Juden die Göttlichkeit Jesu zu beweisen, führt er im Kontext der Schöpfung des Himmels an, dass ihn (Christus) die himmlischen Engel gepriesen haben müssten, als Jesaia Gott (Jesus) auf dem Thron gesehen habe (Isa 6:1).⁴² Des Weiteren bringt Johannes seine mariologischen Vorstellungen in Bezug auf die Inkarnation Christi zum Ausdruck, die er im Rahmen der Naturschöpfung des dritten Tages ausführte. Vor allem ist es hier wie auch oben für den Verfasser unumgänglich, den neutestamentlichen Bericht mit dem alttestamentlichen zu belegen. Hinzu kommt auch das Thema der Entstehung der Natur, das er anscheinend in den Mittelpunkt seiner Christologie rückt. Er bezieht sich auf das Beispiel der Pflanzen, die ohne Samen nicht wachsen könnten. Genauso müsse der Same in eine Jungfrau hineingelegt werden,

38 Joh. Ex., hex. 11a: „Somit wurde auch im Alten Testament erst das Gesetz und dann die Propheten festgelegt, auch im Neuen Testament wurde zunächst das Evangelium und sodann die Apostel festgelegt“. A.a.O., 81.

39 Joh. Ex., hex. 11b: „Und da sind die zwölf Propheten und im Neuen Testament sind zwölf Apostel und vier Evangelisten“. A.a.O., 83. Für ähnliche Vergleiche lässt Johannes weiterhin einen Raum in seinem Werk, indem er die biblischen Ereignisse aus dem Alten und Neuen Testament heranzieht, die sinnhaft miteinander übereinstimmen. Bspw. setzt er die Verwandlung des Wassers in Blut im Alten mit der Verwandlung des Wassers in Wein im Neuen zueinander in Beziehung. Vgl. Aitzetmüller, 1960, 25.

40 Joh. Ex., hex. 38d: „Wenn er aber keinen Brei gemacht hätte, indem er auf die Erde spuckte, hätten sie ihm nicht geglaubt, er sei derjenige, der Adam aus der Erde erschuf“. A.a.O., 29.

41 Joh. Ex., hex. 38d–39a: „Er zeigte zunächst, dass die Naturkräfte ihm gehorchen, dann stellte er durch die Werke dar, dass er alles selbst erschuf“. A.a.O., 29–31.

42 Joh. Ex., hex. 46a.46c: „Weil sie Christus verspotteten, sagt man es offen als ein Zeugnis. Wen hat Jesaia auf dem Thron gesehen? Und wie kann ich es sagen, dass es der Ruhm Christi war?“ A.a.O., 87.91. Und dann führt er weiter die Worte aus dem Psalm 19: „Die Himmel verkünden den Ruhm Gottes“. (Vgl. Ps 19:1). A.a.O., 101.

damit sie das Kindlein gebären könne.⁴³ Um diese These zu bekräftigen, zitiert Johannes wieder den Propheten Jesaia, der die Geburt Christi voraussagte.⁴⁴ Die tief sinnigen theologischen Ausführungen von Johannes dem Exarchen bewiesen uns, dass er sich des byzantinischen literarischen Gutes in seinem Werk bediente und die Genesis im Licht der Inkarnationsgeschichte auslegte.

b. Die Gattung der Katene

Die Gattung der Katene, die wir schon kurz berührten, galt für die Unterweisung der neuen Christen als die beste, was uns das handschriftliche Gut aus Byzanz bestätigt. Die am Rand des Lektionars vermerkten Kommentare waren für die Vorlesung bei der Liturgie geeignet. Sogar der liturgische Kalender, der später in den Text der Katene eingefügt wurde, dürfte für die bessere Orientierung im Lesestoff gesorgt haben.⁴⁵ Die Popularität dieser Gattung in der Hauptstadt des Reiches muss man Prokop von Gaza († 526/530) als πρώτος εὐρετής verdanken, der außerdem als ein prominenter Deuter und Rhetor bekannt war.⁴⁶ Auch wenn man unsicher ist, ob die Katene als Hilfsmittel für den Glaubensunterricht in Palästina geeignet war, besteht aber die Möglichkeit solcher Anwendung des Textes in Konstantinopel, wo die geeigneten Werke aufgrund der aktiven Lehrtätigkeit sofort in den Unterrichtsstoff umgewandelt wurden.⁴⁷ Außerdem muss man ein wichtiges Detail anführen, nämlich dass sich die Katenen in zwei Gruppen gliedern: die palästinische und

43 Joh. Ex., hex. 85c: „Wenn die getrocknete und die leblose Erde, die von keinem gepflegt ist, Gottes Befehlen folgen kann, indem sie nicht ohne einen Samen unzählige Früchte aus ihr aufwachsen lässt, kann auch nicht die Jungfrau gebären, o Jude, wenn in sie kein Same hineingelegt wird“. Aitzetmüller, 1961, 113.

44 Joh. Ex., hex. 85c: „Über ihn sagte der große Jesaia vor vielen Jahren voraus: „Denn ist uns ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben“ (Isa 9:6). Ebd.

45 Vgl. E. Gamillscheg, *Die Lektüre der Bibel in Byzanz: Kurze Beobachtungen zu einigen griechischen Handschriften mit Bibelkatenen*, in: C. Rapp / A. Külzer (eds.), *The Bible in Byzantium: Approbation, Adaptation, Interpretation*, JAJSup 25/6, Göttingen 2019, 40–41.

46 Vgl. K. Metzler, *Prokop von Gaza: Der Genesiskommentar. Aus den „Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome“*, GCS 23, Berlin 2016, XVIII–XXIII. Zudem ist hier der Hinweis von Karin Metzler anzuführen, dass Katene von Prokop zur Genesis in Konstantinopel abgeschrieben worden sein müsse und die Stadt selbst der Zielort der Abfassung gewesen sei. A.a.O., XXXV. Vgl. Auch G. Dorival, *La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques*, in: REByz 43 (1985), 209–226 (209).

47 Da die genauere Beantwortung der Frage nach genauerem Zweck des Textes ein eigenes Thema darstellt, folgen wir dann den Vermutungen von Karin Metzler, die ein breites Spektrum von den zu beantwortenden Fragen bezüglich der Benutzung des Werkes im Lehrbetrieb aufwirft. Der ganze Komplex könne sich auf die theologische Ausbildung erstrecken, es bleibe aber die Frage nach der Institution offen, wo der Betrieb des Unterrichts genehmigt worden sein müsse. Vgl. a.a.O., XXIX–XXX.

die konstantinopolitanische. Die zweite Gruppe, die auf dem Boden Konstantinopels abgefasst wurde, schließt wiederum drei Gruppen ein, die danach zu unterscheiden sind, welche Autoren im Text der Katene herangezogen wurden.⁴⁸ Wir beginnen aber mit der Katene von Prokop von Gaza, die auch in der Hauptstadt des Reiches Beachtung fand.

Schon zu Beginn der Einleitung zu seinem Werk erkennt Prokop wie Johannes der Exarch durch die Zusammenstellung der entsprechenden Texte der anderen Kommentare an, dass die Prophetie eine Wiedergabe des göttlichen Wissens ist. Dieses Wissen basierte nach seiner Auffassung auf der Gesetzgebung und der Geschichte des israelischen Volkes, das zu seiner Errettung geführt wurde.⁴⁹ Erzieherische Zwecke des Textes kann man schon den Anspielungen und den Vergleichen im Text entnehmen. Vor allem ist der Autor davon überzeugt, dass das Alte Testament „eine Art erzieherische Hinführung zum Neuen Testament sei“. Und Mose selbst ist in diesem Sinne als ein Erzieher zu verstehen, der seine Ausführungen, erst Welterschöpfung und sodann die Gesetze, logisch und zielgemäß darlegt.⁵⁰ Christus rückt er in den Mittelpunkt des Gesetzes, das er erfüllt und das besagt, dass „sein Kommen durch die Prophetie vorhergesagt wurde“.⁵¹

Nachdem sich der Autor ausführlich mit der Funktion der natürlichen Gesetze auseinandergesetzt hatte, ging er allmählich zur Analyse der Rolle Christi in den ersten Versen der Genesis über. In erster Linie muss darauf

48 Ein eindeutiges Zeichen der konstantinopolitanischen Katene waren die Homilien von Johannes Chrysostomos, die wegen der Berühmtheit ihres Autors immer weiter tradierten. Zu den häufig vorkommenden Namen in derartigen Texten gehört auch Theodoret von Kyrrhos. Vgl. auch die angegebene Literatur bei J. Irmscher / A. Kazhdan, *Catena*, in: ODB 1 (1991), 391. Johannes Chrysostomos war auch im 9. Jahrhundert als Exeget beliebt, da seine Schriften ausgiebig in der „Bibliothek“ des Patriarchen Photios aufgelistet sind. Vgl. Codizes 25, 86, 172–174, 270, 274, 277 in: R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Bd. 3, Paris 1962, 18–29.

49 Proc. G., Gen., proem. 1–6: „Wer sich der göttlichen Schrift nähert, muss auf das Gesagte hören, nicht in der Annahme, dass Menschen sprächen, sondern dass Gott durch sie kündigt; denn so, wie ein kaiserlicher Diener die Stimme des Kaisers annimmt, wenn er sagt: ‚Ich habe befohlen‘, ‚ich habe geschenkt‘, so bieten die Propheten ‚ihre Zunge‘ gleichsam als ‚Griffel für einen schnellschreibenden Sekretär‘ (Ps 44:2) [...]“. K. Metzler, *Prokop von Gaza: Der Genesiskommentar*, GCS 23, Berlin 2016, 2.

50 Proc. G., Gen., proem. 88–93: „Man könnte nämlich finden, das Neue sei für das Alte Testament das Ziel und das Alte eine Art erzieherische Hinführung zum Neuen Testament. Daher spricht auch der große Mose, wie ein Erzieher von Halbwüchsigen, keines der unsagbaren Geheimnisse aus, sondern stellte zuerst Gottes Welterschaffung und die ungeschriebenen Gesetze der früheren Menschen dar, die ihnen als Bürger unterstanden; [...]“. A.a.O., 5.

51 Proc. G., Gen., proem. 100–103: „Christus nämlich erstand zur Rettung für alles Leben aus denjenigen Menschen, die unter dem Gesetz standen, bei denen auch die Propheten sein Kommen verkündet hatten“. Ebd.

hingedeutet werden, dass sich die Christologie in Bezug auf die Geburt Christi aus der Auslegung des Abschnitts der Genesis nicht ersehen lässt. Im Gegenteil wird Christus als wirkender Gott repräsentiert, indem ihm die Taten des Schöpfers zugeschrieben werden. Die zweite Ankunft Christi im Sinne der eschatologischen Erwartung wird mit der Schöpfungsgeschichte verknüpft. Dies verdeutlicht Prokop mit dem Ansatz, dass die Schöpfung der Welt mit der Zukunft zusammenhängt.⁵² Christus soll auf diese Weise gemäß dem göttlichen Plan handeln, indem er allen das Angemessene bereitet.⁵³ Entsprechend der Eschatologie findet sich auch die Idee, dass sich alle Söhne Gottes im Himmel mit Christus aufhalten werden.⁵⁴ Den Hinweis auf die schöpferische Handlung Christi sieht er im Satz „und Gott schuf“, was nach seiner Meinung den einzigen Sohn bzw. dessen Wirkung bezeugt.⁵⁵

Noch ein Beleg, der der Bestätigung katechetischer Zwecke dieser Katene dienen könnte, ist die Andeutung der Taufe. So bezieht sich Prokop direkt auf die Textstelle, nach der die Taufe einerseits ein Symbol einer neuen Schöpfung sei und andererseits der Tod und die Auferstehung mit Christus. Tatsächlich muss das Wort „wir lernen“ μάθοιμεν auf einen Unterricht hinweisen, der infolge einer Predigt oder, wie es oben erwähnt wurde, einer Lehrtätigkeit erfolgte.⁵⁶ Aus diesem kurzen Überblick über die Auslegung der ersten Verse des ersten Kapitels aus der Genesis in Prokops Katene folgt, dass sie doch nicht die Geburt Christi als Fest berücksichtigte, sondern auf die vollständige Darstellung der schöpferischen Macht abzielte, was Kern des Glaubensunterrichts gewesen sein dürfte.

c. Hymnographie

Auf den Zusammenhang zwischen der Schöpfung und der Inkarnation verwies deutlich die byzantinische Hymnographie. Kosmas von Maïumas (7.–8. Jh.)⁵⁷

52 Vgl. Proc. G., Gen. 1,6, 26–27. K. Metzler, *Prokop von Gaza: Der Genesiskommentar*, GCS 22, Berlin 2015, 31.

53 Vgl. Proc. G., Gen. 1,6, 31–33. Ebd.

54 Vgl. Proc. G., Gen. 1,6, 45–46. A.a.O., 32.

55 Vgl. Proc. G., Gen. 1,6, 144–146. A.a.O., 35.

56 Proc. G., Gen. 1,9, 96–103: „Daher haben wir auch die Anweisung erhalten, die Taufe, die ein Symbol einer neuen Schöpfung ist, als Anrufung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu vollziehen, da wir in ihm mitbegraben sind und mit Christus gemeinsam auferstehen nach dem Wort des göttlichen Apostels (vgl. Röm 6:4), damit wir lernen, dass wir aus der Dreieinigkeit neu geschaffen sind, von der wir geschaffen sind; denn derselbe Gott ist der Urheber sowohl der Existenz als auch der guten Existenz“. Metzler, 2016, 39.

57 Kosmas, Bischof von Maïumas, war palästinischer Mönch und Hymnograph des 8. Jh.s. Er hatte den Ruf eines sehr bekannten und hervorragenden Hymnographen, sodass die Verfasser der liturgischen Bücher einige seiner Werke – vor allem Hymnen und Kanons – in den byzantinischen Ritus aufnahmen. Dies erklärt sich auch dadurch, dass er wegen

setzte sich in seinen Hymnen ausführlich mit der Geburt Christi auseinander. Nach seiner Darstellung erzeugt der Vater die schöpferische Weisheit als einen Anfang aller Wege für seine Werke (ἀρχὴν ὁδῶν). An dieser Stelle fügt Kosmas für den Logos die Eigenschaft der schöpferischen Kraft hinzu und sagt, dass nämlich diese der Natur Jesu anhaftete. Seiner Natur nach nenne sich Christus selbst unerschaffener Logos, was offensichtlich mit der obigen Stelle aus dem Johannesevangelium zusammenhängt.⁵⁸ Die theologischen Ausführungen von Kosmas unterstreichen die Göttlichkeit Jesu nach dem neutestamentlichen Beweis und vertiefen die Interaktion zwischen den zwei Hypostasen des Vaters und des Sohnes. Diese Ansätze prägten wiederum das theologische Denken des Autors des Lektionars und erklären erneut das Anliegen, die Theologie der Weihnacht zu vermitteln.

Mit dem letzten Vers des Abschnitts aus der Genesis glaubte der Kompilator des Lektionars somit nur drei Tage der Schöpfung beschrieben zu haben. Die exemplarisch angeführten Zeugnisse aus der Spätantike und dem frühen Mittelalter verweisen auf eine mögliche Erklärung, dass es eine Parallele mit den theologischen Linien des Johannesevangeliums gegeben haben musste. Er wollte nur auf die Anfänge der Weltentstehung eingehen, denn dies steht näher zum Agieren des Logos und seiner Menschwerdung.

13.2.2 Num 24:2–3,5–9,17–18

Die Zusammenstellung der angegebenen Abschnitte aus dem Buch Numeri war anscheinend auch vom Ziel der festlichen Bibelunterweisung und folglich von der Weihnachtstheologie geprägt. Die Prophetie Bileams über die Geburt

seines bischöflichen Dienstes viel (achtzehn Jahre lang) reiste. Seine Hymnen waren schon vor seiner Cheirotonie in Antiochien und Konstantinopel bekannt. Laut den erhaltenen Quellen müsste er sich zusammen mit Johannes von Damaskus gegen die Ikonoklasten – sogar schriftlich gegen den bilderfeindlichen Kaiser Konstantin V. – einsetzen Vgl. R.J. Lilie / C. Ludwig / T. Pratsch / I. Rochow, *Kosmas von Maiümas* (# 4089), in: PMBZ 2 (2010), 609–612 (609–610). Trotz seiner Berühmtheit bleibt er eine wegen der fehlenden und teils widersprüchlichen Angaben in der Überlieferung seiner Vita eine der mysteriösen Personen in Byzanz. Einerseits verschweigen die Quellen jegliche Erwähnung über sein Leben, von denen man nur die früheste auf das 10. Jh. datieren kann. Andererseits werden die Hymnen meistens nicht mit seinem Namen beschriftet, was der Bestimmung der Autorschaft hinderlich ist. Vgl. A. Kazhdan / S. Gero, *Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to His Biography*, in: ByZ 82 (1989), 122–132.

58 Cosm. Mel., hymn. 6: Δημιουργὸν ὁ Πατὴρ πρὸ τῶν αἰῶνων σοφίαν γεννᾷ ἀρχὴν ὁδῶν με, εἰς ἔργα ἔκτισε τανῦν μυστικῶς τελοῦμενα. Λόγος γὰρ ἄκτιστος ὢν φῶσει, τὰς φωνὰς οἰκειούμενος νῦν προσεῖληφα. PG 98, 481A. „Der Vater gebiert den Schöpfer der Weisheit vor aller Zeit als Ursprung meiner Wege. Er hat nun geheimnisvolle Werke erschaffen, die ausgeführt werden. Denn als der unerschaffene Logos spricht er und nimmt nun menschliche Gestalt an“ (eigene Übersetzung).

Christi, was Theodoret von Kyrrhos († 460)⁵⁹ als den Gottesdienst an sich bezeichnet, vermittelt das Erfassen der Errettung der ganzen Welt.⁶⁰ In diesem Zusammenhang wird der Text vor allem zu einer Bestätigung der Erfüllung des Neuen Testaments anhand des Alten. Dafür übernahm Romanos der Melode die Idee der Verbindung zwischen den beiden Testamenten als Grundlage für seine Weihnachtshymnen und stellte somit den Propheten Bileam als Verkündiger der Geburt Jesu dar:

Rom. Mel., Canticum I, Str. 5,1–10: Ἀκριβῶς γὰρ ἡμῖν ὁ Βαλαὰμ παρέθετο τῶν ῥημάτων τὸν νοῦν ὧν περὶ προεμαντεύσατο, εἰπὼν ὅτι μέλλει ἀστὴρ ἀνατέλλειν, ἀστὴρ σβεννύων πάντα μαντεύματα καὶ τὰ οἰωνίσματα· ἀστὴρ ἐκλύων παραβολὰς σοφῶν, ῥήσεις τε αὐτῶν καὶ τὰ αἰνίγματα· ἀστὴρ ἀστέρος τοῦ φαινομένου ὑπερφαιδρότερος πολὺ, ὡς πάντων ἀστρῶν ποιητής, περὶ οὗ προεγράφη· ἐξ Ἰακώβ ἀνατέλλει παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός.⁶¹

Ganz genau erklärte uns ja Bileam den Sinn der Worte, die er prophezeite: Er sagte, dass ein Stern aufgehen wird, ein Stern, der alle Weissagungen und Vogelzeichen auslöscht, ein Stern, der die Parabeln und Reden der Weisen erklärt und ihre Rätsel löst, ein Stern, viel heller als der nun strahlende Stern strahlend, der Schöpfer aller Gestirne, über den prophezeit wurde: Von Jakob geht er auf, ein kleines Kind, vor allen Zeiten Gott.⁶²

59 Der Bischof Theodoret von Kyrrhos war ein bedeutender Theologe antiochenischer Herkunft, dessen Wirken in der Zeit der christologischen Auseinandersetzungen umstritten war. Er wurde auf dem Konzil von Ephesos (449) wegen des Nestorianismus verurteilt – er lehnte die Absetzung und Verbannung des Nestorius ab –, seine gegen Kyrrill von Alexandrien gerichteten Werke wurden aber erst Jahrzehnte später auf dem 2. Konzil zu Konstantinopel (553) als häretisch verurteilt. Vgl. T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus: The Bishop and the Holy Man*, Michigan 2002, 26–28. Interessant bleibt allerdings die Tatsache, dass die umfangreichen Bibelkommentare Theodorets trotz der beschriebenen Umstände weiter rezipiert und gelesen wurden. In Konstantinopel fanden diese besondere Beachtung, indem sie von Photios in seiner „Bibliothek“ hervorgehoben und besonders zur Lektüre empfohlen wurden. Vgl. A. Louth, *Selected Essays. Volume I: Studies in Patristics*, Oxford 2003, 373.

60 Vgl. dazu die Thdt., qu. 44 in Num. 20–24: [...] οὐκέτι τοῖς συνήθεσι συμβόλοις ἐχρήσατο, ἀλλ' εἰς ὑπουργίαν τοῦ Θεοῦ τὴν γλῶτταν ἀφώρρισεν. ἰστέον μέντοι, ὡς τισιν ἔδοξε μηδὲν αὐτὸν περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν προειρηκέναι, οὐς ἐχρῆν συνιδεῖν, ὅτι καὶ τῷ Ναβουχοδονόσορ ἄγαν ὄντι δυσσεβεῖ, τὴν τοῦ Θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν ἀπεκάλυψε παρουσίαν. N. F. Marcos / A. Sáenz-Badillos, *Theodoretii Cyrensis quaestiones in Octateuchum*, TECC 17, Madrid 1979, 220. „Er [sc. Bileam] bediente sich nicht mehr gewöhnlicher Symbole, sondern gab seine Zunge für den Dienst Gottes hin. Dennoch sollte beachtet werden, dass es einigen so schien, als ob er nichts über unseren Retter gesagt habe. Diese hätten erkennen sollen, dass er auch dem äußerst gottlosen Nebukadnezar die Offenbarung der Gegenwart Gottes und unseres Erretters ermöglichte“ (eigene Übersetzung).

61 J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, SC 110, Paris 1965, 54.

62 J. Koder, *Romanos Melodos: Die Hymnen*, BGrL 62, Stuttgart 2005, 106.

Die christologische Überzeugung des Romanos berief sich genauso wie die der anderen Schriftsteller auf die Prophetie über Christus als Gott. Der Text verfolgte somit das Ziel, die Beweise der festen Verbindung der beiden Testamente anzuführen.

Indessen ist bemerkenswert, dass man trotz der mangelnden Auslegung der Numeri in der patristischen Literatur auf Stellen aus deren Text stößt.

In diesem Zusammenhang sprach auch Basileios von Caesarea über den königlichen Stamm Jesu in der Weihnachtshomilie, wobei er die Worte aus Num 24:9 als eine Bestätigung der Prophezeiung von Christus betrachtete. „Der Löwe“ weise auf die königliche Würde Christi hin, „die Niederlegung“ auf seine Leiden und die Kraft des Segens auf seine Göttlichkeit. Mit dieser Prophetie sei, so Basileios, die Darbringung der Gaben im Evangelium verquickt. Die drei Magier brachten entsprechend der göttlichen und menschlichen Würde Christi Gold, Weihrauch und Myrrhe (Lk 2:11), nachdem sie der Prophezeiung des Bileam gefolgt hatten.⁶³

Auch im westlichen Denken wurde der Numeritext als eine Bestätigung der Göttlichkeit Jesu angesehen. Ambrosius von Mailand bezog sich auf Num 24:17, als er den Text des Lukasevangeliums auslegte. Er brachte zum Ausdruck, dass der Stern von Jakob ein Zeichen der Geburt Jesu gewesen sein müsse. Im Mysterium der Inkarnation sei Christus dieser Stern, der den Magiern den Weg zeigt und der mit dem göttlichen Licht auf sich selbst hinweise.⁶⁴

13.2.3 *Mi 4:6–7.5:1–3*

Die Passage aus dem Buch Micha zählt man genauso wie die anderen Texte aus der Weihnachtsreihe zur Prophezeiung über die Geburt Christi. Der Verfasser des Prophetologions beabsichtigte damit weiterhin die feste Verbindung mit dem Neuen Testament darzulegen. Dadurch wurde die Vermittlung der christlichen Lehre über die Person Christi ermöglicht. Deshalb wurde die Passage aus dem Buch Micha aus der patristischen Sicht zu einer Bezugsquelle der Bestätigung der göttlichen Existenz Jesu. So schrieb Theodoret von Kyrrhos in

63 Vgl. Bas., *Ces. generat.* PG 31, 1472A. Dasselbe Bild des aufstehenden Löwen wird im altbulgarischen *Cod. Suprasliensis* als eine Auferstehungstypologie verwendet. 313.

64 Ambr., *Luc.* 2,45: „Deshalb bringen die Magier ihre Geschenke aus ihren Schätzen dar. Willst du wissen, welchen guten Wert sie haben? Ein Stern wird von ihnen gesehen, aber wo Herodes ist, wird dieser nicht gesehen; wo Christus ist, wird er wieder gesehen und zeigt den Weg. Dieser Stern ist also der Weg, der Weg Christus (vgl. Joh 14:16), denn gemäß dem Mysterium der Inkarnation ist Christus ein Stern; denn ein Stern wird aus Jakob aufgehen und ein Mensch aus Israel aufkommen (Num 24:17). Schließlich, wo Christus ist, dort ist auch der Stern; denn er selbst ist der strahlende und morgendliche Stern. Daher zeichnet er sich selbst mit seinem eigenen Licht aus“. K. Schenkl, *Ambrosius. Expositio evangelii secundum Lucam*, CSEL 31, Prag 1902, 66–67. (eigene Übersetzung).

seinem Kommentar zu diesem Text – er setzte sich wohl gegen einige Gegner Christi ein – die Geburt Christi habe Bethlehem berühmt gemacht, die Juden hätten aber die Prophetie anders verstanden, darum werde die Ankündigung Michas zu einer Möglichkeit, Christus als den wahren Gott zu erkennen. Die enge Verbindung zwischen den beiden Testamenten komme aber dadurch zustande, dass Herodes nämlich die Worte dieser Prophetie als eine Antwort auf die Frage nach dem Ort der Geburt des Königs bekommen habe.⁶⁵

Den dritten Vers des fünften Kapitels legte Theodoret ekklesiologisch aus, indem er die Prophetie als eine Aussage zur Gründung der einen wahren Kirche Gottes (*Μία τοίνυν, φησιν, ἐντεῦθεν κακέϊθεν Ἐκκλησία*) ansah.⁶⁶

Über die Auslegung Theodorets hinaus gab auch Augustinus in seinem *De civitate Dei* eine wichtige Antwort auf die Frage, welche Texte aus Micha, Jona und Joel auf das Neue Testament verweisen (*quae Michaeas et Ionas et Ioel nouo testamento congruentia prophetarint*). Ihm zufolge habe der Prophet Micha auf den direkten Ort der Geburt Christi (*locus in quo natus est Christus*) hingewiesen. Der große Berg (*magni cuiusdam montis*) sei Christus, was der Prophet repräsentiert habe.⁶⁷

13.2.4 *Ein Troparion und drei Stichologien*

In Konstantinopel war eine ungewöhnliche Form des Psalmengesangs überliefert, der im Typikon der Großen Kirche vorkommt, und zwar als ein Psalm in Form von drei Stichologien mit einem Troparion; diese Teile wurden zu einem Gesang zusammengestellt:

65 Vgl. Thdt., Mich. 5,2. PG 81, 1768.

66 A.a.O., 1769.

67 Vgl. Aug. civ. 18,30. E. Hoffman, *Sancti Aurelii Augustini: De civitate Dei*, CSEL 40, Prag 1900, 309.

Typikon Magn. Eccl. 2–9: Λαθῶν ἐτέχθης ὑπὸ τὸ σπήλαιον, ἀλλ' ὁ οὐρανός σε πᾶσιν ἐκήρυττεν, ὡσπερ στόμα τὸν ἀστέρα προβαλλόμενος, Σωτήρ, καὶ Μάγους σοὶ προσήνεγκεν ἐν πίστει προσκυνοῦντάς σοι· μεθ' ὧν ἐλέησον ἡμᾶς [...]. Στίχος α'. Οἱ θεμέλιοι αὐτοῦ ἐν τοῖς ὄρεσι τοῖς ἁγίοις, ἕως τοῖς γινώσκουσί με· μεθ' ὧν ἐλέησον ἡμᾶς. Στίχος β'. Καὶ ἰδοὺ ἀλλόφυλοι καὶ Τύροις, ἕως Ἔψιστος· μεθ' ὧν ἐλέησον ἡμᾶς. Στίχος γ'. Κύριος διηγήσεται ἐν γραφῇ λαῶν, μέχρι τέλους· μεθ' ὧν ἐλέησον ἡμᾶς. Δόξα καὶ μίαν περισσῆν.⁶⁸

Heimlich wurdest du im Stall geboren, dich aber verkündigte der Himmel allen, indem zugleich der Stern zum Mund wurde, o Erretter, und dieser die dich im Glauben verehrenden Magier zu dir führte: mit ihnen erbarme dich unser.

1. Stichos: „Sie ist fest gegründet auf den heiligen Bergen“ bis „die mich kennen“ (Ps 86:1–4): mit ihnen erbarme dich unser. 2. Stichos: „Und sehet alle fremden Völker und Tyrer“ bis „sie baue“ (Ps 86:4–5): mit ihnen erbarme dich unser. 3. Stichos: „Der Herr wird die Völker verzehren“ bis zum Ende [sc. des 7. Verses]: mit ihnen erbarme dich unser. „Ehre sei dem Vater“ und noch einmal das ganze Troparion.

Der Kerntext des hymnographischen Teils, das Troparion, unterbricht bzw. beschließt einen Teil der Perikopenlesung und bezieht sich inhaltlich auf die Szene der Ankunft der Magier und ihre Proskynese, die sie Christus als dem Herrn mit ihren Gaben darbrachten. Die Natur dient an dieser Stelle der Verkündigung, indem der Stern „zum Mund“ wurde.⁶⁹

Dieser Hymnus wurde an die ersten vier Verse des 86. Psalms geknüpft, die zusammen in der Form eines Gesangs präsentiert wurden. Der Refrain zu jedem Vers war die letzte Zeile des Troparions (μεθ' ὧν ἐλέησον ἡμᾶς), deren

68 J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, 150.

69 Die Rolle der Natur in der Liturgie geht wohl aus der Taufthematik hervor, wo das Wasser als Naturkraft dem legitimen Eintritt eines Menschen in die Kirche dient. Diese symbolische Sprache der byzantinischen Poesie erlaubt es uns zu vermuten, dass die Natur als ein Beispiel der Übertragung der göttlichen Botschaft in die christlichen Texte aufgenommen wurde. Bemerkenswert ist das Beispiel aus dem Gebet zur Wasserweihe am 6.1 aus dem Euchologion Barberini gr. 336. Dem Text zufolge habe die Taufe Jesu die Natur des Wassers (τῶν ὑδατῶν φύσιν) geweiht. Vgl. Euch. Barb. 336, 128,2. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Rom 1995, 122. In diesem Zusammenhang wird der Jordan weiter als eine Person im Text des Ritus behandelt, indem ihm persönliche Eigenschaften (Furcht, Sehen, Bewegung) zugeschrieben werden. Diese Merkmale beinhaltet ein Gebet des Patriarchen Sophronius von Jerusalem († 638), das später im byzantinischen Ritus der Wasserweihe überliefert ist. Euchol., opus Sophr.: Εἶδοσαν σε ὕδατα ὁ Θεός, εἶδοσαν σε ὕδατα, καὶ ἐφοβήθησαν. (Vgl. Ps 77:17) [...] Ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω θεασάμενος τὸ πῦρ τῆς θεότητος σωματικῶς κατερχόμενον, καὶ εἰσερχόμενον ἐπ' αὐτόν. Ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω, καὶ τὰ ὄρη ἐσκήρθησαν, Θεὸν ἐν σαρκὶ καθορώντα. J. Goar, *Εὐχολόγιον sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, Venice 1730, 370.

Inhalt es immer war, die Gnade Gottes zu erbitten. Seiner Struktur nach erinnert der Hymnus an die anderen Gattungen der byzantinischen Tradition, etwa die Stichera, die sich anscheinend aus diesem Liturgiegut entwickelten und dann zum erweiterten Hymnus des wöchentlichen Auferstehungsgottesdienstes wurden.⁷⁰

Warum der 86. Psalm ausgewählt wurde, lässt sich ebenso wie die Auswahl der Bibelperikopen mit den Kommentaren der Kirchenväter erklären, die ein überzeugendes Verständnis dieses liturgischen Teils bieten. Pseudo-Chrysostomos⁷¹ kommentierte den 86. Psalm im Sinne der im Text verborgenen

70 An dieser Stelle ist dem Gedankengang von A. Baumstark zu folgen. Er führte in Bezug auf die Formierung und Entwicklung der liturgischen Hymnographie an, die Anfänge der Entstehung der neuen Form des Gesangs seien in dem Verzicht auf das vollständige Vortragen der Psalmen im byzantinischen Ritus zu sehen. Aufgrund dieser Reduzierung sei das Verlesen der Psalmen zu einigen Versen verkürzt und überwiegend durch die liturgischen Gedichte ersetzt worden. Vgl. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten: Eine liturgische Vorarbeit*, SGKA 3/3–5, Paderborn 1910, 109. Auch die weitere Entwicklung des Troparions, insbesondere die zu einem Sticheron muss erwähnt werden. Die byzantinischen Stichera werden fast auf ähnliche Weise wie die Weihnachtstroparien gesungen, indem einige Verse aus den Psalmen vor und nach jedem Sticheron vorgetragen wurden. Andere Ansatzmöglichkeiten waren schon im 7. Jh. bekannt, so dass die Troparien als Bestandteile des byzantinischen Kanons – laut dem Werk des Bischofs Andreas von Kreta – und unmittelbare Stücke des liturgischen Ritus vorkamen. Die Funktion dieses Gesangs ist zweifellos als katechetische zu bezeichnen, denn die Hymnen stellten am Ende eine zusammengefasste Ankündigung der Theologie zu jedem Fest dar. Vgl. K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten: Unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 364; L. Kunz, *Die Struktur der drei ältesten Epiphanie-Troparien*, in: *ByZ* 41 (1941), 40–44 (40). Die byzantinische Hymnographie bezog sich nicht nur auf das Alte Testament bzw. bestand aus den Psalmen, sondern schloss auch die neutestamentlichen Texte ein. Größtenteils wurden die Texte des Lukasevangeliums in den Gottesdienst aufgenommen und als Hymne angepasst. Der Gesang von Symeon $\nu\upsilon\upsilon$ ἀπολύεις (Lk 2:29–32) ist bspw. bis heute im Gottesdienst der orthodoxen Kirchen erhalten und wird bei der Vesper gesungen. Vgl. J.A. McGuckin, *Poetry and Hymnography: The Greek World*, in: S.A. Harvey / D.G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 641–656 (645).

71 Die Homilie auf den Psalm 86 lässt sich wohl dank der Angabe unter dem Nummer 425 in der umfangreichen Abhandlung von José de Aldama dem Priester Hesychios von Jerusalem (ca. † 450) zuschreiben. Vgl. J.A. Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, PIRHT 10, Paris 1965, 157. Es gebe laut Robert Devreesse eine Randanmerkung im *Cod. Roe 13* aus der *Bodleian Library* in Oxford, die für die Autorschaft von Chrysostomos sprechen könnte. Die Vermischung des Namens von Hesychios mit dem Namen von Chrysostomos könne man mit der großen Autorität und der weitergehenden Prägung der homiletischen Literatur durch den konstantinopolitanischen Bischof erklären. Daraus resultiert, dass wir den Kommentar unter dem Namen Johannes Chrysostomos im 55. Band der *Patrologia Graeca* dem Einfluss von Chrysostomos verdanken müssten, ohne dessen Vorhandensein in den Manuskripten manche Texte verlorengegangen wären. Vgl.

Prophetie, die über Jesus Christus voraussagte.⁷² Bestimmte Momente des Evangeliumsberichtes spiegelten sich nach seiner Auffassung in den ersten Versen des Psalms wider. Er vermutete, dass der erste Vers eine Aussage über die Mysterien (τὰ μυστήρια) des Lebens Jesu sei. Unter den Fundamenten (οἱ θεμέλιοι) der heiligen Berge sieht der Autor in die Mysterien der Leiden und Wunder Jesu. Und diese müssten sich auf diesen Bergen, Bethlehem, Golgatha etc., befinden.⁷³ Auch die Propheten könnten als diese Berge dargestellt werden, weil man von ihnen die Tugenden lernen könne.⁷⁴ Den Begriff „Zion“ aus dem zweiten Vers legt er als einen Bezugsterminus der Weihnachtsgeschichte aus. In der Frage der Interaktion Jesu mit Zion zeigt der Autor seine Christologie auf, indem er sich auf die zwei Naturen Jesu bezieht. Christus sei nicht nur als Gott, sondern auch als Mensch auf dem Berg Zion erschienen. Als Mensch sei er mit diesem in eine Interaktion getreten.⁷⁵ Im Anschluss an die Auslegung des 4. Verses fügt er hinzu, dass dies auch eine andere Variante der Übersetzung der Stelle οὗτοι ἐγενήθησαν ἐκεῖ (Ps 86:4b) gewesen sei. Der Autor meint anstatt „sie [sc. heidnische Völker] sind selbst geboren“ die Bedeutung „sie wurden geboren“ verwendet zu haben. Die letzte Lesart müsse auf die Taufe der Heiden (τῆς εἰδωλολατρείας ἐχόντων) im Wasser hingewiesen haben.⁷⁶

Die Weihnachtstheologie gipfelt laut der Auslegung im 5. Vers, wo der Psalmist direkt über die Geburt eines Menschen berichtet. Im Neugeborenen

R. Devresse, *La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro (Fin)*, in: RB 33 (1924), 498–521 (510–511). Aufgrund der bestehenden Unklarheit mit der Autorschaft des Psalmenkommentars bleibe ich bei dem Verfassernamen „Pseudo-Chrysostomos“.

72 Für den Verfasser ist die Prophetie häufig mit den Gesängen verquickt, insbesondere dann, wenn es um die Prophezeiungen über Christus geht. Es könnte auch sein, dass eine derartige Vermittlung der christlichen Lehre anhand der Psalmen als gängige Praxis zur Zeit des Autors galt. Vgl. (Ps.)Chrys., exp. in Ps. 86: Πολλάκις ἡμῖν εἴρηται, ὅτι ψαλμὸς ᾠδῆς, ἢ καὶ ᾠδὴν ψαλμοῦ ἐκείνας ὑπογράφει τὰς ὑποθέσεις, μάλιστα ἐν αἷς τὰς περὶ Χριστοῦ προφητείας μελοδίᾳ μίγνυσιν. PG 55, 742. „Oft wird uns gesagt, dass der Psalm ein Lied ist, das wiederum diese Themen in den Psalmen besonders betont, vor allem in denen, in denen sich die Prophetie über Christus mit Gesang vermischen“.

73 (Ps.)Chrys., exp. in Ps. 86: Θεμέλιοι τοῦ Χριστοῦ τῶν ἐπ’ αὐτῷ παθημάτων καὶ θαυμάτων τὰ μυστήρια. Οὗτοι ἐν τοῖς ὄρεσι τοῖς ἁγίοις εὐρίσκονται, ἐν τῇ Βηθλεὲμ, ἐν τῷ Γολγοθᾶ, ἐν τῇ ἀναστάσει, ἐν τῷ Θαβώρ [...]. Ebd.

74 (Ps.)Chrys., exp. in Ps. 86: [...] Ἔστωσαν δὲ ὄρη καὶ οἱ προφῆται [...], οἵτινες ἔχρουσι τοῦ Θεοῦ τὰ θεμέλια. Ebd.

75 Vgl. (Ps.)Chrys., exp. in Ps. 86. A.a.O., 743.

76 (Ps.)Chrys., exp. in Ps. 86: [...] καὶ λαὸς τῶν Αἰθιοπῶν τῶν τὸ μέλαν καὶ σκοτεινὸν τῆς εἰδωλολατρείας ἐχόντων ἔτι δὲ καὶ Τύρος ἢ ἐν πλάνῃ βασολεύσασα, διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐγενήθησαν τῷ Θεῷ τὴν δι’ ὕδατος καὶ βαπτισματος γέννησιν. Ebd. „Und das Volk der Äthiopier, das sich in der Finsternis des Götzendienstes befand, sowie auch Tyros, das in Versuchung gefallen war, wurden durch die Kirche zur Geburt aus Wasser und Taufe für Gott gebracht“ (eigene Übersetzung).

sieht der Deuter offensichtlich Christus selbst, der in Zion geboren worden sei und dort das verheißene Mysterium offenbarte. In diesem Zusammenhang stellt der Autor Christus als ein Lehrer (διδάσκαλον), der als Mensch und Gott erschien und sich den Jüngern zur Berührung (ψηλάφησης) gab.⁷⁷ Mit dieser Deutungsvariante beabsichtigte man offensichtlich die Geburt und die Auferstehung Christi miteinander zu verbinden, um dadurch die zusammenhängende Komposition des gesamten biblischen Narrativs zu zeigen.

Die Auslegungsreihe ergänzen kann man mit den Gedanken des Exegeten Theoderet aus Kyrrhos, der ebenso wie Pseudo-Chrysostomos meinte, dass Psalm 86 einen messianischen Text repräsentiere, der ihm zufolge aufschlussreiche Abschnitte über die Inkarnation enthält. Vor allem in der Auslegung der Verse 5 und 6 verweist er darauf, dass Jesus als Mensch geboren, dabei aber zugleich Gott geblieben sei.⁷⁸ Überdies wird er als ὁ Ὑψιστος, der Höchste, bezeichnet, weil er sowohl der Schöpfer als auch der Herrscher sei.⁷⁹

Die hymnographische Gestalt des ersten Teils der Perikopenreihe zu Weihnachten sollte also das Faktum über den Ort der Geburt des Menschensohnes kundtun und zeigen, dass somit die Botschaft des Alten im Neuen Testament erfüllt ist. Bemerkenswert ist, wie sorgfältig die Hymnen und auch die Psalmen selbst für die überzeugende Verkündigung dieser Wahrheit ausgewählt wurden.

13.2.5 *Isa 11:1–10*

Der zweite Teil beginnt mit der Vorlesung der Perikope aus dem Buch Jesaja. Die Prophetie Jesaias prägte das christliche Denken stark, weil sie überwiegend die Weissagung über den Messias enthält. So wurde der Text aus dem Buch Jesaja beim Evangelisten Lukas zitiert (vgl. Lk 4:16–21), um die Erfüllung des Alten Testaments zu bestätigen. Diesem Ziel folgend nutzten die christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte – die Kommentare zum Buch formierten sich überwiegend in den goldenen Zeiten der patristischen Periode – diese für das

77 (Ps.)Chrys., exp. in Ps. 86: Μήτηρ Σιών ἐρεῖ: Ἄνθρωπος. (Ps 86:5) Τί ἐρεῖ; Εὐδηλον τὰ περι τῶν ἐθνῶν [sc. die Heiden] προλεθέντα μυστήρια. Ebd.

78 Thdt., Ps. 86:6: Ὁ γὰρ τοὺς ἐν αὐτῇ πολιτευομένους λαοὺς τῆς παρ' αὐτοῦ γραφῆς ἀξιών, ἐν αὐτῇ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐγενήθη Κύριος ὢν καὶ Θεός. PG 80, 1568. Der Text seiner Psalmenkommentare ist auch in den Katenen überliefert. Wichtig ist, dass die Psalmenkommentare von Theodoret sehr beliebt waren, sodass sie in einer vollständigen Form erhalten sind und für andere Autoren als Grundlage dienten. E. Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, PTS 19, Berlin 1978, 7.

79 Thdt., Ps. 86,5: Οὗτος γὰρ ὁ ἐν αὐτῇ τεχθεὶς ἄνθρωπος, καὶ ποιητὴς ἐστί, καὶ δημιτεχθεὶς ἄνθρωπος, καὶ ποιητὴς ἐστί, καὶ δημιουργός, ὕψιστος ὢν, καὶ Θεός. Ebd.

Publikum überzeugenden Texte in ihren Werken, die später zum Kernstoff der christlichen Bildung in Konstantinopel wurden.

Die erwähnte Gattung der Katene – nun zum Buch des Propheten Jesaia (CPG 7434) –, die uns aus der Genesisperikope bekannt ist, erscheint in der Auflistung der Werke in der „Bibliothek“ des Patriarchen Photios als empfehlenswerte Lektüre.⁸⁰ Eine neue Edition des gesamten Werkes wurde bisher leider nicht vorgenommen, weswegen wir uns nur mit Mignes Ausgabe befassen können. Immerhin schien das Werk des Prokops in den Werken der Wissenschaftler als Kommentar mit anfangs zurückgehaltenen Namen der benutzten Autoren. Nach der engmaschigen Musterung des Textes gelang es festzustellen, dass es doch Prokop von Gaza war, der die Katene verfasste, die in den Texten etlicher Autoren zu finden ist.⁸¹ Im Folgenden werden wir eher zur Gattung der Katene neigen, denn die Auszüge aus den anderen Autoren – auch wenn sie ohne Namen vermerkt sind – sind in den weiteren Katenen dieses Autors zu finden.

Da der vorliegende Text der Perikope schon an sich ein messianisches Bild darstellt, wäre es interessant zu beobachten, ob der Autor diesen Abschnitt nur aus der Perspektive des Weihnachtsfestes oder auch aus einer anderen Sicht betrachtet.

In seiner Katene auf den Abschnitt aus dem Buch Jesaia beginnt Prokop mit der Erklärung der Bedeutung der wichtigen Begriffe, die den Weg zum vollständigen Verständnis des Textsinnes ebnen. Bevor Prokop die unmittelbare Andeutung auf den christologischen Kontext der Perikope erarbeitete, stellte er sich die Frage nach der Bedeutung der wichtigen Begriffe, die in ihrer Gesamtheit eine Erklärung der Herkunft Christi und eine Beschreibung seines Lebens bilden. Die Auseinandersetzung mit dem biblischen Vokabular musste somit die genaueren Akzente der Glaubensunterweisung auch in Konstantinopel überblicken. So fragte er – diese Stelle entnahm er wohl der Chrysostomos-Auslegung,⁸² dessen Texte vieles von der Methode der antio-

80 Phot., cod. 207: Ἀνέγνων τοῦ αὐτοῦ φιλοπόνου ἀνδρὸς εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν, τὴν τε ὁμοίαν τοῖς προειρημένοις διαθέσειν φυλαττόμενον, καὶ τὴν αὐτὴν τῶν λόγων ἐπιδεικνύμενον δύναμιν, καὶ δῆλον ὡς καὶ τὸ λυσιτελοῦν παραπλήσιον. R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Bd. 3, Paris 1962, 105. „Lese die Schriften desselben arbeitseifrigen Mannes zum Buch des Propheten Jesaja, in denen dieselbe Anordnung wie in den oben genannten Texten befolgt wird und auch dieselbe Macht seiner Worte gezeigt wird. Es ist zudem offensichtlich, dass der Nutzen dieser Schriften derselbe ist“ (eigene Übersetzung).

81 In seiner Katene zeigt Prokop die seiner Meinung nach direkte Abhängigkeit vom Text des Eusebios von Caesarea, Basileios dem Großen, Kyrillos von Alexandria und Theodoros von Heraklea auf. Vgl. J. Ziegler, *Der Jesajakommentar*, GCS 9, Berlin 1975, XLV–XLVII.

82 Der Kommentar zum Buch Jesaia von Johannes Chrysostomos warf in der Untersuchung der handschriftlichen Tradition der antiken Schriftkultur einige Probleme auf, weil der

chenischen Exegese übernahmen,⁸³ –, inwiefern nämlich ein Reis (ῥάβδον) aus dem Stamm (ἐκ ῥίζης) Jesse hervorgehe, und stellte fest, dass es auch andere Übersetzungstraditionen dieses Wortes gebe.⁸⁴ Die anderen Ausleger (οἱ λοιποὶ) müssten aus dem Wort ῥίζης das Wort κορμός (Stumpf) abgeleitet haben.⁸⁵ Nach dieser Klarstellung weist Prokop darauf hin, dass die Generation, aus der Jesus stammte, auch ein κορμός sei.⁸⁶

Darüber hinaus springt ins Auge, dass sehr viel Wert auf die Erklärung des Wortes ῥάβδος im Text gelegt wird. Die Kontextualisierung des Begriffes und die Übertragung seiner Bedeutung auf die Persönlichkeit Jesu sind nämlich für die Auslegung von großer Bedeutung, denn der Autor erschließt daraus die gesamte Lehre über Christus. Einerseits macht Prokop auf die Herkunft Christi aus dem Samen Davids aufmerksam, indem er den Text aus dem 132. Psalm (Ps 132:11) zitiert.⁸⁷ Auch die Texte des Paulus bezieht er ein, weil diese das qualitative Beweismaterial liefern. Die Erfüllung der Prophetie über die Inkarnation werde überall (πανταχόθεν) in der Schrift bezeugt, was auch bei Paulus der Fall sei.⁸⁸ Andererseits weist „das Reis“ auf die Königlichkeit und daher auf

Text in zwei Versionen überliefert ist. Der Hauptteil dieses Werkes wurde auf Armenisch verfasst. Natalia Smelova machte die ganze Forschungsgeschichte anschaulich, indem sie alle bisherigen Ergebnisse der Chrysostomos-Forschung vorstellte. Laut ihren Angaben solle die armenische Überlieferung auf das 5. Jh. zurückgehen, was wiederum zur Annahme führe, Chrysostomos müsse den Text in seinem Exil im Kaukasus geschrieben oder diktiert haben. Vgl. N. Smelova, *Saint John Chrysostomos's Exegesis on the Prophet Isaiah: The Oriental Translations and Their Manuscripts*, in: *StPatr* 67 (2013), 295–309 (299–301).

- 83 „Am Anfang jeder Interpretation stehen Kenntnis und Verständnis des einzelnen Wortes“. C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Theoph. 23, Köln 1974, 95.
- 84 Proc. G., Is. 11,1–10: Ἀντὶ δὲ τοῦ ἐκ ῥίζης, ἀπὸ κορμοῦ συμφώνως ἐρμήνευσαν οἱ λοιποὶ. PG 87/2, 2040B. Chrys., in Is. 11,1: Et ergedictur virga de radice Jessae. Allii traductiores: ex trunco, Haebreus autem ex gramine dicit. *In Isaiam prophetam interpretatio Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani: nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translata*, Venetiis 1887, 150. Von seiner Quelle weicht Prokop wohl absichtlich ab – dies ist offensichtlich –, um die ganze Arbeit nicht als reine Katene, sondern als seinen eigenen Kommentar ansehen zu lassen. Vgl. Ziegler, XLVII.
- 85 Vgl. Proc. G. Is. 11,1–10. PG 87/2, 2040B.
- 86 Vgl. Proc. G. Is. 11,1–10. Ebd.
- 87 Vgl. Proc. G. Is. 11,1–10. Ebd.
- 88 Proc. G., Is. 11,1–10: [...] πρὸς ἃ δὴ βλέπων καὶ ὁ Παῦλός φησιν, „Ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν Γραφαῖς ἀγίαις περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα“. (Rom 1:2–3). A.a.O., 2040B–C. „Darauf weist auch Paulus hin, wenn er sagt: „Er hat zuvor verheißen durch seine Propheten in der Heiligen Schrift, von seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch“ (eigene Übersetzung).

die Macht Jesu, die bedeutet, dass er auch die Schwäche (*ἀσθένειαν*) des Menschen beherrschen kann.⁸⁹ Und somit unterstützt und tröstet er die Frommen.

Auch mit der Handlung des guten Hirten verbindet Prokop „das Reis“. Er bezieht sich auf den Propheten Micha, der über das Weiden der Herde spricht: „Du aber weide dein Volk mit deinem Stabe, die Herde deines Erbteils [...]“ (7:14a). Als einen Richter beurteile Jesus jeden aus seiner Herde nach dessen ausgeführten Taten, und daher werde der eiserne Stab als ein Instrument des Richters im Text mehrmals erwähnt, worüber auch im 2. Psalm berichtet worden sei.⁹⁰ (Ps 2:9).

Das Reis Aarons versinnbildliche auch die Minderheit der Menschen (*ὀλίγον*), die mit dem Schlaf des Todes in Christus entschliefen.⁹¹ Hieraus ergibt sich eine Anspielung auf das letzte Gericht, das auch mit der Auferstehung der Toten und mit dem endgültigen Sieg der Wahrheit in Christus in enger Verbindung steht.

Im Weiteren wird das Thema hinsichtlich der alttestamentlichen Ereignisse und auf den neuen Blick auf die Natur des Reises entwickelt. Hierzu kann das geistliche (*νοητήν*) Reis genannt werden, weil durch dieses Reis viele Wunder im Alten Testament geschahen. Der Auftritt Moses vor dem Pharao und die Befreiung des israelischen Volkes sind ein gutes Beispiel dafür.⁹²

In der weiteren Auslegung der Termini befasst sich Prokop mit den Nuancen der Sprache in der Prophetie, dass „das Reis“ beim Propheten Jesaja als ein Zweig und zugleich als eine Blume (*ἄνθος*) beschrieben ist.⁹³ Er versucht dadurch die direkte Anspielung auf das neue und ewige Leben mit Christus herzustellen. Dies ähnelt wiederum der Tauftheologie der Alten Kirche, in der die Taufe als das neue Leben durch das Sterben und das Auferstehen wahrgenommen wurde.⁹⁴ Durch den geistlichen Duft dieser Blume erscheint die Gnade Gottes in der Inkarnation Christi. Laut den Ausführungen von Prokop trug Jesus, indem er Mensch wurde, nicht als ein leeres Gefäß diese Gnade in sich, sondern er wurde als vollständiger Gott zum Verwandten der

89 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. A.a.O., 2040C.

90 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. A.a.O., 2040D.

91 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. Ebd.

92 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. A.a.O., 2041A.

93 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. Ebd.

94 Die Idee über das neue Leben durch die Taufe basiert auf der Theologie der Apostel und wird weiter in den Werken von den Kirchenvätern tradiert. Einen Überblick über die Tauftheologie der ersten vier Jahrhunderte siehe in: A. Nocent, *Christian Initiation During the First Four Centuries*, in: A. Chupungo (ed.), *Handbook for Liturgical Studies: Sacraments and Sacramentals*, Minnesota 2000, 5–28.

Menschheit.⁹⁵ Den Akzent setzt er auf die Vollkommenheit Gottes, nach der er nicht auf ein anderes Wesen oder die Natur angewiesen sei, sondern die Gnade des Geistes aus seiner Vollkommenheit heraus herrühre.⁹⁶ Und derselbe Geist ruht jetzt auf Menschen – er spricht anscheinend über die Taufe – wie es erst über Jesus geschah.⁹⁷ Der Logos selbst wirke auf verschiedene Weise in der Welt. Er sei Leben, Licht und Kraft, was mit der Geburt Immanuelns sichtbar geworden sei.⁹⁸

Die messianische Eschatologie aus dem Text Jesaias interpretiert er im Sinne des letzten Gerichts, worauf er schon oben anspielte. Dass Christus mit dem Wort seines Mundes die Erde zerschlagen wird, betrachtet Prokop aus der Perspektive des Einflusses Jesu auf die gesamte Welt. Er führt zunächst ein ähnliches Zitat an, in dem Jesus über das Schwert, das er in die Welt mitbrachte, spricht (Mt 10:34). Dann bringt er zum Ausdruck, dass dieses Schwert das Wort Gottes sei, mit dessen Hilfe er die häretische Lehre – hier äußert es sich poetisch *κόσμον ἀσέβων ὕδατι* – und ihre Anhänger bekehren ließ.⁹⁹ Das Thema des Gerichts vertieft Prokop weiterhin in Bezug auf die Zerstörung der menschlichen Natur und auf alles, was Gott widerspricht. Der Verfasser benutzt den geläufigen Satz aus der Genesis (Gen 3:19), mit dem man die Sterblichkeit der menschlichen Natur hervorhebt.¹⁰⁰ Trotz ihrer Sterblichkeit hat die menschliche Natur ihre Errettung in Christus.

95 Proc. G., Is. 11,1–10: Ἐπαναπαύσεσθαι δέ φησι πνεῦμα Θεοῦ πολλὰς ἔχον τὰς ἐνεργείας· οὐχ ὅτι ἦν πνευματοφόρος ψιλὸς γενόμενος ἄνθρωπος, ἀλλ' ὅτι Θεὸς ἐνανθρωπήσας οἰκείουται τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἴδια. A.a.O., 2041B. „Er sagt, dass der Geist Gottes in seinen vielen Kräften ruhen wird: nicht weil er lediglich ein vom Geist erfüllter Mensch war, sondern weil Gott sich mit den Eigenheiten der Menschheit verbunden hat, indem er Mensch wurde“ (eigene Übersetzung).

96 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. Ebd.

97 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. A.a.O., 2041C.

98 Proc. G., Is. 11,1–10: [...] ὡς καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐνεργεῖ πολυτρόπως. Ζωὴ γὰρ ἐστὶ, φῶς τε, καὶ δύναμις. Εἰπὼν δὲ ὅτι τεχθήσεται κατὰ καιροὺς ὁ Ἐμμανουήλ, τὰ δι' ὧν ἔσται γινώριμος [...]. A.a.O., 2041D. „Genau wie das Wort Gottes auf vielerlei Weise wirkt. Denn er ist Leben, Licht und Kraft. Nachdem er sagte, dass der Immanuel zu bestimmten Zeiten geboren werden wird, hat er die Dinge angedeutet, durch die Christus bekannt sein wird“ (eigene Übersetzung).

99 Proc. G., Is. 11,1–10: „Καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Ὅμοιον τῷ, „Οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ μάχαιραν“. Μάχαιρα δὲ ὁ λόγος τοῦ στόματος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ γεώδη φρονήματα τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων ἀνήρει. A.a.O., 2044B–C. „Er wird die Erde mit dem Wort seines Mundes schlagen (Isa 11:4)“. Genauso wie ‚Ich kam nicht, um Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert (Mt 10:34)‘. Das Schwert ist jedoch das Wort aus seinem Mund, durch das er die weltlichen Gedanken derer vernichtet, die an ihn geglaubt haben“ (eigene Übersetzung).

100 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. A.a.O., 2044C.

Zugespißt ist seine Anspielung auf die Taufe, als er zu der Erläuterung der Stelle kommt, in der es um die Kinder geht. „Ein Kind, ein kleiner Knabe wird führen“.¹⁰¹ Hierbei weist er auch auf die Lesarten hin, dass man auch das Verb „mitführen“ (συνάξει) benutzt. Die weitere Stelle über die gemeinsam weiden den Tiere und ihre Kälber legt er im Kontext der Einheit der Kirche aus: Die Kinder der Bösen und der Frommen seien in der Einheit des Glaubens, der Seele und der Kirche.¹⁰² „Der Säugling“ (παιδίον) aus dem Zitat: „und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter“ erklärt er im Rahmen der Tauftheologie, der Neugeburt, und dadurch der Zugehörigkeit zur Kirche. Solche Kinder bzw. Jünger Christi empfangen die Kraft, die Bosheit der Häresien zu überwinden und die Kämpfe gegen Dämonen zu bestehen. Diese Gedanken prägten auch die weiteren Ideen des Exegeten. Für ihn ist die Präsenz der allumfassenden Kirche in der Prophetie Jesaias offensichtlich, sodass er seine Ausführungen bezüglich der Geburt in Christus aus der ekklesiologischen Perspektive betrachtet. Vor allem ist der heilige Berg als Kirche mit ihren Dogmen und ihrem Leben zu verstehen, mit dem allen, was sie vom Himmel empfing. Diese Ekklesiologie entfaltet sich dann in der eschatologischen Perspektive, als Prokop über die Auferstehung der Toten schreibt, die aus dem Zweig Jesse hervorgeht.

Aus den angeführten Abschnitten aus Prokops Werk folgt, dass sich der Autor in seiner Auslegung auf das gesamte Leben Jesu konzentrierte. Die Theologie erstreckt sich auf die Dimension der Kirche, in der die Taufe und die Existenz bzw. die Natur des kirchlichen Leibes berücksichtigt wird. Man kann auf dieser Grundlage behaupten, dass die Weihnachtssperikope aus Jesaia in Konstantinopel entsprechend diesen Gedanken gelesen und ausgelegt wurde.

13.2.6 *Drei weitere Deutungsquellen*

Typikon Magn. Eccl. 16–19: Ἀνέτει-
λας, Χριστέ, ἐκ Παρθένου, νοητὲ ἥλιε
τῆς δικαιοσύνης, καὶ ἀστήρ σε ὑπέδειξεν
ἐν σπηλαίῳ χωρούμενον τὸν ἀχώρητον,
Μάγους ὀδηγήσας εἰς προσκύνησιν σπη-
λαίῳ χωρούμενον τὸν ἀχώρητον, Μάγους
ὀδηγήσας εἰς προσκύνησιν σου· μεθ’ ὧν σε
μεγαλύνομεν. Ζωοδότα, δόξα σοι.¹⁰³

Erleuchtetest du, Christus, geistliche
Sonne der Gerechtigkeit aus der Jung-
frau und der Stern zeigte auf dich, wie
du dich, während du grenzenlos bist,
in der Höhle aufhieltest. Die Magier
führtest du zu deiner Proskynese:
mit ihnen verehren wir dich. Lebens-
spender, Ehre sei dir.

101 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. A.a.O., 2045D.

102 Vgl. Proc. G., Is. 11,1–10. A.a.O., 2048A.

103 J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, 150.

(a) Wie es die Beispiele der byzantinischen Dichter Romanos und Kosmas oben zeigten, vermittelte man anhand der Hymne die biblischen Ereignisse zum Thema des Tages.¹⁰⁴ Das zweite Troparion und der letzte von uns behandelte Text aus der Weihnachtsreihe, der die Information über die Glaubensvermittlung in Konstantinopel liefert und der bestimmten Texten aus der Bibel folgte, stellte wieder den Kern des Weihnachtsfestes dar – die Inkarnation und die Proskynese der Magier als eine Anerkennung der Menschheit –, dass Jesus wahrhaftiger Gott ist.

(b) Als ein Beispiel dieser in den Gedichten geschilderten Komposition dient vorwiegend die byzantinische Ikonographie, in der die wundervollen Geschehnisse zusammengefasst wurden.¹⁰⁵ Eine auffällige Abhandlung aus

¹⁰⁴ Zu den *key features* der liturgischen Exegese ist unbedingt das Werk von Eugen Pentuic anzugeben, der die geläufigen Methoden und die Herangehensweise in der Exegese zusammenfasste. Vgl. E. J. Pentuic, *Hearing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*, Oxford 2021, 295–318.

¹⁰⁵ Vgl. M. B. Cunningham, *Eastern Orthodoxy*, in: T. Larsen (ed.), *The Oxford Handbook of Christmas*, Oxford 2020, 132. Auf die katechetische Funktion der Ikone wies Günter Lange in seiner hervorragenden Untersuchung zu eben diesem Thema hin. Laut dem angesammelten Material, das er präsentiert, hätten die bildhaften Darstellungen eine ebensolche Wirkmacht wie die Worte. Dies habe dazu beitragen können, dass ein wirkliches Gespräch zwischen dem Schriftsteller und einem Apostel oder einer inspirierenden Person stattgefunden habe. Die Interaktion zwischen Bild und Wort sei in den Werken der Väter zu sehen, die aktiv die Bildertheologie verteidigt hätten. Die scharfsinnigen Theologen formulierten die kirchliche Sichtweise auf die Ikone, die infolge dieser Formulierung als ein Wortvermittler angesehen worden sei. Somit sei die Unterweisung durch das Bild, das als „schweigende Dichtkunst“ in der Antike galt, erfolgt. G. Lange, *Bild und Wort: Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Paderborn 1999, 16.38.42.244–245. Dieses Bildverständnis veranlasste allmählich die allegorische Bibelauslegung in Konstantinopel und war für die Vertiefung des Bibelverständnisses von großer Bedeutung. Durch die Abbildungen auf den verschiedenen Handschriften und Kunstwerken gelang es den Künstlern in Konstantinopel, die zahlreichen allegorischen Anspielungen auf die Persönlichkeit Jesu und die biblischen Geschehnisse zu schaffen. Der Stern und die Szene der Huldigung der Magier aus dem Kindheitszyklus Christi auf der Elfenbeinkathedra des Maximianus von Ravenna – diese wurde wohl im 6. Jh. in Konstantinopel hergestellt – wurden zum Höhepunkt der ganzen Geschichte der Kindheit Christi. Vgl. R. Warland, *Allegorese in Byzanz: Die Weisheit Solomons und die Anfänge der biblisch-allegorischen Bildkunst in Konstantinopel*, Regensburg 2021, 35–38. Die Magier wurden zum 6. Jh. von den Kirchenvätern als drei Könige bezeichnet. E. Dassmann, *Epiphanie und die Heiligen Drei Könige*, in: F.G. Zehnder (Hg.), *Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung: Katalog zur Ausstellung des Walraf-Richartz-Museums in der Joseph-Haubrich-Kunsthalle Köln*, Köln 1982, 18. Die Huldigung der drei Könige beruhte sogar auf den nichtevangelischen Zeugnissen, was ihren Niederschlag in der christlichen Kunst fand. Der Stern versinnbildlichte hierbei nicht nur die Gotteskindschaft Jesu, sondern zog auch die Bilder der Kaiser mit heran. Vgl. J. Deckers, *Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike*, in: F.G. Zehnder

dem 15. Jh., die mit der byzantinischen Ikonographie des Festes verbunden ist, ist eine Ekphrasis der Weihnachtsikone aus der Marienkirche des Chatsianties-Klosters in Konstantinopel. Diese Beschreibung ist dem byzantinischen Priestermonch Makarios Makres zugeschrieben, der das Amt des Abtes im Pantokratoros-Kloster in Konstantinopel bekleidete und sogar zur Einigung der Kirchen vor Papst Martin V. in Rom beizutragen versuchte.¹⁰⁶ Seine Beobachtungen zur Ikone an der Fassade des Klosters, welche ihn durch die Farben und die präzise Wiedergabe der geschichtlichen Details des Festes faszinierte, widmet Makarios überwiegend der Abbildung der Jungfrau und dem, was Maria umgab.

Am Anfang seines Werkes gibt Makarios selbst zu, dass die Ikone besser als die Redekunst die göttlichen Dinge beschreiben könne.¹⁰⁷ Weiterhin sieht man einige Aspekte, auf die wir schon oben eingingen, jedoch können diese noch mit dem vorliegenden spätbyzantinischen Text untermauert werden. Vor allem wird die Rolle der Natur in der Komposition der Weihnachtsikone unterstrichen, was auch die Weihnachtstroparien aus dem Typikon der Sophienkirche zum Ausdruck bringen. Denn der Stern hatte die Funktion eines Verkündigers der Geburt Jesu. Der Maler verzichtete sogar auf die Abbildung der Sonne, weil man den Stern und seine Funktion in dem gesamten Bericht hervorheben wollte.¹⁰⁸ Der Stern begrüßt das Kindlein, indem er sein Licht auf Christus ergießt.¹⁰⁹ Der Himmel sei mit Sternen übersät und in ihren Strahlen spiegelt sich die Gnade Gottes für die Jungfrau Maria wider.¹¹⁰

(Hg.), *Die Heiligen Drei Könige*, 1982, 22–24. Auch der Codex von Rosano, der vermutlich zur Neuweihe (562) der Sophienkirche in Konstantinopel angefertigt wurde, verfügt über zahlreiche Verweise auf die Herrschaft Gottes und die Erfüllung des prophetischen Wortes. Vgl. Warland, 2021, 66. Die Tatsache der Existenz solcher weitgehend nachweisbaren Christusdeutung führt zur Annahme der didaktischen Funktion dieser Art der Malerei in Konstantinopel. Wenn man die biblischen Szenen im Bild darstellen wollte, müssten diese als ein Hilfsmittel für die illustrierte Bibellexegese dienen, die während des katechetischen Glaubensunterrichts erfolgen konnte.

106 Vgl. H. Hunger, *Spätbyzantinische Bilderbeschreibung der Geburt Christi*, in: JÖB 7 (1958), 125–140 (133).

107 Mac. Macr., descr. 6–7: Καὶ τοῦτο κάλλιστον ἄρα τῆς γραφικῆς καὶ θεῖον, ὅτι πρὸς αὐτὸν διαμιλλᾶται τὸν λόγον, ψυχρὸν ὡσπερ αὐτῇ καὶ κινεῖν δοκοῦσα τὰ πράγματα. A.a.O., 126. „Das ist das Schönste und Göttliche an der Kunst des Malers, weil das Wort Gottes zu ihm wie eine Seele spricht, die selbst zu denken scheint und sich bemüht, die Dinge in Bewegung zu setzen“ (eigene Übersetzung).

108 Vgl. Mac. Macr., descr. 17–18. Ebd.

109 Vgl. Mac. Macr., descr. 15–17. Ebd.

110 Mac. Macr., descr. 18–19: ὁ δ' ἐπὶ τὴν μητέρα τετορνευμένος εἰς εἶδος οὐρανοῦ κύκλος ἢ τοῦ Πνεύματος σαφῶς ἐστὶν ἐπισιάσασα αὐτῇ χάρις [...]. Ebd. „Der Kreis, der die Gottesmutter

Der Quelle zufolge preisen die Mönche, die auf die Einzelheiten der Komposition in den Hymnen eingehen, all das, was auf der Ikone abgebildet ist.¹¹¹ Am Ende seines Textes gibt Makarios an, dass die Propheten die Hymne oder ein Vorzeichen brachten, um die Geburt Christi vorherzusagen.¹¹² Hier kommt der Zusammenhang zwischen der Hymnographie und dem Bild zum Ausdruck. Man kann annehmen, dass auch frühbyzantinische Hymnographen von den hervorragenden Darstellungen in den Kirchen zu Konstantinopel inspiriert wurden und nach diesen Mustern ihre Hymnen verfassten.

(c) Eine weitere Quelle, die auf die Rolle der Natur bzw. des Sterns in der Weihnachtsgeschichte einging, ist das *Florilegium Coislianum*, das inhaltlich eine einzigartige Gattung repräsentiert.¹¹³ Das *Florilegium* bietet sich als eine anonyme alphabetische Anthologie dar, die laut der Vermutung von Tomás Fernández zwischen den Jahren 850 und 950 verfasst worden sei.¹¹⁴ Dieses Werk wurde als eine didaktische Quelle verwendet und richtete ihr Material vor allem an das lernende Publikum.¹¹⁵ Während der Abfassung des Textes zog der Autor zahlreiche Texte völlig unterschiedlicher Gattungen heran, die diverse dogmatische, exegetische, ethische und allgemein theologische Themen beleuchten. Wie Fernández treffend bemerkte, steht im Fokus des Werkes die Welterschöpfung einschließlich der unsichtbaren Kräfte und des Menschen.¹¹⁶

Die gestellte Frage über den Stern, der bei der Geburt Christi aufging, beantwortet der Autor, indem er eine bisher unbekannte Stelle aus dem Werk des Athanasios von Alexandrien anführt.¹¹⁷ Der Abschnitt gibt in der Form eines Dialogs zwischen den drei Magiern und einem Gefragten wieder, warum die Magier nach Bethlehem wanderten und welche Art des Sterns sie sahen. Der Kompilator wollte in erster Linie schildern, dass der Stern, den die drei Magier sahen, von wunderbarer Natur war. Dies bezeugen die Epitheta, mit

umgibt und in Form des Himmels abgebildet ist, ist eindeutig die Gnade des Geistes, die auf sie herabstrahlt“ (eigene Übersetzung).

111 Vgl. Mac. Macr., descr. 36–39. A.a.O., 127.

112 Vgl. Mac. Macr., descr. 59–62. Ebd.

113 Zur Gattung des *Florilegium* siehe: M. Richard, *Florilèges spirituels grecs*, in: DALC 5 (1964), 475–512; L. de Vos / E. Gielen / C. Macé / P. V. Deun, *L'Art de Compiler à Byzance: La Lettre I du Florilège Coislin*, in: Byzantion 78 (2008), 159–223; T. Fernández, *The Florilegium Coislianum and Byzantine Encyclopaedism*, in: N. Savvas (ed.), *Sailing to Byzantium: Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies*, Newcastle 2009, 127–144.

114 T. Fernández, *Florilegium Coislianum A*, CCSG 66, Turnhout 2018, XXI.

115 Vgl. a.a.O., XXV.

116 Vgl. a.a.O., XXVII.

117 Vgl. a.a.O., CXIII.

denen er den Stern beschreibt: λογικός und νοητός.¹¹⁸ Im Gegensatz zum wörtlichen und geistlichen Stern gibt es auch den kosmischen, das Geschöpf, das die Dunkelheit der Nacht mindert.¹¹⁹ Darüber hinaus erscheint die Nennung dieses Sterns als die Sonne der Gerechtigkeit, was eine direkte Anspielung auf die Person Jesu ergibt.¹²⁰ Interessant erweise sich die Verflechtung der alttestamentlichen Geschichte, in der die Symbole des Weihnachtssterns gesucht werden, mit dem Bild des Sterns. Der Autor meinte, dass der Stern die Magier durch verschiedene Stellen der alttestamentlichen Geschichte zur Gnosis Christi geführt habe (χειραγωγοῦνται). Einerseits betrachtet er die brennende Säule beim Exodus als ein Symbol des Sterns (Ex 13:21–22). Andererseits dient das Geschriebene (γεγράφθαι) über den Stern, der aus Jakob aufgeht (Num 24:17), als ein ähnliches Beispiel symbolischer Interpretation.¹²¹

Als ein *Zwischenergebnis* dieses Unterkapitels kann festgehalten werden, dass man den christologischen Kontext ins Zentrum der Perikopenfolge zu Weihnachten in Konstantinopel rückte. Das kann man in den früheren und den für den Zeitraum dieser Arbeit relevanten Kommentaren der Kirchenväter beobachten. Der Sinn des gesamten Bibeltextes wurde mit bestimmten Hymnen zwischen den Perikopen erläutert und poetisch dargestellt. Zudem wurde in den Troparien die Rolle des Sterns bzw. der Natur in der Weihnachtsgeschichte beleuchtet. Dies war mit der Herrschaft Gottes einerseits und der Huldigung sämtlicher Geschöpfe andererseits verbunden. An den Beispielen von den verschiedenen Gattungen der christlichen Exegese sieht man die Vielfalt der Methoden, mit denen man die Bibel auslegte, und den Zweck der Katechese, der in der Vermittlung der rechten Lehre über Christus bestand.

118 Vgl. Flor. Coisl. A. 19, 20–21. A.a.O., 86.

119 Vgl. Flor. Coisl. A. 19, 13–16. Ebd.

120 Vgl. Flor. Coisl. A. 19, 5–6. Ebd.

121 Flor. Coisl. A. 19, 23–28: Χειραγωγοῦνται οὖν οἱ μάγοι εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ Χριστοῦ παρὰ λογικοῦ καὶ νοητοῦ ἀστέρος κατὰ πολλοὺς τοὺς τρόπους πρῶτον μὲν, διὰ τὸ καὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐξελεθόντα ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὁδηγηθῆναι ὑπὸ τοῦ πυροειδοῦς στύλου ἔπειτα διὰ τὸ γεγράφθαι ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ [...]. A.a.O., 86–87. „Die Magier werden also durch den vernünftigen und geistigen Stern in vielerlei Hinsicht zur Erkenntnis Christi geführt. Erstens aufgrund der Tatsache, dass auch Israel nach dem Auszug aus Ägypten durch die Führung einer feurigen Säule geleitet wurde, zweitens weil es im Buch Numeri geschrieben steht, dass ‚es ein Stern aus Jakob aufgehen wird‘ (Num 24:17)“ (eigene Übersetzung).

Die Extrakatechese zu Epiphanie

14.1 Ablauf

Das Fest der Theophanie (ἡ ἑορτὴ τῶν ἀγίων Θεοφανείων oder τα Φῶτα) bzw. das der Taufe Christi am 6.1 hatte offensichtlich mehr als Weihnachten mit der Taufthematik zu tun. Dies sieht man vor allem an den ausführlichen Anweisungen zum Ablauf der Taufe. Bevor sich die Kandidaten aber taufen ließen, kommt die Perikopenfolge im Typikon zu Konstantinopel zum Einsatz, die insgesamt zwölf Bibelstellen aus dem Alten Testament umfasste.

Das Fest fing wie gewohnt mit der παραμονὴ des Tages am Abend (ἑσπέρας) des 5.1 an, die uns bereits von Weihnachten als die Vorbereitungsphase auf das Fest bekannt ist. Nach dem Einführungspsaln 140 folgte der Einzug des Patriarchen in die Kirche.¹ Die große Ektenie setzte dann den Gottesdienst fort und endete mit einem Ausruf (αἴτησις). Weiterhin las man die zwölf üblichen Perikopen, deren erste sechs mit zwei Troparien einschließlich dreier Stichologia ergänzt wurden. Vor der zehnten Lesung aus dem Richterbuch wurde ein Prokeimenon vorgelesen, nach dem man die übrigen Perikopen zu Ende las.

Des Weiteren wurde die Liturgie zelebriert und sodann die zwei Arten des Wassers geweiht. Das erste Mal wurde das Wasser für die Laien geweiht,² die es anscheinend nach Hause mitnehmen durften, oder sie tranken das Wasser vor Ort in der Kirche. Die Quelle gibt an, dass diese Weihe als ein einzelner Ritus abgehalten wurde, der aus der Ektenie und dem Gebet der Weihe bestand.³

Nach dem Ende der ersten Weihe ging der Patriarch ins Baptisterium und vollzog dort die weitere Weihe des Wassers, diesmal aber für die Taufkandidaten. Im Text findet sich die ausführliche Beschreibung des Ritus, über den zusätzliche Informationen angegeben wurden.⁴ Die Zeremonie begann mit dem Troparion des Festes und danach las der Patriarch das Gebet der Wasserweihe. An diesen Teil knüpfte man die drei Lesungen aus dem Jesaia-buch an, mit denen der ganze Ritus endete.

1 Typikon Magn. Eccl. 1–2: Ἑσπέρας, εἰς τὴν παραμονὴν, μετὰ τὸ Κύριε, ἐκέκραξα, γίνεται εἴσοδος τοῦ πατριάρχου καὶ τῶν ἱερέων καὶ τοῦ εὐαγγελίου. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, 176.

2 Vgl. a.a.O., 183, Anm.1.

3 Typikon Magn. Eccl. 3–7. A.a.O., 182.

4 Typikon Magn. Eccl. 8–14. Ebd.

Am 6.1, unmittelbar nach dem Troparion des Orthros, ging der Patriarch ins Baptisterium (ἐν τῷ φωτιστηρίῳ) und taufte dort die Katechumenen. Nach der Taufe salbte er sie mit Myron, woraufhin der Sänger, neben dem Patriarchen stehend, (πλησίον αὐτοῦ) den 31. Psalm vorlas. Die übrigen Anwesenden rezitierten dann die anderen Stichoi des Psalms und die gesamte Prozession – die Katechumenen, der Patriarch und die übrigen Gläubigen – betraten die Kirche durch den Eingang. Wenn der Sänger zum Ambon gelangt war, zog er sein Phelonion (τὸ φελώνιν) aus und bestieg diesen. Von dort aus las er den 31. Psalm so lange weiter, bis er ein Zeichen vom Archidiakon bekam, den letzten Stichos in seiner höheren Tonlage zu lesen und stieg dann wieder vom Ambon herab. Die Zeremonie des Einzugs der Neugetauften in die Kirche endete mit der Lesung aus der Apostelgeschichte über die Taufe des Eunuchen. (Act 8:26).⁵ Die darauffolgende Liturgie schloss wieder das Merkmal des Tauftages ein, nämlich das Antitrishagion ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, das die eben vollzogene Taufe betonte. Abschließend ist das gesamte Schema des Festablaufs tabellarisch dargestellt, um sämtliche Besonderheiten und die Bibellesungen zu veranschaulichen:

Tabelle 5

5.1. Lesungen	Die liturgischen Hymnen
1. Gen 1:1–13	
2. Ex 14:15–29	
3. Ex 15:22–16:1	
	τροπάριον, ἠχος γ' und drei Stichologia aus Ps 66:2–8
4. Jos 3:7–17	
5. 2 Reg 2:4–14	
6. 2 Reg 5:9–14	
	τροπάριον, ἠχος πλ. β' und drei Stichologia aus dem Ps 92:1–5
7. Isa 1:16–20	
8. Gen 32:2–11	
9. Ex 2:5–10	

⁵ Vgl. Typikon Magn. Eccl. 15–18.1–7. A.a.O., 184–186.

Tabelle 5 (*fortges.*)

	προκείμενον, ἦχος βαρύς
10. Judc 6:36–40	
11. 1 Reg 18:30–39	
12. 2 Reg 2:19–22	
Die erste Wasserweihe	
	τροπάριον, ἦχος πλ. δ'
Die zweite Wasserweihe, Lesungen:	
1. Isa 35:1–10	
2. Isa 55:1–13	
3. Isa 12:3–6	
Nach dem Orthros die Taufe und die Myronsalbung, Einzug in die Kirche	
	Ps 31:1
Act 8:26	

Bereits aus dem dargestellten Schema ergeben sich einige Auffälligkeiten, etwa die Gruppierung der Lesungen, ihre mögliche Auslegung und das unerwartete Einsetzen der Wasserweihe am Tag vor der Taufe. Auch im Teil des Gottesdienstes nach der Taufe ist anscheinend die thematische Anordnung der Lesungen und Hymnen von großer Bedeutung. Um auf diese Themen eingehen zu können, werden wir einige zentrale Perikopen in den Blick nehmen. Die auch für Weihnachten geltende Eigenschaft des gesamten Zyklus ist bspw. daran zu sehen, dass jedes Tripel der Lesungen mit den entsprechenden Troparien abgeschlossen wurde. Eine derartige Zuordnung muss absichtlich gestaltet worden sein. Zuerst aber setzen wir uns am Beispiel der Homilien der zwei prominenten byzantinischen Theologen mit der herkömmlichen Theologie der Epiphanie in Konstantinopel auseinander.

14.2 Theodoros Studites: Die 27. Katechese zur Epiphanie

Der Abt des berühmten Studion-Klosters Theodoros (759–826) beeinflusste mit seinem Wirken verschiedene Bereiche des christlichen Lebens in

Konstantinopel.⁶ In erster Linie war die Verstärkung der Autorität und der Präsenz des Mönchtums in der Hauptstadt des Reiches für ihn eine wichtige Aufgabe.⁷ Außerdem wurde er als Verteidiger der bilderfreundlichen Bewegung bekannt, worüber er umfangreiches Schriftgut hinterließ.⁸ Seine theologischen Schriften waren größtenteils an seine Gemeinde gerichtet, die sich entweder im Kloster befand, oder sich darauf vorbereitete, die Tonsur zu erhalten.⁹ Einige dieser Werke stellen eine interessante Form der Katechese für das Mönchtum dar, was man wohl damit erklären kann, dass Theodoros selbst als ökumenischer Lehrer (διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης) bzw. Kirchenlehrer (τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλος) tätig war.¹⁰ Auch in seinen Schriften finden sich zwei Passagen, die die wichtigen Angaben über die geläufige Theologie des Epiphaniastages liefern. Seine 27. Rede zum Epiphaniastag, die unmittelbar am Tag vor dem Fest gehalten wurde, bringt wichtige Ansatzpunkte der Epiphaniastheologie innerhalb der monastischen Gemeinde zum Ausdruck.

-
- 6 Es wurde festgestellt, dass insgesamt vier Viten des Studites Theodoros überliefert sind. Eine von ihnen, die so genannte Vita B, muss nach dem Jahr 868 verfasst worden sein. Vgl. G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, CFHB 31, Berlin 1991, 4. Eine seiner Viten wurde von einem Mönch Michael geschrieben und vermutlich der öffentlichen Vorlesung angepasst. Dafür spricht vor allem die Ansprache an den Abt des Klosters oder geistlichen Leiter über die Segnung des Vorlesers εὐλόγησον πάτερ. Vgl. R.H. Jordan / R. Morris, *The Life and Death of Theodore of Studios*, DOML 70, London 2021, 2.
- 7 Er versuchte das vom Staat unabhängige Mönchtum zu gründen, dessen Leben auf den von Basileios dem Großen aufgestellten Regeln basierte. Da sich Theodoros um eine strenge Disziplin im Kloster kümmerte, verfasste er seine Katechesen als eine Anleitung zu den Regeln der Frömmigkeit. Vgl. A. Kazhdan, *Theodore of Studios*, in: ODB 2 (1991), 2044–2045 (2045).
- 8 Vgl. die umfassende Auflistung seiner Werke und auch die entsprechenden Literaturangaben zu den jeweiligen Editionen in: Fatouros, 1991, 21–38.
- 9 Unter seinen katechetischen Werken – Theodoros kann zu Recht als ein Erfinder der monastischen Form der Katechese in einer Form der jährlichen Unterweisung gelten – möchte man die Katechese an seine Mutter Theoktiste (BHG 2422) erwähnen, die er wohl zwischen den Jahren 797 und 802 an seine Gemeinde schrieb. Die Quelle beschreibt die Vita und die Heiligkeit von Theodoros' Mutter. Der Text ist seiner Form nach ungewöhnlich für die byzantinische Literatur und muss daher als ein erstes Zeugnis dessen bezeichnet werden, dass die heilige Frau [sc. Theoktiste] in der neuen Epoche des byzantinischen Reiches dargestellt wurde. Vgl. S. Efthymiadis / J.M. Featherstone, *Establishing a Holy Lineage: Theodore the Stoudite's Funerary Catechism for His Mother* (BHG 2422), in: M. Grünbart (Hg.), *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, MSKG 13, Berlin 2007, 13–51.
- 10 Vgl. R.J. Lilie / C. Ludwig / T. Pratsch / I. Rochow, *Theodoros Studites* (# 7574), in: PMBZ 4 (2001), 429–433 (429).

Die Ansprache, mit der Theodoros seine Katechese beginnt, zeugt eher von einer mönchischen Gemeinde seines Klosters.¹¹ Theodoros leitet den Text mit einigen Passagen über das vergangene Weihnachten ein. In diesem ersten Einführungsteil beabsichtigt er die Inkarnation Christi und deren Wahrnehmung mit den „Augen des Glaubens“ (τῆς πίστεως ὀφθαλμοῖς) im Vergleich zu den anderen, Christus verachtenden Sichtweisen (Joh 1:11), zu unterstreichen. Dies ermöglichte der Gemeinde die lebendige Teilnahme am Fest.¹²

In den weiteren Ausführungen, nun aber zur Taufe Christi, erinnert Theodoros an die Taufe als eine geistliche Kleidung, die man statt der leiblichen Kleidung empfing.¹³ Hieraus ersieht man eine direkte Anspielung auf den oben genannten Einzugs hymnus für die Neugetauften, die sich ebenfalls mit Christus bekleideten.

Im Anschluss an die Erklärung der Rolle des Täufers führt Theodoros „Taufe durch Tränen“ in seine Schrift ein. Diese Formulierung galt überwiegend für das Mönchtum und erklärte somit die Notwendigkeit der täglichen Beichte und die Abkehr vom Begehen der Sünden: „Diese Taufe ist nämlich täglich möglich, wenn wir es wollen – ich meine die Taufe durch Tränen; solche Taufe ist reinigend und ewig erleuchtend. Auch wir besitzen den Jordan, indem wir durch den Strom der Zerknirschung erleuchtet werden“.¹⁴

In diesem Bild der Taufe kann man eine häufig vorkommende Rückbesinnung auf die erste Taufe sehen, die zweite Taufe sieht Theodoros wiederum in der geistlichen Erneuerung durch die Tonsurierung des Mönchs, die er als das von Christus gegebene „Bad der Wiedergeburt“ (Tit 3:5) bezeichnet.¹⁵ Somit wird der Reinigungskraft der Beichte die Rolle einer Voraussetzung für das asketische Leben gemäß der Schrift durch das Bild Johannes des Täufers und das Epiphaniageschehen verliehen.

11 Thdt. Stud., catech. magn. 27,3: Πατέρες μου καὶ ἀδελφοὶ καὶ τέκνα [...]. A. Papadopoulos-Kerameus, *Theodoros Studites, Μεγάλη κατήχησις*, Sankt Petersburg 1904, 186.

12 Thdt. Stud., catech. magn. 27, 14,1–7: [...] ἦλθε γὰρ εἰς τὰ ἴδια, κὰν οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ πάντες ἐδέξαντο. ἡμεῖς δέ, ἐπεὶ ἐδεξάμεθα αὐτόν (καὶ γὰρ τοῖς τῆς πίστεως ὀφθαλμοῖς καὶ εἶδομεν ἐν σπηλαίῳ τεχθέντα παρθενικῶς τε καὶ ἀπερινοήτως ἐκ τῆς προφήτιδος), καὶ προσεκυνήσαμεν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ καὶ σὺν ἀγγέλοις τὴν τῆς εὐδοκίας αὐτοῦ ὕμνονογιάν ἀνεπέψαμεν. A.a.O., 186–187. „Denn er kam in sein Eigentum, und die Seinen haben ihn nicht aufgenommen (Joh 1:11)'. Wir jedoch, nachdem wir ihn aufgenommen haben (denn mit den Augen des Glaubens haben wir gesehen, wie er in einer Höhle von der Jungfrau geboren wurde und unversehrt aus der Prophetin hervorging), beteten wir ihn in Geist und Wahrheit an und brachten ihm zusammen mit den Engeln den Lobpreis seiner Wohlgefälligkeit dar“ (eigene Übersetzung).

13 Vgl. Thdt. Stud., catech. magn. 27,8–12. A.a.O., 188.

14 Vgl. Thdt. Stud., catech. magn. 27,1–7. A.a.O., 191.

15 Vgl. Thdt. Stud., catech. magn. 47,3. A.a.O., 340.

Im Text der 27. Katechese steht somit die *asketische Wahrnehmung* des Epiphaniastages im Mittelpunkt. Man kann bereits nach dem Einblick in die ersten Abschnitte und die Themen, die sie beleuchtet, beobachten, dass diese Rede als eine katechetische Ansprache für Mönche gedacht war, denn sie bringt zwei wichtige Ideen zum Ausdruck, nämlich (1) die Taufe durch Tränen und (2) Tonsurierung des Mönchs als zweite Taufe.

14.3 Die Epiphanienhomilie von Leo dem Weisen

Kaiser Leo VI., dessen Vater Basileios I. als Begründer der mazedonischen Dynastie gilt, regierte vom Jahr 886 bis zu seinem Tod im Jahr 912 im Osten des Reiches.¹⁶ Über seine außerordentlichen Fähigkeiten in der Regierung und der Politik hinaus war Leo vielseitig gebildet, sodass er mehrere theologische Schriften – die immer noch im Fokus der heutigen Forschung stehen – verfassen konnte.¹⁷ Das führte wiederum dazu, dass ihm der Titel ὁ Σοφός, der Weise, verliehen wurde. Seine Leidenschaft für die Theologie und strenge Frömmigkeit erkennt man zudem daran, dass er sein politisches Werk namens *Taktika* in eine christliche Antwort auf die Frage nach der dem Evangelium entsprechenden Führung des Krieges umwandelte.¹⁸ Dies erwies unter anderem seine Vertrautheit mit der christlichen katechetischen Tradition, die sich in seinen Homilien entfaltet.

Die ihm zu Recht zugeschriebenen 42 Homilien verfasste Leo wohl vor seiner Ernennung zum Kaiser von Konstantinopel und somit vor der Endfassung des Typikon-Synaxars von Konstantinopel.¹⁹ Aus dieser Tatsache ergibt sich die Notwendigkeit, seine theologischen Ansichten und zugleich die theologische

16 Zu seinen Regierungszeiten siehe den aufschlussreichen Beitrag von S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886–912): Politics and People*, MM 15, Leiden 1997.

17 Über die fünf neu entdeckten Scholien auf die Paulusbrieve und Johannes Klimakos siehe: T. Antonopoulou, *Unpublished Scholia on the Apostle Paul and John Climacus by the Emperor Leo VI*, in: M. Hinterberger / E. Schiffer (Hgg.), *Byzantinische Sprachkunst: Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, ByA 20, Berlin 2007, 20–34. Zu seinen literarischen Werken siehe auch: Ead., *The Homilies of the Emperor Leo VI*, MM 14, Leiden 1997, 16–23.

18 Vgl. M. L. D. Riedel, *Biblical Echoes in the Taktika of Leo VI*, in: C. Rapp / A. Külzer (eds.), *The Bible in Byzantium: Appropriation, Adaptation, Interpretation*, JAJSup 25/6, Göttingen 2019, 23–39; id., *Leo VI and the Transformation of the Byzantine Identity: Writings of an Unexpected Emperor*, Cambridge 2018, 55–73; J. Shepard, *The Ruler as Instructor, Pastor and Wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria*, in: T. Reuter (ed.), *Alfred the Great: Papers from the Eleventh-Century Conferences*, Aldershot 2003, 339–358.

19 Vgl. T. Antonopoulou, *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae*, CCSG 63, Turnhout 2008, XVII. Zu seiner schriftlichen Tätigkeit und zum Hörerkreis seiner Homilien: Riedel, 2018, 137–153.

Interpretation des Epiphaniastestes im 9. Jh. zu betrachten, die ebenfalls einen Einfluss auf die herkömmliche Auslegungstradition in der Hauptstadt ausüben konnte.

14.3.1 *Ein Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest*

Seine 25. Homilie hielt Leo anscheinend – was wohl auch für die anderen seiner Homilien der Fall war – für ein zahlenmäßig beschränktes Auditorium, das aus den Fürsten des Kaiserhofes und den Geistlichen bestanden haben muss.

Leo beginnt seine Homilie mit dem Rückblick auf das Weihnachtsfest und legt somit eine Einführung in das Thema des Epiphaniastestes fest. Wie bereits Theodora Antonopoulou zu Recht bemerkte, war diese Homilie erheblich von der Theologie des Gregor von Nazianz und wohl von der 39. Homilie des Gregor von Nyssa geprägt, deren Zitate teilweise im Text vorkommen.²⁰ Solche Übernahme der kirchenväterlichen Ideen führt zur Annahme, dass Kaiser Leo VI. die Verbindung mit den zwei Festen, Epiphaniastest und Weihnachten, herzustellen suchte. Dies belegen seine Darstellung Christi als „die Sonne der Gerechtigkeit“, deren Geburt die „heilige Herde“ mit Engeln, Stern und der übrigen Schöpfung lobpries.²¹ Bei der Begegnung Jesu mit Johannes dem Täufer wurde dieser vom Licht der erschienenen Sonne (sc. Christus) bestrahlt.²²

a. Τὸ καινὸν μυστήριον

Weiterhin beginnt der Verfasser mit dem eigentlichen Hauptteil der Homilie, in welchem die Taufthemen häufig vorkommen. Leo nennt die Taufe als ein neues Mysterium (τὸ καινὸν μυστήριον), das durch die alten Mysterien vorausgesagt wurde, was auf die Verwendung des Alten Testaments verweist; dieses ist die Vorwegnahme des Neuen Testaments. In Bezug auf eine mögliche Zuhörerschaft kann man zudem aus der Aussage Leos eine Anspielung auf den bevorstehenden Tauftermin ableiten.²³ Darauf weist auch die Ermahnung des Täufers Johannes zur Vorbereitung des Weges für den Herrn hin (Mt 3:3; Mk 1:3;

20 Vgl. Antonopoulou, 1997, 184.

21 Leo VI Imp., hom. 25, 4–8: Πρώην μὲν ἐκ παρθενικῶν λαγόνων ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης Χριστοῦ, μετὰ ἀγγέλων ἐδοξάσαμεν, καὶ μετὰ ἀστέρως ἴσως, εἰ καὶ μὴ ἡμεῖς, ἀλλὰ γε ὑμεῖς ὡς ἱερὸν περιελάμφθητε ποιμνιον, καὶ μετὰ τῆς λοιπῆς κτίσεως τὴν δεσποτικὴν ἐτιμήσαμεν γέννησιν. Antonopoulou, 2018, 339. „Früher, als die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, aus jungfräulicher Mutter hervorging, haben wir ihn mit Engeln verherrlicht, und vielleicht auch mit einem Stern. Wenn auch nicht wir, so doch ihr, o heilige Herde, seid erleuchtet worden, und mit dem Rest der der Schöpfung habt ihr die Geburt des Herrn verehrt“ (eigene Übersetzung).

22 Vgl. Leo VI Imp., hom. 25, 11–13. Ebd.

23 Leo VI Imp., hom. 25, 14–16: [...] νυνὶ δὲ τὸ καινὸν μυστήριον τοῦ βαπτίσματος παλαιοῖς μυστηρίοις προσαλπίζουσι [...]. Ebd. Auch weiterhin spricht er darüber: Leo VI Imp., hom. 25, 59–60: Ὁράτε τοῦ καινοῦ μυστηρίου παλαιὰ μυστήρια οἷά τινα σκιογραφήματα. A.a.O., 341.

Lk 3:4), denn diese konnte in den Mund des Predigers als ein Ansporn für die Täuflinge gelegt werden.

b. Die Topoi aus dem Alten Testament

Das Vorausgesagte über die Taufe Christi beleuchtet der Autor mittels der Beispiele aus dem Alten Testament, die zusammen eine Prophetie über die Taufe im Jordan bilden. Zuerst hebt er mit dem Auszug Moses aus Ägypten und der damit verbundenen Befreiung des israelischen Volkes hervor, dass die Verfolger starben und die Geflüchteten ihre Errettung bejubelten. Leo vertritt die Auffassung, dass dies ein Typus für die Taufe des himmlischen Gesetzgebers Jesu im Jordan ist, die im Alten Testament in Wolke und Meer geschieht (Ex 14:15).

Der Prophet Elia auf seinem Feuerwagen bringt wiederum die Offenbarung der Befreiung von der Verdammnis im Feuer des Taufflusses, als die menschliche Natur zum Empfang der Taufe befähigt wurde (2 Reg 2:11). Der Wasserfluch aus der Genesis deutet ebenfalls darauf hin, dass Jesus sein Volk von den Sünden in der Taufe befreie (Gen 6:11–8:14).²⁴ Der Fluch vernichtete nicht die Schöpfung, sondern transformierte sie, indem die Schande des Drachen [sc. des Teufels] in den Wassern der Taufe abgewaschen wurde.²⁵ Die Taube (περιστερά) aus derselben Bibelstelle sieht Leo als ein Zeichen der Gnade Gottes an.²⁶ Daraufhin konstatiert er, dass die erwähnten Beispiele die Abbildungen (τύπος) der Geschehnisse des Neuen Testaments sind.²⁷

c. Die Topoi aus dem Neuen Testament

Des Weiteren geht Leo auf den Grund der neutestamentlichen Zeugnisse ein, die unmittelbar mit dem Fest der Epiphanie verquickt waren. Die Wiedergabe der Geschichte der Taufe entspricht dem Evangelium, das im Text direkt zitiert wurde.

Die prägende Rolle des Täufers erfährt hier eine andere Entwicklung, denn die Taufe des Johannes hatte keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Er war selbst eine Nahrung für die Wüste und benetzte mit den Tropfen [sc. seiner Predigt]

24 Vgl. Leo VI Imp., hom. 25, 28–30. A.a.O., 340.

25 Leo VI Imp., hom. 25, 50–55: *Ναὶ δὴ καὶ ἡ τοῦ κόσμου παντὸς ἐπὶ κλυσις τὴν ἀπανταχοῦ γῆς πληθύνουσαν ἀμαρτίαν προαγγέλλει διαφθαρῆσθαι, οὐκ ἀφανιζομένου τοῦ πλάσματος, ἀλλὰ μεταπλαττομένου καὶ τὴν ἄνωθεν μόρφωσιν ἀπολαμβάνοντος, τοῦ δρακοντείου αἵσχους ἐκπλυνομένου τῷ τοῦ βαπτίσματος ὕδατι.* A.a.O., 341. „Ja, in der Tat kündigt die Flut der ganzen Welt an, dass die Sünde, die überall auf der Erde zunimmt, vernichtet werden wird. Nicht die Vernichtung der Schöpfung selbst kündigt sie an, sondern eine Umgestaltung, bei der die höhere Form wiederhergestellt wird. So wird die widerliche Gestalt des Drachen durch das Wasser der Taufe fortgespült“ (eigene Übersetzung).

26 Vgl. Leo VI Imp., hom. 25, 56–57. Ebd.

27 Vgl. Leo VI Imp., hom. 25, 58. Ebd.

die Herzen des hartherzigen Volkes.²⁸ Die Zurückhaltung des Täufers gibt Leo in der Form eines Dialogs zwischen Johannes und Jesus (Mt 3:14–15) wieder.²⁹

Der Vater und der Geist bezeugen die Legitimität der Taufe Jesu: der Vater durch die Stimme und der Geist, indem er auf Jesus herniederkommt. Bemerkenswert an Leo's Auslegung ist, dass er dann über „unsere“ Erneuerung spricht, auch wenn es vorher um die Taufe Jesu ging. Und seine weitere Anmerkung über die Vernichtung der Sünden durch die Flammen des Geistes führt zu der Auffassung, dass er die Taufe Jesu mit dem Taufmysterium gleichsetzte. Für die Präzisierung des Sinnes dieser Aussage bezieht er sich auf den Paulusbrief an die Römer, in dem der Tod und die Erneuerung durch die Taufe hervorgehoben werden (Rom 6:2.4). So sollten die Zuhörer wahrnehmen, dass Christus den Menschen durch das Taufwasser dadurch umgestaltete, dass er alle Befleckung vernichtete und einen neuen Menschen auferweckte, der nicht mehr verfällt.³⁰

14.3.2 *Ergebnis*

Die Homilie auf die Epiphanie Leo des Weisen wirft die Frage nach dem Auditorium und dem Zweck ihrer Verfassung auf. Meine Annahme, dass die Homilie auch für die ungetaufte Gemeinde geeignet war, konnte man nicht beweisen, auch wenn man direkten Anspielungen auf die Taufe im Text begegnet. Man kann sich hingegen unter den Zuhörern des Kaisers die Christen, – seien es einfache Laien oder Geistliche, die obere Schicht, die er am Ende der Homilie als λαός περιούσιος (das ausgewählte Volk) nennt –, vorstellen.³¹ Diese Tatsache kann aber nicht ausschließen, dass die Überlieferung dieser Homilie in den späteren Homiliaren für katechetische Zwecke vorgetragen wurde.

Das Ziel des Autors war es, den Zusammenhang zwischen der Taufe und der Schrift zu unterstreichen und dies seiner Gemeinde kundzutun. Dafür wurden zahlreiche Zitate aus dem Alten bzw. Neuen Testament gebraucht. Die überragende Anwendung der Bibel spricht nur dafür – wie es auch bei Theodoros

28 Vgl. Leo VI Imp., hom. 25, 64–69. Ebd.

29 Vgl. Leo VI Imp., hom. 25, 73–80. A.a.O., 342.

30 Leo VI Imp., hom. 25, 86–91: Ἀλλὰ γὰρ βαπτίζεται Ἰησοῦς, ὕδατι τε ἀναπλάττων ἡμᾶς, καὶ πυρὶ τοῦ Πνεύματος τὰ ἐξ ἁμαρτίας κιβδηλεύματα ἐξαφανίζων τῆς φύσεως, μᾶλλον δ' ὡς ὁ Παῦλος ὁ οὐράνιος φησὶν ἄνθρωπος, φθαρέντας ἡμᾶς ἁμαρτίαις συνθάπτων τῷ βαπτίσματι καὶ εἰς καινὸν ἄνθρωπον τὸν μὴ φθειρόμενον ἀποκαθιστάς. Ebd. „Denn Jesus wird getauft und formt uns neu durch Wasser, tilgt die Täuschungen der Sünde und die Mängel der Natur durch das Feuer des Geistes. Vielmehr, wie der himmlische Paulus sagt, verwandelt er uns, die durch Sünden verdorben sind, durch die Taufe und stellt uns in einen neuen Menschen wieder her, der nicht mehr zerstörbar ist“ (eigene Übersetzung).

31 Vgl. Leo VI Imp., hom. 25, 106. Ebd.

Studites der Fall war –, dass die Schrift weiterhin als eine entscheidende katechetische Quelle zu nutzen ist.

Auf die Fragen der Christologie – bis auf jene, die die Taufe betreffen –, geht Leo im Vergleich zu Theodoros nicht ein. Er distanziert sich davon und versucht somit auf eine vereinfachte Weise den Sinn des Mysteriums der Taufe zu erklären, was für seine Zuhörerschaft vermutlich von Vorteil war.

14.4 Was konnte anhand der vermerkten Perikopen vermittelt werden?

14.4.1 *Gen 1:1–13*

Als erste Bibellesung im Vorfeld des Epiphaniastages am 6.1 sind die ersten Verse des ersten Kapitels aus der Genesis vermerkt, die wiederum vollständig mit der ersten Perikope zu Weihnachten übereinstimmen. Daran kann man die Spuren erkennen, nach denen die zwei Feste bis einschließlich des 4. Jh.s an einem Tag zelebriert wurden.

Thematisch muss die Perikope nach dem Muster des Hexaemeron ausgelegt worden sein, was wir zu Weihnachten geschildert haben. Ein wichtiges Detail, das in diesem Falle vom Thema des Weihnachtsfestes abweicht, ist der Hinweis auf die Errettung der Menschheit durch die Taufe Jesu im Jordan und deren Erneuerung in der Theologie des Festes. Durch die Heiligung Adams kam auch die ganze Menschheit in die Gnade ihrer Errettung. Diese Idee wurde bereits von Chrysostomos in den Mittelpunkt seiner christologischen Deutung der Taufe Christi gestellt. Demnach ist der Gehorsam Christi zentral, der die Erfüllung des Gesetzes ermöglicht und durch den Christus den Fluch der Sünde aufhebt. Außerdem wird der Heilige Geist in der menschlichen Taufe auf dieselbe Weise wie bei der von Christus empfangen. Der Unterschied besteht allerdings in der Tatsache, dass man in der Taufe in die Familie Gottes als dessen Sohn aufgenommen wird.³²

Diese Themen des Epiphaniastages wurden in der Hymnographie der byzantinischen Kirche eingehend beleuchtet. Unter den Hymnen zum Epiphaniastag ist ein Kontakion Romanos des Meloden überliefert.

Ein Kontakion von Romanos dem Meloden

Der Hymnus auf „den Vorläufer, die Taufe und Adam“, der am 7. Januar gesungen wurde, wird zu Recht Romanos dem Meloden, nach der Inschrift

32 Vgl. A.J. Naidu, *The First Adam-Second Adam Typology in John Chrysostom and Cyril of Alexandria*, in: *Perichoresis* 12 (2014), 153–162 (155–156).

ΤΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΠΟΜΑΝΟΥ, zugeschrieben,³³ dessen Texte wir schon mehrfach als ein beachtenswertes Beispiel der byzantinischen Auslegungstradition in Betracht gezogen haben.

Die thematische Auswahl des Kontakions, das aus einem Prooimion und achtzehn Strophen besteht, konzentriert sich vorwiegend auf die Errettung Adams, in dem die ganze menschliche Natur ihre eigene Erlösung fand. Im Prooimion wird das Thema der Erleuchtung des Alls (πάντα) hervorgehoben, indem Romanos auf die Tatsache der Taufe Christi explizit aufmerksam macht.³⁴

Ehe Romanos vollständig zum Thema der Errettung des Menschen übergeht, schildert er die Folgen des Sündenfalls. Zuerst wurde Adam durch das Begehen der Sünde blind und seine Augen konnten nur durch die Erscheinung der Sonne [der Gerechtigkeit] geöffnet werden. Zudem fügt Romanos die Waschung der Augen Adams im Jordan als Anspielung auf die Taufe ein. In der Finsternis, zu der die Sünden die Menschheit führten, ging „das unvergängliche Licht“ auf, das alles erleuchtete. Um Adams willen geschah die Geburt Christi, die Romanos poetisch als Geburt des Morgens bezeichnet. In diesem Sinne wurde Adam vom Dunkel der Sünden befreit, sodass für ihn der Tag begann.³⁵ Auch die Nacktheit Adams, die als eine negative Folge des Sündenfalls gilt, wurde vom Blender [sc. Teufel] ausgenutzt, indem er Adam seine Kleidung nahm und ihn sodann „verlachte“.³⁶ Der Baum des Lebens verursachte die

33 Vgl. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, SC 110, Paris 1965, 269.

34 Rom. Mel., Canticum XVII, Prooimion, 5–8: [...] τῶν ἀγγέλων αἱ τάξεις ἐξεπλήττοντο, / ὀρώσαι σε ἐν ρείθροις βαπτιζόμενον / καὶ πάντες οἱ ἐν σκότει κατηυγάζοντο / ὑμνοῦντές σε τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα. A.a.O., 270. „Der Engel Heerscharen erstarrten, als sie Dich im Fleische sahen, wie Du in den Fluten getauft wurdest, und alle, die im Dunkel waren, erstrahlten und jubelten Dir zu, der erschien und alles erleuchtete“. J. Koder, *Romanos Melodos: Die Hymnen*, BGrL 62, Stuttgart 2005, 143. Wie Michael Peppard feststellte, verwendete Romanos die ihm geläufigen Termini wie etwa φωτιστήριον, um damit die Taufe Christi im Jordan und die Buße der unzüchtigen Frau aus Lk 7:36–50 zu beschreiben. Vgl. M. Peppard, *The Photisterion in Late Antiquity: Reconsidering Terminology for Sites and Rites of Initiation*, in: JEH 71 (2020), 463–483 (483). Peppard machte hierzu auf die Inschriften aus Syrien aufmerksam, wo auch Romanos beheimatet war. Unter diesen Inschriften komme das Wort φωτιστήριον sogar öfter als βαπτιστήριον vor; mit diesem Terminus habe man einen Raum mit dem kleinen Taufbecken bezeichnet. Vgl. a.a.O., 474. Daraus ergibt sich, dass der Begriff „Erleuchtung“ bei Romanos teilweise mit einer lokalen Tradition verbunden war und somit neben dem theologischen einen praktischen Aspekt birgt.

35 Vgl. Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 1, 1–7. Grosdidier de Matons, 1965, 270.

36 Zum Motiv des Kleides der Herrlichkeit in der syrischen Tradition vgl. S. Brock, *The Robe of Glory: A Biblical Image in the Syriac Tradition*, in: *The Way* 39 (1999), 247–259. Demselben Motiv begegnet man im *Expositio evangelii secundum Lucam* des Ambrosius

Blindheit Adams.³⁷ Entgegen diesen Geschehnissen wirkte aber Jesus, der den von den Sünden gefesselten Adam zu sich aufnahm und sodann heilte.³⁸

Weiterhin greift der Dichter auf die Beispiele des Alten Testaments zurück, um zu zeigen, dass die Propheten und ebenso das israelische Volk Gott unvollkommen sahen. Dafür bezieht sich Romanos auf das Beispiel des Abraham, den Traum Jakobs, des Mose, der Gott auf dem Berg Sinai nur teilweise sah, und des Amos, den Sohn Jesaias, der den Herrn nur mit den geistlichen Augen wahrnahm.³⁹ Auch der Wunsch Davids, Gott zu sehen, wählt er als Beispiel, um den eindeutigen Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zu zeigen. Anders als all diese Beispiele seien nur wir dessen würdig, den Herrn vollständig in der Taufe zu sehen.

Innerhalb des Textes finden sich kurze Abschnitte, die zudem das Mysterium der Inkarnation darstellen. Diese werden wohl als ein thematischer Übergang zum Thema der Errettung der Menschheit von den Sünden gebraucht. Der Schlüsselpunkt der Exegese des Romanos, den man aus diesem Abschnitt ziehen kann, besteht in der Tatsache, dass wir entgegen den Propheten Jesus im Fleische zu sehen vermochten.⁴⁰

Das weiße Kleid, als eine Taufanspielung, kommt im Kontext der Reinigung der Sünden vor. „Das Büßerhemd wird zerrissen“ und Christus nimmt die Sünden der ganzen Welt auf sich. Obendrein präzisiert Romanos, dass Christus wohl der Sündenbock sei und man auf ihn die Hände legen sowie seine Sünde bekennen müsse. Die Beichte wird somit der Taufe gleichgestellt, was der Menschheit die vollständige Reinigung von den Sünden gewährleistet.⁴¹

Auf diesen Satz folgt wieder der Beleg der Existenz Christi, seiner Theophanie, mit dem Verweis auf das Alte Testament. Es ist unentbehrlich, dass Christus durch den Segen Isaaks und die Aussagen der Propheten bezeugt

von Mailand. Vgl. F.G. Clancy, *Repairing the Torn Garments of our Nature: Redemption in St Ambrose's Expositio evangelii secundum Lucam*, in: StPatr 46 (2010), 143–148.

37 Vgl. Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 2, 1–5. Grosdidier de Matons, 1965, 270.

38 Vgl. Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 2, 8–9. Ebd.

39 Vgl. Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 4, 1–2. A.a.O, 274; Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 5, 1–2. A.a.O, 276; Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 6, 1–4. A.a.O, 278; Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 7, 1–4. A.a.O, 278.

40 Vgl. Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 6, 9–10. Ebd.

41 Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 12, 1–4: Πήγνυται νῦν ὁ πενήρης χιτῶν ἐλάβομεν τὴν στολὴν τὴν λευκὴν / ἦν ὕφανεν ἡμῖν τὸ πνεῦμα ἀπὸ πόκων ἀγνῶν τοῦ ἀμνοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν. / Ἡρθῆ ἢ ἀμαρτία, / δέδοται ἀφθαρσία, ἐμφανῆς ἢ ἀνάκλησις [...]. Grosdidier de Matons, 1965, 284. „Das Bußhemd wird nun zerrissen, denn wir empfangen das weiße Kleid, das uns der Geist aus dem geheiligten Vlies unseres Gotteslammes webte. Genommen ist uns die Sünde, gegeben die Unvergänglichkeit, offenbar die Rückrufung“. Koder, 2005, 148; Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 13, 1–7. Grosdidier de Matons, 1965, 286.

wurde. Der Dichter fügt eine Eucharistiedeutung hinzu, der zufolge die göttliche Mahlzeit die Menschen zum unsterblichen Geschlecht macht.⁴² Wie aus dem Ablauf des Gottesdienstes zu ersehen ist, war der Abschlussteil der Taufzeremonie die Kommunion, wenn jeder Täufling als ein berechtigter Teilnehmer die Heiligen Gaben annahm. Aus diesem Grund ergibt sich aus der Darstellung des Autors eine wichtige Position der Kirche, die die Kommunion und das Taufmysterium als untrennbare Teile des geistlichen Lebens miteinander verband.

Romanos führt zudem das Bild der Wasserquellen an und bezieht sich auf die Quelle in Galiläa. Gegenüber den materiellen Quellen beschreibt er Christus als die Quelle des ewigen Lebens (Joh 4:14), die den Durst nach dem Wort des Geistes löscht.⁴³

Der Hymnus wird mit einem Bittgebet um die Heilung der unsichtbaren Wunden – es sind wohl die Sünden gemeint – abgeschlossen. Für die Präzisierung seiner Gedanken zieht Romanos das Beispiel aus dem Evangelium heran, nach dem die blutflüssige Frau durch die Berührung geheilt wurde (Mk 5:24–34).⁴⁴ Diese Passage lässt sich als eine mögliche Voraussage der bevorstehenden Berührung mit dem Taufwasser für die Katechumenen oder mit dem Weihwasser der Epiphanie für die Gläubigen ansehen.

Im Kontaktion des Romanos können wir somit die mögliche Absicht erkennen, die Perikope von Weihnachten auf das Epiphaniastag zu übertragen. Das Thema der Befreiung von den Sünden der menschlichen Natur, die in erster Linie in Adam geschah, wird hier mehrmals zum Ausdruck gebracht. Solcher bei Romanos oft vorkommende Rekurs auf das Thema der Befreiung Adams hängt mit dem Prinzip der göttlichen Ökonomie zusammen, was Johannes Koder als eine der Grundlagen im theologischen Profil des Meloden darstellte.⁴⁵ Dies muss deshalb als eine weitere Erklärung für die Lesung der Schöpfungsgeschichte aus der Genesis zu diesem Tauftermin gelten.

14.4.2 *Die Exodusauslegung und die Epiphaniastagdeutung*

Eine neue Perspektive für die Exegese der Schrift eröffnet die Gattung der Erotapokriseis, einer Frage-Antwort-Form (ζητήματα και λύσεις) der Bibelauslegung,

42 Vgl. Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 14, 3–7. A.a.O., 286–288.

43 Vgl. Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 16, 3–7. A.a.O., 290.

44 Rom. Mel., Canticum XVII, Str. 18, 5–7: Προσπίπτω σοι, σωτήρ, καθάπερ ἡ αἰμόρρους, / ἀπτόμενος καὶ γὰρ τοῦ κρασπέδου καὶ λέγων / „Ἐάν μόνον κρατήσω, σωθήσομαι“. Grosdidier de Matons, 1965, 292. „Wie die Frau, die an Blutfluss litt, fasse auch ich Deinen Saum und rufe: Wenn ich ihn nur berühre, so werde ich gerettet!“ Koder, 2005, 150.

45 Vgl. J. Koder, *Oikonomia in the Hymns of Romanos the Melode*, in: T. Shawcross / I. Toth, *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Cambridge 2018, 256–270.

die bereits in der Antike als eine didaktische Methode der klassischen Ausbildung verbreitet war.⁴⁶ Diese ungewöhnliche Form – sie wurde als ein Weg zur Lösung eines Problems (προβλήματα) verwendet – wurde später vom Christentum schulischen bzw. katechetischen Zwecken angepasst.⁴⁷ Die erhaltenen Quellen bezeugen, dass solche Texte außer für fachliche Fragen – etwa zu den naturwissenschaftlichen Themen – auch für die Bibelexegese geeignet waren.⁴⁸ Für die Schüler bzw. Katechumenen war es einfacher, die Information

-
- 46 Vgl. die antiken Formen dieser Gattung und die Anwendung dieser Formen in: H. Dörrie, *Erotapokriseis*, in: RAC 6 (1966), 342–362 (342–347). Die Fragen-Antwort-Gattung leistete den Lesern eine gute Hilfe, weil einige von ihnen „wenige Anhaltspunkte bei fehlender Worttrennung und Interpunktion fanden. Dies bestimmte die primäre Funktion dieser Gattung, und zwar die Schulunterweisung“. Vgl. A. Arweiler, *Cicero rhetor: Die Partitiones oratoriae und das Konzept des gelehrten Politikers*, UALG 68, Berlin 2003, 26–33.
- 47 Die für die philosophischen Schulen gängige Form wurde in das Unterrichtsmittel des Christentums transformiert. Sie gilt zudem als bestes Beispiel der qualitativen Organisation des Wissens und regte die antiken christlichen Lehrer dazu an, diese Form intensiver in den Glaubensunterricht zu integrieren. Vgl. Y. Papodyannakis, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, in: S.F. Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate 2006, 91–106. Ausgiebig bietet Alberto Rigolio die Auflistung und konzise Beschreibung mehrerer Quellen dieser Gattung in der griechischen bzw. syrischen Tradition. Vgl. A. Rigolio, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford 2019. Die Grundlagen der byzantinischen Überlieferung sind bei den früheren Autoren, etwa Philon zu suchen, die ihre Exegese auf die ersten Bücher des Pentateuchs verfassten: G. Bardy, *La Littérature patristique des Questions et Responiones sur l'Écriture sainte*, in: RB 41/2–4 (1932), 210–236, 341–369, 515–537. Die Fragen und Antworten zum Evangelium von Eusebios werden als eine Innovation des 4. Jh. in der Wissenschaft angesehen. Vgl. C. Zamagni, *Une Introduction méthodologique à la Littérature Patristique des Questions et Réponses: Le Cas d'Eusèbe de Césarée*, in: A. Volgers / C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, CBET 37, Leuven 2004, 8. Die Homerischen Fragen und Antworten wurden auch in der syrischen Tradition rezipiert und dem Unterricht unter dem Einfluss der Antiochenischen Schule angepasst. Vgl. B.H. Romeny, *Question-and-Answer Collections in Syriac Literature*, in: A. Volgers / C. Zamagni (eds.), 2004, 145–163.
- 48 Ein Überblick über die Erotapokriseis aus dem 6. Jh., die wohl für eine Gemeinde der Akoimeten in Konstantinopel verfasst wurde und zu Unrecht dem Bruder von Gregor von Nazianz Kaisarios zugeschrieben ist, schildert die Antworten auf die Fragen der Exegese der Genesis sowie die damit verbundenen christologischen Themen. Vgl. R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios: Die Erotapokriseis*, GCS, Berlin 1989, VII–XI; Y. Papadoyannakis, ‚*Encyclopedism*‘ in the Byzantine Question-and-Answer Literature: The Case of Pseudo-Kaisarios, in: P.V. Deun / C. Macé (eds.), *Encyclopedic Trends in Byzantium: Proceeding of the International Conference Held in Leuven, 6–8 May 2009*, OLA 212, Leuven 2011, 29–41; A.L. Rey, *Les Erotapokriseis dans le Monde Byzantin: Tradition Manuscrite des Textes Anciens et Production de Nouveaux Textes*, in: A. Volgers / C. Zamagni (eds.), 2004, 168. Dies spricht wohl für die Beliebtheit dieser Gattung unter den Mönchen, die mitunter ihr Leben der gründlichen Untersuchung des christlichen Glaubens widmeten. Das betrifft vor allem die

in solcher enzyklopädischen Gestalt wahrzunehmen, anstatt die Werke zur Gänze selbst zu lesen. Die Auseinandersetzung mit solchen Texten ermöglichte einem Lehrer, seinen Lesern den Stoff so zu vermitteln, dass das Thema aus verschiedenen Perspektiven berücksichtigt wurde. In Byzanz stand diese Gattung zwischen dem 7. und dem 9. Jh. in voller Blüte, als Maximos der Bekenner, Anastasios vom Sinai und Photios von Konstantinopel ihre Werke schufen und damit eine neue Rezeptionsgeschichte des spätantiken Schriftgutes fortsetzten.⁴⁹

Wir wenden uns zunächst der „Bibliothek“ des Photios zu, aus der die Beliebtheit der Erotapokriseis für die Auslegung ersichtlich wird: In die „Bibliothek“ nahm der Verfasser die thematisch passenden Werke der früheren Autoren auf, etwa die Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios, die Fragen zum Oktateuch des Theodoretos von Kyrrhos und die *Quaestiones ad Thallasium* des Maximos des Bekenners.

a. Das Schriftgut des Photios und das seiner „Bibliothek“

Die 218 Fragen und Antworten des Pseudo-Kaisaros (nach 448) wurden bei Photios kurzfassend analysiert und einige Kritikpunkte in diesem Werk wurden

Dialoge zu den verschiedenen Themen der Askese, wie es Pseudo-Makarios zur Gestalt des Satans schrieb. Vgl. z. B. (Ps.)Mac., hom 2, 3,1: Ἐρώτησις. Τί ἐστὶ σατανᾶς καὶ <τί> ποτε ἤμαρτεν, ἵνα σατανᾶς γένηται; „Frage: Was ist Satan und [in was] hat er einst gesündigt, um zum Satan zu werden?“ H. Berthold, *Makarios/Symeon: Reden und Briefe*, Bd. 1, GCS, Berlin 1973, 5.

49 Vgl. A. Kazhdan, *Erotapokriseis*, in: ODB 2 (1991), 727. In ihrer Erläuterung der Gattung stellt Anissava Miltenova die sechs Gruppen der byzantinisch-slavisches Tradition der Erotapokriseis auf, die für die Orientierung in dem zu untersuchenden Quellenmaterial hilfreich sind: 1. Exegetisch-dogmatische Gruppe; 2. Asketische Gruppe; 3. Die Fragen und Antworten in Bezug auf die Offenbarungsliteratur. Als ein Beispiel der historischen Offenbarungsliteratur in der albulgarischen Tradition, die als eine Methode für die Einprägung der biblischen Texte angewendet werden konnte, siehe: Vgl. A. Miltenova, *Paratextual Literature in Action: Historical Apocalypses With the Names of Daniel and Isaiah in Byzantine and Old Bulgarian Tradition (11th–13th Centuries)*, in: P.S. Alexander / A. Lange / R.J. Pillinger (eds.), *In the Second Degree: Ritual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature*, Leiden 2010, 267–284; 4. Die Fragen und Antworten zu den kirchen-rechtlichen Fragen; 5. Die Gruppe der polemischen Literatur. 6. Katechetische Fragen und Antworten. Für die letzte Gruppe bestimmt die Autorin die konzisen Texte, die die Einführung in die Heilige Schrift betreffen und als eine Propädeutik für die Katechumenen angesehen werden müssen. Die Auslegung konzentriert sich auf die Interpretation der Symbole. Diese Art der Auslegung diente der Feststellung der Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. A.a.O., 382.

beleuchtet.⁵⁰ Im Autor des Textes sah Photios einen jungen Schriftsteller, der in seiner Textproduktion zwischen der weltlichen und der christlichen Philosophie schwankte. Außerdem weist der Pseudoepigraph nach Meinung des Patriarchen ein niedriges Niveau des Sprachgebrauchs und zudem eine klare Ausdrucksweise auf. Das Werk ist in Form eines Dialogs verfasst, infolge dessen die Probleme der Bibelexegese formuliert und gelöst werden.⁵¹

Photios bestimmte die Schrift des Theodoretos von Kyrrhos ihrer Struktur nach als ein leicht nachvollziehbares Werk, zu dessen Vorteilen die Erklärung der unklaren Bibelstellen zählt.⁵²

Das Werk von Maximos wurde von Photios ausführlicher beschrieben, denn er weckte bei dem Autor außer dem exegetischen auch das theologische Interesse. Photios empfiehlt es zur Lektüre, da man damit die 164 schwierigen Fragen (λύσεις) über die Schrift beantworten könne.⁵³ Seine Aufmerksamkeit widmet er überwiegend der Einleitung in das Werk, in dem die Frage nach dem Sündenfall und dessen Folgen ausgeführt wird. Laut der Wiedergabe dieser Einleitung habe Adam gesündigt, indem er vom Baum gegessen habe; dadurch sei er den Tieren (τοῖς κτήνεσι) gleich geworden. Die Menschheit habe sich so sehr von der göttlichen Erkenntnis entfernt, dass sie die Schöpfung angebetet habe, wodurch die menschliche Natur großen Schaden genommen habe.⁵⁴ Im Kontext der Epiphanie kommt diese Aussage bekannt vor, weil man die Taufe Christi als die Errettung der Menschen von den Folgen des Sündenfalls ansah.

Trotz der stilistischen und inhaltlichen Kritik – Photios macht Maximos Vorwürfe über die Unklarheit und Undeutlichkeit aufgrund des falschen Gebrauchs gewisser Ausdrücke – weisen Maximos' Werke viele Vorzüge auf,

50 Einen Beitrag zur „Bibliothek“ des Patriarchen Photios bietet auch Tomas Hägg, der am Beispiel des Berichts über Philostratos die Methode der Analyse der antiken Literatur in Betracht zieht. Vgl. T. Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpieren in der Bibliothek*, AUU 8, Uppsala 1975.

51 Vgl. Phot., cod. 210. R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Bd. 3, Paris 1962, 115–116.

52 Phot., cod. 204: Τῆς δὲ συνήθους αὐτῷ ιδέας διαπρεπούσης, ἔχει τι πρὸς τὸ σαφέστερον ὄραν καὶ εὐκατάληπτον καὶ ἕτερον πλεονέκτημα, καὶ τὸ ὡς ἐν κεφαλαίῳ κατὰ τὸ ἀπορούμενον καὶ ἐπιλυόμενον τὸ κεφαλαίῳ κατὰ τὸ ἀπορούμενον καὶ ἐπιλυόμενον τὸ βιβλίον διατετυπῶσθαι. A.a.O., 104. Die Berühmtheit des Theodoret in Byzanz brachte die Ausrichtung seiner Schriften an der christlichen Paideia. Er beherrschte deren Prinzipien und Methoden, von denen auch seine exegetischen Schriften geprägt waren. Vgl. F. Prostmeier, *Christliche Paideia: Die Perspektive Theodoretos von Kyrrhos*, in: RQ 100 (2005), 1–29 (13–27).

53 Phot., cod. 192(A): [...] ἐν ᾧ γραφικῶν ἀπορημάτων ρξδ' ἀναγράφει λύσεις. Henry, 1962, 74.

54 Vgl. Phot., cod. 192(A). A.a.O., 75–76.

die unter anderem in der Überlieferung älterer Texte und eigenem Gedankengut bestehen.⁵⁵

Auch der Patriarch Photios hinterließ einen Text in der Frage-Antwort-Form, mit dem er sich an den Metropoliten Amphilochios von Kyzikos – deshalb der Name *Amphilochia* – und einen seiner weiteren Adressaten wandte. Dies schließt aber nicht die Tatsache aus, dass der Text für das erweiterte Publikum, etwa für die Katechumenen oder Neugetauften, geeignet sein konnte. Denn die Antworten auf die schwierigen Fragen der Bibelauslegung müssen für didaktische Zwecke gebraucht worden sein. Darüber hinaus muss Photios seine Texte an das nichtmonastische Publikum gerichtet haben, das ihm nahestand.⁵⁶ Es wird angenommen, dass der Patriarch seine *Amphilochia* im Exil (867–877) verfasst habe.⁵⁷ Es lässt sich zudem nach der Auswahl der Themen behaupten, dass einige Texte – wie oben angenommen – wohl dem Ziel des katechetischen Unterrichts entsprachen.

b. Theodoret von Kyrrhos

Nach dem Überblick über das gesamte Lesungsschema zu Epiphanie kann man davon ausgehen, dass die drei Passagen aus dem Exodus, Ex 2:5–10.14:15–29.15:22–16:1, thematisch dem Epiphaniastag angepasst wurden, wie es auch zu Weihnachten der Fall war.

55 Phot., cod. 192(A): "Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σχοινοτενῆς τε ταῖς περιόδοις, καὶ χαίρων ὑπερβατοῖς, ἐνακμάζων τε ταῖς περιβολαῖς, καὶ κυριολογεῖν οὐκ ἐσπουδασμένος· ἐξ ὧν αὐτοῦ τῆ συγγραφῆ καὶ τὸ ἀσαφὲς καὶ δυσεπισκόπητον διατρέχει. [...] Συλλέγει μὲν γὰρ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ εἰς ἕνια τῶν ἠπορημένων εἰρημένα, ἐπισυνάπτει δὲ καὶ τῆς οἴκοθεν φιλοπονίας οὐδὲν ἔλαττον, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον, τὸ γλαφυρόν τε καὶ περινενοημένον προβεβλημένα. R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Bd. 4, Paris 1965, 80–81. „Seine Ausdrucksweise ist geschickt in den Wendungen, übermütig in Übertreibungen, blühend in Umschreibungen, aber ohne Sorgfalt im korrekten Gebrauch der Ausdrücke. Deshalb mangelt es seiner Schrift an Unklarheit und Undeutlichkeit. Er sammelt einige Argumente aus den Werken seiner Vorgänger, fügt jedoch auch eigene Bemühungen hinzu, die genauso gewandt und tiefgründig sind, wenn nicht sogar noch mehr“.

56 S. Efthymiadis, *Questions and Answers*, in: A. Kaldellis / N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge 2017, 53. Ausführlicher über die Adressaten seiner Homilien siehe: N. Tsironis, *Historicity and Poetry in Ninth-Century Homiletics: The Homilies of Patriarch Photios and George of Nicomedia*, in: M.B. Cunningham / P. Allen (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden 1998, 299.

57 Efthymiadis, 2017, 53. Zur Auseinandersetzung mit einigen der *Amphilochia* und ihrer theologischen Wertung vgl. A. Louth, *Photios as a Theologian*, in: E. Jeffreys (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization: In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge 2006, 209–221.

Solche Auswahl erklärt die Auslegung dieser Texte nach der Form der *Erotapokriseis* von Theodoret, der z. T. die Taufthematik in den Fokus seiner Exodusauslegung rückte. Auf die 27. Frage, die auf das Thema der Taufe auf Mose sowie auf die geistliche Nahrung bei Paulus nach 1 Kor 10:2–4 eingeht, erwidert er mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Roten Meeres in der Heilsgeschichte. Demnach versinnbildlichte das Meer das Taufbecken, die Wolke – den Heiligen Geist und Mose selbst – Christus. Den Pharao deutete er wiederum als den Teufel und die Ägypter als Dämonen.⁵⁸ Nach dem Durchzug durch das Meer haben die Israeliten vom Wasser, dem wunderbaren Trank, gekostet. Dieser biblische Topos wird von Theodoret direkt auf die kirchliche Realität übertragen, indem er ihn als Taufe und zugleich als Kommunion auslegt.⁵⁹ Diese Schlussfolgerung Theodorets ist auch für die kirchlichen Verhältnisse in Konstantinopel von Wichtigkeit, denn die Neophyten empfangen nach der Taufe ihre erste Kommunion.⁶⁰

Auf die 28. Frage, die die Bezeichnung Christi als Fels in den Blick nimmt, erwidert Theodoret mit der allegorischen Auslegung des Roten Meeres, dass dieses als die Taufe wahrgenommen werden müsse, auch wenn niemand in

58 Thdt., qu. 27 in Ex.: [...] τύπον ἔχει τῆς κολυμβήθρας ἢ θάλαττα· ἢ δὲ νεφέλη, τοῦ πνεύματος· ὁ δὲ Μωϋσῆς, τοῦ σωτήρος Χριστοῦ· τοῦ σταυροῦ δὲ, ἢ ῥάβδος· τοῦ διαβόλου, ὁ Φαραώ· τῶν δαιμόνων, οἱ αἰγύπτιοι [...]. N.F. Marcos / A. Sáenz-Badillos, *Theodoretī Cyrensis quaestiones in Octateuchum*, TECC 17, Madrid 1979, 122. „Das Meer hat den Typus des Taufbeckens, die Wolke den des Geistes, Mose den des Erlösers Christus, der Stab den des Kreuzes, der Pharaon den des Teufels, die Ägypter den Typus der Dämonen“ (eigene Übersetzung). Mose wird die Funktion eines Lehrers auch in der byzantinischen Buchmalerei zugeschrieben. Er wird als ein Lehrer abgebildet, der das israelische Volk unterwies. Vgl. J. Lowden, *The Octateuchs: A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, Pennsylvania 1992, Abb. 40–44. Interessant ist außerdem, dass das Thema der Unterweisung nach den alttestamentlichen Beispielen in der Buchkunst beliebt war. Entweder die Personen auf den Bildern wurden unterwiesen oder Gott selbst unterwies das ihm zuhörende Publikum. Als ein weiteres Beispiel, das bestimmt für die Glaubensunterweisung als geeignet angesehen wurde – man sieht solche Bilder an den Wänden der Baptisterien – war Noah. Auf einigen Bildern ist zu sehen, wie Noah von Gott unterwiesen wird. Gott hielt seine Hand über ihn und gab ihm die Anweisungen für das weitere Handeln. Alle vorhandenen Manuskripte sind in der Komposition einheitlich: Noah bekam die Unterweisung, als die drei Männer vor ihm standen. Ihre und Noahs Haltung weist auf die gegenseitige Kommunikation hin, was Noah zu einem Vermittler des göttlichen Willens macht. Vgl. a.a.O., Abb. 142–144.

59 Thdt., qu. 27 in Ex.: [...] καὶ μετὰ τὸ διαβῆναι τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν [...] τοῦ παραδόξου ἀπὸ λαύσαν νόματος· οὕτως μετὰ τὸ σωτήριον βάπτισμα τῶν θείων μεταλαμβάνομεν μυστηρίων. N.F. Marcos / A. Sáenz-Badillos, 1979, 122. „Und nach dem Überqueren des Roten Meers genossen sie den wunderbaren Trank: So empfangen wir nach der heilbringenden Taufe die göttlichen Mysterien“ (eigene Übersetzung).

60 Vgl. unten 285.

seinen Wassern getauft worden sei.⁶¹ In der Vorstellung Theodorets entfaltet sich die neutestamentliche Geschichte in der des Alten Testaments, daher mag es eine Erklärung sein, warum die auf den ersten Blick fremden Bilder aus dem Exodus einen Zusammenhang mit der Epiphanie bildeten.

c. Die „Taufe Jesu“ aus der Sicht Maximus des Bekenners

Ἐρώτησις λ'

Ein besonderes Interesse an den *Quaestiones* des Maximus⁶² weckt die 30. Frage, die eine Lösung für die Erklärung des Unterschieds zwischen der Taufe und dem Kelch Jesu anstrebt.⁶³ Aus den breiten Ausführungen zur Aussage Jesu, dass die Jünger nicht mit seiner Taufe getauft werden können (Mk 10:38), stellt sich heraus, dass die Taufe Christi nur ein Typus unserer freiwilligen Zuneigung der Seele um der Tugend willen sei.⁶⁴ Diese Allegorie mutet hier

61 Thdt., qu. 28 in Ex.: οὕτω καὶ ἡ θάλαττα βάπτισμα προσηγορεύθη, καίτοι οὐδενὸς ἐν αὐτῇ βαπτισθέντος κεκοινωνημένος γὰρ μάλλον αὐτὴν ἢ διὰ βροχὸς διήλθεν ὁ Ἰσραήλ. Marcos / Sáenz-Badillos, 123.

62 Die *Quaestiones* wurden zwischen den Jahren 630 und 634 für einen Priester und Hegumenos Thallasios von Libyen verfasst. Vgl. C. Laga / C. Steel, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, CCSC 7, Turnhout 1980, X. Zu den Aspekten der Anwendung der Bibel in den *Quaestiones* siehe: P. Sherwood, *Expositions and Use of Scripture in St Maximus as Manifest in the Quaestiones ad Thalassium*, in: OCP 24 (1958), 202–207. Die vielfältigen exegetischen Formen in den Werken vom Bekenner interessierten die Wissenschaftler seit langem. In seiner Schrift hob Paul Blowers einige Formen und Abhängigkeiten der Methode von Maximus dem Bekenner hervor. Vor allem ist wichtig, dass sich das Erbe von Origenes sowie das des palästinischen Mönchtums in den exegetischen Werken von Maximus finden lassen. Die Übereinstimmungen mit den Ideen des Origenes lassen sich an der kontemplativen Exegese der Schrift erkennen. Maximus übernahm das allegorische Modell der alexandrinischen Schule, z. B. die Worte Gottes im Licht der Göttlichkeit Jesu zu sehen. Die asketische Komponente der Schriften von Maximus war thematisch von Johannes Moschos und Sophronios von Jerusalem abhängig, was einige seiner Werke als Erbauungsmaterial für Mönche ansehen lässt. Vgl. P. Blowers, *Exegesis of Scripture*, in: P. Allen / B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, 254–269. Mit der Übernahme der alten Tradition der Interpretation der Bibel und der Ausarbeitung einer neuen auf dieser Grundlage suchte Maximus mit den *Quaestiones* den Mönchen die geistliche, kontemplative Exegese nahezubringen. Diesen Schluss kann man aufgrund der monastischen Topoi im Text der *Quaestiones* und der Ähnlichkeiten mit anderen asketischen Werken derselben Gattung ziehen. Vgl. P.M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, CJAn 7, Indiana 1991, 29–73.

63 Max., qu. Thal. 30, 3–4: Τίς ἡ διαφορά τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ βαπτίσματος; Laga / Steel, 1980, 229.

64 Max., qu. Thal. 30, 5–8: Τὸ τοῦ κυρίου βάπτισμα τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς κατὰ πρόθεσιν ἐκουσίῳ καὶ ἡμετέρων πόνων τύπος ὑπάρχει [...]. Ebd.

sehr ungewöhnlich an, weil man aus anderen Kommentaren einen anderen Weg der Interpretation der Schrift kennt. Der Verfasser hinterließ keine Hinweise auf die Art dieser Taufe, ob es die Taufe Christi im Jordan oder die Taufe der künftigen Christen gewesen sei.

Als eine der Folgen einer solchen Taufe Christi vermerkt Maximus das Gestorbensein gegenüber den sichtbaren Dingen (τὰ φαινόμενα). Weiterhin verdeutlicht er diese Eigenschaft der Taufe mit der Idee über den Tod des Willens gegenüber dem Genuss des leiblichen Lebens.⁶⁵ Diese Aspekte der asketischen Form des Lebens bringen zum Ausdruck, dass es wohl um die Ablehnung des weltlichen Lebens und um den neuen Anfang im Mönchtum im Text geht.

Ἐρώτησις ξα'

Mit der 61. Frage zum Abschnitt aus 1 Pet 4:17–18, der das Motiv des Gerichts Christi behandelt, geht Maximus zur allmählichen Darlegung des Sündenfalls und des möglichen Weges zur Errettung durch die Wiedergeburt in der Taufe über.

Seine Erläuterung beginnt Maximus mit dem Hinweis, dass Gott den Menschen nicht gemäß weltlichem Genuss oder sinnlichem Schmerz erschuf, sondern er setzte in die Natur eine Kraft für geistliche Freude ein.⁶⁶ Diese Kraft hat der Mensch missbraucht, indem er sie für sinnliche Dinge zur Anwendung brachte. Sodann setzte Gott das „Gesetz des Todes“ in der menschlichen Natur ein, um den Menschen in seinen Bestrebungen nach den sinnlichen Dingen einzuschränken.⁶⁷ Christus, der vollkommene Gott, wurde als Erlöser zum vollkommenen Menschen und vernichtete mit seinem Tod diesen aus der unrechten Freude hervorgehenden Ursprung, der über die menschliche Natur herrschte.⁶⁸ Diese Gegenwirkung der göttlichen Macht, die die zweite Geburt

65 Vgl. Max., qu. Thal. 30, 15–16. Ebd.

66 Max., qu. Thal. 61, 8–11: Ὁ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας θεὸς οὐ συνέκτισεν αὐτὴ κατὰ τὴν αἴσθησιν οὔτε ἡδονὴν οὔτε ὀδύνην, ἀλλὰ δύναμιν τινα κατὰ νοῦν αὐτῆ πρὸς ἡδονὴν [...]. C. Laga / C. Steel, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium: Quaestiones LVI–LXV*, CCSG 22, Turnhout 1990, 85. „Der Schöpfergott hat die menschliche Natur nicht in den beiden Gegensätzen von Lust und Schmerz erschaffen, sondern eine gewisse Kraft dem Verstand verliehen, die zur Freude führt“ (eigene Übersetzung).

67 Vgl. Max., qu. Thal. 61, 12–14, 18–21. Ebd.

68 Max., qu. Thal. 61, 68–70: [...] ἵνα, πάσχω ἀδίκως, ἀνέλη τὴν ἐξ ἡδονῆς ἀδίκου τυραννοῦσαν τὴν φύσιν ἀρχὴν τῆς γενέσεως [...]. A.a.O., 89. Wie Smilen Markov hinsichtlich der theologischen Denkweise Maximus des Bekenner bemerkte, ist laut Maximus die Hypostase des Sohnes ein Ursprung der Welt gewesen. Die Beziehung aller Kreaturen zu Gott seien nur durch die persönliche Existenz Jesu möglich gewesen. S. Markov, *The System of Relation as a Pattern of Historicity in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor*, in: S. Mitralexis / G. Steiris (eds.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher*,

ins ewige Leben festsetzte, befreite die Menschheit von der Qual des Todes, die nach dem Begehen der ersten Sünde entstand.⁶⁹ Durch den anderen Tod, den Tod Christi, wurde der Ursprung, die Sünde, verurteilt und die Menschheit fand die neue Geburt, die von der sinnlichen Freude frei war, in Christus.⁷⁰ D. h., dass die neue freiwillige Geburt im Heiligen Geist nur in Christus möglich war. Durch solche theologisch-philosophischen Ausführungen steuert Maximus auf die Taufe und ihre Folgen hin. In einer derartigen Mystagogie, der Einführung ins Mysterium der Taufe, berücksichtigt Maximus weiterhin einige christologische Aspekte.

Die Taufe ist für den Verfasser das Bad der Wiedergeburt (Tit 3:5), welches die Menschen erneuert und ihnen die Gnade des sündlosen Zustands verleiht. Auch die Gnade der Adoption wird in der Taufe vergeben.⁷¹

Vor dem Autor stand das Dilemma der auch nach der Taufe bestehenden Sterblichkeit, welches er dann zu erklären versuchte. Der Tod nach der Taufe, so erklärt Maximus, dürfe nicht als eine Folge der Sünden angesehen werden, sondern als eine Verurteilung dieser Sünden. Dieser Tod führe schließlich zum ewigen Leben im Paradies.⁷² Weiterhin vermerkt Maximus noch eine weitere Gabe der Taufe, die Kleidung der Unverweslichkeit (*χιτώνα τῆς ἀφθαρσίας*), die man dadurch bewahrt, dass man den Gesetzen Gottes folgt.⁷³

In diesem Abschnitt sieht man die theologischen Prinzipien, die Maximus in Bezug auf die heilende Wirkung Christi entwickelte. Wie Andrew Summer-son hervorhob, tritt Jesus in den *Quaestiones* wie ein weiser Arzt auf, was man als einen wichtigen Aspekt der Christologie des Bekenntners berücksichtigen

Veritas 25, Eugene 2017, 57. Hierzu ist auch die vertiefte Untersuchung von Theodor Tollefsen hilfreich: T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2008.

69 Max., qu. Thal. 61, 111–114: Ὡς γὰρ Ἀδὰμ ὁ προπάτωρ, τὴν θεϊαν ἐντολὴν παραβάς, ἄλλην ἀρχὴν γενέσεως, ἐξ ἡδονῆς μὲν συνισταμένην, εἰς δὲ τὸν διὰ πόνου θάνατον τελευτώσαν [...]. A.a.O., 91. „Denn genauso wie Adam, der Vorvater, das göttliche Gebot missachtete, löste er einen anderen Ursprung der Schöpfung aus, der aus Begierde entstand und dann im quälenden Tod endete“ (eigene Übersetzung).

70 Vgl. Max., qu. Thal. 61, 120–122. Ebd.

71 Max., qu. Thal. 61, 224–233: [...] πάντες οἱ ἀπὸ Χριστοῦ κατὰ θέλησιν πνεύματι διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας ἀναγεννηθέντες καὶ τὴν καθ' ἡδονὴν προτέραν τοῦ Ἀδὰμ διὰ τῆς χάριτος ἀποθέμενοι γένεσιν καὶ τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι χάριν τῆς ἀναμαρτησίας καὶ τῆς ἐν πνεύματι μυστικῆς υἰοθεσίας τὴν δύναμιν ἀμείωτόν [...]. A.a.O., 227. „Alle, die gemäß ihrem Willen von Christus im Geiste durch das Bad der Wiedergeburt geboren werden, legen die erste Geburt als Folge der fleischlichen Begierde von Adam durch die Gnade ab. Und sie bewahren die Kraft der Sündenfreiheit in der Taufe und erhalten unbefleckt die mystische Sohnschaft im Geiste“ (eigene Übersetzung).

72 Vgl. Max., qu. Thal. 61, 247–249. A.a.O., 99.

73 Vgl. Max., qu. Thal. 61, 312–314. A.a.O., 103.

müsse.⁷⁴ Wenn auch im obigen Abschnitt keine entsprechenden Begriffe vorkommen, sind die Anspielungen des Autors eindeutig: Christus kam, um die Menschen zu retten. Durch die Inkarnation und das Opfer Jesu wurde der Weg zur Vergöttlichung gezeigt.⁷⁵ Und die Verleihung der zweiten Geburt spielte sich in der Epiphanie ab, die als ein Muster des Mysteriums für die Kirche galt.

d. Das Meer als ein Typus der Taufe

Eine weitere Quelle der Erotapokriseis, *Quaestiones et Dubia*, aus der Feder des Bekenner wurde vor den Jahren 633–634 für die monastische Gemeinde verfasst.⁷⁶

Die 187. Frage geht auf das uns bekannte Thema der Auslegung des Meerbildes ein, das man aus dem 14. Kapitel des Exodus kennt. Nun aber taucht dieses Bild im Kontext der Auslegung des 72. Psalms auf, in dem es um die Weite der Herrschaft Gottes geht. Als die zweite Variante der Auslegung des Verses „von einem Meer bis ans andere“ (Ps 72:8) schlug Maximus den Typus der Taufe vor. Für die Begründung solcher Auswahl zieht er den Text aus dem Propheten Joel heran (Joel 2:20), welcher über den Fall des Feindes z. T. im westlichen und z. T. im östlichen Meer berichtet. Das erste Meer deutet er als die Taufe, das zweite als die Auferstehung. Damit muss sich der Mensch vom Gesetz der Sünde befreien, das über ihn aufgrund des Sünderfalls herrscht.⁷⁷

Diese kurze, aber wichtige Anmerkung von Maximus lässt sich als eine gängige Erklärung des Wasserbildes in der Schrift betrachten, das man in Bezug auf die Taufe als eine Erinnerung oder im Rahmen der katechetischen Vorbereitung vermittelte.

74 Vgl. A. Summerson, *Christ the Healer of Human Passibility: The Passions, Apatheia, and Christology in Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium*, in: A. Usacheva / J. Ulrich / S. Bhayro (eds.), *The Unity of Body and Soul in the Patristic and Byzantine Thought*, CAMA 1, Paderborn 2021, 231–232.

75 Ausführlicher zur Vergöttlichungslehre des Maximus siehe: K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, VIOT 5, München 1997, 117–151.

76 Zur Diskussion über die Autorschaft und die Datierungsfrage siehe: J. Declercq, *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, CCSG 10, Turnhout 1982, XIV–XVI.

77 Max., qu. dub. 187, 21–28: „Ἡ καὶ θάλασσαν τὸ βάπτισμα νόησον, ἐν ᾧ κατὰ τὸν προφήτην ἀφανίζεται τὸ πρόσωπον τοῦ ἀντικειμένου εἰς τὴν θάλασσαν τὴν πρώτην καὶ τὰ ὀπισθεν αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν ἐσχάτην, πρώτην θάλασσαν, ὡς εἴρηται, λέγων τὸ βάπτισμα, ἐσχάτην δὲ τὴν ἀνάστασιν [...] τότε γὰρ ἡ φύσις ἡμῶν ἀποτίθεται τελείως τὸν διὰ τῆς παραβάσεως ἐντεθέντα νόμον τῆς ἁμαρτίας. A.a.O., 127–128. „Oder du kannst die Taufe auch als das Meer verstehen, in dem gemäß dem Propheten das Antlitz des Gegenstandes im ersten Meer verschwindet und alles, was hinter ihm ist, im letzten Meer. Das erste Meer wird als Taufe bezeichnet, wie gesagt wurde. Denn dann legt unsere Natur völlig das Gesetz der Sünde ab, das durch Übertretung auferlegt wurde“ (eigene Übersetzung).

e. Ein Beitrag zur Epiphanie in den *Amphilochia* des Patriarchen Photios

Die Taufe des Vorläufers und die Taufe des Herrn

Die folgenden drei Passagen haben weniger mit dem Tag der Epiphanie zu tun, man kann diese aber als Beiträge zur theologischen Definition des Festes ansehen, denn die Texte beleuchten die Themen, die der Epiphanie vorausgingen oder nach ihnen folgten. In einigen von seinen *Amphilochia* beschäftigte Photios die Frage nach der Bedeutung und der tatsächlichen Wirkung der Taufe Jesu im Vergleich zu der des Täufers. Mit seinem exegetischen Wissen versuchte er, auf theologischer Ebene die beiden Taufen zu definieren.

Im 29. Traktat, der auf die obige Frage eingeht, scheint es ein Problem für den Autor zu sein, dass in der Tat zwischen der Taufe Jesu und der Taufe des Johannes nicht so leicht zu unterscheiden ist. Das liege seines Erachtens daran, dass beide Taufen die Vergebung der Sünden gewährleisten, weshalb man den Unterschied zwischen ihnen nicht beachten solle.⁷⁸ Dieses Dilemma löst Photios dadurch, dass er die Verbindung zwischen den beiden Handlungen feststellt: die Taufe des Täufers gehe der Taufe Christi voran. Deshalb bezeichnet er die erste Taufe als „der Vorläufer“ der zweiten. Immerhin bestand ein sichtbarer Unterschied in der Wirkung der Taufe. Johannes vergab zwar die Sünden durch das Eintauchen, wie dies auch die gesetzlichen Rituale im Alten Testament taten, konnte aber nicht mit dem Geist und dem Feuer reinigen, wie es bei der Taufe Jesu der Fall war.⁷⁹

Weiterhin bemerkt Photios die mangelnde Klarheit in den Worten der Evangelisten. Für ihn ist das Gespräch Jesu mit Nikodemus ein Ausgangspunkt der Unvollständigkeit der Taufe des Täufers (Joh 3:5), denn die Vergebung der Sünden bei Johannes konnte keinen Platz im Himmelreich gewähren.⁸⁰ Davon ausgehend konnte die Taufe des Johannes nicht jene Sünden vergeben, die den Weg in den Himmel verhinderten. An dieser Stelle listet Photios die Sünden

78 Vgl. Phot., Amph. 29, 29–31. B. Laourdas / L.G. Westerink, *Photii patriarchae Constantino-politani Epistulae et Amphilochia*, Vol. 4, Leipzig 1986, 108.

79 Phot., Amph. 29, 42–45: [...] πρόδρομόν ἐστι καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ τοῦ σωτηρίου καὶ παγκοσμίου βαπτίσματος, καὶ τῶν φθασάντων μὲν ἐντελέστερον, πολλῶ δὲ τοῦ μέλλοντος ἐνδεέστερον, καὶ καθάρων μὲν ἁμαρτίας ἤπερ ὁ νόμος, οὐκ ἐν πυρὶ δὲ καὶ πνεύματι [...]. Ebd. „Das Urbild der rettenden und weltumfassenden Taufe ist die Taufe des Täufers. Sie ist vollkommener für diejenigen, die vor Christus waren, hat aber weniger Bedeutung für diejenigen, die ihm nachfolgten. Sie reinigt zwar von Sünden, wie das Gesetz es tat, jedoch nicht durch Feuer und Geist“ (eigene Übersetzung).

80 Phot., Amph. 29, 106–109: [...] καὶ μὴν ὁ Ἰωάννης οὐκ ἐβάπτιζεν ἐν πνεύματι, οὐκοῦν οὐδ' εἰς τὴν βασιλείαν παρέπεμπε τῶν οὐρανῶν. A.a.O., 111. „Und tatsächlich taufte Johannes nicht im Geiste, er führte daher nicht in das Himmelreich hinein“ (eigene Übersetzung).

auf – etwa vorsätzlicher Mord oder Ehebruch, die seiner Meinung nach nur durch die Taufe Christi vergeben werden konnten.⁸¹

Nur für diejenigen, die aufrichtig ihre Sünde bekannten, meint Photios, dass sie mit der Taufe des Vorläufers von den Sünden befreit worden seien, während die anderen, die in ihren Sünden verharren hätten und nicht zu Johannes gekommen seien, keine Lossprechung erhielten.⁸²

Aus dem Aufbau des Textes ergab sich für den Verfasser die Notwendigkeit, die Vorteile der Taufe Christi aufzuzeigen. Für das Publikum des Patriarchen Photios musste nach der Verlesung dieses Abschnitts klar werden, dass die Taufe Christi dem Menschen die vollständige Reinigung von allen Sünden verleiht, was gleichzeitig ein wesentlicher Unterschied gegenüber der Taufe des Vorläufers ist.

Die Taufe der Apostel

Seine theologische Vorstellung über die Taufe vertieft Photios in einer anderen Passage, in der er über die Zeit und über den Spender der Taufe an die Jünger nachdenkt.

Die 126. Antwort beginnt mit der Aussage, dass die Apostel vor der Passion Christi ihre Taufe nicht von Christus, sondern von Johannes bekamen. Dies begründet er damit, dass Jesus keine Taufe spendete, um Widersprüche unter den Juden zu vermeiden und nicht den Täufer durch die Tatsache zu behindern, dass Christus seine eigene Taufe eingeführt habe.⁸³ Die vollständige Taufe der Apostel fand zudem nicht im Wasser des Jordan statt, sondern durch den Heiligen Geist zu Pfingsten.⁸⁴

81 Vgl. Phot., Amph. 29, 135–139. A.a.O., 111–112.

82 Vgl. Phot., Amph. 29, 150–156. A.a.O., 112.

83 Phot., Amph. 126, 2–5: Εὐρίσκομεν τοὺς ἀποστόλους λαβόντας βάπτισμα πρὸ τοῦ πάθους Χριστοῦ τὸ Ἰωάννου· ὁ δὲ σωτὴρ πρὸ τοῦ πάθους οὐ δίδωσιν βάπτισμα ἕτερον, ἵνα μὴ λύσῃ τὸ Ἰωάννου κήρυγμα [...]. B. Laourdas / L.G. Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, Bd 5, Leipzig 1986, 135. „Wir sehen, dass die Apostel die Taufe von Johannes vor dem Leiden Christi empfangen haben. Aber der Erretter verleiht vor seinem Leiden keine andere Taufe, um nicht das Werk des Johannes zu verwerfen“ (eigene Übersetzung).

84 Vgl. Phot., Amph. 126, 6–8. Ebd. Die Hervorhebung dieses Themas und das Interesse an der Hypostase des Heiligen Geistes kann wahrscheinlich mit den zu Photios' Zeit bestehenden theologischen Kontroversen erklärt werden. Die Lehre des Filioque, in deren Vordergrund das Hervorgehen des Heiligen Geistes auch aus dem Sohn steht, ist seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bekannt. Als Begründer dieser Lehre gilt Augustinus von Hippo, der sich wiederum auf ältere Autoren in seinem Denken berief. Vgl. J. Slippiy, *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*, in: ZKTh 45 (1921), 370–404 (370). Zur Zeit des Patriarchen Photios rückte die Lehre durch die fränkische Mission in Bulgarien ein, was eine nach ihrem Ausmaß intensive Polemik zwischen dem Osten und

Im Text aus der Apostelgeschichte (Act 1:5) fand Photios einen wichtigen Beweis für die Existenz einer zweiten Taufe im Heiligen Geist. Unter den angegebenen „diesen Tagen“ in der Apostelgeschichte versteht Photios den Ausdruck „nach zehn Tagen“ (μετὰ δέκα), denn der Glaube und die Hoffnung der Jünger Christi wurde in dieser Periode herausgefordert. Die Herausforderung ging mit der Kontemplation der Gnade, die am Ende die Frucht [sc. die Taufe im Geist] erbrachte, einher.⁸⁵ Das Geschehen der neuen Taufe bestand im Empfang des Geistes, den die Johannestaufe nicht verleihen konnte. Um die Taufe des Vorläufers trotz ihrer Unvollständigkeit nicht in ihrer Würde zu mindern – diese Begebenheit greift Photios das zweite Mal auf –, bezieht sich Photios auf die Stelle aus dem Johannesevangelium, wo es um die Fußwaschung der Jünger geht (Joh 13:10): Somit vervollkommnete Jesus die Taufe Johannes' mit der Fußwaschung. Die zweite Taufe vervollkommnete die Taufe des Täufers durch die Austeilung der Gabe des Heiligen Geistes.⁸⁶

Am Ende der Auseinandersetzung mit dem Text ist der Schluss zu ziehen, dass die Taufe der Apostel in zwei Phasen geschah: einmal erhielten sie die Taufe, die wiederum durch die Fußwaschung vervollkommen wurde, von

dem Westen auslöste. P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, AKG 82, Berlin 2002, 184. In seiner berühmten Enzyklika aus dem Jahr 867 verurteilte Photios das Filioque und wiederholte das pneumatologische Dogma aus dem Nizäno-Constantinopolitanum. Zudem kam Peter Gemeinhardt in seiner Dissertationsschrift zum Ergebnis, dass das Filioque selbst der karolingischen Messliturgie entnommen worden sei, was dazu führe, dass der Patriarch „gegen eine Gewohnheit der fränkischen Missionare“ polemisiert habe. Vgl. a.a.O., 189–197. Noch zu den Trinitätskontroversen bzw. zur Entwicklung des Filioque in der karolingischen Zeit mit Blick auf die Theologie des Patriarchen Photios siehe: R. Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Massachusetts 1975. Eines der Werke Photios', das das pneumatologische Problem beleuchtete, war die *Mystagogie des Heiligen Geistes*, die er nach dem Jahr 884 verfasste. Zur Diskussion über die Autorschaft und die Datierung vgl. V. Polidori, *Photius and Metrophanes of Smyrna: The Controversy of the Authorship of the 'Mystagogy of the Holy Spirit'*, in: *Medioevo greco* 14 (2014), 199–208; id., *Towards a Critical Edition of Photius' Mystagogy of the Holy Spirit*, in: *SOrCr* 19/1 (2015), 5–18. Ausführliche Auseinandersetzung mit dem Text bietet: T. Alexopoulos, *Der Ausgang des thearchischen Geistes: eine Untersuchung der Filioque-Frage anhand Photios' „Mystagogie“, Konstantin Melitiniotes', „Zwei Antirrhetic“ und Augustin's „De Trinitate“*, Heidelberg 2007, 3–38. Hilfreich ist auch: T. Kollbaba, *Inventing Latin Heretics: Byzantines and the Filioque in the Ninth Century*, Michigan 2008, 76–103.

85 Vgl. Phot., *Amph.* 126, 8–12. A.a.O., 136.

86 Phot., *Amph.* 126, 20–22: ὁ σωτὴρ οὖν τὸ μὲν βάπτισμα τῆς μετανοίας καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τελούμενον παρὰ τοῦ Ἰωάννου οὐκ ἠθέτησεν, ἀλλὰ καὶ ἐτελείωσεν προσθεὶς τῇ τοῦ παναγίου πνεύματος ὄρωρε. Ebd. „Der Erretter hat nun die Taufe der Buße und der Sündenvergebung, die von Johannes durchgeführt wurde, nicht abgelehnt, sondern hat sie vollendet, indem er diese mit den Gaben des Allheiligen Geistes ergänzte“ (eigene Übersetzung).

Johannes dem Täufer; das zweite Mal geschah die zweite Taufe zu Pfingsten, als jeder der Apostel die Gabe des Geistes empfing.

Die Bekleidung mit Christus in der Taufe

Ein Vers ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθησαν, Χριστὸν ἐνεδύσαντο, mit dem der Vollzug der Taufe in Konstantinopel endete, wurde auch zum Gegenstand der Exegese Photios' in der 127. Antwort. In seinem kurzen Abschnitt erweitert der Patriarch seine Pneumatologie in Bezug auf das Taufmysterium.

Dem Wortlaut dieser Passage zufolge war der Text wahrscheinlich an die Häretiker gerichtet, denn Photios beginnt seinen Abschnitt mit der Frage, die die Verneinung der Göttlichkeit des Geistes betrifft: „Wenn der Geist kein Gott ist, wenn er keine Quelle der Gnade ist, wie können wir dann, indem wir die göttliche Kleidung Christi anziehen, uns persönlich mit dem Heiligen Geist bekleiden?“⁸⁷ Diese Frage enthält die polemische Konnotation, die auch die Frage nach der Wirkung des Geistes in der Taufe berührt.

Mit dieser Frage wurde die Diskussion über die Person des Geistes und seine Funktion bei der Taufe eröffnet. In diesem Sinne geht Photios in die Tiefe des Motivs über die Kleidung der Taufe und stellt eine weitere Frage, die einen Widerspruch bearbeitet. Diese lautete: „Wie können wir uns zur Zeit der Herrschaft als Sklaven kleiden?“ Mit der Zeit der Herrschaft meint Photios vermutlich die Zeit, als man den Heiligen Geist in der Taufe erlangte. Dieser Frage geht daher seine Ausführung über den Verbleib der Apostel bis zum Herabkommen des Geistes in Jerusalem voraus.⁸⁸ Weiterhin kommt unser Autor zu der Auffassung, dass diese Kleidung für jeden dieselbe der Gnade und der Kraft der Wohltat nach ist.⁸⁹ Diese Kleidung unterscheidet sich dadurch von der materiellen Kleidung (ἱμάτιον), dass sie wie glühendes Eisen nicht nur das Äußere, sondern das Herz, das Licht und den Ausdruck der Gnade vervollkommnet. Mit dieser Gnade des Geistes schmückt man Gesicht, mit dem Licht erfüllt man seine Gedanken und sein Herz.⁹⁰

Es ergab sich aus dem Text, dass Photios seine Pneumatologie auf die Taufe übertrug und dadurch die Wirkung des Geistes zu definieren versuchte. Die Kleidung der Taufe ist vor allem die des Geistes, die nichts mit der weltlichen

87 Vgl. Phot., Amph. 127, 2–4. Ebd.

88 Vgl. Phot., Amph. 127, 4–7. Ebd.

89 Vgl. Phot., Amph. 127, 7–9. A.a.O., 136–137.

90 Phot., Amph. 127, 11–14: οὕτως γὰρ καὶ τὸν Χριστὸν οὐχ ὡς ἱμάτιον ἔξωθεν περικείμενον περιβαλλόμεθα, ἀλλ' ὡς τὴν καρδίαν καὶ τοὺς λογισμοὺς πληρούμενοι τε φωτὸς καὶ τὸ πρόσωπον χάριτος. A.a.O., 137. „Denn so tragen wir Christus nicht wie ein Kleid, mit dem wir bekleidet werden, sondern wir sind erfüllt von Licht in unseren Herzen und Gedanken, und unser Gesicht strahlt von Gnade“ (eigene Übersetzung).

Materie zu tun hat, sondern den ganzen Menschen umgibt und in seinem Inneren spürbar wird.

14.4.3 *Die Lesungen aus dem Jesaiabuch zur Wasserweihe*

Der Ritus der Wasserweihe zu Epiphania⁹¹ schreibt die drei Lesungen aus dem Buch Jesaia vor, die sich thematisch auf die Handlung der Weihe beziehen müssen. Um die mögliche Auslegung dieser Perikopen in Konstantinopel anschaulich zu machen, ziehen wir die in der „Bibliothek“ des Patriarchen Photios rezipierte Katene des Prokops von Gaza und den Kommentar des Theodoretos von Kyrrhos zu Rate.

Der Name des Theodoret von Kyrrhos war wie oben erwähnt in der Hauptstadt populär, was man den Notizen des Photios, die in seiner „Bibliothek“ gefunden wurden, entnehmen kann. Auch wenn man nur auf den Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten bei Photios stößt, kann man nicht ausschließen, dass auch der Kommentar des Theodoretos zum Jesaiabuch in Konstantinopel gängig war. Vor allem kann diese Annahme deshalb relevant sein, weil die aus Konstantinopel stammende Handschrift *Metochion 17* als Grundlage für die übrigen Kopisten des Kommentars und somit für die kritische Edition diente.⁹² Das spricht nur dafür, dass man Konstantinopel als den ersten Entstehungsort der handschriftlichen Tradition des Kommentars ansehen muss, wo wahrscheinlich die Anwendung des Kommentars das christliche Leben prägte

a. Isa 35:1–10

Die heilende Wirkung der Taufe

Während bei Prokop keine Auskunft über die Taufthematik vorzukommen scheint, begegnet man bei Theodoretos von Kyrrhos einigen Anspielungen auf das Mysterium. Schon im ersten Vers sieht er eine direkte Andeutung der

91 Die Rolle der Wasserweihe hob auch der syrische Dichter Ephräm der Syrer in seinen Taufhymnen hervor. Diese Texte seien wohl zwischen dem 4. und 7. Jh. als eine präbaptismale Katechese erschienen, wie es François Cassingena annahm. Vgl. F. Cassingena, *Éphrem le Syrien. Hymnes sur l'Épiphanie: Hymnes baptismales de l'Orient syrien*, SpOr 70, Abbaye de Bellefontaine 1997, 13. Bspw. im ersten Hymnus unterwies Ephraim seine Gemeinde, indem er den Typus des bitteren Wassers aus dem Exodus (Ex 15:22–25) mit dem süßen Wasser der Taufe vergleicht, das von Christus versüßt wurde. Vgl. a.a.O., 25. Wie wir schon oben bezüglich der syrischen Herkunft des Wehritus angaben, wurde dieser ursprünglich als die Wasserweihe zu Epiphanie verwendet und später im griechischen Euchologion tradiert. Vgl. 47, Anm. 38. Auf dieser Grundlage kann man annehmen, dass die Perikopen aus dem Jesaiabuch als eine katechetische Unterweisung über die Handlung der Weihe gedacht waren.

92 Vgl. J.N. Guinot, *Théodoret de Cyr: Commentaire sur Isaïe*, SC 276, Paris 1980, 105,121.

Taufe, die er in der Blüte der Lilien (κρίνον) in der Wüste sieht. Der Heilige Geist verleiht die Reinheit in der Taufe, die die Lilien im Text symbolisieren.⁹³ Weiterhin enthält laut Theodoret der Satz „Die Herrlichkeit des Libanon ist ihr gegeben, die Pracht von Karmel und Scharon“ (Isa 35:2) zusätzlich τὰ ἔρημα τοῦ Ἰορδάνου, was er dann als die von den Wassern des Jordan bewässerte Wüste auslegt. Der Strom des Jordan enthielt laut ihm die Gnade der Taufe [sc. Jesu] und insofern weist seine Erwähnung im Text auf das Mysterium der Taufe hin.⁹⁴

Im weiteren Teil der Auslegung ist schon von der Befreiung vom Teufel die Rede, denn Theodoret sieht im Aufruf des Propheten, keine Angst zu haben (Isa 35:4), die Angst seiner Gemeinde vor der Macht des Teufels angedeutet. Hier wird die Prophetie aus der Perspektive der „ersten Epiphanie“ Christi berücksichtigt, die besagt, dass er für die Errettung und nicht für die Verurteilung erschienen ist (Joh 3:17). Seine Verurteilung richtete Jesus aber gegen die Dämonen, der Menschheit zeigte er hingegen sein Mitleid.⁹⁵ Als Teufel interpretiert Theodoret auch Löwen und andere Tiere (Isa 35:9), von deren Einfluss (1 Pet 5:8) die göttliche Versammlung befreit wurde.⁹⁶

Weiterhin berichtet Theodoret über die Werke Christi, die nach seiner Ankunft getan wurden. Zunächst verweist er auf die allgemeine Heilung, die Christus durch seine Ankunft bereitete. Hier wird aus der Sicht der Epiphanie die Entfaltung der Heilgeschichte dargestellt: der blinden und hinkenden Menschheit werden ihre Fähigkeiten zurückgegeben.⁹⁷ Unter den Brunnen

93 Thdt., Is. 10, 389–391: Αἰνίττεται δὲ τοῦ κρίνου τὸ ἄνθος τὴν ὑπὸ τοῦ πανα(γίου) πνεύματος προσ(γ)ινομένην διὰ τοῦ βαπτίσματος καθαρότητα. J.N. Guinot, *Théodoret de Cyr: Commentaire sur Isaïe*, SC 295, Paris 1982, 336. „Das Blütenblatt der Lilie symbolisiert die Reinheit, die durch den Allheiligen Geist in der Taufe erlangt wird“ (eigene Übersetzung).

94 Thdt., Is. 10, 396–398: [...] γὰρ τὰ ρεῖθρα πρῶτα ἐδέξαντο τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν, καὶ δι' ἐκείνων τὸ πανάγιον μνηύεται βάπτισμα. A.a.O., 338. Das Wasser des Jordan war auch bei den Kappadokiern eine beliebte Stelle der Taufdeutung. Vgl. J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie: d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle*, TEL 3, Leuven 1965, 40–41.

95 Vgl. Thdt., Is. 10, 419–425. Guinot, 1982, 340. Dasselbe Thema wird vom Autor des Taufwasserweihgebets zu Epiphanie hervorgehoben. Das Gebet bringt zum Ausdruck, dass Christus für die Befreiung seines Geschöpfes kam und die Menschheit von der Tyrannei des Teufels befreite. Euch. Barb. 336, 131,1: Σὺ γὰρ θεὸς ὢν ἀπερίγραπτος, ἀναρχὸς τε καὶ ἀνεκφραστός, ἦλθες ἐπὶ τῆς γῆς μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· οὐ γὰρ ἔφερες, δέσποτα, διὰ σπλάγχνα ἐλέους σου θεᾶσθαι ὑπὸ τοῦ διαβόλου τυραννούμενον τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ἦλθες καὶ ἔσωσας ἡμᾶς. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Rom 1995, 128.

96 Vgl. Thdt., Is. 10, 465–469. Guinot, 1982, 342–344.

97 Vgl. Thdt., Is. 10, 429–436. A.a.O., 340.

der Wüste versteht Theodoret nun die unterweisende Predigt, die die Kirche erfüllt.⁹⁸

Aus der obigen Perikope des Jesaiabuches wurde klar, dass der Autor die direkten Bezüge zum Neuen Testament herzustellen suchte. In erster Linie fällt die Thematisierung der Taufe bzw. ihrer Wirkung auf, wofür zahlreiche Beispiele aus dem Neuen Testament herangezogen werden. Im Mittelpunkt der Ausführung steht die Heilung der Menschheit in der Epiphanie bzw. der Ankunft Christi. Die Befreiung von der Macht des Teufels, die auch in einem Taufwasserweihgebet hervorgehoben wird, wird mehrfach in den Fokus des Abschnitts gerückt.

b. Isa 55:1–13

Die Taufe und die Heilige Eucharistie

Das 55. Kapitel aus dem Propheten Jesaia enthält die Begriffe, in denen man eine Grundlage der Tauftheologie finden kann.

Theodoret erkennt im Aufruf Jesaias an die Dürstenden, umsonst das Wasser zu trinken und somit den Durst zu löschen (Isa 55:1), einen direkten Hinweis auf die Gnade der Taufe. Er stellt eine Verbindung zu den Worten aus dem Römerbrief her (Rom 3:24), in dem es sich um die Rechtfertigung der Menschen handelt. Die Gabe dieser Rechtfertigung ist die in der Prophetie vermittelte Taufe.⁹⁹ Auffällig ist die Aussage, dass Jesus keine Rechenschaft über die früheren Verfehlungen vor der Taufe verlangte, sondern sein Versprechen gab, in der Taufe davon zu befreien.¹⁰⁰ Im Lichte dieses neuen Blicks gewinnt die eindeutige Abweichung von der Taufe des Täufers eine bestimmte Bedeutung, da die zweite Taufe ein vollständiges Sündenbekenntnis voraussetzte.

Prokop von Gaza machte hingegen auf den Zusammenhang zwischen der Taufe und der göttlichen Nahrung [sc. Kommunion] aufmerksam, die im Text immer auf derselben Ebene betrachtet werden. Seine Katene begann mit einer Parallele zu den Worten Christi über das Gespräch mit der Samariterin (Joh 4:14) und verband diese mit der Prophetie Jesaias als einem Zeichen des Heiligen Geistes.¹⁰¹ Der Aufruf des Propheten zur unentgeltlichen Mahlzeit

98 Vgl. Thdt., Is. 10, 437–438. Ebd.

99 Thdt., Is. 17, 378–381: Διὰ γὰρ τοῦ παναγίου βαπτίσματος „δικαιούμεθα δωρεὰν κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“ (Röm 3:24). J.N. Guinot, *Théodoret de Cyr: Commentaire sur Isaïe*, SC 315, Paris 1984, 176. „Denn in der heiligen Taufe werden wir nach dem göttlichen Apostel ‚ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, die durch Christus Jesus geschehen ist‘“ (eigene Übersetzung).

100 Thdt., Is. 17, 391–394. A.a.O., 178.

101 Proc. G., Is. 55, 1–13: Ὁ Χριστὸς πᾶσιν ἐκήρυττεν· Εἴ τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με, ποταμούς ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσειν εἰπών, δι’ ὧν ἐδήλου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. PG 87/2, 2549C. „Christus

verstand Prokop wohl als eine Prophezeiung über die Heilige Eucharistie. Hinzu kommt, dass er diese zunächst in Bezug auf die Taufe auslegt. „Milch“ und „Wein“ seien die mystischen Symbole (τὰ μυστικά) der Neugeburt.¹⁰² Diejenigen, die aus dem Wasser und dem Geist geboren worden seien, seien wie die neugeborenen Kinder von der geistlichen Milch ernährt worden und hätten auch den Wein getrunken, den Prokop als das Blut Christi deutet. Interessant scheint die Angabe über die ältere sittliche Tradition der Kirche zu sein. Prokop führt eine Anmerkung an, nach der die Neugetauften (τοῖς φωτιζομένοις) auch früher die Kommunion mit Milch erhielten – hier geht es wohl um die Kindertaufe –, was zur Prokops Zeit immer noch befolgt wurde.¹⁰³ Der Autor meinte wohl damit die Eucharistie nach der Taufe, die auch jedes Mal nach dem Ritus zu Konstantinopel stattfand.

Die andere Lesart dieser Bibelstelle, die bei Prokop das Wort „Fett“ enthält, wird anhand der Inkarnationsgeschichte ausgelegt und z. T. im Rahmen der eucharistischen Theologie betrachtet. Das Fett deutet auf den Wert der göttlichen Nahrung, die nämlich der Leib Christi ist.¹⁰⁴ Die andere Bedeutung betrifft die Inkarnation des Logos. Nach der Vorsehung Gottes gegenüber der Menschheit sei Jesus Fleisch geworden.¹⁰⁵ „Wein“ und „Blut“ sind aber mit der Passion Christi verbunden, welche Prokop als ein ganzes Mysterium bestimmt, das den Dürstenden kostenfrei die Errettung gewährleistet.¹⁰⁶

Die göttliche Nahrung wird aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Er spricht von nun an über das Gute der Predigt des Evangeliums und über die Nahrung der Wahrheit, nicht über die Eucharistie.¹⁰⁷ Der Übergang

verkündete allen: ‚Wenn jemand dürstet, soll er zu mir kommen und von dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen‘ (Joh 7:37). Damit wies er auf den Heiligen Geist hin“ (eigene Übersetzung).

102 Proc. G., Is. 55, 1–13: Οἶνος δὲ καὶ γάλα τὰ μυστικά τῆς ἀναγεννήσεως σύμβολα. A.a.O., 2552A.

103 Proc. G., Is. 55, 1–13: Οἱ γὰρ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννώμενοι, ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τῷ λογικῷ τρέφονται γάλακτι, οἶνόν τε πίνουνσι, περὶ οὗ φησι· „Τοῦτό μου ἐστί τὸ αἶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐχρυσόμενον“. Ebd. „Denn diejenigen, die aus Wasser und Geist wiedergeboren werden, werden wie neugeborene Säuglinge mit geistiger Milch ernährt. Sie trinken Wein, über den [Christus] sagt: „Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird“ (Lk 22:20) (eigene Übersetzung).

104 Proc. G., Is. 1–13: Τὸ δὲ στέαρ, τὸ λιπαρὸν καὶ τρόφιμον τῆς ἐν Χριστῷ τροφῆς αἰνιττεται, τὸ σῶμα δηλοῦν τοῦ Χριστοῦ [...]. A.a.O., 2552B.

105 Proc. G., Is. 55, 1–13: Τὸ μὲν γὰρ στέαρ καὶ ἡ σὰρξ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν δηλοῖ. Ebd.

106 Proc. G., Is. 55, 1–13: Οἶνος δὲ καὶ αἶμα, τὸ τοῦ πάθους μυστήριον, ἃ τοῖς διψῶσι σωτηρίας δώσειν ἀμισθὶ ἐπαγγέλλεται [...]. Ebd.

107 Proc. G., Is. 55, 1–13: Ταῦτα τοίνυν ἀφέντες φάγετε τὰ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος ἀγαθὰ, καὶ τρυφήσετε, φησὶν, ἀληθείᾳ τρεφόμενοι, γινώσκοντές τε Θεὸν, καὶ βιοῦντες κατ’ ἀρετὴν, μισθὸν εὐπειθείας ταῦτα λαβόντες καὶ συντεῆς ἀκροάσεως. A.a.O., 2552D. „Also lasst diese Dinge hinter euch und kostet die Güter der evangelischen Verkündigung. Ihr werdet Freude haben,

zur Auswertung der mündlichen Tätigkeit Christi erklärt sich durch den christologischen Kontext der Perikope. Denn die Worte Christi haben jetzt eine andere Bedeutung: Sie werden „Geist und Leben“ (Joh 6:63) statt nur geist- bzw. lebenspendend genannt.¹⁰⁸ Und seine Predigt entfaltet sich in einer anderen Dimension, weil Christus als der Gesetzgeber wirkt.¹⁰⁹

Ein anderer Aspekt der Christologie, der hier z. T. beleuchtet wurde, betrifft die Wirkung Jesu als Erlöser. Jesus sprach seinem Vater die Ehre zu, indem er die Sklavengestalt auf sich nahm.¹¹⁰ Und die Hinwendung des Propheten an die Heiden (Isa 55:5) verstand er auch im Sinne der massenhaften Bekehrung zum orthodoxen Glauben. Vor Jesus war die Finsternis der Gottlosigkeit, sodass sie sich bis zur Sonne erstreckte.¹¹¹ Christus erschien aber wie das Feuer und vernichtete die Sünden, denn er wollte keinen Tod für die Sünder.¹¹² Diesen Gedanken beendet Prokop mit dem Hinweis, dass Jesus mit Heiligem Geist und Feuer taufe.¹¹³ Somit lässt sich die Mission Christi als die Vergebung der Sünden bestimmen, die auch durch die Taufe wirkt.

Die zwei Exegeten versuchten von mehreren Seiten an die Analyse der Prophetie Jesaias im 55. Kapitel heranzugehen. Während sich Theodoret auf die Rechtfertigung in der Taufe bezog, fokussierte sich Prokop auf die Eucharistie sowie auf ihre Verbindung mit der Taufe. Die Neugetauften mussten nach der älteren Tradition der Kirche die Kommunion annehmen und somit als die neugeborenen Kinder mit der Milch ernährt werden. Die weiteren christologischen Aspekte lassen sich der Idee der Inkarnation, der Erlösung und der Befreiung von den Sünden durch das Feuer des Geistes im Taufmysterium zuordnen.

sagt er, wenn ihr euch von der Wahrheit ernährt, Gott erkennt und ein tugendhaftes Leben führt. Indem ihr diese Dinge annehmt und dem Gesagten aufmerksam zuhört, werdet ihr den Lohn des Gehorsams erhalten“ (eigene Übersetzung).

108 Proc. G., Is. 55, 1–13: "Ἐλεγε δὲ καὶ ὁ Σωτὴρ· Τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ ἐλάλησα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωὴ ἀντὶ τοῦ πνευματικὰ καὶ ζωοποιᾶ [...]. A.a.O., 2553BC.

109 Proc. G., Is. 55, 1–13: 'Ο δὲ Χριστὸς ὡς νομοθέτης ἀντιθεσπίζει Μωσεῖ, Ἐγὼ δὲ λέγω, φάσκων, μετατιθεῖς τὸ γράμμα πρὸς τὴν ἀλήθειαν. A.a.O., 2556A.

110 Proc. G., Is. 55, 1–13: Καὶ κατὰ σάρκα δὲ δοξάζεται, ὡς μορφὴν δούλου λαβών. Ebd.

111 Proc. G., Is. 55, 1–13: Μέχρι γὰρ ἡλίου, σκότος. Καὶ μέχρι τῆς Χριστοῦ παρουσίας, ἀσέβεια. A.a.O., 2556D.

112 Proc. G., Is. 55, 1–13: Οὐ γὰρ βούλεται τὸν θάνατον τοῦ ἀμαρτωλοῦ, ὡς τὴν μετάνοιαν. A.a.O., 2556D–2557A.

113 Proc. G., Is. 55, 1–13: Βαπτίζει γὰρ ἡμᾶς Πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. A.a.O., 2557A. Und weiter über die zerstörende Kraft des Feuers: Proc. G., Is. 55, 1–13: Πῦρ δὲ ἡ σμηκτικὴ τοῦ Πνεύματος δύναμις πάντα ῥύπον ἐκτήκουσα. Ebd.

c. Isa 12:3–6

Die göttliche Katechese als πηγὴ σωτηρίου

Die letzte Perikope aus dem Propheten Jesaia, die für die Wasserweihe vermerkt ist, beginnt mit der Prophezeiung über die Heilsbrunnen, aus denen man mit Freuden Wasser schöpft (Isa 12:3). Theodoret glaubte, unter diesen Brunnen die Heiligen Schriften zu verstehen.¹¹⁴ Prokop verband die Auslegung des Textes mit dem vorigen Vers, nach dem er das Motiv der Verehrung Gottes behandelte und die Frage nach dem Verständnis der Gotteserbarmung beantwortete. Hierfür blickte er auf die Befreiung des israelischen Volkes aus Ägypten zurück, die Verwandlung des Flusses in Blut stellte er aber der Taufe entgegen.¹¹⁵ Mit Hilfe solcher Vergleiche bringt er dann die wirkliche Bedeutung der Epiphanie zum Ausdruck: Damals befand sich alles in der tiefen Finsternis, nun aber leuchtet das Licht in Christus.¹¹⁶ Allmählich geht Prokop zur Betrachtung der Heilsbrunnen über, die er als den Hinweis auf den Heiligen Geist ansah, den auch die Jünger Christi erhielten. Zudem könne jeder Gläubige aus diesem göttlichen Quell wie aus dem der Dogmen schöpfen.¹¹⁷ Im ersten Fall kommen die Worte des Prokops im Kontext der Taufe, im zweiten stützen sie sich auf die Vorstellung über die Katechese. Die Anspielung auf die katechetische Belehrung macht Prokop weiterhin, als er über die tägliche und nächtliche Befolgung des Gesetzes Gottes spricht. Dies ergibt sich daraus, dass man dann vom Wasser schöpfen kann, wenn man sich an diese Gesetze hält. Als Beispiel solcher Belehrung im Glauben zieht er einen Vers aus dem Psalter heran, wo der Psalmist über die Belehrung in der Weisheit spricht (Ps 37:30). Solche Gerechten, die durch den Willen des Geistes zu Jüngern [sc. Schülern] wurden, waren Prokop zufolge die Apostel.¹¹⁸

Weiterhin sinnt Prokop über das Fundament Zions bzw. der Kirche nach, welches Christus ist. Auf diesen Übergang trifft man hier nicht zufällig, da es

114 Thdt., Is. 4, 589: Πηγὰς σωτηρίου τὰς θείας καλεῖ γραφὰς [...]. N. Guinot, *Théodoret de Cyr: Commentaire sur Isaïe*, SC 295, Paris 1980, 60.

115 Proc. G., Is. 12, 1–6: Τότε μὲν εἰς αἶμα τὸ ὕδωρ μετεσκευάζετο, νῦν δὲ σωτήριον γέγονεν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. PG 87/2, 2061C.

116 Proc. G., Is. 12, 1–6: Σκότος τότε βαθύ· νῦν δὲ φῶς ἐν Χριστῷ. A.a.O., 2061D.

117 Proc. G., Is. 12, 1–6: [...] δῆλον, ὡς ὁ πιστεύων, καὶ τοῖς θείοις ποτιζόμενος δόγμα σιν, ἀντλεῖ ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου [...]. A.a.O., 2064A.

118 Proc. G., Is. 12, 1–6: Διὰ τοῦ γὰρ ζητεῖν ὀρθῶς, τὸ πνευματικὸν βούλημα συνιεις τῆς Γραφῆς, ἀντλήσει ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης, τὸν τε τοῦ Θεοῦ Λόγον τὸ ζῶν ὕδωρ εὐρήσει, ὃς τοὺς ἀποστόλους ἀνέδειξε διὰ τοῦ πνεύματος πᾶσιν αὐτὸν τοῖς ἀγνοοῦσι πηγάζοντα. A.a.O., 2064B. „Durch das korrekte Erforschen wird der geistige Sinn der Schrift verstanden. Wer das Wasser mit Freude schöpft, wird auch das lebendige Wasser des göttlichen Logos finden. Er ist derjenige, der den Aposteln durch den Geist offenbart hat, allen, die aus ihm schöpfen und ihn nicht kannten“ (eigene Übersetzung).

die Aufgabe des Autors ist, das Fundament der Lehre bzw. der christlichen Katechese zu ergründen. Daher spricht er sodann über die anderen Felsen, die es außer Christus gab, und zwar die Kirchenlehrer. Durch diese Felsen seien alle zum festen Glauben und der Wahrheit geführt worden.¹¹⁹ Diesen Gedankengang schließt Prokop mit der endgültigen Antwort auf die Frage nach dem Fundament der christlichen Lehre ab, dem zufolge in jedem Satz der ausgelegten Prophetie laut den Juden der Name Jesu verborgen ist.¹²⁰

Ins Auge springt außerdem, dass die weiteren Aussagen der Perikope über die Lobpreisung Gottes vom Autor im liturgischen Sinne wahrgenommen werden. Damit ist gemeint, dass sich Prokop infolge seines Nachsinnens über den Ruf des Namens Gottes bzw. über das Lob des Herrn auf den kürzlich Eingeführten ins Sakrament (τὸν ἀρτίως μυσταγωγούμενον) bezieht.¹²¹ Darunter ist wohl einer der Neugetauften zu verstehen, der den anderen den Dienst der Apostel erweisen könne. Dies kann wiederum die kirchliche Praxis zum Ausdruck bringen, der zufolge den Katechumenen eine Art der „praktischen Katechese“ vermittelt wurde. Diese Praxis hatte die lebendige Beteiligung am Leben der Gemeinde und das Erbringen der Tugenden zum Ziel, was sich auch in den Reden einiger Prediger aus Konstantinopel feststellen lässt.¹²²

Theodoret zog für die Begründung der göttlichen Katechese (τὴν θεϊαν διδασκαλίαν), die von den ehemaligen Juden weitervermittelt wurde, den letzten Vers aus dem Matthäusevangelium heran, der den Befehl Jesu zur weiteren Vermittlung des Glaubens und der Taufe aller Völker enthält (Mt 28:19).¹²³ Indessen begegnet man auch deutlichen Änderungen in der Auslegung bei Theodoret. Am Ende des Kommentars läuft das Ziel seiner Rede auf die Kreuzigung Christi hinaus und thematisiert somit die Erlösung der ganzen Welt. Dies vervollständigt er in der Paränese am Ende des Kommentars durch

119 Proc. G., Is. 12, 1–6: Λίθοι δὲ μετ’ αὐτὸν, ἤτοι θεμέλια τῆς οἰκουμένης, οἱ διὰ τοῦ κηρύγματος ἀνέχοντες ἡμᾶς πρὸς ἐδραιότητα τὴν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ. A.a.O., 2064C.

120 Proc. G., Is. 12, 1–6: Σημειωτέον δὲ ὡς Ἰησοῦ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ὁ παρῶν μέμνηται λόγος, κατὰ τὴν τῶν Ἑβραίων φωνὴν, ἀντὶ τοῦ Σωτῆρ, αἰεὶ τὸ Ἰησοῦ περιέχουσα. Ἐν τῷ, Ἰδοὺ ὁ Θεὸς ὁ Σωτῆρ μου. Καὶ ἐν τῷ, ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν. Καὶ ἐν τῷ, ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου. Ebd. „Es ist anzumerken, dass der gegenwärtige Bibeltext den Namen unseres Erlösers enthält. In der hebräischen Sprache wird statt „Jesus“ der Name „Erlöser“ verwendet, der wiederum immer den Namen „Jesus“ enthält“ (eigene Übersetzung).

121 Proc. G., Is. 12, 1–6: Τὰ δὲ προκειμένα λέγειν φασὶ τινες τὸν ἀρτίως μυσταγωγούμενον, ὃς τῶν τοῦ σωτηρίου πηγῶν ἀρυσάμενος [...]. A.a.O., 2065B.

122 Vgl. dazu unten eine Ansprache des Patriarchen Photios über das Leben nach der Katechese, 272–279.

123 Thdt., Is. 4, 594–598: [...] οἱ καὶ εἰς τὰ ἔθνη διεπὸρθμευσαν τὴν θεϊαν διδασκαλίαν καὶ παρηγγύων ἀλλήλοισι τὴν δεσποτικὴν πληροῦν ἐντολὴν τὴν λέγουσαν Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. Guinot, 1980, 60.

die Parallele mit der ehernen Schlange, die man als die Errettung von der Vergiftung ansehen müsse. Dieses Ansehen des Kreuzes soll die Menschen von den Wunden der Sünden heilen.¹²⁴

Infolge der Quellenanalyse ergibt sich ein *Zwischenergebnis* dieses Abschnittes, das man folgendermaßen zusammenfassen kann:

Am Tag der Taufe Christi fand in Konstantinopel die Taufe statt, der wie zu Weihnachten eine Perikopenfolge aus den 12 alttestamentlichen Lesungen vorausging. Darüber hinaus las man die drei Perikopen aus dem Jesaiabuch, die für den Ritus der Taufwasserweihe bestimmt waren. Aus dieser Gegebenheit ergab sich die Hauptaufgabe des Kapitels, die Frage nach dem Inhalt der Bibelkatechese zu beantworten. Als erste Perikope wurde der Abschnitt aus der Genesis – mit Weihnachten übereinstimmende Lesung – vorgelesen. Aus dem Inhalt der Perikope, der sinngemäß mit dem Epiphaniastag übereinstimmen sollte, wurden der Sündenfall und sodann die Heilung des alten Adams im Jordan hervorgehoben. Die Berücksichtigung dieser Motive konnte man anhand von zwei Hymnen von Romanos dem Meloden und Kosmas sehen. Romanos fokussierte sich auf die Befreiung Adams von den Sünden, Kosmas unterstrich zudem die überragende Stellung der Geschehnisse aus dem Alten Testament. Die beiden Dichter waren aber darin einig, dass die vollständige Lossprechung von den Verfehlungen im Wasser des Jordan geschah.

Die neue Gattung der Bibelauslegung namens „Erotapokriseis“ war auch in Konstantinopel geläufig. Dies konnte mit Hilfe der Notizen des Patriarchen Photios, die er in seiner „Bibliothek“ hinterließ, oder durch die handschriftliche Überlieferung festgestellt werden. Die Frage-Antwort-Literatur verhalf zum qualitativen Erwerb der nötigen auf der Bibel basierenden Kenntnisse sowie zur Lösung schwieriger Fragen der Schriftauslegung. Am Beispiel von drei Autoren wurde die Exodusauslegung – die Perikopen aus dem Exodus wurden als ein wichtiger Teil der ganzen Folge festgelegt – in den Blick genommen. Bei Theodoretos von Kyrrhos, Maximos dem Bekenner und dem Patriarchen Photios tritt eine gemeinsame Tendenz der Auslegung in Erscheinung, obwohl die Autoren die Perikopen aus verschiedenen Augenhöhen betrachteten. Alle sahen die Befreiung von den Sünden und Reinigung als primäre Wirkung des Mysteriums an. Zudem wurden die Taufsymbole, der Teufel und die Taufe, entsprechend im Pharao und im Roten Meer gesehen. Auch mit der Kommunion der Neugetauften war die Taufe aus Sicht der Autoren verbunden. Photios konzentrierte sich wiederum auf einzelne Fragen der Taufe und kam ebenfalls zu dem Ergebnis, dass nur diese vollständig von den Verfehlungen befreien kann.

124 Vgl. Thdt., Is. 4, 612–616. A.a.O., 62.

Die Taufgewänder, von denen in erster Linie im liturgischen Ritus die Rede ist, bestimmte er als die vom Geist gespendete immaterielle Kleidung.

Die Perikopen aus dem Jesaiabuch wurden auf die Wasserweihe abgestimmt und wiesen daher die Vielfalt theologischer Sichtweisen in Bezug auf die Taufe in den Werken des Theodoretos von Kyrrhos und Prokops von Gaza auf. Wie die anderen Autoren verwiesen diese auf die Heilung in der Taufe und rückten das in den Mittelpunkt ihrer Kommentare. Überdies wurde die Eucharistie als ein Bestandteil der Taufe angesehen, was sich auch als eine gewisse Gemeinsamkeit mit den anderen Auslegungen bestimmen lässt. Als besonders wichtig stellte sich die Erläuterung über die Belehrung im Glauben heraus. Die Katechese wurde als Quelle der Erlösung bezeichnet und in diesem Zusammenhang wurde das Beispiel der Kreuzigung Christi, das auf die Heilung in der Taufe anspielte, als ein weiterer Beweis herangezogen.

Die Frage nach dem Inhalt und dem Anliegen der Perikopen zu Epiphanie kann man damit beantworten, dass man dem ungetauften Auditorium die vielseitige Darstellung der Epiphanie als ein Zeichen der Erlösung der Menschheit und der tatsächlichen Wirkung der Taufe Christi im Alten Testament aufzeigen wollte.

Bibelkatechese während der Fastenzeit

Nach den ersten zwei Tafterminen im liturgischen Jahr, als die Extrakatechese in der Form einer ausgiebigen Schriftlesung am Vorabend des jeweiligen Festes stattfand,¹ muss auch die Bibelkatechese vor dem Paschafest in Konstantinopel untersucht werden.

Die Periode vor Ostern, die die Quadragesima oder die Große Tessarakoste genannt wird,² wurde seit langem als eine wichtige Gelegenheit für die

-
- 1 Die obigen Abschnitte der Untersuchung bestätigen die frühere Annahme von Miguel Arranz, dass die Katechese an den anderen Tagen neben Ostern in einer verkürzten Form [sc. als Extrakatechese] existierte. Vgl. M. Arranz, *Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain: IV^{ème} Partie: L' „Illumintaion“ de la Nuit de Pâques*, in: OCP 53 (1987), 59–106 (105–106).
 - 2 Das Problem der Entstehung der so genannten Großen Fastenzeit im liturgischen Jahr wurde kontrovers diskutiert. Während sich einige Wissenschaftler auf die dreiwöchige Periode der Taufvorbereitung vor Ostern als eine Basis der Entstehung der Quadragesima bezogen, wurde indessen nachgewiesen, dass die anderen Quellen keinen Taftermin an Ostern kannten. Ein Fragment aus dem schon erwähnten „Secret Gospel“ über die Taufe der Jünger Christi wurde somit als eine Grundlage für die alexandrinische Herkunft der vierzigstägigen Periode genommen, was die Taufe am Lazarussamstag in Konstantinopel erklären konnte, denn die koptische Kirche hielt diese Tradition, die Taufe am sechsten Tag der letzten Woche des vierzigstägigen Fastens zu zelebrieren, aufrecht. Vgl. dazu oben 49–50. Andere Wissenschaftler fanden diese These spekulativ und auf hypothetischen Annahmen basierend, weil es keine unmittelbaren Zeugen dieser Praxis gibt. Am Ende seiner Untersuchung zieht Paul Bradshaw den Schluss, dass die Vielfalt an Formen und verschiedenen Traditionen des Fastens eine Kombination der präbaptismalen Praktiken im vornizänischen Christentum bezeugt. Diese sind (1) die vierzigstägige Tradition aus Alexandrien, die mit dem Fasten Jesu verbunden war und später der Taufvorbereitung angepasst wurde; (2) die dreiwöchige Periode der präbaptismalen Katechese vor Ostern in der römischen bzw. nord-afrikanischen Tradition und (3) die dreiwöchige Katechese sowie die allgemeine Vorbereitung auf andere Feste. Diese Elemente seien zur Quadragesima geworden, die in Alexandrien nur teilweise erfolgreich gewesen sei. Vgl. zu dieser Diskussion: Vgl. M. Johnson, *Preparation for Pacha? Lent in Christian Antiquity*, in: M.E. Johnson (ed.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, Minnesota 2000, 207–222; T.J. Talley, *The Origin of Lent at Alexandria*, in: Johnson (ed.), 2000, 319–357; P.F. Bradshaw / M.E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity*, ACC 86, London 2011, 89–109. Einen lesenswerten historischen Diskurs zur Entwicklung der Fastenzeit bietet auch: E. Vacandard, *Carême*, in: DACL 2 (1910), 2139–2158 (2139–2146). Der Verzicht auf die Speisen als eine Art der Vorbereitung auf die Taufe wurde schon bei den christlichen Autoren nachgewiesen. Vgl. R. Arbesmann, *Fasten*, in: RAC 7 (1969), 447–493 (481); id., *Fasttage*, in: RAC 7 (1969), 500–524 (512).

Vorbereitung auf das Mysterium genutzt.³ Diese Zeit geht ihrer Gestalt bzw. dem Verlauf nach wiederum auf die patristische Tradition der intensiven Katechese vor der Taufe zurück.⁴ Die Kirche von Konstantinopel, stattete diesen relativ kurzen Zeitabschnitt mit bestimmten Riten aus, die auf die technische bzw. qualitative Ermöglichung der katechetischen Unterweisung abgestimmt waren. Für die vertiefte Betrachtung der Bibelkatechese wird hierfür ein eingehender Einblick auf die liturgische Tradition erforderlich.

Aus der Analyse des Quellenmaterials wird sich die Hauptaufgabe dieses Kapitels ergeben, vor allem den liturgischen Verlauf der Bibelkatechese zu untersuchen. Auch ist wichtig zu beobachten, wie die Schriftlesung in die Fastenriten aufgenommen wurde und wie diese sich in diesen Riten widerspiegelt. Um unser vorheriges Wissen über die Auslegung der Schrift zu erweitern, muss man einige neue Erkenntnisse heranziehen, was im Ganzen zur vertieften Betrachtung der Bibelkatechese und ihrer Vermittlung an die Katechumenen beitragen sollte.

-
- 3 Über Ostern als bevorzugter Tauftermin sowie dessen theologische Begründung siehe: J. Gordon, *The Day Has Come! Easter and Baptism in Zeno of Verona*, ACC 73, Collegeville 1995; P.F. Bradshaw, *Diem baptismo sollemniorum: Initiation and Easter in Christian Antiquity*, in: M.E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, 137–147; id., *The Origins of Eastern*, in: Johnson (ed.), 2000, 111–124; M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Minnesota 2007, 72–73, 137–144, 155; E. Fergusson, *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge 2009, 585–615. In der westlichen Tradition nach Augustin war Ostern auch die übliche Zeit der Katechese und der darauffolgenden Initiation der Katechumenen. Vgl. M. Pignot, *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th Centuries): Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception*, SVigChr 162, Leiden 2020, 178–190. Als eine Verwirklichung der Tauftheologie im Zusammenhang mit Oster kann die Malerei der christlichen Baptisterien dienen, die als eine Deutung auf den Tod und die Auferstehung mit Jesus wahrgenommen wurde. Vgl. R.M. Jensen, *Living Water: Images, Symbols and Settings of Early Christian Baptism*, SVigChr 105, Leiden 2011, 242–243. Auch die Kerzen und die Lampen waren eine Versinnbildlichung des Tauflichtes zu Ostern. Vgl. a.a.O., 264–267.
- 4 Auch für die umstrittene Zeit der Spätantike wird die Fortsetzung dieser Tradition nachgewiesen. So muss die Katechese zur Zeit des Anastasios vom Sinai (ca. 700) zwischen Epiphanie und Ostern intensiv durchgeführt worden sein. Vgl. G. Ioannides, *Christian Initiation in Cypriot Liturgical Sources*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), *„Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“: Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, JThF 37, Freiburg 2020, 281, 285, 287–288. Dies unterstreicht nochmal die Wichtigkeit sowie die überragende Stellung des österlichen Tauftermins im Vergleich zu den anderen Tagen der Taufe in Konstantinopel.

15.1 Der Bußkanon als ein Auslegungsmittel

Die siebenwöchige Fastenzeit nach dem Ritus der Großen Kirche zu Konstantinopel, die z. T. weiterhin heute besteht, begann immer mit den vorausgehenden Wochen vor dem Großen Fasten: der des Fleischverzichts und der Woche der Tyrophagie, die vom Kaiser Herakleios aufgrund religiöser Angelegenheiten eingeführt worden sein muss.⁵ Die erste Woche des Fleischverzichts erhielt keine auffälligen Merkmale in Bezug auf die Bibelkatechese, denn die Schriftlesung bestand nach ihrer gewöhnlichen Struktur aus den zwei neutestamentlichen Perikopen aus den Paulusbriefen und dem Evangelium. Die zweite Woche der Tyrophagie hält mehr Besonderheiten bereit, die man dem katechetisch-liturgischen Gut der Kirche zu Konstantinopel zuordnen kann. In den Anweisungen zum Gottesdienst am Mittwoch springt ins Auge, dass ein neuer Ritus der τριτοέκτη eingeführt wurde, der weiter für die ganze Quadragesima als eine passende Möglichkeit der ununterbrochenen bzw. ausgiebigen Schriftlesung im gesamten Gottesdienstverlauf diente.

Am Mittwoch der Woche der Tyrophagie bei der τριτοέκτη fand die erste Schriftlesung aus dem Propheten Joel statt.⁶ In Anlehnung daran wurde auch die Vesper zelebriert, bei der die Lesung aus demselben Propheten fortgesetzt wurde.⁷ Am Ende der Anweisungen erfahren wir, dass diese Vesper ein Bestandteil der Liturgie der vorgeweihten Gaben war. Und auf die Prophetenlesung folgten die Ektenie und das Gebet für die Katechumenen, die anscheinend anwesend waren und die Lesungen mithörten.⁸

Für den Freitag waren zwei weitere Lesungen aus dem Propheten Scharja vorgeschrieben, die auf die obigen Riten verteilt wurden.⁹

Der Sonntag der Woche der Tyrophagie enthält zwei weitere Besonderheiten, die auf die Katechese hinweisen können. Am Ende des Orthros ist eine

5 Vgl. G. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel: Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*, Frankfurt 2002, 179.

6 Typikon Magn. Eccl. 18–20: Ἀνάγνωσμα προφητείας Ἰωήλ· Τάδε λέγει Κύριος· ἐπιστρέφητε πρός με, τέλος· ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα (Joel 2:12–27). J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 6.

7 Typikon Magn. Eccl. 25–5: Ἐσπέρας [...] Καὶ μετὰ τοῦτο, ἀνάγνωσμα Ἰωήλ· Τάδε λέγει Κύριος· ἐξεγειρέσθω καὶ ἀναβαινέτω πάντα τὰ ἔθνη, τέλος· καὶ Κύριος κατασκηνώσει ἐν Σιών (Joel 4:12–21). A.a.O., 5–6.

8 Vgl. Typikon Magn. Eccl. 8–11. A.a.O., 6.

9 Bei der τριτοέκτη: Typikon Magn. Eccl. 21–23: Ἀνάγνωσμα προφητείας Ζαχαρίου· Τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ· ἰδοὺ ἐγὼ σώζω, τέλος· λέγει Κύριος παντοκράτωρ (Sach 8: 7–17). Ebd. Bei der Vesper: Typikon Magn. Eccl. 1–3: Ἀνάγνωσμα προφητείας Ζαχαρίου· Τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ· νηστεία ἢ τετάρτη, τέλος· ὅτι ὁ Θεὸς μεθ' ἡμῶν ἐστίν (Sach 8:19–23). A.a.O., 8.

Lesung vermerkt, deren Wortlaut unbekannt bleibt.¹⁰ Eine Erklärung dieser Angabe kann man dem Typikon des Klosters der Theotokos Evergetis zu Konstantinopel entnehmen, das von einem Mönch Paul zwischen den Jahren 1049 und 1054 gegründet wurde. Sein Typikon schreibt für diesen Tag vor, einen Abschnitt aus dem Katechismus des Theodoros Studites vorzulesen.¹¹ Insofern konnte an dieser Stelle ein homiletischer Text vorgetragen worden sein, der die Gemeinde auf die kommende Fastenzeit einstellte.

Die Angaben zum Ablauf des Gottesdienstes am Sonntag endeten mit einem Hinweis auf einen Kanon, der am Vorabend zu lesen war. Sowohl Juan Mateos¹² als auch später Alexej Akentjev¹³ erkannten in dieser Anmerkung einen palästinischen Einfluss, der in der Verwendung des Bußkanons des Andreas von Kreta bestand. Diese Tatsache führt zu neuen Ergebnissen der Recherche nach Spuren der Bibelkatechese, weil der Bußkanon neben seinen asketischen Bestrebungen eine wertvolle Quelle der neuen Auslegungsgattung war. Die Platzierung des Kanons vor der Fastenzeit kann man deshalb als eine spirituelle Erklärung der wichtigen Stellen des Alten Testaments – insbesondere aus der Genesis und Exodus – ansehen. Und die kontinuierliche Lesung der Genesis begann in der ersten Woche der Quadragesima, was dem Bußkanon als einer Schriftauslegung noch mehr Bedeutung verleihen musste.¹⁴ Aus diesem für die Bibelkatechese wichtigen Grund sind nun einige Aus-

10 Typikon Magn. Eccl. 3: Καὶ μετὰ τὸν ὄρθρον ἢ προανάγνωσις. A.a.O., 10.

11 Zum Text des Typikons vgl. A. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей Православного Востока*, Bd. I: Τυπικά, Kiew 1895, 512. Zur Geschichte des Klosters vgl. R.H. Jordan / R. Morris, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th–12th Centuries): Introduction, Translation and Commentary*, New York 2012, 9–17.

12 Vgl. Mateos, 1963, 11, Anm. 1.

13 K. Акентьев, *Типикон Великой Церкви Cod. Dresde A 104: Реконструкция текста по материалам архива А.А. Дмитриевского*, SByz 5, Sankt Petersburg 2009, 138.

14 Die katechetisch-schulische Anwendung des Kanons kann durch die vermutlich nach dem 11. Jh. entstandene Synopsis (Σύνοψις τῶν ἱστοριῶν τῶν τῆς ὀκτατεύχου καὶ τοῦ τετραβασιλείου καὶ τῶν παραλειπομένων συναχθειςῶν καὶ θεμισῶν παρὰ τοῦ ποιητοῦ τοῦ μεγάλου κανόνος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου τοῦ Κρητός) bezeugt werden, die irrtümlich Johannes von Damaskus zugeschrieben wurde. Vgl. A. Giannouli, *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta: Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*, WBS 26, Wien 2007, 102. Das Anliegen des Verfassers war laut der Struktur der Synopsis plausibel: Er nahm nur die Troparien in den Blick, die als eine Auslegung für die zu unterweisenden Christen dienten. A.a.O., 110. Daher lenkte er die Aufmerksamkeit auf die jeweiligen Bibelstellen und ihrer Exegese, wofür er auch einige ältere Autoren heranzog. Wie festgestellt wurde, steht diese Quelle in Verbindung zu dem Kommentar des Akakios Sabaites, der wahrscheinlich zu Beginn des 13. Jhs im Sabas-Kloster verfasst wurde. Der Adressatenkreis musste den Wunsch haben im Studium der Heiligen Schrift Fortschritte zu machen, weil elementare Kenntnisse der Bibel vorausgesetzt wurden, was

legungsprinzipien des Kanons zu berücksichtigen. Weiterhin werden wir die Behauptung aufstellen, dass die byzantinische Kirche den Kanon der Bibelkatechese anpasste.

Der Große Bußkanon des Andreas von Kreta¹⁵ gehört zu der neuesten Gattung der Auslegungsliteratur, die man schon seit der Schöpfung der Kontakia von Romanos dem Meloden im Byzanz kennt.¹⁶ Die Würde des Urhebers des Kanons gebührt Andreas selber und man nahm sogar an, dass der Kanon schon zu seiner Zeit in der liturgischen Praxis zu Konstantinopel gängig gewesen sei, während seine tatsächliche Verwendung erst im 10. Jh. nachweisbar ist. Immerhin ist aus der Struktur des Kanons ersichtlich, dass er für die liturgische Anwendung verfasst wurde und inhaltlich zur dogmatisch-moralischen Unterweisung zu den so genannten katanyktischen Hymnen gehört, die bei der Gemeinde Bußgefühle hervorrufen sollten.¹⁷ Der Text besteht aus neun Oden, aus denen 250 Troparien einen gesamten Kanon bilden.¹⁸ Laut dem

an eine monastische Gemeinde denken lässt. A.a.O., 64–88. Es gab auch andere Texte, die in Form einer Predigt oder Ermahnungsrede verfasst wurden, die sich der Troparien des Kanons als Grundlage bedienten. Vgl. A. Giannouli, *Die Kommentartradition zum Großen Kanon des Andreas von Kreta – einige Anmerkungen*, in: JÖB 49 (1999), 143–159 (149–159). Zur Vermittlung der dogmatischen Lehre im Kanon vgl. auch A.B. Γλάρος, *Θεία Παιδαγωγία: Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης*, Αθήνα 2000, 63–160.

- 15 Andreas von Kreta war im Jahr 660 in Damaskus geboren und befand sich seit dem Jahr 685 in Konstantinopel, wo er als Diakon von der Sophienkirche das Amt eines Leiters des Waisenhauses bekleidete. Vgl. R.J. Lilie / C. Ludwig / T. Pratsch / I. Rochow, *Andreas von Kreta* (# 362), in: PMBZ 1 (1999), 117–119 (117). Hierzu wird auch die Meinung vertreten, dass Andreas auf der Basis einer Erwähnung der Gottesgebälerin in der neunten Ode seinen Kanon in Konstantinopel verfasst haben dürfte. Vgl. Giannouli, 2007, 37.
- 16 Die Kontakia des Romanos weisen wiederum viele Parallelen mit dem Andreas-Werk sowie eine vollständige Aufnahme eines Kontakions in die 6. Ode auf, was als eine Bestätigung des Andreas-Rückgriffs auf die ältere Gattung dienen kann. Vgl. M.B. Cunningham, *The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography*, DOP 62 (2008), 251–260 (257–258); A. Prelicean, *The Influence of Romanos the Melodist on the Great Canon of Saint Andrew of Crete: Some Remarks about Christological Typologies*, in: StPatr 96 (2017), 441–450. Ein guter Vergleich der Kontakia Romanos mit der Gattung des Kanons bietet: J. Grosdidier de Matons, *Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon*, in: DOP 34 (1980–1981), 31–43.
- 17 Vgl. Giannouli, 2007, 32–33, 39–40. Zur engen Verbindung der Bußpraxis mit der liturgischen Tradition in Konstantinopel vgl. R. Barringer, *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A.D.*, Oxford 1979, 125.
- 18 Es gibt allerdings Zweifel daran, dass alle Troparien Andreas zugeschrieben werden können. In der Frage der Autorschaft bezieht man sich auf die studitische Editionsarbeit aus dem 9. Jh., dank der die Troparien ihre Endform annahmen. Vgl. D. Costache, *Andrew of Crete's Great Canon, Byzantine Hermeneutics, and Genesis 1–3*, in: S.G. Whyte / A. Mellas (eds.), *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, ByzAt 25, Leiden 2021, 67, Anm. 7.

Text bemühte der Autor die positiven bzw. negativen Beispiele des Alten Testaments, um den Menschen vom Begehen des Bösen abzuhalten.¹⁹

a. Auslegungsmotive der Genesis und des Exodus

Die Eigenschaften der Genesis- bzw. Exodusauslegung im Großen Kanon interessierten bereits einige Wissenschaftler, die auf verschiedene Aspekte der Schriftexegese im Werk des Andreas eingingen. Alexandru Prelipcean entdeckte im Text die Methode der typologischen Exegese, die Andreas am Beispiel der bedeutenden Figuren des Alten Testaments für die vertiefte Darstellung seiner Christologie verwendet. Denn der Alte Adam sei ein Gegentypus gegenüber dem Neuen – Christus – gewesen, der die Menschheit von den Sünden geheilt habe; Abel habe wiederum die Gerechtigkeit und die Unschuld Christi versinnbildlicht; in Noah's Arche müsse Andreas die „universale Kirche“ Christi und ihre Errettungsfunktion gesehen haben; Die Figur des Priesters Melchisedek (Gen 14:18) weise auf die Beziehung zum Priestertum Christi hin; Isaak und Joseph seien ebenfalls Typen des Lebens Christi – seines Todes und der Auferstehung; Mose gehöre auch zu diesen Prototypen und müsse wie Christus mit seinem Stab das Böse besiegt haben.²⁰ Diesen Christusdeutungen sind wir schon mehrmals bei anderen christlichen Autoren – etwa Johannes Chrysostomos, Theodoret von Kyrrhos, Prokop von Gaza u.a. – begegnet, was noch einmal die Tradierung der verfestigten typologischen Exegese im Kanon des Andreas begründet.

Doru Costashe bemerkte aus einer neuen Sicht, dass die Schöpfungsgeschichte (Gen 1–3) ein Aufruf zur Erneuerung sei. Das gesamte Narrativ vermittele die Tragödie einer Seele, die infolge des Sündenfalls geschah und vom Autor als das Hauptmotiv der Erzählung eingeordnet worden sei. In diesem Zusammenhang bezeichnete Costashe den Kanon als „rewritten scripture“, in dem das biblische Vokabular im Text des Kanons zu seinem eigenen geworden sei. Darüber hinaus hätten die genannten Motive eine therapeutisch-pädagogische Funktion gehabt.²¹

Andrew Mellas betrachtete den Bußkanon aus einer für die Liturgik ungewöhnliche Perspektive: Er sah im Text eine mystische Vision, die die biblischen Motive in der liturgischen Form vergegenwärtigte. Diese Vision

19 And. Cr., can. mag. Ode 8: Τῆς παλαιᾶς Διαθήκης ἅπαντας παρήγαγόν σοι, ψυχὴ, πρὸς ὑπογραμμὸν μίμησαι τῶν δικαίων τὰς φιλοθέους πράξεις· ἔκφυγε δὲ πάλιν τῶν πονηρῶν τὰς ἀμαρτίας. PG 97, 1376D.

20 Vgl. A. Prelipcean, „From Adam to Moses“: *The Typology of the Old Testament Characters from the Kontakia of Romanos the Melodist and Its Assessment on the Great Canon of Andrew of Crete*, *Review of Ecumenical Studies* 7 (2015), 388–421 (411–419).

21 Vgl. Costashe, 2021, 70–80.

bezeichnete Mellas als einen kontemplativen Traum, der schon als ein patristisches Konzept in Byzanz bekannt war. Die alttestamentlichen Motive aus der Genesis hätten die Zuhörer in die Betrachtung dieser Geschehnisse umwandeln müssen, um somit Schuldgefühle bzw. Reue über die Sünden hervorzurufen. Ein wichtiges Mittel dafür fand Mellas in der thematischen Wiederholung bestimmter Abschnitte im Kanon. Diese Methode sei schon ein besserer Weg zum Einprägen der Informationen in Byzanz gewesen, hier muss sie hingegen zur Verinnerlichung der Bußgefühle beigetragen haben.²²

All diese Perspektiven lassen die wichtigen Motive und Ziele des Verfassers erkennen, die Gemeinde zur Beichte aufzurufen und dadurch zur positiven Änderung des Lebens zu führen. Diese Zielsetzung erklärt wiederum die Verflechtung des Kanons mit dem liturgischen Leib der Quadagesima, die theologisch als eine passende Möglichkeit für die Beichte angesehen wurde. Für uns aber bleibt die Frage nach einer möglichen Verwendung des Kanons als eine katechetische Quelle relevant, die außer der Beichte noch eine für die Taufe nützliche Information vermittelte. Dafür konzentrieren wir uns auf die Taufmotive im Text des Großen Kanons.

b. Der Bußkanon und die Taufmotive

Die katechetischen Hymnen des Romanos gaben uns schon eine wichtige Auskunft darüber, dass auch die liturgischen Texte für die Katechese einen guten Zweck erfüllen konnten. Wenn Andreas von Kreta ein Diakon und ein Augenzeuge des kirchlichen Lebens in Konstantinopel war, könnte sich wahrscheinlich die katechetische Praxis der Hauptstadt in seinem Werk widerspiegeln. Zudem ist wichtig, dass die Katechumenen zur Zeit des mutmaßlichen Lesens des Kanons in der Kirche anwesend waren, denn die Riten der Woche der Tyrophagie – etwa die Liturgie der vorgeweihten Gaben – enthielten die entsprechenden Gebete für die Katechumenen.²³

Ἰδιὸν δ'

In der vierten Ode kommt also das Motiv der Erneuerung bzw. Reinigung durch das Blut Jesu vor, was wir schon in den früheren Auslegungen als eine Verbindung zur Taufe beobachtet haben. Hier gewinnt es eine neue Dimension, nämlich nicht nur einen Menschen zu reinigen, sondern ihn auch zum himmlischen Vater zu führen. Diesem Motiv der Versöhnung mit dem Vater

22 Vgl. A. Mellas, *Dreaming Liturgically: Andrew of Crete's Great Kanon as a Mystical Vision*, in: B. Neil / E. Anagnostou-Laotides (eds.), *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*, ByzAt 24, Leiden 2018, 294–310.

23 Vgl. unten 234–235.

begegnet man im Gebet der Weihe des Öls, das in das Taufbecken hineingegossen wurde, was dann den Ritus der Taufwasserweihe abschloss. Der Autor dieses Gebets greift das Thema der Sintflut auf, die von ihm als ein Zeichen der Versöhnung angesehen wird.²⁴ Im Kanon spielt diese Rolle das Blut Christi, das den Neugetauften als die göttliche Nahrung gespendet wurde und ihnen die Wiedervereinigung mit dem Schöpfer gewährleistete.²⁵

Der zweite Typus ist das Taufbecken (κολυμβήθρα) des Martyriums sowie das des lebenspendenden Wassers, das aus der Rippe Jesu ausfloss. Zugleich ist im Text von einem Wasser der Lossprechung die Rede, was laut Andreas auf die Worte Jesu hinweist.²⁶ All das birgt offensichtlich eine Taufanspielung in sich: Die Darstellung der Passion Jesu als Taufe ist eine altkirchliche Wahrnehmung des Martyriums, die sich besonders in der Zeit der Christenverfolgung entwickelte und sich auf die Worte Jesu bezog (Mk 10:38).²⁷

Ein weiteres Beispiel der Taufdeutung, das mit der Passion Christi verquickt ist, ist „die Wasserrinne der Lossprechung [sc. von den Sünden] und der

-
- 24 Euch. Barb. 336, 123,5: Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ τοῖς ἐν τῇ κιβωτῷ τοῦ Νῶε περιστερὰν ἀποστείλας, κάρφος ἐλαίας ἔχουσαν ἐπὶ τοῦ στόματος αὐτῆς, καταλλαγῆς σύμβολον σωτηρίας τε τῆς ἀπὸ τοῦ κατακλισμοῦ [...]. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263), Rom 1995, 114.
- 25 And. Cr., can. mag. Ode 4: Τὸ Σῶμά σου καὶ τὸ Αἷμα σταυρούμενος ὑπὲρ πάντων ἔθνης, Λόγε· τὸ μὲν Σῶμα ἵνα ἀναπλάσῃς με, τὸ δὲ Αἷμα ἵνα ἀποπλύνῃς με· τὸ πνεῦμα παρέδωκας, ἵνα ἐμὲ προσάξῃς, Χριστέ, τῷ σῶ Γεννήτορι. PG 97, 1349C–D.
- 26 And. Cr., can. mag. Ode 4: Γενέσθω μοι κολυμβήθρα τὸ Αἷμα τὸ ἐκ πλευρᾶς σου, ἄμα καὶ τὸ πόμα τὸ πηγᾶσαν ὕδωρ τῆς ἀφέσεως, ἵνα ἐκατέρωθεν καθαίρωμαι, χριόμενος, πίνων, ὡς χρίσμα καὶ πόμα, Λόγε, τὰ ζωηρά σου λόγια. A.a.O., 1352A. Mit κολυμβήθρα wird im Typikon-Synaxar das Taufbecken im großen Baptisterium der Sophienkirche bezeichnet. Vgl. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 84. Zum Baptisterium in der Sophienkirche siehe auch: M.F. Castelfranchi, *ΒΑΠΤΙΣΤΗΡΙΑ: Intorno ai più noti Battisteri dell'Oriente*, Rom 1980, 27–29; ead., *L'edificio battesimale a Constantinopoli*, in I. Foletti / S. Romano (eds.), *Fons Vitae: Baptême, Baptistères et Rites d'initiation (II^e–VI^e siècle)*, Rom 2009, 101–113. Die zentralen christlichen Autoren, die den Begriff κολυμβήθρα als „type of baptism“ und „equivalent to βάπτισμα“ im Lichte der Tauftheologie berücksichtigten, listet Lampe auf: G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 766.
- 27 Das Motiv der Bluttaufe ist schon bei Tertullian im Werk *De Baptismo* nachweisbar. Als Taufe charakterisierte auch Cyprian von Karthago († 258) in seinem Werk *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, das Leiden der Märtyrer. Für ihn war diese Art der Taufe sogar größer an Gnade (*baptisma in gratia maius*) als die im Wasser. Vgl. E.E. Popkes, *Die Tauftheologie Cyprians: Beobachtungen zu ihrer Entwicklungsgeschichte und schrift-hermeneutischen Begründung*, in: D. Hellholm / T. Vegge / Ø. Norderval (eds.), *Abolution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176, Berlin 2011, 1056–1058.

Vernunft“ (κρουνός τῆς ἀφέσεως καὶ γνώσεως) aus den Rippen Jesu, die die Kirche als einen Typus des Alten und des Neuen Testaments bewahrte.²⁸ Dieser Hinweis führt zu der Auffassung, dass der Autor die erwähnten Verbindungen zwischen den beiden Testamenten aufrechtzuerhalten suchte, um dadurch die auf der Passion basierende Theologie der Erneuerung in den Mittelpunkt zu rücken.

Ἰδιὸν εἶ

Die Verbindung der Taufe mit der Eucharistie haben wir schon bei Prokop von Gaza gesehen. Er brachte das Gespräch mit der Samariterin als einen Ausgangspunkt seiner tauftheologischen Vorstellung zu einem Zusammenhang mit der göttlichen Nahrung, die nach der Taufe gespendet wurde. Andreas scheint dieser Linie ebenfalls zu folgen, da das erwähnte Motiv aus dem Gespräch Jesu auch in der 5. Ode seines Kanons vorkommt. Andreas bezeichnet Christus als einen tiefen Brunnen, aus dessen Ader (φλεβῶν) das Wasser des Lebens hervorquillt.²⁹ An diesem Beispiel kann man die Tradierung solcher tauf-eucharistischen Auslegung erkennen, die sowohl die Gläubigen als auch die Katechumenen zum Nachsinnen über die Eucharistie bzw. über das Mysterium der Taufe brachte. Auch die Tatsache, dass dieser Gedanke im Kanon überliefert ist, ist ein guter Beweis für den theologischen Hintergrund der Katechese in Konstantinopel.

Die Troparien im Kanon, die z. T. Andreas und z. T. Maria von Ägypten gewidmet sind, liefern einige Informationen über die aktuellen Tauffragen. So wird im Text eines Marien-Troparions angegeben, dass die Heilige die Ströme

28 And. Cr., can. mag. Ode 4: Κρατῆρα ἡ Ἐκκλησία ἐκτίσατο τὴν πλευράν σου τὴν ζωηφόρον, ἐξ ἧς ὁ διπλοῦς ἡμῖν ἐξέβλυσε κρουνός τῆς ἀφέσεως καὶ γνώσεως, εἰς τύπον τῆς πάλαι, τῆς νέας, τῶν δύο ἅμα Διαθηκῶν, Σωτῆρ ἡμῶν. PG 97, 1352AB. „Die Kirche erwarb sich in Deiner lebenspendenden Seite einen Kelch, der uns hervorquellen lässt zwei Strahlen, der Vergabung und der Erkenntnis, zum Abbild des Alten und Neuen Bundes, beider zusammen, unser Erlöser!“ Bei Romanos dem Meloden erscheint κρουνός im Kontext des Gesprächs mit der Samariterin, dass man selbst nach zur Quelle der Unsterblichkeit werde, wenn man sich zu Jesus bekehrt habe. Vgl. Rom. Mel., Canticum IXX, Str. 9, 7–10: γγενήσεται [γ] ἄρ ἔνδοθεν τοῖς πιουσι τὸ ρεῖθρον κρουνός ἀθανασίας ἀλλό[μεν]ος καὶ βρύων ζωὴν τὴν αἰωνίαν τοῦτο γὰρ πρῶην ἐν τῇ ἐρήμῳ οἱ ἐξ Ἑβραίων ἦραν, ἀλλ’ οὐχ εὗρον ἀγαλλίασιν καὶ <ἀπο>λύτρωσιν. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, SC 110, Paris 1965, 338.

29 And. Cr., can. mag. Ode 5: Εἰ καὶ φρέαρ, Δέσποτα, ὑπάρχεις βαθύ, βλύσον μοι νάματα ἐξ ἀχράντων σου φλεβῶν, ἵν ὡς ἡ Σαμαρεῖτις μηκέτι πίνων διψῶ ζωῆς γὰρ ρεῖθρα βλύξεις. PG 97, 1357A. „Auch wenn Du, Herr, der tiefe Brunnen bist, so lasse mir das Wasser aus Deinen reinen Adern fließen, damit ich wie die Samariterin trinke und nicht mehr dürste, denn Du lässt lebendiges Wasser fließen“. Zur Episode mit der Samariterin als einer Katechese vgl. unten 296.

des Jordan überquert hat und somit ihre schmerzlose Ruhe fand.³⁰ Die Ströme des Jordan sind auch als eine Taufdeutung bedeutsam, da hier einer asketischen Tugend das Mysterium der Taufe gleichgestellt wird. D. h., dass man hier wieder auf den möglichen Hinweis auf die Wahrnehmung der Taufe als Beichte stößt, von der die monastische Praxis stark geprägt war.

Ἰδιὸν θ'

Die neunte Ode fasste Andreas chronologisch nach den alt- und neutestamentlichen Ereignissen zusammen – er schildert eine Zeitspanne von Mose bis zur zweiten Wiederkunft Christi –, was diesen Abschnitt wohl als ein Abschlusskapitel des ganzen Werkes erscheinen lässt.

Die Person Johannes' des Vorläufers, der als Prediger und tüchtiger Täufer im Kanon wirkt, zieht die Aufmerksamkeit auf sich. Eine sündige Seele wird hier mit den Taten der Heiden bzw. Juden in Zusammenhang gebracht, die sich als fromm erwiesen und sich gleichzeitig von Johannes taufen ließen: Diesem Vorbild hätte die Seele nachahmen müssen.³¹ Die geistliche Taufe müsste

30 And. Cr., can. mag. Ode 5: Ῥεῖθρον Ἰορδάνειον περάσασα, εὖρες ἀνάπασιν, τὴν ἀνώδυνον, σαρκὸς ἡδονὴν ἐκφυγοῦσα· ἥς καὶ ἡμᾶς ἐξελοῦ, σαῖς προσευχαῖς, Ὀσία. Ebd. Maria von Ägypten war eine Frau, die als ein Muster der strikten Askese und entschlossenen Bekehrung zum christlichen Leben diente und deren legendäre Vita (ca 7. Jh.) massenhaft verbreitet wurde – über 100 Handschriften mit ihrer Vita sind im Lateinischen sowie im Griechischen und auch in den anderen Sprachen des christlichen Orients erhalten. Es steht zwar nicht fest, wer genau der Autor dieser Legende ist, es wird aber angenommen, dass Sophronios von Jerusalem diese Lebensgeschichte bearbeitete, indem er teilweise die Vita des Paulus von Theben († ca. 341) heranzog. Vgl. H. Leclercq, *Marie l'Égyptienne*, in: DALC 10 (1932), 2128–2136 (2131–2132); A. Kazhdan / N.P. Ševčenko, *Mary of Egypt*, ODB 2 (1991), 1309–1310; J. Gunderson / J. Huehnergard, *An Ethiopic Version of the Life of Mary of Egypt*, in: BAO 3 (2019), 151–169. Wichtig ist, dass die Vita Marias wahrscheinlich laut ihrem Wortlaut bzw. dem Aufbau des Textes ebenfalls als eine katechetische Quelle gedacht war, weil sie mit biblischen Zitaten sowie mit hymnographischem Material gesättigt ist. Maria erwarb ihre Bibelkenntnisse auf eine wunderbare Weise, was eine eindeutige Differenz zwischen dem gelehrten Mönch Zosima und der Asketin Maria, erkennen ließ, die in ihrer Schlichtheit und der strikten Ausübung der Askese sich – mit dem der Wüste – an einem Ort außerhalb der Kirche befand. Durch diese hagiographische Evidenz konnten ungebildete Laien, die im Gegensatz zu Mönchen keinen Anspruch auf ein privates Bibelstudium hatten, die Grundlagen des geistlichen Lebens im Lichte der Schrift wahrnehmen. Dies erklärt wiederum, warum die Vita Marias später als eine Lesung des Donnerstags der fünften Fastenwoche aufgenommen wurde. Vgl. D. Krueger, *Scripture and Liturgy in the Life of Mary of Egypt*, in: P. Gemeinhardt / L. van Hoof / P. van Nuffelen (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Context and Genres*, New York 2016, 131–141.

31 And. Cr., can. mag. Ode 9: Τὴν ἔρημον ψῆχσεν ὁ Πρόδρομος τῆς χάριτος· καὶ Ἰουδαία πάσα καὶ Σαμάρεια ἀκούοντες ἔτρεχον καὶ ἐξωμολογοῦντο τὰς ἀμαρτίας ἑαυτῶν, βαπτιζόμενοι προθύμως· οὗς αὐτὴ οὐκ ἐμιμήσω, ψυχῇ. PG 97, 1381C. „Der Vorläufer der Gnade ging in die Wüste, um dort zu leben, und ganz Judäa und Samaria hörten davon und liefen herbei. Sie

aus der Perspektive des Autors eine Frucht der Buße sein, wozu im Text der 9. Ode ständig ermahnt wird.³²

Nach der obigen Beschäftigung mit dem Text des Kanons muss wohl eine Antwort auf die Frage gegeben werden, ob der Kanon tatsächlich als eine Katechese für die Katechumenen geeignet war. Auf der Grundlage der jetzigen Erkenntnisse kann man annehmen, dass der Kanon ein vertieftes Bibelverständnis bieten und als eine Vorbereitungsphase vor der *lectio continua* der Schrift einen Überblick über die wichtigen Personen und Motive aus den beiden Testamenten schaffen konnte. Somit konnten sich die Katechumenen auf die entsprechende Lebensweise nach der Taufe einstellen, die bedeutet, dass man im Mysterium zum neuen Menschen wird und die nichtchristlichen Gewohnheiten hinter sich lassen muss. Ein weiterer wichtiger Aspekt dieses Lebens nach der Taufe ist die Buße, die dem Menschen eine Rückkehr zum reinen Zustand der Seele nach der Taufe ermöglicht.

15.2 Die Voraussetzungen für die Bibelkatechese

Wenn man als eine der Voraussetzungen für die Teilnahme an der Schriftlesung bestimmen kann, dass die Katechumenen dem Großen Bußkanon aufmerksam zuhörten, so setzte der Patriarch Photios dafür die Befolgung der Ermahnungen in seiner Rede am Donnerstag der Woche der Tyrophagie voraus,³³ die er vom Ambon der Sophienkirche hielt. Photios betont hier ausdrücklich, dass die Befolgung seiner Ratschläge ihm ermöglicht, sogar durch die Bibelauslegung mit der Gemeinde zu kommunizieren.³⁴ Um die konkreten

bekannten ihre Sünden und ließen sich willig taufen, denen du, meine Seele, nicht gefolgt bist“ (eigene Übersetzung).

- 32 Vgl. Beispiel des jüdischen Zöllpachters Zachäus (Lk 19:1–10), dem seine Sünden von Jesus erlassen wurden: And. Cr., can. mag. Ode 9: Ζακχαῖος Τελώνης ἦν, ἀλλ’ ὅμως διεσώζετο, καὶ Φαρισαῖος ὁ Σίμων ἐσφάλλετο, καὶ Πόρνη ἐλάμβανε τὰς ἀφεισίμους ὑσεις παρὰ τοῦ ἔχοντος ἰσχὺν ἀφιέναι ἁμαρτίας· ὃν, ψυχῇ, σαυτῇ ἰλέωσαι. A.a.O., 1384B.
- 33 Zur Datierung der Predigt vgl. C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople: English Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge 1958, 23. Cyrill Mango entdeckte ein Widerspruch im Titel dieser Homilie, die angeblich für die erste Woche der Quadragesima verfasst wurde. In der Tat war die irrtümlich betitelte Rede für die Woche der Tyrophagie gedacht, denn die der Woche entsprechenden Themen fehlen schlechthin in der Homilie und der Kontext weist auf die Vorbereitungszeit vor der Quadragesima hin. Vgl. a.a.O., 220–221. Über Photios als Prediger ist lesenswert: V. Stankovic, *Photios, Patriarch of Constantinople (858–867; 877–886) as an Author*, in: V.N. Vlyssidou (ed.), *Byzantine Authors and Their Times*, Research Series 8, Athen 2021, 150–158.
- 34 Phot., hom. 13,133, 19–21: Ἄν οὕτω πολιτεύοισθε καὶ τὰς ἡμετέρας παραινέσεις ἔργῳ φυλάττοντες ἐπιδείξοιτε, ἐμὲ μὲν συνεχέστερον ὑμῖν ὁμιλεῖν ἐπιτρέψετε, τοῦτο μὲν τοῖς λόγοις, τοῦτο δὲ

Aspekte dieser Voraussetzungen zu beleuchten, ist nun die Photios-Predigt näher zu begutachten.

Bereits zu Beginn dieser Predigt stellt sich heraus, dass sich Photios mit ἄνδρες ὄσοι an ein männliches getauftes Publikum wendet. Dies kann man an seiner Ansprache an die Gemeinde erkennen, in der er die Präferenzen der Taufe benennt. In seiner Eigenschaft als Katechet war ihm in erster Linie die durch die Taufe errungene Verwandtschaft mit der Gemeinde eine bedeutende Konsequenz, denn er erinnert seine Gemeinde daran, dass sie geistlich von einer Mutter geboren und sodann in die Bruderschaft der Kirchenglieder aufgenommen wurden.³⁵ Des Weiteren kommt das bei anderen kirchlichen Denkern beliebte Thema der Adoption in der Taufe bei dem Prediger vor.³⁶ Wenn man die Gnade der Adoption bewahren will, muss man sich nun auf die geistliche Arbeit in der Fastenzeit einstellen. Unter dieser Arbeit wurde die Reinigung von den Übertretungen als geistliche Gesundheit in der Fastenzeit verstanden, mit der man seine geistliche Krankheit heilen muss. Daraufhin kann man als Belohnung bzw. Ergebnis die geistliche Frucht empfangen.³⁷

Die obige Aussage über die mögliche Voraussetzung für die Teilnahme an der Schriftlesung basiert, wie weiterhin zu sehen ist, auf dem Kampf gegen die Sünden und teuflischen Versuchungen. Der damalige Zustand des geistlichen Lebens unter den Gemeindemitgliedern war wohl so prekär, dass Photios auf die Beziehungen unter den Gläubigen aufmerksam macht und diese rigoros verurteilt. Die Zerwürfnisse, die hierfür verantwortlich waren, konnten die Unwürdigkeit oder die Unaufmerksamkeit beim Vorlesen der Schrift zur Folge haben, weshalb er die Bekämpfung der störenden Sünden vorauszusetzen

ταῖς τῶν θείων λογίων ὑπαναγνώσεσι. B. Laourdas, *Φωτίου Ὁμιλίαι*, Ἑλληνικά–Παράρτημα 12, Θεσσαλονίκη 1966, 133. „Wenn ihr also auf diese Weise handelt und dies zeigt, indem ihr unsere Ratschläge durch Taten befolgt, dann werdet ihr mir gestatten, noch eingehender mit euch sowohl durch Worte als auch durch das Studium göttlicher Schriften zu kommunizieren“ (eigene Übersetzung).

35 Phot., hom. 13,128, 1–2: Ἄνδρες ὄσοι τῷ σωτηρίῳ βαπτίσματι τῆς αὐτῆς ὡσπερ ἀπογεννηθέντες μήτρας εἰς ἀδελφοὺς ἐνεγράφητε [...]. A.a.O., 128. „Männer, die durch die heilige Taufe wie aus derselben Mutter wiedergeboren wurden, nehmt als eure Brüder auf“ (eigene Übersetzung).

36 Phot., hom. 13,128, 4–6: [...] ἵνα τὴν τῶν πνευματικῶν ὠδῶν κοινωνίαν τοῖς ἔργοις βεβαιώσωμεθα καὶ τῆς υἰοθεσίας ἀνόθευτον διασωσώμεθα τὸ ἀξίωμα [...]. Ebd. Der Begriff der Adoption erscheint auch als ein Zeichen der Politik der Versöhnung des Patriarchen Nikolaos I. Mystikos († 925) mit Bulgarien, der ebenso wie Photios die Adoption in der Taufe in seinem Brief an den Zaren Symeon als ein Merkmal des christlichen Denkers unterstrich. In seiner Schrift beklagt er die Verwüstung, die Konstantinopel durch den Überfall der Bulgaren erleiden musste. Vgl. Nicol. Myst., ep. 29, 30–34. R.J. Jenkins / L.G. Westerink, *Nicholas I, Patriarch of Constantinople: Letters*, CFHB 6, Washington 1973, 198.

37 Vgl. Phot., hom. 13,128, 6–12. Laourdas, 1966, 128.

versuchte. Unter solchen hebt Photios Neid, Verurteilung des Nächsten und Verleumdung hervor.

Neid beschwört ein unwürdiges Fasten herauf: Auch wenn man zwar auf Speisen verzichtet, verwundet man mit der urteilenden Zunge das Fleisch seines Nächsten.³⁸ Für die überzeugende Illustration dieser Verfehlungen greift Photios auf die wohlbekanntesten Worte Jesu aus dem Evangelium über das Richten des Nächsten zurück, in denen Christus diese Sünden scharf verurteilt (Lk 6:37).³⁹ Als eine Auffälligkeit dieser Predigt kann man anmerken, dass Photios ständig die Bibel in seiner Rede zu Wort kommen lässt. Er bezieht sich auf den „göttlichen“ (θεσπεσίου) Paulus oder Christus, deren Ermahnungen seine Sichtweise untermauern. Christus ist für ihn der Gesetzgeber (νομοθέτης), dessen Worte unbestritten sind: Man soll dem in der Bibel Geschriebenen zuhören und dieses befolgen, dann wird man nicht verurteilt.⁴⁰ Dies spricht dafür, dass die Schrift für Photios als Autorität in seiner Unterweisung bestehen bleibt.

Aus der Perspektive des Predigers sind die angegebenen Übertretungen mit dem Fasten zu besiegen bzw. zu bestrafen (κολάζειν), wodurch man eine gute Antwort beim Jüngsten Gericht zu erwarten hat. Somit kann das würdige Fasten keineswegs dieselbe Stellung einnehmen wie boshafes Handeln, denn die Entsagung von Nahrung muss mit der Abkehr von Sünden einhergehen.⁴¹

Neid bestimmt Photios wiederum als eine Frucht der teuflischen Natur, der die Menschen entsagen müssen.⁴² Damit verbindet Photios das Brot der Dämonen, die dem Brot der Engel entgegensteht (Ps 77:25).⁴³ Dergleichen ist die Eigenschaft des Teufels, der einst wegen des Neides den Bruch des Gebotes beging und daher vom Himmel fiel und seitdem in der Hölle haust. Von da aus beging er Mord an der menschlichen Natur, womit Photios offensichtlich den Sündenfall der ersten Menschen meint.⁴⁴

38 Vgl. Phot., hom. 13,128, 26–27. A.a.O., 129.

39 Phot., hom. 13,129, 12–14: Τί τῆς δεσποτικῆς οὐκ ἀκούεις νομοθεσίας, μὴ κρίνετε, παρακελευομένης, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε [...]. Ebd. „Warum hörst du nicht auf die Gesetze des Herrschers? Richte nicht, damit du selbst nicht gerichtet wirst“ (eigene Übersetzung).

40 Vgl. Phot., hom. 13,129, 20–23. Ebd.

41 Phot., hom. 13,131, 25–27: Νηστεία Θεῷ ἀποδεκτή ἢ μετὰ τῆς τῶν βρωμάτων ἀποχῆς καὶ τῶν ἀμαρτημάτων ἀποστροφῆς, τοῦ φθόνου, τοῦ μίσους, τῆς συκοφαντίας, τῆς λοι<δορίας>, τῆς γλωσσαλγίας, τῶν ἄλλων κακῶν. A.a.O., 131. „Die Fastenzeit, die mit dem Verzicht auf Nahrungsmittel und der Abkehr von Sünden einhergeht, ist Gott wohlgefällig. Hierzu gehört der Verzicht auf Neid, Hass, üble Nachrede, Verleumdung, Schmähungen, das Sprechen von Lügen und andere böse Taten“ (eigene Übersetzung).

42 Vgl. Phot., hom. 13,132, 29–30. A.a.O., 132.

43 Vgl. Phot., hom. 13,132, 32–33. Ebd.

44 Vgl. Phot., hom. 13,132, 35–38. Ebd.

Als die Mutter des Neides bezeichnet Photios Prahlerei, denn wenn jemand sich anmaßen will, sich über einen anderen zu erheben, fällt er in die Grube des Neides.⁴⁵

Die Enthaltbarkeit von z. B. der Verleumdung ist nach Meinung Photios' ein wichtiger Teil des heilsamen Fastens. Eine solche Begierde befindet sich in einer engen Verwandtschaft mit Neid und hat den Tod zur Folge. Ein Gegenmittel gegen diese Sünde ist die Ausübung der Bruderliebe, die die Seele mit Demut schmückt, was wiederum eine positive Wirkung auf den Verstand hat, sodass man nur Gutes von seinem Nächsten sagt und sich so zum Freisein von Leid bewegt.⁴⁶

Diese Homilie beleuchtet einige die Gemeinde verstörenden Begierden, die man für eine tugendliebende Teilnahme an der Schriftlesung besiegen muss. Nach der Ausübung des würdigen Fastens konnte der Prediger bzw. Vorleser anhand der Schrift mit der Gemeinde kommunizieren, was die Schriftlesung nach der *lectio continua* ab der ersten Woche der Quadragesima schildert.

15.3 Die *lectio continua* und ihre Durchführung

Am Montag der ersten Fastenwoche begann man mit der kontinuierlichen Vorlesung der Schrift, was man hier als Kern der Bibelkatechese bezeichnen kann. Aus den Anweisungen der Woche der Tyrophagie erfuhren wir bereits, dass der Gottesdienst am Mittwoch bzw. am Freitag über einen Ritus namens *τριτοέκτη* verfügte, der anscheinend erfolgreich als eine Ausführung der Bibellesung diente. Wie in der erwähnten Fastenwoche bleibt im Rest der Quadragesima weiterhin die Prophetenlesung als Schwerpunkt der *τριτοέκτη* bestehen: Hier wurde die Lesung des Propheten Jesaia festgelegt.

Bei der Vesper, die sich als ein Teil der Liturgie der vorgeweihten Gaben ansehen lässt, wurden immer die Perikopen aus Genesis und Proverbien vorgetragen. Bei den Angaben für die kommende Lesung wurden stets die

45 Vgl. Phot., hom. 13,133, 2–8. A.a.O., 133.

46 Phot., hom. 13,133, 13–18: νηστειαν δὲ προσάξωμεν Θεῷ καθαρὰν, φιλαδελφίαν τὴν ψυχὴν ὠραῖζουσιν καὶ ταπεινοφροσύνην τὸ σῶμα λαμπρύνουσιν καὶ ταῖς πρεπούσαις ὑμολογίαις τὸν νοῦν ἀγιάζουσιν καὶ τοῖς προσήκουσι περὶ ἀλλήλων λόγοις τὰ χεῖλη μυρίζουσιν καὶ δι' ἐμμελοῦς τῆς τούτων ἀσκήσεως πρὸς τὴν ἀπάθειαν παραπέμπουσιν. Ebd. „Lasst uns also Gott ein reines Fasten darbringen, indem wir die Seele durch brüderliche Liebe ernähren, den Körper durch Demut erhellen, den Verstand durch angemessene Lobgesänge heiligen und unsere Lippen durch passende Gespräche übereinander duften lassen. Durch die sorgfältige Übung in diesen Dingen werden wir zum Freisein von Leid gelangen“ (eigene Übersetzung).

Anfangsverse und der *telos* (Perikopenende) genannt. Die fortlaufende Lesung dieser drei alttestamentlichen Bücher endete am Freitag der Palmwoche, bevor ein Teil der Taufbewerber am Lazarussamstag und sodann in der Osternacht getauft wurde. Die weitere Auseinandersetzung mit den zwei neuen Riten soll uns die liturgischen Umstände der Bibelkatechese veranschaulichen.

15.3.1 *Die τριτοέκτη und ihr Platz in der Bibelkatechese*

Die τριτοέκτη ist ein fester Ritus der Quadragesima, der wohl für katechetische Zwecke in Konstantinopel gebraucht worden sein muss.⁴⁷ Darüber hinaus kann man die Durchführung der Karfreitagskatechese in Anlehnung an die τριτοέκτη als eines der gewichtigen Argumente dieser Sichtweise in den Blick nehmen. Ebenso gewichtig und in diesem Sinne einflussreich erscheint die altkirchliche Tradition aus Antiochien, die mit der Bahnlesung einzelner Bücher des Alten Testaments in der Tradition der christlichen Didaktik präsent war und somit den Ritus zu Konstantinopel prägte.⁴⁸

15.3.2 *Struktur der τριτοέκτη*

Die τριτοέκτη bestand aus den drei Antiphonen-Psalmen (Ps 24.26.100),⁴⁹ zu denen jeweils ein Gebet vermerkt war. Daraufhin folgte der Einzug des Patriarchen in die Kirche und die Große Ektenie, nach der man mit der Lesung begann, die wiederum nach einer eigenen von der der anderen Tage abweichenden Struktur ablief.

Wie man schon mehrfach sehen konnte, lieferten liturgische Gebete einige Informationen bezüglich des Zwecks oder Ablaufs des entsprechenden Ritus.⁵⁰

47 Laut der gründlichen Untersuchung von Eufimij Diakovskij sei die τριτοέκτη nicht schlichtweg der Liturgie der Katechumenen ähnlich gewesen, sondern müsse als eine eingeständige Form der Katechumenenliturgie berücksichtigt werden. Vgl. E.Π. Διαковский, *Чин Трпекти*, in: ТКДА 2 (1908), 394–435 (403–404). Zugleich sprach Iwan Mansvetov früherer distanziert von der katechetischen Bedeutung dieses Ritus und bezog sich auf die Herkunft der τριτοέκτη von Terz und Sext. Vgl. И.Д. Мансвeтов, *О песенном последовании (ξσματική άχολοθία): Его древнейшая основа и общий строй*, in: ПТО 26 (1880), 752–1028 (1011–1020). Gregor Hanke bezeichnete die τριτοέκτη als „Sondergottesdienst zur Vorbereitung der Katechumenen“, was wiederum aus der Struktur und dem Lesungsaufbau dieses Ritus erschlossen werden kann. Vgl. G. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel: Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*, Frankfurt 2002, 174.

48 Vgl. a.a.O., 278–282; vgl. auch oben 133, Anm. II.

49 Zum Ursprung des Tripsalmus meinte Hanke auf der Basis der früheren Erkenntnisse, dass er der Stationsliturgie entnommen worden sei. Vgl. a.a.O., 270.

50 Man kann die Eroberung Konstantinopels oder Naturkatastrophen als ein Beispiel dafür nehmen, dass zum Trost viele liturgische Texten verfasst wurden. Vgl. J. Mateos,

In diesem Fall setzen wir uns mit dem Einzugsgebet auseinander, das wichtige Erkenntnisse über die kommende Schriftlesung bietet.

a. Einzugsgebet

Der Einzug in die Kirche war ursprünglich als Höhepunkt der Katechumenenliturgie vorgesehen und hatte seinen Ursprung bei dem Ritus des Einzugs des Bischofs in die kirchliche Versammlung.⁵¹ Überdies verband man den Einzug mit der Lesung der Schrift, was durchaus die theologische Sichtweise der Interpreten der Liturgie prägte.⁵²

Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois, OCA 165, Rom 1962, 234.

51 Vgl. K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten: Unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 94.

52 Unter den Liturgiekomentaren ist die Gattung „Mystagogie“ (gr. *μυσταγωγία* – Einführung ins Mysterium) aus der Zeit des frühen Christentums bekannt, und sie war mit der Vorbereitung auf die Taufe sowie der ersten Einführung in den Glauben nach der Taufe verbunden. Lampe schlägt zumindest zwei Hauptbedeutungen von *μυσταγωγία* vor: 1. „Initiation into mysteries“; 2. „Revelation“. Lampe, 1961, 890–891. Während die mystagogische Katechese sich nur auf die ungetauften Christen und Neophyten konzentrierte, erfährt das Auditorium im Frühmittelalter eine Erweiterung, infolgedessen wurden die Texte an Geistliche und auch Mönche gerichtet, die in der Zeit des Bilderstreits entsprechend der Kirchenlehre einzelne Elemente der Liturgie verstehen und auf diese Weise weitergeben mussten. Das Werk unter dem Namen *Mystagogia* verfasste Maximos, nachdem er im Jahr 626 aus der von Persern und Slawen eroberten Reichshauptstadt Konstantinopel nach Nord-Afrika geflohen war. Die meisten Wissenschaftler datierten das Werk aufgrund der fehlenden christologischen Terminologie vor dem Jahr 636, während andere Textkritiker für ein früheres Datum (628–630) plädierten. M. Jankowiak / P. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, in: P. Allen / B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, 30. Soweit in der Überschrift zu sehen ist, ist das Werk dem Herrn Theocharistos (Κυρίω Θεοχαρίστῳ) gewidmet, unter dessen Betreuung sich Maximos im Kloster aufhielt. Vgl. R. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or neither?*, in: BBGG III 8 (2011), 223–270 (253). Das Ziel scheint außer dem unmittelbar katechetischen rein mnemotechnisch zu sein: Maximos schrieb, dass sein Text den Worten Theocharistos zufolge ein Arzneimittel gegen Vergesslichkeit (λήθης φάρμακον) sein dürfte. Vgl. C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, CCSG 69, Turnhout 2011, 4. In seiner Beschreibung der Liturgie muss Maximos der konstantinopolitanischen Vorlage gefolgt sein. Vgl. Taft, 2011, 256–69. Den Einzug eines Bischofs in die Kirche legte Maximos als die erste Ankunft Jesu aus. Dieses Thema erweiterte er mit den Hinweisen auf die Passion Christi und die Heilsgeschichte bis zur Himmelfahrt. Der Einzug der Gläubigen versinnbildlichte aber die Bekehrung durch die Übung in den Tugenden, um wieder ein Teil der Kirche Christi zu sein. Und der Höhepunkt dieser Handlung ist die Schriftlesung, die die Gesetze, Ermahnungen und den Willen des Allheiligen Gottes darstellen. Nur das Befolgen all dieser Dinge ermöglicht die

Das Einzugsgebet, das man auch dem Gebet vor der Schriftlesung zuordnen kann, enthält die Fürbitten, die auf die Verwirklichung des Gesetzes Gottes zielen. Gott wird als ein Lehrer angebetet, der durch sein Gesetz [sc. Vorlesung der Schrift] dessen Verinnerlichung ermöglichen müsste: Die nächtliche und tägliche Besinnung auf die Gesetze sowie Lobpreisung in den Psalmen, Hymnen und geistlichen Gesängen sind die Formen der kirchlichen Anwendung der Schrift, die im Mittelpunkt des christlichen Lebens stehen.

b. Schriftlesung

Die Schriftlesung bei der τριτοέκτη erfolgte nur nach der Ausführung des Troparions und der Ordnung der Prokeimena, die zusammen eine feste Struktur bildeten.

Der Lesung ging das Troparion voraus, das laut den Angaben des Typikons statt des Trishagions gesungen wurde. Daraufhin las man ein entsprechendes Prokeimenon, das aus dem Vers eines Psalms bestand. Aus dem gesamten Ablauf der Ordnung der Prokeimena in der Quadragesima wird deutlich, dass sie ebenso wie das Buch Jesaia die *lectio continua* des Psalters darstellten: Jedes Prokeimenon der gesamten Quadragesima und z. T. der Karwoche wurde je nach dem Ritus einem weiteren Psalm entnommen und am Ende – die Bahnlesung dauerte bis zum 137. Psalm – war eine fast komplette Vorlesung des Psalters ermöglicht. Die Tagesordnung schrieb zwei Prokeimena bei der τριτοέκτη und ebenfalls zwei bei der Vesper vor, die insgesamt vier Psalmen an einem Tag darstellten. Bei der τριτοέκτη endete die Jesaialesung mit dem zweiten Prokeimenon, was der ganzen Lesung eine abgerundete Form gab:

- a. Troparion
- b. 1. Prokeimenon
- c. Lesung aus dem Buch Jesaia
- d. 2. Prokeimenon

Wir können nicht ausschließen, dass solche ringartige Lesungsform bei der τριτοέκτη eine bessere Wahrnehmung des Materials ermöglichte und außerdem für die Wahrnehmung des biblischen Stoffes von Vorteil war, wie man es von den illustrierten Psaltern her kannte.⁵³

Erlangung des Siegeskranzes des Himmelreichs. Vgl. Max., myst. 10, 641–647. Boudignon, 2011, 39.

53 Die Popularität des Psalters, der die Buchkultur in Byzanz prägte, bezeugen zahlreiche illuminierte Manuskripte, die unbedingt in Konstantinopel benutzt wurden. Im 9. Jahrhundert, nämlich kurz nach dem endgültigen Sieg der Orthodoxie über den Ikonoklasmus, wurden drei bedeutsame Handschriften – Chludov Psalter, Pantokrator Psalter und Paris Psalter – verfasst, die als ein reichhaltiges Beispiel der illustrierten Buchkultur in Byzanz

Das feste Schema der Schriftlesung und die thematische Verbindung kann man am Beispiel der Angaben zum Montag der ersten Fastenwoche beobachten. Das Troparion bei der τριτοέκτη führte die Zuhörer in das Thema der Ehrfurcht vor Gott und erbat die Fürsprache der Heiligen. Das erste Prokeimenon mit zwei Stichoi aus dem Ps 1:6 schildert den Weg des Gerechten, der mit „den Gottlosen nicht wandelt“. Darauf folgt der Abschnitt aus Isa 1:1–20, aus dem, abgesehen vom Aufruf, dem Herrn zu gehorchen, die Taufmotive entnommen wurden.⁵⁴ Die Lesung endete mit der psalmischen Ansprache und

gelten. Einerseits wurde angenommen, dass das ikonographische Material in diesen Handschriften ein Zeichen der christlichen Ikonophilie sei. Vgl. M. Evangelatou, *Liturgy and the Illustration of the Ninth-Century Marginal Psalters*, in: DOP 63 (2009), 59–116 (60). Andererseits kann man deutlich an den Bildern sehen, dass sie einen katechetischen Kern in sich trugen. Eine solcher Illustrationen befindet sich im Chludov Psalter, fol. 65r, die eine Komposition zum Ps 67 – die Vertreibung der Dämonen des Besessenen aus Gerasa (Mk 5:1–20) und die Begegnung vom Apostel Philip mit dem Eunuchen (Act 8:26–40) – schildert. Vgl. a.a.O., 112. Vgl. auch: M. Evangelatou, *The Illustration of the Ninth-Century Byzantine Marginal Psalters: Layers of Meaning and Their Sources*, London 2002, 142–146; F. De' Maffei, *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, NME 77, Napoli 2011, 191–228. Die markante Eigenschaft dieses Psalters vermittelt die Themen, die sich auf einer Ebene mit der festgeschriebenen Tradition der christlichen Taufe entfalteteten. Nach der vorgeschriebenen Katechese wurden die Exorzismen über dem Taufkandidaten gelesen, woraufhin er wie der Eunuch aus der Apostelgeschichte getauft wurde. Die Erwähnung dieser Begebenheit wurde sogar zur Hauptlesung nach der Taufe. Auch die anderen Codizes aus der späteren Zeit waren von diesen biblischen Szenen geprägt. Vgl. Evangelatou, 2009, 115. Da Maria Evangelatou in dieser Komposition zu Recht eine Anspielung auf die Vernichtung der ikonoklastischen Lehre sieht, können wird dazu noch die didaktische Funktion dieser Szenen einfügen, wie es die anderen Episoden aus dem Alten bzw. Neuen Testament darstellen. Vgl. Evangelatou, 2002, 89.120–235. Dies war der Fall auch im Simonov Psalter des 14. Jh.s. Der gesamte Codex dieses Manuskripts wurde anscheinend als eine Unterweisungsquelle angewandt, denn er setzt die zu beherrschenden Kenntnisse des orthodoxen Glaubens – etwa die Inkarnation Christi, das Leben im Himmelreich oder die Dreieinigkeit – voraus. Vgl. E. Smirnova, *Christian Instruction in the Miniatures of the Simonov Psalter of Novgorod (Ms Moscow, Hist. Mus., Chlud. 3)*, in: Ceulemans / Crostini (eds.), 2021, 357–372. Noch ein gutes Beispiel der illuminierten Psalter ist der Barberini Psalter, der vom Anfang des 11. Jh.s stammt. Die katechetischen Motive finden sich in den Illustrationen der Taufe Jesu sowie der Auferstehung von Lazarus sowie der Auferstehung Christi. Die beiden Abbildungen folgen im Psalter aufeinander (fol. 47v, fol. 48 und fol. 49v), was einerseits an die konstantinopolitanische Praxis der Taufe am Lazarussamstag erinnern mag, andererseits an die Vollendung der Taufe in der Auferstehung Christi. J. Andeson / P. Canart / C. Walter, *The Barberini Psalter Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 372: Introduction and Commentary*, MABVM 1, Zürich, 1990, 72–74.

54 Die Taufmotive in der Chrysostomos-Auslegung des Propheten Jesaia waren durchaus bemerkbar, was für die Beliebtheit der Taufe als einem der Bezugsthemen der christlichen Exegese spricht. In Isa 1:1 scheint das Taufmotiv der Wasserweihe durch den Geist hervor, wenn er über den Zusammenhang mit dem Empfang des Geistes von den Propheten

der Aufforderung an die anwesende Gemeinde, dem Herrn mit Furcht zu dienen (Ps 2:11). Somit wurde jede Lesung thematisch als Ganzes abgeschlossen und die Hymnen unmittelbar mit der Lesung verbunden.

c. Zwei Gebete in Bezug auf die Bibelkatechese

Nach der zweiten Großen Ektenie folgte der nächste unentbehrliche Teil der *τριτοέκτη*, der in den zwei Gebeten für Ungetaufte erhalten ist: (1) über die Katechumenen und (2) so genannten *Illuminandi*, die sich ordnungsgemäß ab dem Mittwoch der dritten Woche der Quadragesima auf die Taufe vorbereiteteten.⁵⁵

Es fällt auf, dass – wenn wir die Schriftlesung betrachten – hier eine Fürbitte über die Offenbarung des Evangeliums der Gerechtigkeit bzw. der Erleuchtung

sprach. Vgl. Chrys., hom. 1 in Is. 1,1, 75–80. J. Dumortier, *Jean Chrysostome: Commentaire sur Isaïe*, SC 304, Paris 1983, 46–48. Auch weiterhin begegnet man dem Motiv der Taufe als der Adoption im Bad der Wiedergeburt (Tit 3:5), was Gott der ganzen Menschheit als das größte Gut schenkte: Chrys., hom. 1 in Is. 1,2, 48–52: [...] ἀλλὰ καὶ μυρία κακὰ εἰργασμένους ἐτίμησε διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας· οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἔστιν ἰδεῖν, ὅτι τῇ υἰοθεσίᾳ οὐχὶ μόνον οὐδὲν κατωρθώκοτας, ἀλλὰ καὶ ἐπταικότας ἐτίμησεν. A.a.O., 50–52.

- 55 Laut dem Typikon-Synaxar fand die Vorbereitung in Konstantinopel nach den zwei Aufrufen an die Gemeinde, am zweiten und dritten Fastensonntag, statt. Es wurde angenommen, dass die Katechese als eine Art der Exerzitien durchgeführt worden sein dürfte, man findet aber im Typikon weder die Bestätigung dieser Annahme noch genauere Angaben zur Form der Katechese. Eine solche Katechese kann jedoch am Karfreitag stattgefunden haben, als der Patriarch die Taufbewerber das letzte Mal vor der Taufe unterwies. Vgl. A. Lossky, *Taufliturgie in Konstantinopel nach alten Quellen*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), „*Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist*“: *Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, JThF 37, Freiburg 2020, 342. Die mutmaßliche Form dieser Katechesen oder, anders gesagt, die Themen solcher Katechesen kann man im schriftlichen Nachlass des Patriarchen Photios finden. Die wahrscheinlich am zweiten Fastensonntag gehaltene Predigt beleuchtet diese Themen, als sich der Patriarch, der von der eben gehaltenen Katechese inspiriert war, an die Getauften wendete und wieder die Themen der Katechese beleuchtete. Interessant ist, dass er der Gemeinde unzählige Fragen stellt, und dann diese selbst beantwortet. Dies mag uns an die beliebte Form der Erotapokriseis erinnern, deren Anwendung auch bei Photios durchaus nachweislich ist. Daher sind hier folgende catechetische Themen hervorzuheben: 1. In der Taufe wurde man dem königlichen Priestertum, dem heiligen Volk, dem Volk des Eigentums zugezählt (1 Pet 2:9). Vgl. Phot., hom. 1,1, 5–7. Laourdas, 1966, 1. 2. In der Taufe bekleidet man sich mit Christus und wird zum Glied Christi, wie es bei Paulus steht (1 Kor 6:15). Vgl. Phot., hom. 1,1, 13–15. Ebd. 3. Nach der Taufe muss der Brautzustand unbefleckt vor dem Bösen bewahrt werden. Vgl. Phot., hom. 1,1, 15–16. Ebd. 4. Die Seele muss zum Tempel des Geistes und vor der Zerstörung bewahrt werden (1 Kor 6:19). Vgl. Phot., hom. 1,1, 23–1,2, 3. Ebd. 5. Die Gabe der Gnade darf nicht fortgenommen, die Freiheit nicht versklavt und die Reinheit nicht verdunkelt werden. Vgl. Phot., hom. 1,2, 5–7. Ebd. Jemand, der diese geistlichen Errungenschaften ablehnt, wird für Photios zu einem leichten Opfer der teuflischen Fangstricke. Vgl. Phot., hom. 1,2, 29–33. A.a.O., 2. Mit solchen Themen konnten auch die Taufkatechesen der Fastenzeit verbunden sein.

durch es vorkommt. Für diese Stelle lohnt sich ein Vergleich mit der Ektenie für die Katechumenen aus der Basileiosliturgie (im Folgenden BAS), die ähnliche Fürbitten enthält:

<p>BAS Euch. Grott. Γ.β. IV: Κατη- χήση αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. Ἀποκαλύψη αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης.⁵⁶</p>	<p>Τριτοέκτη (1) Euch. Barb. 336, 106,2: [...] ἀποκάλυψον αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύ- νης σου [...].⁵⁷</p>	<p>(2) Euch. Barb. 336, 107,2: [...] εἰς τὸ ἐναυγάσαι αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου σου [...].⁵⁸</p>
---	---	---

Die angegebene Ektenie für Katechumenen wird dem Ritus nach vor dem Gebet für die Katechumenen vollzogen, die auch in der heutigen Tradition einiger Ostkirchen ihren Platz vor dem Cherubikon-Hymnus (χερουβικῶν) hat. Während die direkte Ansprache an die Katechumenen heute ein rudimentärer Teil der byzantinischen Tradition zu sein scheint, dienten diese Texte sowohl bei BAS als auch bei der τριτοέκτη der Betonung der Anwesenheit der Katechumenen und ihrer Teilnahme an der Liturgie.

In diesem Sinne zeigt die Fürbitte κατηχήση αὐτοὺς τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας⁵⁹ die eindeutige Anspielung auf die kommende bzw. laufende Katechese. Und „das Wort der Wahrheit“ dürfte sich auch an dieser Stelle auf die Bibel beziehen. Hinzu kommt die Fürbitte um die Offenbarung des Evangeliums, die weiterhin im ersten Gebet der τριτοέκτη zu finden ist und wieder auf die Durchführung der Bibelkatechese hindeutet. Das zweite Gebet rückt vielmehr die Erleuchtung durch das Evangelium (φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου) und die Erfüllung der Gebote (ἐντολάς) Gottes als eine Endphase des gesamten Lernprozesses in den Mittelpunkt: In der Erleuchtung kann man sicher eine

56 „Offenbare ihnen das Evangelium der Gerechtigkeit“. S. Parenti, *L'Euclologio Manoscritto Γ. β. IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata: Edizione, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*, Rom 1994, 3. Der *Codex Grottaferrata Γ.β. IV* wurde von Stefano Parenti im Rahmen seiner Promotion ediert. Die Quelle stammt aus der Bibliothek in Grottaferrata und wurde von Parenti der italo-griechischen Gruppe zugeordnet. Vgl. a.a.O., XXIII. An einigen Stellen ist erkennbar, dass das Euchologion für eine monastische Gemeinde in Grottaferrata verfasst wurde, zumal das Wort „Mönch“ durchaus im Codex vorkommt und die Beteiligung der Mönche intendiert war. Es erscheint nicht nur in der Liturgie, sondern auch in den Initiationsriten sowie im Abend- und Morgengottesdienst. A.a.O., XXIV–XXV.

57 „Offenbare ihnen das Evangelium deiner Gerechtigkeit“. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euclologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Rom 1995, 91.

58 „Damit ihnen das Licht deines Evangeliums leuchten möge“. A.a.O., 92.

59 Bei Paulus es geht um das Evangelium. Vgl. Kol 1:5. Gregor von Nazianz versteht darunter das Mittel, mit dem alles Unreine überwunden wird. Vgl. Gr. Naz., or. 40,45, 7–9. C. Morechini / P. Gally, *Grégoire de Nazianze: Discours 38–41*, SC 358, Paris 1990, 304.

Parallele zur Taufe erkennen und die Gebote sind nichts anderes als die Worte Gottes, die oft im Sinne vom gesamten Alten Testament in den Zeugnissen der Kirchenväter genannt wurden. Hierzu ist auch das zweite Gebet für die Gläubigen dem Gebet der τριτοέκτη ähnlich, das einen Hinweis auf die Worte Gottes beinhaltet: Gott soll den Gläubigen mit seinen Worten Trost und Stärke spenden.⁶⁰ Das kann auch die Aneignung der Bibelkatechese für die Gläubigen leisten, deren Inhalt im Leben jedes einzelnen Mitglieds der Kirche verinnerlicht werden sollte.

Aus diesen Tatsachen resultiert, dass die Schriftlesung ein Zentrum der beiden Formulare war und laut dem Wortlaut der Texte als einziger Weg zur Taufe wahrgenommen wurde.

d. Entlassungsgebet und die Schriftlesung

Eine signifikante Stellung unter den auskunftreichen Hinweisen auf die Bibel­lesung nimmt das Entlassungsgebet der τριτοέκτη ein. In dessen Text werden zunächst drei wichtige Ereignisse der Heilsgeschichte angeführt – Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt –, die wiederum an den Grundstoff der Katechese sowie an die kommende *traditio symboli* erinnern.⁶¹ Danach erbat man den Segen und die Stärkung durch das Evangelium der Gerechtigkeit (τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης).⁶² Die letzte Phrase stimmt wortwörtlich mit den Fürbitten aus BAS und der damit verbundenen Bedeutung der Unterweisung in der Bibel überein, die man in der τριτοέκτη durchführte.

Auf der Basis der erlangten Informationen kann man vor allem die These begründen, dass die τριτοέκτη für die Katechumenen gedacht war. Die außerordentliche Form der Realisierung der *lectio continua* – Troparion, erstes Prokeimenon, Lesung aus dem Jesaiabuch, zweites Prokeimenon – dürfte außerdem für eine bessere Wahrnehmung des Stoffes sprechen. Die bewusste Verflechtung der Psalmen mit dem Propheten vervollständige darüber hinaus

60 Vgl. Euch. Barb. 336, 109,2. Parenti / Velkovska, 1995, 93.

61 Euch. Barb. 336, 110,2: Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος, ὁ μόνος χρηστὸς καὶ ἐπιεικὴς, ὁ μόνος οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, θεὸς ἡμῶν καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντος καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐξεγερθέντος καὶ εἰσελθόντος εἰς τὴν δόξαν τὴν ἑαυτοῦ [...]. A.a.O., 94. „Herr, unser Gott, der einzig Gute und Menschenliebende, der einzig Sanftmütige und Gütige, der einzig Barmherzige und Gnädige, unser Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, am dritten Tag auferstanden und in seine eigene Herrlichkeit hinaufgestiegen ist“ (eigene Übersetzung). Ausführlicher zum Vollzug der *traditio symboli* vgl. W. Harmless, *Augustine and the Catechumenate*, Minnesota 1995, 274, Anm. 124.

62 Vgl. Euch. Barb. 336, 110,2. Parenti / Velkovska, 1995, 94.

die prophetische Rolle des Psalters, was am deutlichsten aus den illustrierten Psaltermanuskripten zu ersehen ist.⁶³

15.3.3 Die Liturgie der vorgeweihten Gaben

Mit dem Beschluss des Trullanischen Konzils (691–692) wurde die Liturgie der vorgeweihten Gaben (im Folgenden LvG) zum festen Bestandteil des wöchentlichen Fastenritus.⁶⁴ Die Abweichung der LvG von den in Konstantinopel geläufigen Liturgien bestand vor allem darin, dass der Teil der Anaphora fehlte, ein Vesper-Teil jedoch angeschlossen wurde. In der Tradition der *lectio continua* erfolgten die Lesungen in diesem Gottesdienst aus der Genesis und den Proverbien. Der Ablauf dieser unvollständigen Liturgie war hauptsächlich mit der weitgehenden Lesung der Genesis bzw. der Proverbien verbunden, was zur erwähnten Tradition der *lectio continua* zu zählen ist. Die LvG wird am Mittwoch bzw. Freitag der Woche der Tyrophagie nach der τριτοέκτη zelebriert. An diesen Tagen wird nur eine Perikope gelesen, während man in der ersten Fastenwoche mit der *lectio continua* der Genesis und der Proverbien begann. Die zwei Bibeltexte an den genannten zwei Tagen der Woche der Tyrophagie bestanden aus der Lesung aus Joel 4:12–21 und Sach 8:19–23, was strukturell die Erweiterung der Prophetenlesung der τριτοέκτη bedeutet, die jeweils Joel 2:12–27 am Mittwoch und Sach 8:7–17 am Freitag vermerkt. Man kann an diesen Lesungen eine bestimmte Struktur erkennen, die zu entsprechenden Schlussfolgerungen führt:

Erstens ist offensichtlich, dass Joel und Sacharja die ausgewählten Prophetenbücher in der Perikopenreihe der Woche der Tyrophagie waren.

63 Auch die illuminierten Psalter im Westen waren seit dem 8. Jh. die Träger der ikonographischen Darstellungen. Die bis heute erhaltenen Exemplare bezeugen eine mögliche katechetische Anwendung des Psalters in der christlichen Gemeinde. So begegnet man der neu- bzw. alttestamentlichen Erzählikonographie in chronologischer Reihenfolge, die mithin mit der Darstellung des jüngsten Gerichts endete. Die beliebten Sujets waren die christologischen Abbildungen und die messianischen Szenen wie etwa die David-Vita oder der Zyklus des Lebens Jesu. Hinzu kommt, dass diese Ikonographie an den liturgischen Kalender gebunden sein konnte, was ein Hinweis auf die Auslegungsfunktion der Bilder des Psalters im liturgischen Gebrauch gewesen sein mochte. Vgl. F.O. Büttner, *Der illuminierte Psalter im Westen*, in: F.O. Büttner (ed.), *The Illuminated Psalter: Studies in the Content, Purpose and Placement of Its Images*, Turnhout 2004, 1–80. Hierzu interessant sind auch die möglichen Vorfahren (vor 788) der Psalter aus dem 8. Jh. Diese enthielten die christologischen Motive im Zusammenhang mit der David-Vita. Vgl. U. Kuder, *Illuminierte Psalter von den Anfängen bis um 800*, in: Büttner (ed.), 2004, 119–120.

64 C Trul., can. 52: „An allen Tagen der heiligen Quadragesima – außer samstags und sonntags und am Tag der Verkündigung (Mariens) – soll die heilige Liturgie der vorgeweihten Gaben gefeiert werden“. H. Ohme, *Das Konzil Quinisextum*, FC 82, Turnhout 2006, 245.

Zweitens kann man am Beispiel der liturgischen Ausstattung dieser Perikopen die Verschweißung der Lesungen von der τριτοέκτη und der LvG zu einem ganzen System erkennen. Normalerweise begann die Lesung – auch an den Tagen außerhalb der Fastenzeit – mit einem Troparion, woraufhin ein Prokeimenon, die vermerkte(n) Lesung(en) und ein Endprokeimenon folgten.⁶⁵ Für den Vespere Gottesdienst ist wiederum kein Troparion angegeben, was den Gedanken an eine bewusste Zusammenfügung der zwei Riten von der τριτοέκτη und der LvG bestätigt. Das Troparion ist an dieser Stelle ein wichtiges Merkmal des Anfangs einer neuen Lesungsreihe, das aber bei der Vesper der LvG fehlt. Hinzu kommt die kontextuelle Verbindung des Troparions bei der τριτοέκτη mit den folgenden Lesungen, was als ein Argument für die gemeinsame Struktur der Lesungen gelten darf. Wir vergleichen damit die Ordnung am Mittwoch der Woche der Tyrophagie.

Das Troparion bei der τριτοέκτη am Mittwoch der Woche der Tyrophagie reflektiert die Einstellung der Gemeinde zur Beichte in der Fastenzeit. Es bringt eine direkte Anbetung und, damit verbunden, den Gedanken zum Ausdruck, dass Gott als Barmherziger die Sünden vergibt.⁶⁶ In demselben Kontext ist auch die Lesung aus Joel 2:12–27 zu verstehen, bei der das Auditorium zum richtigen Fasten im Herzen sowie zur Buße aufgefordert wird. Der zweite Teil der Joel-Perikope (Joel 4:12–21) bei der Vesper der LvG erweitert dieses Thema und enthält sogar Taufanspielungen, wie es einige altkirchliche Kommentatoren sahen.⁶⁷ Der Einführungssatz *Τάδε λέγει Κύριος*, der ein liturgisches Instrument der Perikopen war, half den Anagnosten dabei, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu gewinnen.⁶⁸

Die angegebenen Informationen berücksichtigend, kann man behaupten, dass die Vesper der LvG als eine mögliche Erweiterung der Bibelkatechese bei der τριτοέκτη angesehen werden kann. Für die stärkere Begründung dieser

65 Vgl. z. B. die Vesperlesungen zu Weihnachten, die auch mit einem Troparion begannen. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle: Le cycle des douze mois*, OCA 165, Rom 1962, 148.

66 *Typikon Magn. Eccl.* 13–15: Βασιλεῦ ἅγιε, παντοδύναμε, ὃν πάντα φρίσσει καὶ τρέμει τὰ σύμπαντα, σῶσον ὃν πάντα φρίσσει καὶ τρέμει τὰ σύμπαντα, σῶσον ἡμᾶς, δύνασαι γὰρ συγχωρεῖν ἁμαρτίας ὡς εὐσπλαγχνός. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 4. „Heiliger König, Allmächtiger, vor dem alles erzittert und ehrfurchtsvoll ist, errette uns, denn du kannst als Barmherziger Sünden vergeben“ (eigene Übersetzung).

67 Vgl. Greg. Nanz., or. 40,27. Moreschini / Gallay, 1990, 262; Max., qu. dub. 96, 1–9. J. Declercq, *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, CCSG 10, Turnhout 1982, 73–74.

68 Vgl. C. Høeg / G. Zuntz, *Prophetologium: Lectiones Nativitatis et Epiphaniae*, MMB.L 1, Kopenhagen 1939, 112.115.

Hypothese lohnt sich aber das Eingehen auf die historischen Hintergründe der Entstehung des Lesungsteils der LvG und seine Verbindung mit der Taufe.

Historische Beobachtungen zur Ἑσπέρα der LvG

Nach einigen Versuchen, das Problem der Entstehung und eine historische Erklärung der LvG zu bringen,⁶⁹ dürfte die umfassende Untersuchung von Stefanos Alexopoulos dafür einen vollständigen Beitrag geleistet haben, aus dem wir bedeutsame Schlüsse in Bezug auf die Bibelkatechese ziehen können. In erster Linie interessiert uns nämlich der erste Vesperteil der LvG, der sich als Raum für die Schriftlesung bestimmen lässt und daher eventuell einige Spuren der präbaptismalen Bibelkatechese in sich birgt.

Zunächst muss auf die Struktur der gesamten Vesper hingewiesen werden. Der konstantinopolitanische Ritus der Sophienkirche erlaubt uns die Struktur der LvG-Vesper folgendermaßen darzustellen:

Drei (zwei) Antiphonen (Ps 85; eine variable Antiphon; Ps 140 mit Troparien)

Einzug

1. Prokeimenon

Lesung aus Joel / Sacharja / der Genesis

Φῶς Χριστοῦ mit der Lesung aus Gen und Ex (Gründonnerstag; Karfreitag; 2. Februar vor den Schriftlesungen; 9. März nach der zweiten Schriftlesung; 25. März)

2. Prokeimenon

Lesung aus Proverbien / Exodus

Ps 140:2 (Κατευσυνηγῶ)

Große Ektenie und Ektenien für Katechumenen bzw. *Illuminandi*

Der Psalmen-Teil der LvG-Vesper war mit drei Psalmen ausgestattet. Der 85. Psalm eröffnete normalerweise die Vesper in Konstantinopel und war charakteristisch für die LvG. Ps 140 gehörte auch zum rein konstantinopolitanischen Vesperritus und weist zudem eine direkte Zugehörigkeit zu dem antiochenischen Ritus auf.⁷⁰ Eine andere markante Besonderheit dieses Psalms bestand in den vorgeschriebenen Troparia, die Alexopoulos anhand von zwei Manuskripten des Cathedral-Ritus darstellte.⁷¹

69 Vgl. hierzu die Beiträge von S. Janeras, *La partie vespérale de la Liturgie byzantine de Présanctifiés*, in: OCP 30 (1964), 193–222; G. Winkler, *Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikatenvesper*, in: OrChr 56 (1972), 184–206. Die LvG nach den früheren kirchenslawischen Manuskripten untersuchte A.S. Slutskij, *Early Slavonic Versions of the Liturgy of the Presanctified Gifts*, in: Scrinium 5 (2009), 1–13.

70 Vgl. S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution and Structural Components*, LiCo 21, Leuven 2009, 149.

71 Vgl. a.a.O., 150–151.

Die Schriftlesungen erinnern der Struktur nach an ihre antiochenische Vergangenheit, aber für die Herstellung des gesamten Lesesystems stützte man sich auch auf das jerusalemische Lektionar.⁷² Die Lesung aus dem Jesaiabuch bei der τριτοέκτῃ und zwei Lesungen aus der Genesis und Proverbien bei der Vesper der LvG wurden bis zum Palmfreitag, als die letzten Perikopen – Isa 66:10–24; Gen 49:33–50:26; Prov 31:8–31 – fortgesetzt. Alexeev bemerkte hierzu, dass diese Bücher jedoch nicht vollständig gelesen worden seien, was wohl auf das Hybridsystem aus der *lectio selectiva* und der besagten Bahnlesung zurückzuführen sei. Hier wurden bestimmte Perikopen ausgelassen, die aber nicht schlichtweg ausgeschlossen wurden, sondern für andere Tage des Jahres vermerkt waren. Dies ist bspw. für die theologische Anpassung der messianischen Perikopen aus Jesaia den Tagen der Karwoche zu bemerken. Außerdem gab es wohl noch andere Gründe für diese Auslassungen. Zum einen fehlen die Lesungen, die den moralischen Zustand einiger Figuren der Heilsgeschichte herabsetzen könnten. Zum anderen verfolgte man das Ziel, didaktisches qualitativ hochwertiges Material zur Verfügung zu stellen und solche Stellen zu vermeiden, die eine schwer lösbare theologische Problematik aufwiesen.⁷³

Eine andere Eigenschaft der Vesper in Konstantinopel war der Ausruf eines altchristlichen Spruches durch den Diakon „Das Licht Christi leuchtet allen“ (φῶς Χριστοῦ φαίνει πάνσι), der seinen Platz zwischen den Vesper-Lesungen fand.⁷⁴ In Konstantinopel des 10. Jh.s ist diese Besonderheit an drei Tagen des

72 Vgl. a.a.O., 167. A. Алексеев, *Библия в богослужении: Византийско-славянский лекционарий*, Sankt Petersburg 2008, 176–177.

73 Vgl. a.a.O., 178–179.

74 Dieser Spruch gehört zum so genannten *lucernarium*, einer Reihe der Lichthyminen, die schon im frühen Christentum verbreitet waren. Das eine, φῶς ἱλαρόν, muss im Laufe der studitischen Reform nach Konstantinopel gebracht worden sein, denn die alte Liturgie in Konstantinopel kannte keinen Lichthymnus. Vgl. Alexopoulos, 2009, 152. Nach Petros Vassiliadis sind die früheren Spuren des Hymnus in der paulinischen Theologie von 2 Kor 8–9 zu suchen. Das außerbiblische φῶς ἱλαρόν sei dann später im Zusammenhang mit dem Anzünden der Kerzen in Antiochien und dann bei Basileios dem Großen erwähnt worden. Das letzte Zeugnis sei von einem Märtyrer Athenogenes († ca. 305) verfasst worden, der den Hymnus gesungen habe. Vgl. P. Vassiliadis, *From the Pauline Collection to Phos Hilaron of Cappadocia*, in: SVTQ 56 (2012), 5–16. Der andere Ausruf φῶς Χριστοῦ als Inschrift ist wiederum auf den in Jerusalem gefundenen Lehmlampen vorhanden, was auch ihre rituelle Anwendung bezeugt. Einerseits gibt es Belege dafür, dass die Verwendung der Lampen häufig im Bestattungsritus vorkam. Hier fällt vor allem das Symbol des Lichtes in Bezug auf die Auferstehung Christi auf, was die praktische Anwendung der Lampen für die Beleuchtung nicht ausschließt. Die Beleuchtung der Kirchen versinnbildlichte außer ihrem praktischen Zweck auch die Erleuchtung durch Christus. Vgl. M. Parani, *Lamps*, in: D.K. Pettegrew (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*, Oxford 2019, 318–329. Die Wendung φῶς Χριστοῦ tritt im byzantinischen Kontext in unterschiedlichen Zusammenhängen auf, etwa in der Wandmalerei oder in

liturgischen Jahres nachweisbar und sie wurde zugleich zum festen Bestandteil der heutigen LvG. Alexopoulos gelang es, mit sieben Handschriften zu belegen, dass es eine lokale Tradition in Kalabrien gab, die die Ausführung des $\phi\omega\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ zu einem Zusammenhang zwischen den in der Kirche anwesenden Katechumenen und den Fürbitten für die *Illuminandi* brachte.⁷⁵ Weiterhin fasst er zusammen, dass dieser Spruch wohl mit den Fastenlesungen aus Genesis und Exodus nach Konstantinopel gekommen sei, wie es die Tatsache bezeuge, dass die Erwähnung des $\phi\omega\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ nur in Verbindung mit diesen zwei Lesungen in Konstantinopel vorkomme. Auf dieser Grundlage sei die heutige Stelle dieses Spruches zwischen den zwei Lesungen erhalten worden.⁷⁶

Der Ps 140:2 schien den Wissenschaftlern als ein Prokeimenon nach Konstantinopel gekommen zu sein, denn wie die Quellen bezeugen, verweist seine ursprüngliche Position im Ablauf des Prokeimenons darauf. Zudem musste nämlich die Gemeinde oder der Chor diesen Abschnitt gesungen haben, die Teilnahme des Priesters am Singen dieses Psalms wurde wiederum erst später eine Tradition.⁷⁷ Wenn Ps 140:2 ursprünglich als ein Prokeimenon in der Kirche gesungen wurde, wäre hierzu die Frage relevant, inwiefern der Text mit der Schriftlesung zusammenhängen konnte. Sowohl das konstantinopolitanische Euchologion als auch das Typikon-Synaxar geben einen Hinweis auf die Stellung des Psalms nach der Bibellesung, was an sich ungewöhnlich ist, weil ein Prokeimenon seiner ursprünglichen Funktion zufolge einer Lesung vorausgehen musste. Juan Mateos weist darauf hin, dass das Prokeimenon sogar ohne eine entsprechende Schriftlesung vorkommen könne.⁷⁸ Im Falle der

Handschriften. Die Herkunft der Lampen mit dieser Inschrift erklärte man zunächst mit der Tradition in Jerusalem, das Heilige Feuer am Karsamstag am Grab Christi zu verteilen. Damit verbindet man die archäologischen Befunde außerhalb von Jerusalem, nach denen die Pilger die Lampen zum Andenken aus Jerusalem mit nach Hause brachten. Es ist am wahrscheinlichsten, dass diese Lampen in der Kirche gebraucht wurden, da sie für die häusliche Anwendung gedacht waren. Vgl. H. Leclercq, *Lampes*, in: DALC 8 (1928), 1110–1111. Der Brauch des Heiligen Feuers, der wohl nach dem 9. Jh. seine Endgestalt annahm, hatte wahrscheinlich die Wurzeln in der altjüdischen Tradition der Darbringung des Lichtes, die sich dann in den palästinischen Quellen widerspiegelte. Vgl. A. Lidov, *The Holy Fire and Visual Constructs of Jerusalem, East and West*, in: B. Kühnel / G. Noga-Banai / H. Vorholt (eds.), *Visual Constructs of Jerusalem*, CELAMA 18, Turnhout 2014, 241–242. Schließlich wurden Lampen und Kerzen selbst als zu einer Taufdeutung in der christlichen Bildmalerei. Vgl. R.M. Jenses, *Living Water: Images, Symbols and Settings of Early Christian Baptism*, SVigChr 105, Leiden 2011, 264–267.

75 Vgl. Alexopoulos, 2009, 169.

76 Vgl. a.a.O., 169–172.

77 Vgl. N. Uspenskij, *Evening Worship in the Orthodox Church*, New York 1985, 132–133; Alexopoulos, 2009, 187–193.

78 Vgl. Mateos, 1963, 316.

konstantinopolitanischen Praxis kann man aber das Vorhandensein des Psalms als Abschlussteil des gesamten Lesungskomplexes ansehen. Man kann damit meine obige Hypothese stützen, dass die Schriftlesung mit einem Troparion bei der τριτοέκτη begann und mit dem Ps 140:2 endete, auch wenn man eine andere Platzierung des Psalms an anderen Tagen, d. h. an denen ohne *lectio continua* beobachten kann. Die Position des Psalms als ein Abschlussteil der täglichen Bibelkatechese wird durch den Blick auf die antiochenische Zeit des Chrysostomos erklärbar. Bei seiner Auslegung des 140. Psalms klagt Johannes über die sich häufenden Fälle von Gläubigen in seiner Gemeinde, die den Psalmtext zwar singen, dessen Sinn aber nicht verstehen.⁷⁹ Aus diesem Grund muss er die Auslegung verfasst haben, um den Gläubigen die schwierigen Stellen verständlich zu machen.

Im Laufe seiner weiteren Ausführungen bringt Chrysostomos den für uns wichtigen Hinweis zum Ausdruck, dass der 140. Psalm ein abschließender Teil des liturgischen Tages sei.⁸⁰ Der Psalm muss also ein Abschluss des Tagesdienstes bzw. Morgengebets gewesen sein. Chrysostomos betont sogar als heilende Wirkung des Textes, dass man damit alle während des Tages begangenen Übertretungen reinigen könne, woraus sich auf einen möglichen Bezug zur Schriftlesung schließen lässt.⁸¹ Außerdem könne man laut Chrysostomos nicht ein Gebet gegen Feinde sprechen, da dies dem göttlichen Gebot der Feindesliebe zuwider laufe.⁸² Für die Praxis in Konstantinopel konnte dieser Gedanke bedeutsam werden, denn das Ziel der gesamten Schriftlesungen bestand in der Umsetzung der moralischen Ermahnungen aus der Bibel im Leben. Insbesondere sollte man die beliebten Vorbilder aus den biblischen Sujets nachahmen. Aus diesem Grund scheint uns die Platzierung des Psalms nach der

79 Chrys., exp. in Ps. 140, 1: Τούτου τοῦ ψαλμοῦ τὰ μὲν ῥήματα ἅπαντες, ὡς εἰπεῖν, ἴσασι, καὶ διὰ πάσης ἡλικίας διατελοῦσι ψάλλοντες· τὴν δὲ διάνοιαν τῶν εἰρημένων ἀγνοοῦσιν. PG 55, 426–427. „Die Worte dieses Psalms sind allgemein bekannt und werden von Menschen jeden Alters gesungen. Doch der Sinn der ausgesprochenen Worte bleibt für die meisten unbekannt“ (eigene Übersetzung).

80 Chrys., exp. in Ps. 140, 1: [...] οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς οἶμαι τὸν ψαλμὸν τοῦτον τετάχθαι παρὰ τῶν πατέρων καθ' ἑκάστην ἐσπέραν λέγεσθαι [...]. A.a.O., 427. „Denn ich denke nicht, dass dieser Psalm einfach von den Vätern jeden Abend vollständig rezitiert wurde“ (eigene Übersetzung).

81 Chrys., exp. in Ps. 140, 1: [...] ἀλλ' ὡς τι φάρμακον σωτήριον καὶ ἀμαρτημάτων καθάρσιον ἐνομοθέτησαν λέγεσθαι [...]. Ebd. „Die Väter haben aber diesen Psalm wie ein heilsames Arznei- und ein von Sünden reinigendes Mittel verordnet“ (eigene Übersetzung).

82 Chrys., exp. in Ps. 140, 2: Τίνος οὖν ἂν εἶεν συγγνώμης ἄξιοι, ποίας ἀπολογίας, οἱ κατὰ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι; πῶς δ' ἢ τοιαύτη ἀκουσθεῖη εὐχή, ὅταν ἀπεναντίας τοῖς τοῦ Θεοῦ νόμοις ἀναφέρηται; A.a.O., 429. „Wer kann also einer Entschuldigung würdig sein oder welche Rechtfertigung können diejenigen haben, die gegen ihre Feinde beten? Wie kann solch ein Gebet erhört werden, wenn es im Widerspruch zu den Gesetzen Gottes steht?“ (eigene Übersetzung).

katechetischen Schriftlesung erklärbar zu sein. Die Kirche in Konstantinopel konnte sich der chrysostomischen Auslegung des 140. Psalms an dieser Stelle gut bedienen, auch wenn uns an dieser Stelle haltbare Belege dafür fehlen.

Die Verbindung der Gebete mit der Schriftlesung bei τριτοέκτη haben wir schon oben gezeigt. Die Texte des Vesperteils der LvG enthalten ebenfalls einige Hinweise bzw. Themen der Schrift, die man als Kernmotive der Bibel-lesung ansehen kann. Bei der liturgischen Praxis von Konstantinopel waren zwei Gebete bekannt, deren Wortlaut mit dem der Gebete von der τριτοέκτη übereinstimmt. Das erste Gebet wurde für die Katechumenen, das zweite für die *Illuminandi* vorgesehen. Nach Alexopoulos hatte der konstantinopolitanische Orthros keine Katechumenengebete bzw. -fürbitten, was umso ausschlaggebender für die Anpassung der τριτοέκτη bzw. der Vesper der LvG dem katechetischen Bibelunterricht ist. Zudem stellte man fest, dass die den Gebeten vorausgehenden Ektenien, und zwar sowohl die für die Katechumenen bestimmten als auch die für die *Illuminandi*, aus Antiochien stammen mussten.⁸³ Dieses Faktum bekräftigt die Tatsache, dass die antiochenische Praxis auf die Unterweisung der Katechumenen, auch im Falle der Bibelkatechese, einen erheblichen Einfluss hatte. Die antiochenische Herkunft der Fürbitten für Katechumenen ist eine zusätzliche Bestätigung dafür.

Das erste Gebet für die Katechumenen liefert die wichtige Erkenntnis, dass Gott der Schöpfer und Erzeuger des Alls (τῶν ἀπάντων) sei.⁸⁴ Dies scheint in einem Zusammenhang mit der aus der Schrift gewonnenen Information zu stehen, weil das Glaubensbekenntnis und auch die Genesis am besten dieses Thema beleuchteten und somit die christliche Lehre in der Vorstellung der Taufkandidaten festigten. Die Katechese in der orthodoxen Lehre, deren Gegenstand wohl in den Themen des Glaubensbekenntnisses zusammen mit der fortlaufenden Bibelunterweisung bestand, musste ab dem Montag der vierten Fastenwoche begonnen haben, nachdem man am Sonntag der dritten Fastenwoche dazu eine öffentliche Einladung angekündigt hatte.⁸⁵ Die

83 Vgl. S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution and Structural Components*, LiCo 21, Leuven 2009, 204.

84 Euch. Barb. 336, 42,2: Ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ κτίστης καὶ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων, ὁ πάντα θέλων σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν [...]. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263), Rom 1995, 42.

85 Der Text eines προκηρυκτικὸς fordert die noch ungetauften Kandidaten bzw. deren Paten auf, sich rechtzeitig (am folgenden Montag) in die Kirche zu begeben und sich einer Lehre zu unterziehen. Der Hinweis auf die Nicht-Duldung von unvorbereiteten Katechumenen spricht für die Pflicht und somit die Verbreitung einer Form der doktrinären Katechese, deren Text im Typikon-Synaxar nicht erscheint. Vgl. der griechische Text des προκηρυκτικὸς in: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle*

Funktion eines Katecheten in dieser Unterweisung musste offensichtlich Gott selbst ausüben, weil ihm unmissverständlich die didaktische Handlung in den Gebeten zugeschrieben wird. Denn er war es, der die Kandidaten erleuchtete und sie am Ende der Katechese unter den Mitgliedern seiner mündigen Herde einschrieb.⁸⁶ Die enge Verbindung der Katechumenengebete mit der Bibelunterweisung zeigt zudem ihre Gewichtigkeit im Vergleich zur Dogmenkatechese, denn diese dauerte nur die drei übrigen Wochen der Fastenzeit an, während die Bibelunterweisung seit dem ersten Tag des Fastens stattfand.

des fêtes mobiles, OCA 166, Rom 1963, 38; Übersetzung ins Deutsche siehe in: M. Chronz, *Materialien zu Katechumenat und Ostertaufe in der Patriarchalliturgie Konstantinopels: Nach liturgischen Büchern mittelbyzantinischer Zeit aus dem Griechischen übersetzt*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), *„Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“: Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, JThF 37, Freiburg 2020, 346–347. Ein Grund, warum die unvorbereiteten Katechumenen getauft werden konnten, ist unter der Redewendung *ἐὰν μὴ τις ἀνάγκη* (wenn nicht etwas Dringendes) im *προκηρυκτικὸς* überliefert. Mit diesem dringenden Anlass zur Taufe war wahrscheinlich das Sterben eines Kindes gemeint, was schon zur Zeit des Typikons eines der Themen der theologischen Kontroversen war. Die zwei folgenden Zeugen können uns einen Überblick über den Stand der Dinge in Konstantinopel geben. Einerseits basierte die obige Aussage über die verschiebbare Taufe auf dem kanonischen Recht der damaligen Kirche. Schon der Patriarch Nikephoros I. von Konstantinopel († 828) schrieb einem Mönch bzw. einem Diakon vor, unter dringenden Umständen (*κατὰ περίστασιν*) die Taufe durchzuführen. Niceph. Part., can. 13, 1: *Κατὰ περίστασιν και μοναχὸς λιτὸς βαπτίζει, ὡσαύτως και διάκονος κατὰ περίστασιν βαπτίζει*. PG 100, 853A. Mit *περίστασιν* meinte er wohl weiterhin die sterbenden ungetauften Kinder, die von jedem Christen – nicht unbedingt von einem Geistlichen – getauft werden konnten. Niceph. Part., can. 16, 1: *Χρὴ τὰ ἀβάπτιστα νήπια, ἐὰν εὐρεθῇ τις εἰς τόπον μὴ ὄντος ἱερέως, βαπτισθῆναι. Εἰ βαπτίσει δὲ και ὁ ἴδιος πατήρ, ἢ οἰοσθῆποτε ἄνθρωπος, μόνον ἵνα ἔστι Χριστιανός, οὐκ ἔστιν ἁμαρτία*. A.a.O., 853AB. All diese Regeln waren mit den theologischen Fragen nach dem Heil versterbender, ungetaufter Kinder verbunden. So fragt ein Anonymus, was mit den vier- bzw. fünfjährigen jüdischen Kindern passiert, die ungetauft sterben. Anastasios erwidert, indem er seine Gedanken auf Deut 5:9 stützt, dass der Herr die Kinder nicht für die Sünden ihrer Väter bestrafe. Vgl. Anast. S., qu. et resp. 9, 1–8. M. Richard / J. Munitiz, *Anastasii Sintaitai Quaestiones et Responsories*, CCSG 59, Turnhout 2006, 17–18. Diesem und anderen Fragenkomplexen liegen unterschiedliche Vorstellungen über das Schicksal der ungetauften Kinder zugrunde. Autoren wie u.a. Anastasios plädierten für ihr weiteres Leben im Paradies, andere versuchten ihre Verdammnis mit den Worten Jesu zu begründen und die dritten nahmen eine neutrale Position ein. Vgl. J. Baun, *The Fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium*, in: SCH 31 (1994), 115–125.

86 Vgl. Euch. Bar. 336, 43, 2. Parenti / Velkovska, 1995, 42–43.

15.4 Das Ende der *lectio continua* am Freitag vor Palmarum

Die oben geschilderte Lesung der drei Bücher aus dem Alten Testament nach dem Prinzip der *lectio continua* endete am Palmfreitag vor dem ersten Tauftermin der Fastenzeit am Lazarussamstag. An diesem Tag empfangen die Täuflinge das Mysterium der Taufe im kleinen Baptisterium der Sophienkirche.⁸⁷ Ehe sich die Katechumenen taufen ließen, mussten sie nach der Vollendung des Orthros eine Lesung aus der Apostelgeschichte hören. Ob es eine bestimmte Perikope oder die schlichte Lesung des ganzen Buches war, ist aus dem Vermerk im Typikon-Synaxar nicht ersichtlich. Man kann aber vermuten, dass diese Lesung eine Lücke zwischen den beiden Riten füllen musste und zugleich als eine Bibelkatechese – nun aber aus dem Neuen Testament – verstanden wurde.⁸⁸

Es ist bemerkenswert, dass außer der Lesung nach dem Orthros die Perikope aus Act 8:26 wie auch an den anderen Tagen nach der Taufe gelesen wurde.⁸⁹ Diese Tatsache bestätigt, dass die Taufe nach einer einheitlichen Vorlage der Sophienkirche durchgeführt wurde und die Apostelgeschichte dabei eine katechetische Rolle spielte, sodass sie als *lectio continua* nach Ostern gewählt wurde.

Waren aber bei der gesamten Bibelunterweisung nur die zu taufenden Laien anwesend? Die 9. Frage der Anastasios-Erotapokriseis brachte bereits die Taufe der jüdischen Kinder zum Ausdruck, deren Schicksal zu einem Problem wurde. Unter den Homilien des Patriarchen Photios findet sich eine Homilie am Palmsonntag, die eine Information über die Juden als die möglichen Empfänger der Bibelkatechese liefert.

15.5 Bibelkatechese und Konversion von Juden?

Die Besonderheit der Palmsonntagspredigt des Patriarchen Photios ist, dass sie auch in der slawischen Version altbulgarischer Herkunft überliefert ist und ziemlich früh (Ende des 9. Jh.s–Anfang des 10. Jh.s) zu datieren ist.⁹⁰ Cyrill

87 Typikon Magn. Eccl. 18–19: Καὶ λοιπὸν κατέρχεται ὁ πατριάρχης ἐν τῷ μικρῷ βαπτιστηρίῳ, καὶ βαπτίζει καὶ χρίζει τῷ ἁγίῳ μύρῳ [...]. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 62.

88 Vgl. zum Neuen Testament als eine Katechese unten 296–318.

89 Typikon Magn. Eccl. 27–29: Καὶ λοιπὸν ἀνέρχεται πάλιν προανάγνωσις τῶν Πράξεων "Ἄγγελος Κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον, καὶ ἀναγινώσκειται ἕως τῶν ἀντιφώνων τῆς λειτουργίας. Ebd.

90 C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople: English Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge 1958, 150. Die aus dem slawischen entstandene

Mango nimmt an, dass das Themenspektrum des Palmsonntags ein perfekter Anlass zur Diskussion mit den Juden gewesen sei.⁹¹ Die Juden waren schon seit langem Ziel von Missionsversuchen byzantinischer Prediger.⁹² Auf die strikte Voraussetzung ihres Eintritts in die Kirche – dass nur diejenigen, die sich mit reinem Herzen bekehren, zur Taufe zugelassen werden könnten – weist der 8. Kanon des II. Nicaenums (787) hin.⁹³ Zu den Maßnahmen zur intensiven Missionierung der einheimischen Juden gehörten auch die im 9. Jh. entstandenen Riten, die auf dem Kanon von Nizäa II basierten und auch zur Zeit des Patriarchen Photios geläufig waren.⁹⁴

Fassung kann möglicherweise mit der Chazarenmission verbunden sein. Die Chazaren bekehrten sich von ihrer normannischen Religion zum Judentum in der Periode zwischen 799 und 843. Vgl. auch andere Zeugen der Konversion in: O. Pritsak, *The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism*, in: HUS 2 (1978), 261–281 (271–281); id., *Turkological Remarks on Constantine's Khazarian Mission in the Vita Constantini*, in: E.G. Farrugia / S.R. Taft / G.K. Piovesana (eds.), *Cristianity among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius*, OCA 231, Rom 1988, 296. Laut der *Vita Constantini-Cyriilli* wurde Konstantinos-Kyrillos, ein hochgebildeter Priestermonch und Skeuophylax in Konstantinopel von Kaiser Michael III. (842–867) zu Missionszwecken nach Chazarien entsandt, wozu er unterwegs (in Cherson) Hebräisch oder Syrisch gelernt haben muss. Vgl. kritische Textedition der Stelle in: Vita CC, 8,10. F. Grivec / F. Tomšic, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes – Konstantin i Metodije Solunjani*, RSSI 4, Zagreb 1960, 109; R.J. Lilie / C. Ludwig / T. Pratsch / I. Rochow, *Konstantinos-Kyrillos (# 3927)*, in: PMBZ 2 (2000), 561–566 (562). Während seiner Reise setzte er sich mit der jüdischen Lehre auseinander und belehrte Chazaren im orthodoxen Glauben, woraufhin sie sich freiwillig taufen ließen. Vgl. Vita CC, 11,43. Grivec / Tomšic, 1960, 124. Als ein Resultat dieser Polemik müssen die acht Reden des Konstantinos entstanden sein, die wiederum zur Belehrung der nachfolgenden Generationen dienen mussten. Vgl. G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459)*, München 2000, 174. Von diesen aktiven Missionsversuchen an den Chazaren ausgehend, kann man nicht ausschließen, dass die Predigt Photios' ein Produkt dieser Mission gewesen sein könnte und auch in Konstantinopel für die Katechese der Juden gebraucht wurde.

91 Vgl. Mango, 1958, 150.

92 Vgl. hierzu die Gattung der Adversus-Judaeos-Literatur, die in der Zeit der Spätantike bzw. des Frühmittelalters in Konstantinopel an Popularität gewann. Dazu gehörten nicht nur Predigten, sondern auch Briefe an einzelne Personen, in denen die Lehre der Juden widerlegt wurde und sie zur Taufe ermahnt werden mussten. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, EHS.T 23, Frankfurt 1999, 405.423.444.447.460–461.471–472.473–474.478.483–485.514–518.521–525.531–539.

93 Vgl. C Nic. (787), 8, 546–555. G. Alberigo, *The Oecumenical Councils: From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, COGD 1, Turnhout 2006, 329.

94 Vgl. die ausführliche Beschreibung dieser Riten in: P. Eleuteri / A. Rigo, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio: Una Raccolta Eresiologica del XII Secolo*, Venedig 1993, 42–50.109–125.

Im folgenden Abschnitt will ich auf der Grundlage der Photios-Predigt die Hypothese aufstellen, dass sich nämlich Juden unter den Teilnehmern des Bibelunterrichts befanden.

Außer der direkten Ansprache an Juden⁹⁵ können uns zahlreiche Hinweise auf die Texte aus dem Alten Testament, die im Laufe der Fastenzeit gelesen werden mussten, als ein Beleg für katechetische Aktivitäten dienen. So bezieht sich Photios auf den Psalmisten David (Ps 8:3), den er in den verschiedenen Arten seines Dienstes darstellt: als Prophet, als Verwandter der Zuhörer, denn er war auch ein Jude, als Hirte und als König. Dabei verurteilt er die Ungläubigkeit und Arroganz seiner Zuhörerschaft, dass sie David als Hirten aufgrund seiner Taten verachten und ihm als König keine Ehre erweisen. Sein Verhalten gegenüber den Ungläubigen bezeichnet Photios als Regierung mit einem eisenen Stab, mit dem er seine Feinde wie Töpfergefäße zerschmettert.⁹⁶ Weiterhin findet sich die Erwähnung der guten Bibelkenntnisse bei den Juden als ein markanter Verweis auf die Notwendigkeit der „anderen“ Bibelunterweisung, der die schon vorhandenen Bibelkenntnisse zugrunde lagen. Um dies erneut zu zeigen, verbindet Photios die eben zitierten Worte Davids mit dem Hinweis auf die Rache Gottes, bei der der Lobpreis der Kinder vollendet sei.⁹⁷ Das Ziel dieser Katechese musste daher in der Bestätigung der Christuslehre auf den Aussagen der Bibel basieren. Die Juden brauchten vermutlich aufgrund ihrer Kenntnisse nicht wie die anderen Konvertiten die Bibel erneut zu lesen, sie mussten aber auf die Schrift im richtigen Kontext bzw. in der Deutung eingehen. Solche angebliche Nähe der Juden zur Schrift unterstreicht Photios mehrfach in seiner Predigt. Nach seinem Hinweis, dass man David glauben solle, geht er zum Propheten Jesaja über, dessen Buch den Juden bekannt gewesen sein muss (Isa 32:4). Hier fragt er wieder sein Auditorium rhetorisch,

95 Phot., hom. 8,1, 26: Εἰπέ γάρ μοι, ὦ Ἰουδαίε [...]. Laourdas, 1959, 84.

96 Phot., hom. 8,2, 14–23: Οὐκ ἤκουσας τοῦ βασιλέως Δαυὶδ θεοφορουμένου καὶ ψάλλοντος, ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρίσω αἶνον, ἕνεκα τῶν ἐχθρῶν σου τοῦ καταλύσαι ἐχθρὸν καὶ ἐκδικητήν; Οὐ πιστεύεις ὡς προφήτη; πίστευσον ὡς συγγενεῖ, εἰ ἄρα σὺ μὴ καὶ λόγοις ἐξωμόσω τὴν συγγένειαν· πάλαι μὲν γὰρ ἴσμεν τοῖς ἔργοις ταύτης ἀφρητοκῶτα σε. Καταφρονεῖς ὡς ποιμένος; φοβήθητι ὡς βασιλέα [...]. A.a.O., 85. „Hast du nicht gehört von König David, wie er von Gott inspiriert wurde und sang ‚aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast du eine Macht zugerichtet um deiner Feinde willen, dass du vertilgest den Feind und den Rachgierigen?‘ Glaubst du ihm nicht wie einem Propheten? Glaube wie deinem Verwandten, wenn du also nicht auch durch Worte diese Verwandtschaft leugnen willst – wir wissen aber seit langem, dass du dich von diesen Taten abgewandt hast. Verachtest du ihn wie einen Hirten? Fürchte dich vor ihm wie einem König“ (eigene Übersetzung).

97 Vgl. Phot., hom. 8,2, 24–25. Ebd.

warum man dem Propheten nicht glaube, der über die Verkündigung des Friedens spreche.⁹⁸

Hinzu kommt das Zitat aus dem Propheten Sacharja, das ebenfalls als ein wichtiges Argument für die Göttlichkeit Christi galt und dessen Einzug in Jerusalem thematisierte (Sach 9:9). Die Auslegung der Schrift wird laut Photios von Juden trotz der prophetischen Zeugnisse über die messianische Herkunft Jesu missachtet: „Hast du nicht gehört, was sie gepredigt haben und was sich vor deinen Augen erfüllt?“⁹⁹ Wegen dieser Notwendigkeit, die Juden im Glauben gemäß der orthodoxen Lehre zu unterrichten, bezieht sich der Text des Konversionsritus auf die zu beherrschenden Themen der Katechese: Gott, Trinität, Inkarnation, Gottesgebäerin, Ikonen.¹⁰⁰ Diese Themen konnten wiederum der Schrift mit Hilfe der entsprechenden Auslegungsliteratur, die in Konstantinopel verbreitet war und mit der wir uns schon oben befasst haben, und im Kontext des Gottesdienstes entnommen werden.

Überdies erwähnt Photios sogar die Gnade des Mysteriums, präzisiert aber nicht, worum es genau geht. Man kann nur vermuten, dass er die Taufe meinte, weil über die Schlichtheit der Vernunft bzw. Reinheit der Absicht sowie des Glaubens gesprochen wird, welche bei Kindern zu finden sind und welche den Empfang dieser Gnade voraussetzt.¹⁰¹

Nachdem er die geistliche Unreinheit der Juden verurteilt hatte, wandte er sich an seine „Geliebten“, d. h. an die christliche Mehrheit seiner Zuhörer, und ermahnte diese, sich von der seelenzerstörenden Lehre bzw. Denkweise fernzuhalten.¹⁰² Davon ausgehend kann man vermuten, dass die beiden Gruppen, die getauften Christen und die sich bekehrenden Juden, gemeinsam diese Predigt hörten.

Das Interesse des Patriarchen Photios an der Christianisierung der Juden prägte sichtbar seine kirchliche Predigt am Palmsonntag und war zudem eine der beliebten Richtungen der Missionstätigkeit seiner Zeit. In diesem Zusammenhang und auf der Basis der erwähnten Auseinandersetzung mit den Juden anhand der Schrift kann man dann annehmen, dass diese auch an der Bibelunterweisung der Fastenzeit beteiligt waren. Wie konnte aber die „andere“ Bibelunterweisung den neuen Konvertiten vermittelt werden?

98 Vgl. Phot., hom. 8,2, 29–3. Ebd.

99 Vgl. Phot., hom. 8,2 34–35.1–7. A.a.O., 85–86.

100 Vgl. Eleuteri / Rigo, 1993, 43.

101 Vgl. Phot., hom. 8,4, 15–19. Laourdas, 1959, 86.

102 Phot., hom. 8,5, 19: Ἡμεῖς δὲ φύγωμεν, ἀγαπητοί, τὰ ψυχοφθόρα πάθη ταῦτα. A.a.O., 87.

15.6 Hadrianos' „Isagoge scripturae sacrae“

Mit Hilfe der Hinweise in der „Bibliothek“ des Patriarchen-Photios wurden schon viele interessante und aufschlussreiche Quellen bzw. deren Gattungen aufgedeckt, die zur Beantwortung eines ganzen Fragenkomplexes über die Formen der Bibelkatechese beigetragen haben. In Bezug auf die oben diskutierte Tatsache über das mögliche Auditorium der Bibelunterweisung findet sich noch eine Bemerkung im Text der „Bibliothek“, die eine neue in Konstantinopel gängige Gattung der Schriftauslegung für die neuen Konvertiten, einschließlich der Juden, erläutert.

So empfiehlt Photios, eine „Einführung in die Göttlichen Schriften“ von einem vermutlich antiochenischen Mönch Hadrianos zu lesen, die Photios zufolge den *εἰσαγομμένοις* nützlich sein müsse.¹⁰³ Man muss hierzu bemerken, dass man schon mit diesem *terminus technicus* entweder die zu bekehrenden Juden bzw. Heiden oder die Neubekehrten, die an einem katechetischen Unterricht teilnahmen, bezeichnete.¹⁰⁴ D. h., dass es sich bei Photios um einen Hinweis auf ein etabliertes System der katechetischen Ausbildung handelt, das in Konstantinopel gefördert wurde. In der Spätantike waren mit diesem Begriff die Anfänger bezeichnet, die einen Teil des zwei- bzw. dreistufigen Systems des Rezipientenkreises bildeten. Die Lehrenden verlangten mitunter von den *εἰσαγομμένοις* entsprechende Vorkenntnisse des Unterrichtstoffes, es war jedoch auch die fehlende Kenntnis beim Publikum zu beobachten.¹⁰⁵ Diese Fakten liefern eine gewisse Bestätigung meiner Vermutung, dass auch die zu bekehrenden Juden bei der Bibelkatechese zugegen sein konnten. Wie man weiterhin sehen kann, setzt das Werk von Hadrianos sich überwiegend mit den hebräischen Schriften auseinander, was unbedingt einen gewissen Anspruch an die sprachlichen Vorkenntnisse der Zuhörer mit sich bringt. Es scheint, dass den Lehrlingen außer der liturgischen Vorlesung der Schrift, die

103 Phot., cod. 2: Ἀνεγνώσθη Ἀδριανοῦ εἰσαγωγὴ τῆς Γραφῆς. Χρήσιμος τοῖς εἰσαγομμένοις ἡ βίβλος. R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Bd. 1, Paris 1959, 4.

104 Vgl. K.T. Schäfer, *Eisagoge*, in: RAC 4 (1959), 862–904 (881). Auch Eusebios von Cäsarea verfasste seine *Eisagoge* für Heiden und vermutlich auch für Juden, denn er nahm die Lehre vom Logos in der hebräischen Schrift, etwa die Psalmen, Propheten und historischen Bücher der Bibel in den Blick, um diese für sein Publikum mit den Zeugnissen aus dem Alten Testament zu belegen. Vgl. A.P. Johnson, *Eusebius the Educator: The Context of the General Elementary Introduction*, in: S. Inowlocki / C. Zamagni (eds.), *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, SVigChr 107, Leiden 2011, 100–101.107–110.

105 Vgl. M. Asper, *Zu Struktur und Funktion eisagogischer Texte*, in: J. Althoff / M. Asper / W. Kullmann (Hgg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, ScriptOralia 95, Tübingen 1998, 335–340.

man am Palmfreitag abschloss, ein Unterricht der christlich orientierten Eisagoge ermöglicht wurde.

Somit gestaltete Photios eine neue Sicht auf die Bibelunterweisung in Konstantinopel: Die Gattung der Eisagoge sollte weiterhin in Konstantinopel verbreitet und als ein Unterrichtsmittel empfohlen worden sein.

Der besagten Eisagoge des Hadrianos sind die Struktur bzw. Inhalte des möglichen Bibelunterrichts in Konstantinopel zu entnehmen. Da dieses Werk einen Überblick über das mögliche Format der Bibelexegese geben kann, befassen wir uns damit nach dem Ende der Fastenschriftlesung. Am Ende des Abschnitts über diese neue Quelle muss dann die Frage beantwortet werden, welche Methoden der Bibelunterweisung man außer der bereits bekannten in Konstantinopel anwenden konnte.

Die Gattung der Einführungsliteratur (Eisagoge) war seit langem im Interessenbereich der antiken Autoren und wurde später als ein Grundstoff des christlichen Religionsunterrichts übernommen.¹⁰⁶ Die zwei wichtigen Prinzipien der Eisagoge, nämlich die Präzision und die Kürze des Lehrstoffes, konnten die altkirchlichen Didaskaloi so für sich einnehmen, dass sie auch ihre Katechese auf eine ähnliche Weise aufbauten.¹⁰⁷ Unter diesen Autoren findet sich das Werk von Hadrianos aus dem früheren 5. Jh., das als ein Beispiel der scholischen Eisagoge der Spätantike gilt.¹⁰⁸

Aus dem Vermerk von Photios folgt, dass das Werk des Hadrianos für die Anfänger verfasst worden sein muss, es wurde aber hauptsächlich für die Lehrenden geschrieben.¹⁰⁹ Hinzu kommt, dass der Inhalt des Unterrichts wohl dem Muster der antiochenischen Schule folgte, da es viele Übereinstimmungen bzw. Ähnlichkeiten mit der Art der Bibelauslegung etwa des Theodoros von Mopsuestia gibt.¹¹⁰

Die Popularität der Eisagoge von Hadrianos erkennt man daran, dass das Werk von den Verfassern der zahlreichen exegetischen Katenen in solche Deutungsquellen, sei es die der Psalmen oder des Buches Hiob, aufgenommen

106 Vgl. die wichtigen Beispiele der Einführungsliteratur in der Antike bietet: J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to Be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, PhAnt 61, Leiden 1994. Die Grundformen der eisagogischen Literatur siehe bei Asper, 1998, 315–326.

107 Asper, 1998, 313; Schäfer, 1959, 881–888. Zu den Titeln der Lehrenden in Konstantinopel, deren Aufgabe auch der Bibelunterricht war, siehe: R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, in: *Byzantion* 32 (1962), 167–202 (178–191).

108 Vgl. zur Biografie des Autors und seinen Lebenszeiten: P.W. Martens, *Adrian's Introduction in the Divine Scriptures: An Antiochene Handbook für Scriptural Interpretation*, Oxford 2017, 7–19. Die anderen Beispiele der scholischen Eisagoge siehe: Asper, 1998, 315–318.

109 Vgl. Martens, 2017, 12.43.53–55.

110 Vgl. a.a.O., 18.

wurde.¹¹¹ Dieser Sachverhalt kann einen möglichen Einfluss auf die Schriftunterweisung in Konstantinopel zeigen, da die Gattung der Katene auch in der Hauptstadt des byzantinischen Reiches von großem Interesse war. Die Schrift von Hadrianos konnte daher als ein Muster der Herangehensweise an die Auslegung der Schrift verwendet werden, auf deren Prinzipien wir nun näher eingehen.

15.6.1 *Die Hauptprinzipien der Bibelauslegung bei Hadrianos*

a. Das Wirken Gottes im Psalter

Sein Werk eröffnet Hadrianos mit der ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Stil der hebräischen Sprache, dem man oft in der antiochenischen Schule der Bibelexegese begegnen kann.¹¹²

Zunächst wendet er sich an die Eigentümlichkeiten (ιδιώματα) des Stils, unter denen er drei besonders hervorhebt: Sinn (διάνοια), Ausdruck (λέξις) und Komposition (σύθεσις).¹¹³ Jede dieser Eigentümlichkeiten wird von Hadrianos in Bezug auf die Abbildung Gottes als eines Menschen, die Anthropomorphisierung, in der Schrift herangezogen und ausführlich erläutert. Als Beleg dafür führt der Verfasser immer gewisse Bibelstellen an, die überwiegend aus den Psalmen bestehen. Die generelle Struktur des Werkes Hadrianos' ist durch die obigen Themen geprägt.

b. Prinzipien des Sinnes

In diesem Abschnitt erläutert Hadrianos, dass die Eigentümlichkeit des Sinnes in der Abbildung der Handlungen Gottes bestehe. Dazu müssten die biblischen Zeugnisse über die folgenden Anthropomorphismen gezählt werden: Körperteile, Sinne, die aus unterschiedlichen Gründen hervorgerufene Bewegung der Seele bzw. des Leibes, Gefühle, familiäre Unterschiede, Rang, Tätigkeit, Aufenthaltsorte, Kleidung, Gewohnheiten, Geste und die gesamte Lebensweise Gottes.¹¹⁴ Jede dieser Anthropomorphismen wird sodann ausführlich erläutert, von denen wir hier zwei beleuchten.

Gefühle

Weiterhin geht Hadrianos zu den in den Psalmen beschriebenen Gefühlen der Liebe, des Hasses oder des Eifers über, die sich ihm zufolge entsprechend auf die Widmung der Lebensweise dem Herrn (Liebe), auf die Ablehnung

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 286–317.

¹¹² Vgl. Schäublin, 1974, 127–138.

¹¹³ Vgl. Hadr., introd. 1,1–2. Martens, 2017, 126.

¹¹⁴ Vgl. Hadr., introd. 2,1–10. Ebd.

des Willens Gottes (Hass) und auf die Bestrafung des Nächsten (Eifersucht) beziehen. Da nur Gott seine Erde mit Eifer bewahren kann (Joel 2:18), muss sich der Mensch von diesen negativen Gefühlen fernhalten.¹¹⁵

Präsenz

Gott wird in einer bestimmten Weise unter den Menschen präsent, was sich in den ortsgebundenen Bibelstellen findet. Seine Nähe wird als ein Zeichen dessen angenommen, dass er sein Volk erhört und diejenigen, die ein gebrochenes Herz haben, beschützt und beim Sieg zur Seite steht. Die Entfernung vom Menschen spricht wiederum für das Zögern mit seiner Hilfe „zur Zeit der Not“. (Ps 34:18.10:1).¹¹⁶

c. Prinzipien des Ausdrucks

Der nächste Teil der Hadrianos-Eisagoge ist den Besonderheiten der biblischen Sprache, nämlich deren diversen Ausdrucksformen gewidmet. Der Autor fängt zunächst mit den vier Aspekten der Offenbarung in der Bibel an, die durch Hören, Sehen, Bekanntgeben und Sprechen zum Ausdruck gebracht werden. Während sich die ersten drei nur auf eine für die Schrift gewöhnliche Art der Interaktion mit dem Menschen zu berufen scheinen, ist die mündliche Kommunikation mit der Unterweisung des Menschen verbunden (Ps 25:5).¹¹⁷ Im Apparat der kritischen Textedition nennt Martens eine Erweiterung dieses Gedankens, die ebenfalls bei Theodoros von Mopsuestia zu finden ist: Gott wird in beiden Fällen als Lehrer oder Katechet dargestellt.¹¹⁸ In einem Zusammenhang mit diesem Gedanken steht auch die Tatsache, dass Teil der Fürbitten der Liturgie für die Katechumenen ebenfalls davon zeugen, dass es Gott selbst ist, der die Kandidaten das Evangelium lehren soll.¹¹⁹ Man kann sich vorstellen, dass sich eine solche Parallele auf das Bibelstudium beziehen könnte.

Des Weiteren nimmt Hadrianos die ihm auffälligen Einzelheiten des Sprachgebrauchs in den Blick, die einige außergewöhnliche Merkmale in

115 Hadr., introd. 9, 1–4: Τὴν καταθύμιον τῷ θεῷ πολιτείαν ἡμῶν, ἀγάπην αὐτοῦ μάλα γε εἰκότως ὀνομάζει· μίσος δέ, τὸ τὴν ἐναντίαν τῆς αὐτοῦ βαδίζειν βουλήσεως καὶ ζῆλον, τὸ τοὺς οἰκείους τιμωρεῖν· ὡς τὸ, ἐζήλωσε κύριος τὴν γῆν αὐτοῦ [...]. A.a.O., 148. „In der Schrift wird unser Lebensweg als die Liebe genannt, wenn er Gott wohlgefällig ist. Wenn unser Weg aber seinem Willen zuwider ist, wird er sein Hass genannt. Und Gott wird in der Rache an seinem eigenen Volk als ‚eifrig‘ genannt. Beispielsweise ‚wird dann der Herr um sein Land eifern‘ (Joel 2:18)“ (eigene Übersetzung).

116 Vgl. Hadr., introd. 13, 8–11. Ebd.

117 Vgl. Hadr., introd. 19, 5–7. A.a.O., 154.

118 Vgl. a.a.O., 157, Anm. 4.

119 Vgl. oben 234–235.

Bezug auf die Auslegung aufzeigen. So betont er die Anwendung eines häufig auftretenden metaphorischen Vergleichs für die Verdeutlichung einer entsprechenden Aussage: Im Falle der Verwendung der Partikel *ως* wird unter anderem das Beispiel aus Joh 1:14 angeführt, denn es dient der Verstärkung der Tatsache, dass Christus der vollkommene einziggeborene Sohn ist.¹²⁰ In einem weiteren Abschnitt weist Hadrianos darauf hin, dass man gelegentlich einem metaphorischen Vergleich ohne Vergleichspartikel in der Bibel begegnen könne.¹²¹ D. h. aus seiner Sicht, dass man direkt auf die Gegenstände des Textes wie auf wahre Sachverhalte aufmerksam machte, auch wenn es nur eine metaphorische Komparation war. Hierzu führt er eine Perikope aus 1 Kor 10:4 an, wo Christus direkt als „der geistliche Fels“ bezeichnet wird. Das bedeutet ihm zufolge die Einzigartigkeit der Errettung durch Christus, der den Hilflosen seine Hilfe bringt und seine Errettung gewährleistet.¹²² Auch die Bezugnahme auf die Gaben des Heiligen Geistes als „Ströme lebendigen Wassers“ aus Joh 7:38–39 sorgen für die Annahme, dass sich Hadrianos intensiv mit dem Johannesevangelium befasste, um daraus die Belege für die Göttlichkeit Christi und seine Verheißungen an den Tag zu bringen.¹²³

Eine Anführung neutestamentlicher Beispiele kommt bei Hadrianos selten vor, da sein Werk sich überwiegend auf die Auslegung des Alten Testaments bzw. Psalters konzentriert. Wenn man jedoch solchen Beispielen aus dem Evangelium begegnet, bemerkt man, dass sie ausgesprochen bedeutsam sind, sodass diese der Herstellung einer Parallele zu einem Psalm wert sind. Von diesem Sachverhalt ausgehend, setzt sich Hadrianos mit dem Wort „Weg“ auseinander (Ps 119:1), das oft als Synonym für Handlung verwendet wird. Auf die angegebene Stelle aus dem 119. Psalm bezogen, erklärt unser Autor, dass „die Unschuldigen auf dem Weg“ jene sind, die unschuldig handeln. Aus diesem Grund kommt der Begriff „Weg“ auch in der Apostelgeschichte vor, um die Gemeinschaft mit Christus zu thematisieren (Act 19:23.24:14).¹²⁴

120 Hadr., introd. 28,2, 1–3.9–13: Τὴν *ως* συλλαβὴν διχῶς λέγειν ἦτοι κατὰ παραβολὴν ἢ κατὰ βεβαίωσιν: [...] ἔθεν καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς τῷδε χρησάμενος τῷ ἰδιώματι, καὶ ἐθεασάμεθα φησὶ τὴν „δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, ἵνα εἴπη ἅτε ὀλοτελῶς μονογενοῦς“. A.a.O., 166. „Die Partikel *ως* wird in der Schrift sowohl für Komparation als auch für Verstärkung verwendet. Daher verwendet auch der Evangelist dieses literarische Mittel, indem er sagt: ‚und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als die des eingeborenen Sohnes vom Vater‘, damit er wiedergeben kann, dass der Einziggeborene vollkommen ist“ (eigene Übersetzung).

121 Vgl. Hadr., introd. 38,2, 1–2. A.a.O., 180.

122 Vgl. Hadr., introd. 38,2, 6–15. Ebd.

123 Vgl. Hadr., introd. 38,2, 15–20.1–2. A.a.O., 180–182.

124 Vgl. Hadr., introd. 40,2, 1–8. A.a.O., 184.

Diese Amplifikation, nach der die beiden Testamente miteinander verbunden werden, ist auch aus weiteren Beispielen zu ersehen. Das Nichtvorhandensein der Ursachen für einige Ereignisse in der Schrift thematisierte Hadrianos mit psalmischen Texten. So knüpft er an Ps 68:24 die Begebenheit des Einzugs des israelischen Volkes in das verheißene Land an, das aber mit dem massenhaften Opfertod verbunden war – jeder, der sich den Israeliten widersetzte, musste Blutvergießen erleiden.¹²⁵ Im Gegensatz erwähnt Jesus keine solche Begebenheit, sondern spricht über sein Erscheinen auf der Erde und dem damit verbundenen Wunsch, z. B. die Blinden zu heilen und die Sehenden zu den Blinden zu machen (Joh 9:39).¹²⁶ Dadurch setzt Hadrianos dem blutigen Bild des Alten Testaments das unblutige Gericht Christi im Neuen entgegen.

Diese und weitere Beispiele sind im Vergleich zum ersten Teil der Eisagoge unsystematisch strukturiert, als ob es die Antworten auf die von den Schülern spontan gestellten Fragen wären. Dem ähnlich wird oft das Wort „Böse“ statt „Strafe“ in der Schrift verwendet, was aus der Frage eines Schülers hergeleitet werden konnte.¹²⁷ Dabei ging es um den Kontext, in dem die Wörter in den Bibeltexten erscheinen. Zum einen konnte mit dem Wort „Böses“ das Elend der Menschen ausgedrückt werden, das den Menschen unzählige Mühen und Qualen bereitet. Daher bezieht sich Hadrianos auf die Stelle aus dem Matthäusevangelium, wo Christus über das Nichtsorgen für den morgigen Tag spricht (Mt 6:34).¹²⁸ Zum anderen ist zuweilen von der Erschaffung des Bösen in der Schrift die Rede, was aber die Bedeutung der Bestrafung bzw. der Kriegsführung trägt. Darin besteht die Macht Gottes, der sowohl Frieden gebe als auch Unheil schaffen kann (Isa 45:7).¹²⁹ Im Anschluss daran erläutert der Autor eingehend die Bedeutung des Kelchs bzw. Feuers in der Schrift, das die Bestrafung oder das Leiden versinnbildlicht (Ps 11:6; Isa 51:22; Mt 20:22). Zusätzlich werden „Pfeile“ und „Schwert“ als die Bestrafung äußernden Begriffe genannt.¹³⁰

Ins Auge springt außerdem, wie Hadrianos die Bibeltexte auslegt, die die Botschaft über Gott in den Mittelpunkt rücken. Dazu fällt die Benutzung des ganzen biblischen Spektrums auf, dem die stichhaltigen Argumente entnommen werden. Hadrianos behauptet zum einen, dass die Schrift über Gott indirekt wie von einer anderen Person spricht, auch wenn es um eine- und

125 Vgl. Hadr., introd. 42,2, 5–13. A.a.O., 186.

126 Vgl. Hadr., introd. 42,2, 13–18. Ebd.

127 Vgl. Hadr., introd. 46,2, 11–14. A.a.O., 192.

128 Vgl. Hadr., introd. 46,2, 17–22. Ebd.

129 Vgl. Hadr., introd. 46,1, 15–18. Ebd.

130 Vgl. Hadr., introd. 47,1, 12–13. A.a.O., 194; Hadr., introd. 49,1, 9–12. A.a.O., 196.

dieselbe geht. In Ps 36:7 spricht der Psalmist über „Deine Gerechtigkeit“ und sodann fügt er „wie die Berge Gottes“ hinzu, obwohl es im ersten und im zweiten Fall um denselben Gott geht.¹³¹ Hinzu kommt, dass die Bibel oft auf die Dringlichkeit der Hilfe Gottes hinweist, indem diese als die am Morgen kommende dargestellt wird (Ps 46:6).¹³²

Interessant sind die Bedeutungsunterschiede der Anwendung des Begriffes „Fleisch“ in Bezug auf das Menschsein Christi. Eine der Anwendungsmöglichkeiten des Wortes ist, dass Christus als Mensch dargestellt wird, den Apostel gekannt haben muss (1 Kor 15:50). Diese Tatsache wird auch mit weiteren Texten aus den Paulusbriefen belegt.¹³³

Eine andere Herangehensweise an die Auslegung der göttlichen Offenbarung ermöglichte Hadrianos durch die Erläuterung der Zeitangaben in der Schrift. Er bemerkt, dass die Partikel ἕως nicht als ein Hinweis auf eine bestimmte Zeitperiode in der Bibel angewandt werde, sondern als Zeichen der Kontinuität.¹³⁴ Weiterhin führt er hierzu die Belege der Kontinuität des Reiches Gottes bzw. Gottes Macht über seine Kirche (Mt 28:20) aus.¹³⁵ Zudem wird das Wort αἰών laut Hadrianos für die Bestätigung der Ewigkeit des Reiches Gottes benutzt (Ps 45:6; Joh 10:28). Über diese Möglichkeit hinaus spricht der genannte Begriff für das ewige Leben in diesem Reich, was Hadrianos mit einer Zusammenstellung von diversen Bibelzitaten belegt.¹³⁶ Die Stabilität (βέβαιον) des Reiches wird außerdem dadurch, dass es von Ewigkeit unverrückbar ist, ausgedrückt (Ps 91:2).¹³⁷ Überdies bringt Hadrianos ein auffälliges Detail zum Ausdruck, dass nämlich die Unüberwindlichkeit der Herrschaft Gottes dadurch darzustellen sei, dass der Herr sich anschicke, die Feinde zu besiegen und sein Volk zu erretten.¹³⁸

Durch die Prinzipien des Ausdrucks konnte Hadrianos seinen Schülern die wichtigen Aspekte des Sprachgebrauchs in der Bibel erläutern. An einigen Stellen konnte man erkennen, dass diese sogar der Frageform eines Schülers entsprechen. Dies ist umso auffälliger, da es um das Reich Gottes, die Errettung oder die Bestätigung der Göttlichkeit geht. Alle seine Befunde in den

131 Vgl. Hadr., introd. 51,1, 5–8. A.a.O., 198.

132 Hadr., introd. 52,1, 1–4: Τὸ πρῶτ' ἐπὶ ταχυτήτος ἐκλαμβάνει πολλάκις ὡς τό, βοηθήσει αὐτῇ ὁ θεὸς τὸ πρὸς πρῶτ' [...]. A.a.O., 200.

133 Vgl. Hadr., introd. 57,3, 10–14. A.a.O., 210.

134 Vgl. Hadr., introd. 60, 9–10. A.a.O., 214.

135 Vgl. Hadr., introd. 60, 14–18. Ebd.

136 Vgl. Hadr., introd. 62,3, 11–16. A.a.O., 218.

137 Vgl. Hadr., introd. 64,1, 22–23,1–2. A.a.O., 219–220.

138 Vgl. Hadr., introd. 64,2, 3–5. A.a.O., 220.

sprachlichen Besonderheiten versuchte der Verfasser auf die Qualität der Auslegung zu beziehen und mit entsprechenden Bibelstellen zu belegen.

d. Prinzipien der Syntax

Die weitere Unterweisung der Schüler in den Bibeltexten bestand in der ausführlichen Auseinandersetzung mit der Syntax, die im Psalter zu finden ist. Zu diesem Themenfeld gehören die Stilmittel, die zum besseren Verständnis der Bibel beitragen sollten. Hierzu zählt Hadrianos die elliptischen Satzkonstruktionen (Auslassungen), die eine mündliche Kommunikation ausdrücken.¹³⁹ Damit wird einerseits auf das Gebet als eine Art der Kommunikation und andererseits auf die Unterweisung als die Vermittlung des Willens Gottes aufmerksam gemacht.¹⁴⁰

Die Tautologie diene vermutlich der Fokussierung auf die Themen in den Psalmen, die durch stetige Wiederholung bestimmter Abschnitte vertieft wurden. Hadrianos brachte bspw. die Tatsache zum Ausdruck, dass dieselben Formen der Ansprache im Psalter, die eine Entgegennahme des ausformulierten Gebets ausdrückten, bis zu dreimal vorkommen können (Ps 5:2–4).¹⁴¹

Auch die anderen Figuren wie die der Inversion, derer sich nach Hadrianos die lyrischen Poeten bedienten,¹⁴² oder Duplizierungen von Wörtern oder Partikeln, die auf den ersten Blick überflüssig zu sein scheinen, erweckten aber wie auch andere rhetorische Mittel die Aufmerksamkeit und teilten Gottesworte mit. So steht z. B. in Gen 22:17, dass Gott mit seinen Segnungen segnen wird.¹⁴³ Hier wurde offensichtlich die Handlung durch die Duplizierung hervorgehoben, was mit der Konstruktion *κατ' ἐπίτασιν* (mit Betonung) eingeleitet wird.

Die obigen Stilmittel waren ein wichtiges Werkzeug beim Bibelunterricht. Das Anliegen, welches Hadrianos den Anfängern bei der Auseinandersetzung mit diesem Material vermittelte, bestand in der aufmerksamen Bibellesung mit der Fokussierung auf die Abschnitte, die eine direkte Botschaft über die Gottesoffenbarung enthielten.

139 Hadr., introd. 66, 13–15: Κατ' ἔλλειψιν· ὡς τό, ἀλλ' ἢ ὡσεὶ χνοῦς, ὃν ἐκρίπτει ἄνεμος ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς λείπει τὸ εἰσὶ [...]. Ebd. „Als ein Beispiel für die Ellipse ist folgende Passage: ‚sondern wie Spreu, die der Wind vom Gesicht der Erde verstreut‘ (Ps 1:4), hier fehlt die Konstruktion ‚sie sind‘“ (eigene Übersetzung).

140 Vgl. Hadr., introd. 66,1, 1–4. A.a.O., 222; Hadr., introd. 66,3, 6–8. Ebd.

141 Hadr., introd. 67, 5.10–13: Τῆ ταυτολογίᾳ κέχρηται πανταχοῦ· [...] κύριος ἐλάλησε καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν [...]. A.a.O., 224. „Die Tautologie wird überall in der Schrift angewandt: ‚der Herr redete und rief der Erde zu‘ (Ps 50:1)“ (eigene Übersetzung).

142 Vgl. Hadr., introd. 68, 5. A.a.O., 226.

143 Vgl. Hadr., introd. 70, 1–3. A.a.O., 228.

15.6.2 *Allgemeine Anweisung zur Bibelauslegung*

a. Das Ziel der Bibelunterweisung

Die weitere Passage beginnt mit dem Auftakt zum Bibelstudium, nämlich der Absichtserklärung, dass die Zielsetzung des Bibelunterrichts die wichtigste Aufgabe sei, um dauerhaft die Aufmerksamkeit der Schüler auf die Bedeutung der verwendeten Begriffe zu fixieren.¹⁴⁴ Das primäre Ziel des Bibelstudiums verfolgend, die Bibel Wort für Wort zu kommentieren, setzt voraus und führt dazu, dass die Schüler dieses stets im Blick behalten.¹⁴⁵ Mit anderen Worten: Um die Verbindung zwischen den Wörtern beim Wort-für-Wort-Kommentar zu erhalten, muss das Ziel des Unterrichts im Voraus gesetzt werden. Das muss das Verständnis der Zusammenhänge zwischen den Begriffen fördern – dadurch wird der gesamte Sinn des Textes nicht verfälscht.¹⁴⁶

Diese Herangehensweise an das Lernen der Schrift vergleicht Hadrianos mit der Arbeit eines Schiffers, der – wenn er sein Ziel nicht konsequent verfolgt – viel Kraft vergeudet, ohne die gesuchte Zuflucht jemals zu finden.¹⁴⁷ Deshalb müssen gründliche Vorbereitungen getroffen werden, um das Ziel der Bibel-exegese schnell und ohne Komplikationen erreichen zu können.¹⁴⁸ Hadrianos zufolge müssen diese Vorbereitungen in der akribischen Untersuchung des Stoffinhalts bestehen, damit die Schrift sinnbezogen und korrekt ausgelegt werden konnte. Dafür vergleicht er das Studium mit der Untersuchung der fiktiven Geschichten aus der antiken Epik und hebt lobend hervor, dass diese zunächst ausführlich nach der Verwendung der Wörter untersucht wurden, ehe man mit deren Auslegung begann.¹⁴⁹

144 Vgl. Hadr., introd. 75, 1–2. A.a.O., 276.

145 Die Methode des Wort-für-Wort-Kommentars, deren sich die Kirchenväter oft bedienten, wurde durch die profanen Grammatiker ererbt. Bspw. wurde die Hinwendung zu dieser neuen Herangehensweise bei Augustinus dadurch hervorgerufen, dass man den unklaren Stellen in der Schrift, mit denen man sich nicht so einfach zufriedengeben konnte, „das Gewicht prophetischen Wertes beilegen“ wollte. Trotz der Ungeschliffenheit der Bibel aus Sicht der weltlichen Wissenschaft wollte Augustinus dem Einfluss literarischer Bildung nicht ausgesetzt sein und die Bibel als plump und grob bezeichnen. Daher praktizierte die genaue Erklärung jedes Wortes, was ihm einerseits die Aufdeckung des verborgenen Sinnes im Text ermöglichte, andererseits verzerrte er unabsichtlich aufgrund seiner sprachlichen Unkenntnisse des Hebräischen ursprünglichen Sinn entsprechender Bibelstellen. Dieses Vorgehen entsprach wiederum dem Prinzip, dass „die Dunkelheit der Bibel ihre Fruchtbarkeit steigert“. Vgl. H.L. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 21995, 396–405.

146 Vgl. Hadr., introd. 75, 2–4. Ebd.

147 Vgl. Hadr., introd. 75, 4–5.1. A.a.O., 276–278.

148 Vgl. Hadr., introd. 75, 4–6. A.a.O., 278.

149 Vgl. Hadr., introd. 75, 6–12. Ebd.

b. Das Bild und die Aufgaben des Katecheten

Der Lehrer müsse den Schülern nach Ansicht von Hadrianos als ein Wegweiser zur Verfügung stehen, damit sie sich auf ihrem Wege des Bibelstudiums nicht verlaufen. Hierfür muss der Lehrer seine gesamten Bibelkenntnisse für die Auslegung heranziehen und damit auf den Unterrichtsablauf bereichernd einwirken. Das kann wohl durch die herkömmliche Erklärung der zu deutenden Begriffe geschehen.¹⁵⁰

Der Lehrer entscheidet, mit welchem Stoff sich die Schüler zuerst befassen müssen. Dabei muss er nach Hadrianos ihr eigenes Verständnis der Schrift fördern, was vermutlich im Laufe der Diskussion nach der Auseinandersetzung mit den drei Säulen des Bibelunterrichts – mit den Prinzipien des Sinnes, Ausdrucks und der Syntax – erfolgt. Außerdem musste der Lehrer den klaren Wort-für-Wort-Kommentar des Textes zur Sprache bringen, wofür die Themen des Sprachgebrauchs als ein nötiges Hilfsmittel dienen. Deshalb betont er, dass diese Informationen denjenigen, die diesen Weg gehen wollen und nicht zu überfließen versuchen, eine dauerhafte Reise in die Welt der Bibel ermöglichen.¹⁵¹

c. Die Einzelheiten der Exegese

Außerdem musste die Reihenfolge der zu untersuchenden Wörter bzw. Gedanken vollständig und glaubhaft dargelegt werden. Für die Verdeutlichung des angemessenen Vorgehens vom Lehrer wird hier die tapfere und konsequente Verfolgung des Ziels angeführt, um die Schüler von den möglichen Fehlern beim Lernen abzuwehren.¹⁵² In Bezug auf das Ziel der Exegese – Präzision und Vollständigkeit – verhalf diese Methode zu einem qualitativen Erwerb der Bibelkenntnisse. Hinzu kommt die Darstellung der Aufgabe, die als Ausklang der Ausführungen über die Persönlichkeit des Exegeten angesprochen wird. Der Vergleich des Hadrianos mit dem Mantel, der den Körper umgibt, findet sich als eine Abbildung des Äußeren und bedeutet letztlich, dass ein Exeget in seiner Befassung mit dem Text das rein Äußerliche meiden soll, um den Leib des Textes so präzise und akribisch wie möglich zu untersuchen.¹⁵³

150 Vgl. Hadr., introd. 76, 15–19. Ebd.

151 Vgl. Hadr., introd. 76, 4–6. A.a.O., 280.

152 Vgl. Hadr., introd. 77, 7–9. Ebd.

153 Hadr., introd. 78, 1–4: Καὶ δὴ τὴν μὲν τῶν ῥητῶν διάνοιαν ἐν σώματος τάξει θετέον, τὴν δὲ θεωρίαν ἐν σχήματος τοῦ περὶ τὸ σῶμα [...]. A.a.O., 282. „Man sollte sich die Bedeutung der Worte wie den Aufbau des Körpers vorstellen. Der mutmaßliche Sinn dieser Worte ist in Form eines Mantels darzustellen, der den Körper umgibt“ (eigene Übersetzung).

d. Zwei Arten der Prophetie

Als ein obligatorisches Gebiet für seine Schüler sah Hadrianos die prophetische Literatur an. Zu den unterschiedlichen Arten der Prophetie hinterließ Hadrianos einen kurzen Abschnitt, der sich als Einleitung zu einem neuen Thema bezeichnen lässt. Der Verfasser weist darauf hin, dass es prosaische bzw. poetische Prophetien gibt. Die erste sei aus den Texten von Jesaja oder Jeremiah bzw. deren Zeitgenossen bekannt. Letztere findet sich überwiegend in den Psalmen Davids und bei Mose in der Form eines Gesangs mit einer bestimmten Metrik.¹⁵⁴ Dieser kurze Text scheint im Gegensatz zu den anderen Themen eine andere Einrichtung des Bibelunterrichts darzustellen: Die prophetischen Bücher wurden demnach getrennt von den anderen sowie ihre literarischen Eigenschaften ausführlich untersucht.

Nach der Auseinandersetzung mit dem Hadrianos' Text können *einige Schlüsse* gezogen werden:

Bei Hadrianos konnten wir ein konsequent gebautes Unterrichtsschema beobachten, das einem Lehrer bzw. Katecheten als ein Muster zur Verfügung gestellt wurde. Die Struktur schloss die drei Unterrichtsblöcke, die den literarischen Eigentümlichkeiten der biblischen Sprache gewidmet wurden, ein. Danach wurden zusätzliche Empfehlungen für den Lehrer hinzugefügt, die wahrscheinlich vor dem Unterricht erworben werden mussten. Der Bibelunterricht basierte überwiegend auf den Passagen aus dem Psalter, was unstrittig für dessen herausragende Stellung im damaligen Antiochien und sodann in Konstantinopel spricht.

Konnte aber wirklich ein derartiger Unterricht nach der obigen Struktur in Anlehnung an liturgische Bibellesung in Konstantinopel gestaltet werden? Für eine positive Antwort auf diese Frage spricht vor allem die Tatsache, dass die Räumlichkeiten der patriarchalen Schule in Konstantinopel direkt in der Sophienkirche liegen konnten. Zudem hatten die drei theologischen Lehrer vermutlich getrennte Lehrzimmer.¹⁵⁵ Unter diesen Lehrern war auch ein διδάσκαλος τοῦ ψαλτῆρος bekannt, der die erlangten Kenntnisse aus dem

¹⁵⁴ Hadr., introd. 79, 1–5: "Ἐτι μὴν κάκεινο γινώριμον τοῖς οἰκείοις ἔστω, ὡς τὰ τῆς προφητείας τὰ μὲν λογάδην εἴρηται, ὡς τὰ Ἡσαΐου καὶ Ἱερεμίου καὶ εἴ τις ἕτερος κατ' ἐκείνους ἐγένετο, ἢ δὲ μετ' ὠδῆς ἐν μέτρῳ, ὡς ἡ τῶν Ψαλμῶν τοῦ μακαρίου Δαυὶδ, καὶ ἡ παρὰ τῷ Μωσῆϊ ἐπὶ τε τῆς ἐξόδου καὶ τοῦ δευτερονομίου [...]. A.a.O., 284. „Aber auch mit Folgendem sollten die Schüler vertraut sein: Die Prophetie ist zum einen prosaisch wiedergegeben, wie es bei Jesaja und Jeremia oder deren Zeitgenossen der Fall ist. Zum anderen wird diese in ein Versmaß gekleidet, wie es in den Psalmen des seligen David zu sehen ist, außerdem auch in Gesängen, die durch Mose in Bezug auf den Auszug aus Ägypten und das Deuteronomium bekundet wurden“ (eigene Übersetzung).

¹⁵⁵ Vgl. R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, in: *Byzantion* 32 (1962), 167–202 (171).

Werk Hadrianos' anwenden konnte.¹⁵⁶ Auch wenn die patriarchale Schule in Konstantinopel eine propädeutische Vorbereitung aufs theologische Studium anbot, muss dies keineswegs bedeuten, dass in ihr kein Bibelunterricht stattfand. Denselben Schluss kann man aus der Anmerkung von Photios ziehen, dass das Werk Hadrianos' den Anfängern nützlich sein konnte, seien es solche im theologischen Studium oder Konvertiten.

156 Vgl. a.a.O., 169.

Die Sonderstellung der Schrift in der Karwoche

16.1 Der Verlauf der Schriftlesung an den ersten vier Tagen

Auf die Taufe am Palmsamstag und dem anschließenden Palmsonntag folgte die letzte Woche vor Ostern. Die Karwoche (ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς) war von der ganzen Periode der Fastenzeit getrennt und stellte durch diese Abtrennung eine spezifische Form der Schriftlesung vor, die von der *lectio continua* abwich.¹ In der theologischen Thematik dieser Periode ging es um den kommenden Tag der Passion Christi bzw. Ostern, dem auch die hymnographischen Komponenten angepasst wurden.²

An den ersten vier Tagen der Karwoche ist eine Veränderung in der Schriftlesung der Fastenzeit zu beobachten, insofern als die ersten drei Tage mit der Vorlesung dreier alttestamentlicher Perikopen ausgestattet wurden. Diese drei Lesungen behielten an diesen Tagen unverändert ihre Struktur. Laut dem Typikon-Synaxar wurden die Perikopen aus dem Buch Hesekiel immer bei der τριτοέκτη gelesen, die aus dem Buch Exodus sowie Hiobs waren wiederum für die Vesper der LvG vorgesehen.³

Am Gründonnerstag wurde die Heilige Lanze verehrt,⁴ derweil wieder die drei Lesungen aus dem Exodus, Hiob und Jesaia gelesen wurden. Bei genauerer

1 Maxwell Johnson nahm allerdings an, dass die Formierung der Fastenzeit wohl mit der Fastenkatechese verbunden sei. Außerdem könne die Entstehungsgeschichte der Karwoche Spuren aus der sechstägigen Fastenzeit vor dem Paschafest in Alexandrien und Syrien enthalten. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Karwoche nicht mit dem übrigen Fasten, das bis zum Palmsamstag andauerte, verwechselt werden dürfe, denn die Woche vor Ostern sei schon in den Quellen des 3. Jh.s als die chronologische Darstellung der letzten Tage des irdischen Lebens Jesu verstanden worden. Hinzu kommt, dass die postnizänische Übernahme der jerusalemitischen Tradition der *loci sacri* und ihre Verbreitung in der Ökumene noch mehr zur Sakralisierung und besonderen Verehrung dieser Periode beigetragen hat. Vgl. M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007, 203–204.

2 Das Typikon-Synaxar bietet täglich die Troparien, die inhaltlich das Thema der Passion Christi darstellen. Vgl. die Troparien beim Orthros und bei der τριτοέκτη in der Karwoche. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 66–72.

3 Vgl. ebd.

4 Die Heilige Lanze war vermutlich die Reliquie, mit der Christus am Kreuz durchbohrt wurde. Die erste nichtevangelische bildliche Darstellung der Lanze ist im *Rabbula-Codex* überliefert. Die Angaben zur Übertragung der Lanze nach Konstantinopel verdankt man der

Betrachtung des Quellenmaterials fällt auf, dass das Buch Hiobs unter all den Perikopen eine besondere Stellung im Ritus der Karwoche einnahm. Auch die Quellen der byzantinischen Buchmalerei belegen, dass das Buch Hiob mehr als die anderen alttestamentlichen Bücher illustriert worden sein muss.⁵ Eine derartige Fokussierung auf einige Bücher des Alten Testaments muss geeignete Motive für die Unterweisung hervorheben, die an vielen Stellen in Hiob zu finden sind.⁶ Aus dieser Tatsache ergibt sich die Aufgabe des folgenden Abschnittes, eine für Konstantinopel relevante Auslegung des Buches Hiob sowie die Tradition der illustrierten Manuskripte zu untersuchen und dadurch genauen Zweck der Lesung Hiobs im Rahmen der Bibelkatechese zu definieren.

16.2 Die didaktische Funktion des Buches Hiob

16.2.1 Die Tradition der illustrierten Katenen zu Hiob

Das Buch Hiob war vielfältig in der schriftlichen Tradition in Byzanz dargestellt. Eine breite „indirekte Überlieferung“ zweier Rezensionen⁷ der Hiob-

-
- Osterchronik (*Chronikon Paschale*), die über einen Patrikios namens Niketas berichtet, der die Reliquie nach dem Sieg des Kaisers Herakleios im Jahr 628 über die Perser nach Konstantinopel brachte. Außer dem Typikon-Synaxar bestätigt weiterhin das Zeremonienbuch von Kaiser Konstantin VII. (*De Cerimoniis*) die besondere Verehrung der Heiligen Lanze am Karfreitag in Konstantinopel. C. Gastgeber, *Die Heilige Lanze im byzantinischen Osten*, in: F. Kirchweyer (Hg.), *Die Heilige Lanze in Wien: Insignie, Reliquie, „Schicksalspeer“*, SKM 9, Wien 2005, 55–58. Die weitere Bewegung der Reliquie lässt sich nach dem Untergang Konstantinopels im Jahr 1453 beobachten, als sie als diplomatisches Geschenk aus Konstantinopel nach Rom gebracht und dort feierlich empfangen wurde. Vgl. M. Schulze-Dörlamm, *Heilige Nägel und Heilige Lanzen*, in: F. Daim / J. Drauschke (Hgg.), *Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter: Welt der Ideen, Welt der Dinge*, RGZM 84, Mainz 2010, 133–135.
- 5 Vgl. J.M. Andrews, *The Book Job*, in: V. Tsamakda (ed.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, BCBW 2, Leiden 2017, 236.
- 6 Wie weiter zu sehen ist, muss Hiob als ein Lehrbuch für die christliche Tugend und die wahre Gottestreue angewandt worden sein. Im Westen wurde Hiob aktiv in verschiedenen Kontexten verwendet. Die überlieferten Kommentare bezeugen, dass die Figur des leidenden Hiobs bei einigen Autoren als eine Abbildung Christi wahrgenommen wurde. Außerdem legte ein anonymer arianischer Bischof die Hiob-Geschichte gegen die Dreifaltigkeitslehre aus. Auch die Pelagianer fanden in den Worten Gottes an Satan die Bestätigung ihrer Lehre über die Sündenlosigkeit der menschlichen Natur (Hi 11.2:3). Dagegen polemisierte Hieronymus in seinem *Dialogus adversus Pelagianos*, in dem er einen unvollendeten Kommentar auf Hiob hinterließ. Augustinus schrieb auch seine *Adnotationes in Iob* als eine Widerlegung des Pelagianismus. Vgl. mit den entsprechenden Quellennachweisen K.B. Steinhauser, *Job in Patristic Commentaries and Theological Works*, in: F.T. Harkins / A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, BCCT 73, Leiden 2017, 34–69.
- 7 Die Gliederung ist dem Werk von Hans Lietzmann zu entnehmen. Vgl. H. Lietzmann, *Catenen: Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung*, Freiburg 1897, 22–23. Die Verfassung der Katenen-Kommentare hatte mit der Pädagogik in Byzanz zu

Auslegung wird unter anderem in den illustrierten Katenen repräsentiert. In der Wissenschaft gliedert man sämtliche überlieferten Katenen in zwei Gruppen, die chronologisch nach den erhaltenen Manuskripten vom 9. bis 11. Jh. und entsprechend vom 12. bis 16. Jh. eingeordnet werden.⁸

Die älteste Handschrift der ersten Gruppe ist als *Cod. Vaticanus gr. 749* aus der zweiten Hälfte des 9. Jh.s bekannt. Dieser Codex – vermutlich aus Rom – stellt einen Zyklus des illustrierten Kommentars dar und umfasst insgesamt 249 Miniaturen. Der Codex ist in seiner Komposition weitgehend von einem älteren Modell abhängig, was sich insbesondere in den Szenen des Hiob-Dialogs mit seinen Freunden widerspiegelt (Hi 2:11–13). Wenn man aber die auffälligen Übereinstimmungen mit der Wiener Genesis in den Blick nimmt, wird eine Datierung des Codex in das 7. Jh. wahrscheinlich.⁹

Die andere Handschrift *Cod. Patmos 171* aus dem 9.–10. Jh. ist eng mit dem obigen Codex verwandt, was die Annahme nahelegt, dass beide ihr Material aus derselben Quelle schöpften. Das Manuskript spiegelt die Polemik gegen den Ikonoklasmus wider und stellt daher eine entsprechende Abbildung des segnenden Christi dar, die sich als bilderfreundlich bezeichnen lässt.¹⁰

Die Handschrift aus Venedig *Cod. Marc. gr. Z. 538*, die vermutlich im Jahr 905 verfasst wurde, weist eine weitere Entwicklung der früheren Motive auf, die vor allem in der Ausstattung der Figuren bzw. Tradierung der antiken theologischen Modelle bestand. Die Szene des Mahls der Kinder Hiobs ist der Komposition der Fußwaschung ähnlich. Diese Tatsache bezeugt wieder die Prägung einer älteren ikonographischen Komposition sowie eines exegetischen Modells im Codex, das die Heiligkeit Hiobs in den Mittelpunkt stellt.¹¹ Die byzantinische Architektur im Hintergrund einiger Miniaturen spricht für die Popularität der Handschrift in den byzantinischen Städten, zu denen auch Konstantinopel zählen dürfte.¹²

Die ikonographischen Konzepte dieser illustrierten Manuskripte befanden sich unter dem erheblichen Einfluss der Kommentare der Kirchenväter, die der theologischen Inspiration für die ikonographischen Motive dienten. Den

tun. So muss der Verfasser der zweiten Gruppe der Katenenüberlieferung, der Leiter der Patriarchalschule in Konstantinopel, Niketas von Herakleia, den Schülern im 12. Jh. das exegetische Wissen beigebracht haben. Man bezeichnet daher die Katenensammlungen als Schulbücher. Die Technik der Katene ermöglichte außerdem die Aufbewahrung vieler Kommentare. Vgl. H. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994, 146–147.

8 Vgl. Andrews, 2017, 237.

9 Vgl. S. Papadaki-Oekland, *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Book Job: A Preliminary Study of the Miniature Illustrations Its Origin and Development*, Athen 2009, 323–324.

10 Vgl. a.a.O., 331–333.

11 Vgl. a.a.O., 337–339.

12 Vgl. Andrews, 2017, 239.

ältesten Kern all der Kommentare aus dem Osten bildete die Hiob-Auslegung des Johannes Chrysostomos, die für die Bibelkatechese in Konstantinopel von höchster Bedeutung ist.¹³ Beide Manuskripte sind also älter als die Endfassung des Typikons der Sophienkirche in Konstantinopel, weshalb ein Einfluss auf den liturgischen Lesezyklus in Konstantinopel durchaus möglich sein konnte.

16.2.2 Die Persönlichkeit Hiobs im Kommentar des Chrysostomos

a. Das Buch Hiob als Quelle der Unterweisung

Wie schon veranschaulicht wurde, besaß das Publikum in Konstantinopel im 9.–10. Jh. die Möglichkeit, sich an hervorragenden Beispielen für den wahren Glauben aus dem Alten Testament zu erbauen. Die erwähnten vier Perikopen aus Hiob (Hi 1:1–12:1:13–22.2:1–10.38:1–21) sind die Schlüsseltexte der ersten Tage der Karwoche, denn sie stellen das fromme Leben Hiobs und sein Leiden in Bezug auf die Passion Christi dar. Meiner Meinung nach schlugen diese Texte eine Brücke zwischen den kommenden Tagen der Passion Christi und der Gegenwart der Gemeinde. Darüber hinaus ist die Ermahnung zum sofortigen Nachfolgen und der Ausübung der Tugenden aus diesen Texten zu ersehen.

Der Autor der Hiob-Auslegung ist unumstritten Johannes Chrysostomos.¹⁴ Dieser ausführliche Kommentar zeichnet das Bild Christi in Hiobs Schicksal,

¹³ Vgl. Papadaki-Oekland, 2009, 32.34.

¹⁴ Dies wird nicht nur durch den für Chrysostomos typischen Kommentierungsstil bezeugt, der etwa in der Themenauswahl oder seinen pastoralen Besorgnissen bestand, sondern auch von den späteren Quellen nachgewiesen. Vgl. H. Sorlin, *Jean Chrysostome: Commentaire sur Job*, SC 346, Paris 1988, 33–69. Die Weitertradierung der Homilien von Johannes Chrysostomos wurde ausgiebig (über 7000 Manuskripten) in schriftlicher Form dargestellt. Zahlreiche Codizes enthalten die Texte von Chrysostomos, aber nur einige von ihnen wurden für die Illuminierung ausgewählt. Das Problem der Entstehungszeit der illuminierten Chrysostomos-Homilien bleibt bis heute ungelöst, denn es gibt auch Belege, dass die Codizes der *Sacra Parallela* (ca. 8 Jh.) mit den Homilien des Chrysostomos ein früheres Datum aufweisen. Vgl. V. Tsamakda, *The Homilies of John Chrysostomos*, in: Tsamakda (ed.), 2017, 367. Vgl. zum monastischen Kontext der Chrysostomos-Miniaturen M. Evangelatou, *Sacra Parallela (Par. gr. 923)*, in: Tsamakda (ed.), 2017, 423–424. Zu den meistverbreiteten illustrierten Chrysostomos-Homiliaren gehörten Kommentare auf Genesis, Psalmen, Johannes- und Matthäusevangelium, Apostelgeschichte und Paulusbriefe. Vgl. a.a.O., 368–347. Man muss anmerken, dass Chrysostomos wegen seiner umfangreichen Kommentare zu den Paulusbriefen eine besondere Popularität in Byzanz genoss. Das hatte zur Folge, dass seine Ähnlichkeit mit dem Apostel Paulus hervorgehoben wurde, wie es eine am Anfang des Ikonoklasmus zirkulierende Legende und die daraus entstandenen ikonographischen Motive bezeugen. Vgl. K. Krause, *Divine Inspiration in Byzantium: Notions of Authenticity in Art and Theology*, Cambridge 2022, 145–174. Besondere Aufmerksamkeit erregt das der *Sacra Parallela* ähnliche Sammelwerk „Die Perlen des Chrysostomos“ (μαργαρίται τοῦ Χρισσοστόμου), das eine Form des Florilegiums mit den kurzgefassten Exzerpten aus etlichen Homilien darstellt.

wobei der Autor den Tugenden und der herausragenden Geduld Lob zollt. Die ersten Tage der Karwoche müssen wohl auch dazu gedient haben, die Gemeinde mental in das Leben Jesu zu versetzen, wozu das Beispiel Hiobs am besten taugte.

Bei Chrysostomos kennt man seit langem die Neigung, die biblischen Beispiele des Alten Testaments als ein Unterweisungsmuster in den Mittelpunkt zu stellen.¹⁵ Seiner Meinung nach vermittele Hiob die Gotteserkenntnis durch Leben (βίου) und Geduld (ὑπομονῆς).¹⁶ Im Zusammenhang mit der Katechese bezeichnet er all die Geschehnisse im Leben Hiobs als ein Schauspiel (θέατρον), damit niemand bezweifeln kann, dass Hiob in Leid und Freude derselbe Mensch ist.¹⁷ Bemerkenswerterweise betrachtet Chrysostomos auch die Auferstehung des Lazarus nach demselben Prinzip. In diesem Fall diene die Geschichte des Lazarus als ein Beleg für die Wirklichkeit der Auferstehung: Er verweilte vier Tage im Grab, wie auch Hiob lange Zeit vor allen Schauspielstigen im Freien saß. Dies müsse als ein Beleg seiner Leiden angesehen

Ein Grund für die Verbreitung der Manuskripte muss vor allem in der qualitativen Vermittlung der christlichen Lehre bestehen, was die katechetische Anwendung dieser Texte offensichtlich werden lässt. Vgl. K. Krause, *Die illustrierten Homilien des Johannes Chrysostomos in Byzanz*, Wiesbaden 2004, 81. Unter den anderen Homilien in „den Perlen“ springt der Text von *De Lazaro* (ca. 387), einer Auslegung des Gleichnisses über den armen Lazarus (Lk 16:19–31), ins Auge, denn er stimmt inhaltlich an gewissen Stellen mit Hiob überein. Vgl. a.a.O., 86. Solche Textauswahl spricht für die Sonderstellung der Leiden der biblischen Gerechten, die in ihren Persönlichkeiten Christus abbilden sollten. Auch durch die entsprechenden Illustrationen in den Randkatenen konnten gewiss die jungen Christen die orthodoxe Lehre einfacher wahrnehmen. Außerdem wurden ähnliche Sammelhomiliare von Chrysostomos der liturgischen Unterweisung angepasst. Die Lesung der Homilien beim Orthros ist seit dem 11. Jh. in mehreren Klöstern nachweisbar. Vgl. a.a.O., 164–167. Insbesondere im Konstantinopel des 11. Jh.s ist die Bevorzugung der Chrysostomos-Homilien verschiedener Art zu beobachten. Vgl. a.a.O., 169–173.

15 Vgl. oben 111–118.

16 Chrys., exp. in Job, 8–10: [...] ὅτι πρῶτον τοῦτο τὸ βιβλίον διδάσκαλός τις καὶ κήρυξ ἦν τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως, ἀλλὰ διὰ βίου μὲν καὶ ὑπομονῆς δῆλον. „Denn ich meine, dass er vor dem Gesetz gelebt hat; daraus wird sogleich deutlich, dass man Grund hätte, zu sagen: dieses Buch hat zuerst die Gotteskenntnis gelehrt und verkündet, freilich durch Lebenswandel und Geduld“. D. Hagedorn / U. Hagedorn, *Johannes Chrysostomos: Kommentar zu Hiob*, PTS 35, Berlin 1990, 2.

17 Vgl. Chrys., exp. in Job, 17–19. Ebd. Eine erweiterte Perspektive des Gebrauchs vom θέατρον bei Chrysostomos bietet Christoph Jakob in seiner Untersuchung. Außer der ausführlichen Berücksichtigung des weltlichen Theaters stellte er fest, dass Chrysostom wohl die Kirche mit θέατρον πνευματικός kennzeichnet, das man nachahmen muss. Vgl. J. Christoph, *Das geistige Theater: Ästhetik und Moral bei Johannes Chrysostomos*, München 2010, 202. Außer dem „geistlichen Theater“ verwendet Chrysostomos auch „das geistliche Stadion“. Dies ist erläutert in: O. Pasquato, *Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*, OCA 201, 1976, 331–334.

werden.¹⁸ Noch ein Gedanke von Chrysostomos lässt die Geschichte Hiobs als katechetisch ansehen: Er spricht über Juden, die statt ihres Unterrichts diese Geschichte vor Augen haben und die Tugenden Hiobs nachahmen sollen.¹⁹

b. Hi 1:1–12: Ein Vorbild der Frömmigkeit

Die Beschreibung von Hiob beginnt Chrysostomos mit der Hervorhebung seiner Tugenden. Dass Hiob untadelig, gerecht, wahrhaftig und fromm war, bestimmt seiner Ansicht nach das Wesen der menschlichen Existenz. In demselben Kontext spricht er in der ersten Taufkatechese an *illuminandi* am Mittwoch in der Karwoche – an diesem Tag wurde Hiob wohl in Antiochien gelesen –, indem er den Begriff „Mensch“ definierte.²⁰ Für ihn ist ein Mensch derjenige, der Hiobs Leben als Vorbild für sein eigenes nimmt. Damit ist vor allem die Ausübung der Tugenden gemeint, die das Leben gottgefällig gestalten.²¹ Somit wird das Vorbild Hiobs im Rahmen der Taufkatechese erläutert und für die Täuflinge zum Lebensziel gesetzt.

Ein auffälliges Merkmal der Kommentierungsweise von Chrysostomos ist, dass er all die Tugenden miteinander verbindet. So ist für ihn die Untadeligkeit Hiobs eine Folge seiner Gerechtigkeit.²² Und die Folge dieser Frömmigkeit ist wiederum die Erkenntnis Gottes.²³ Hier ergänzt er wieder seine Definition des Menschen: Wenn man Gott nicht fürchtet, ist man ein lügnerischer (ψευδός) Mensch.²⁴ Aber nicht nur Hiob selbst betrafen die Folgen des frommen Lebens. Die gerechte Lebensweise hatte den Kindersegen zur Folge, den Hiob als Lohn von Gott bekam.²⁵

Den Reichtum Hiobs bezeichnet Chrysostomos als bescheiden, denn er hatte nur alles Notwendige für das Leben (Hi 1:3). Das stellt unser Prediger als

18 Vgl. Chrys., exp. in Job, 20–22. Ebd.

19 Vgl. Chrys., exp. in Job, 29–30. Ebd.

20 Zur zeitlichen Zuordnung der ersten Katechese vgl. R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomos: Taufkatechesen*, FC 6/1, Freiburg 1992, 48. Zu der Hioblesung (24:1–37) am Mittwoch der Karwoche vgl. die englische Übersetzung des syrischen Lektionars *B.M. Add. 14528* (nach 474), fol 161r in: F.C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System*, PBA 10, London 1923, 8.

21 Chrys., catech. 1,2, 23–26: Ἄνθρωπος γὰρ ἐστίν, οὐχ ὅστις ἀπλῶς χεῖρας καὶ πόδας ἔχει ἀνθρώπου, οὐδ' ὅστις ἐστὶ λογικὸς μόνον, ἀλλ' ὅστις εὐσέβειαν καὶ ἀρετὴν μετὰ παρρησίας ἀσκεῖ. „Ein Mensch ist demnach nicht einfach jeder, der menschliche Hände und Füße hat oder denken kann, sondern wer sich vertrauensvoll um ein frommes und tugendhaftes Leben bemüht“. Kaczynski, 1992, 112–113.

22 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,1, 10. Hagedorn, 1990, 4.

23 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,1, 19–23. Ebd.

24 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,1, 16–17. Ebd.

25 Chrys., exp. in Job 1,2, 16–17: καὶ γὰρ ἀπὸ ἀρετῆς τὸ παλαιὸν ταῦτα ἐγίνετο, ἢ εὐπαιδία, λέγω, [...] „[...] denn von der Tugend kam dergleichen ehemals, Kindersegen, meine ich [...]“. A.a.O., 5.

wichtig dar, da der Ertrag dieses überwiegend landwirtschaftlichen Reichtums dazu beitragen konnte, dass viele Wohltaten ausgeübt wurden.²⁶ In diesem Zusammenhang verbindet er die Person Hiob mit Abraham, der auch im nützlichen Reichtum lebte.²⁷

Weiterhin kann man beobachten, wie sich Chrysostomos auf das erzieherische Modell Hiobs konzentriert. Dies musste wohl zu seinem katechetischen Konzept passen, dass er es aktiv in seinem Kommentar anwendete. Für ihn ist der wahre Gerechte ein besorgter Vater, weshalb Chrysostomos die väterliche Beziehung zu den Kindern Hiobs lobt. Denn Hiob war tatsächlich ein solcher Vater, der für seine Kinder Fürsorge trug, sodass er sogar ein Opfer für sie darbrachte. Daran sah Chrysostomos die rituelle Reinigung, die im Falle des von den Söhnen organisierten Gelages (Hi 1:4) notwendig war.²⁸ All das sei eine Äußerung der Tugenden Hiobs, die sich anfangs in ihm selbst und danach in der elterlichen Sorge widerspiegelten.²⁹ Das Opfer musste außerdem ein zusätzliches Erziehungsmittel (*διδασκαλία τοῖς παισίν*) sein, mit dem Hiob auch als ein Priester (*ιερεὺς*) seine Kinder unterwies.³⁰ Solche Haltung Hiobs als Vorbild stellt Chrysostomos allen Vätern, die sich um ihre Kinder kümmern müssen, zur Nachahmung vor.³¹

Ein neuer Kontext eröffnet sich im Kommentar zum Thema der Begegnung zwischen Gott und Teufel im Himmel (Hi 1:6–7). Chrysostomos führt eine neue Bezeichnung der beteiligten Figuren ein. So nennt er Hiob einen Athleten und den Raum, in dem sich die Szene abspielte, Arena.³² Man muss bemerken, dass solche Bezeichnungen Chrysostomos geläufig waren, denn man kann solchen auch in seinen anderen Werken begegnen.³³ Im Blick auf das Leiden

26 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,3, 1–2. A.a.O., 6.

27 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,3, 27–29. Ebd.

28 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,5, 12–13. A.a.O., 8.

29 Chrys., exp. in Job 1,5, 15–18: ὅρα δέ μοι, τὸ ἀποστολικὸν πῶς ἐπλήρου εὐθέως τὸ λέγον· οἱ πατέρες, ἐκτρέφετε ὑμῶν τὰ τέκνα ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου. τοῦτο ἐπιμέλεια παιδῶν, τοῦτο προστασία γεγεννηκότων. „Sieh an, wie Hiob geradewegs das Apostelwort erfüllte, das da sagt: Ihr Väter, erzieht eure Kinder in der Zucht und Ermahnung zum Herrn (Eph 6:4). Das ist Fürsorge für Kinder, das ist elterliche Aufsicht!“ Ebd.

30 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,5, 9–10. A.a.O., 9; Chrys., exp. in Job 1,5, 23–25. Ebd.

31 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,5, 1–2. A.a.O., 10.

32 Chrys., exp. in Job 1,6, 8–9: ἀνοίγεται λοιπὸν τὸ θέατρον, ἐπὶ τὸ στάδιον ὁ ἀθλητῆς ἔλκεται. „Jetzt wird das Schauspiel eröffnet, der Athlet betritt die Arena“. A.a.O., 11.

33 Die agonistische Metaphorik wurde von Chrysostomos über Paulus – die am häufigsten verwendete Stelle ist 1 Kor 9:24–27 – übernommen. Dazu siehe die Einleitung zur Dissertationsschrift von E. Verwold, *Die athletische Agonistik als christliche Ethik in den Matthäushomilien des Johannes Chrysostomos*, Osnabrück 2016, 14–17. Eben diese Methodik der agonistischen Sprache verwendete Chrysostomos in seiner Darstellung des Christen als eines Athleten, was Gemeinsamkeiten mit der Auslegung des Buches Hiob aufweist. In

Hiobs bemerkt Johannes außerdem, dass es für Hiob erforderlich war, all das zu überstehen, um seine Frömmigkeit zu beweisen und als Athlet dem Teufel den Mund zu stopfen.³⁴

Das Thema des Bösen, das Chrysostomos mit der ausführlichen Beschreibung des Teufels einführt, ist im Kommentar von Bedeutung. Man kann die diesbezüglichen Stellen auch als eine Schilderung der Ohnmacht des Teufels bezeichnen, da dazu die Vergleiche mit den Engeln Gottes dienen, insofern als sie im Gegensatz zum Teufel Gottes Geschöpfe sind und die Dämonen keine wirkliche Macht über den Menschen haben.³⁵ Der Dialog zwischen Gott und dem Teufel kam laut Johannes nur deshalb zustande, weil Gott dadurch die Untadeligkeit und die Tugenden Hiobs bezeugen, den Teufel aber verspotten wollte. Er wollte laut Chrysostomos dadurch den Teufel vollständig besiegen.³⁶ Der Grund für diesen Kampf war der Gegenstand des Dialogs zwischen Gott und dem Teufel – dessen Zweifel an der Verehrung Gottes durch Hiob. Hier betont Chrysostomos mehrmals, dass der Teufel durch die Bedingung, Hiobs Leben nicht anzutasten, eingeschränkt wird. Zugleich räumt er das Zugeständnis ein, dass Hiob Gott immerhin in seinem Reichtum die Ehre gab.³⁷ Der Dialog endete mit der eingeschränkten Erlaubnis, Hiob herauszufordern (Hi 1:12). Daran sieht Chrysostomos, dass dem Teufel trotz einer derartigen Erlaubnis Grenzen gesetzt werden, denn er darf nicht Hiob selbst berühren, sondern nur alles, was ihm gehört.³⁸

Bereits die Auslegung der ersten Perikope zeichnet ein klares Bild der Ähnlichkeit Hiobs mit Christus. Hiob führte ein frommes Leben, war untadelig und brachte – wie auch Jesus – das große Opfer für seine Kinder. Die Ähnlichkeit mit Jesus kann man nicht nur am Text, sondern auch am Bild sehen. In der Tradition der illustrierten Manuskripte war diese Perikope mit interessanten Miniaturen versehen, die sich inhaltlich auf die Auslegung Chrysostomos' bezogen. Es werden auch Ähnlichkeiten mit Jesus aufgezeigt, wenn Hiob als ein

der Auslegung des Matthäusevangeliums „setzt Chrysostomos die athletisch-agonistische Metapher des trainierenden Athleten stellvertretend für den antiochenischen Christen ein“. A.a.O., 166. In diesem Sinne taugte Hiob zu jenem Athleten, der seine Kampfkunst täglich verbesserte und dadurch den Teufel zu besiegen vermochte. Vgl. a.a.O., 171.

- 34 Chrys., exp. in Job 1,6, 10–11: [...] οὐχὶ τὸν διάβολον μόνον, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνου τοὺς ἐκείνου ζηλωτὰς ἐπιστομίζει. „[...] stopft er nicht nur dem Teufel den Mund, sondern mit ihm zugleich auch seiner Gefolgschaft“. A.a.O., 11.
- 35 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,6, 17–21. A.a.O., 12.
- 36 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,9, 4–6. A.a.O., 18.
- 37 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,9, 21–22. Ebd.
- 38 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,12, 16–17. A.a.O., 21.

König entweder allein³⁹ oder mit seiner Familie⁴⁰ abgebildet ist. Die Präsenz Christi wird in einigen Manuskripten in der ikonographischen Darstellung des eschatologischen „Alten der Tage“ dargestellt (Dan 7:9–10.13–14).⁴¹ Die ganzseitigen Abbildungen Christi, der in der Umgebung der Engel thront, sprechen auch für den christologischen Aspekt in dem Narrativ über Hiob.⁴² Weitere Darstellungen Christi im Katenen-Zyklus der illustrierten Handschriften betreffen die Darbringung des Opfers und dessen Annahme illustrierte man durch die segnende Hand. Dasselbe Motiv der Theophanie wiederholt sich in der Erzählung über die Begegnung im Himmel, die man in einigen Manuskripten mit Christus selbst in Verbindung brachte und dabei angab, dass er selbst mit dem Teufel eine Unterhaltung führte.

c. Hi 1:13–22: Hiob als ein Leidender

Die zwei weiteren Perikopen stellen das Leiden Hiobs dar, nämlich fünf Katastrophen, und daher fanden sie einen besonderen Platz in der Chrysostomos-Interpretation und folglich im Korpus der Lesungen in der Karwoche. Die erste Hioblesung begann mit der Herausforderung Hiobs, die er in Form des schlagartigen Verlustes seines Eigentums und danach dem seiner Kinder über sich ergehen lassen musste. Chrysostomos nimmt das zum Anlass, Hiob zu loben und gleichzeitig den Satan als Täter zu entlarven. Johannes schreibt ihm all die Missgeschicke, die ihm Leid verursachten. So deutet er das Feuer als ein Werk des Teufels, da nur dieser sich eines solchen Mittels bediene, Gott jedoch kein Feuer erzeuge.⁴³ Außerdem belastete der Kindertod Johannes zufolge den Zustand Hiobs schwer; er fügte aber ein wichtiges Detail hinzu, dass der die Meldung bringende Bote der Teufel selbst war. Dieser Gedanke über den Teufel in Botengestalt geht allerdings nicht auf Chrysostomos zurück, sondern wird anonym in einer Katenensammlung überliefert.⁴⁴ Trotzdem ist eine Tendenz im Kommentar zu sehen, dass man offensichtlich anhand von solchen Gedanken den Kampf zwischen dem Gerechten und dem Bösen darstellen wollte.

Die Angriffe des Satans macht Chrysostomos zum Sieg Hiobs: Die Reaktion Hiobs auf das Geschehene war laut Chrysostomos das harmlose Zerreißen

39 Vgl. Papadaki-Oekland, 2009, 37.

40 Vgl. a.a.O., 49.

41 Vgl. a.a.O., 53. Zur exegetischen Tradition dieser Stelle in Byzanz vgl. G.K. McKay, *The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days*, in: JECS 7 (1999), 139–161.

42 Vgl. Papadaki-Oekland, 2009, 56–57.

43 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,17, 9–12. Hagedorn, 1990, 24.

44 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,19, 8–10. A.a.O., 25.

seiner Kleider, durch das Gott nicht gelästert wurde, sondern es zeigte vielmehr seine Gottesfurcht durch diese Niederlage.⁴⁵ Dazu verwendet er wieder das Bild eines Athleten, der den Teufel mit seiner Demut und Gottesfurcht bekämpfte.⁴⁶ Der Sieg über den Teufel war laut Johannes dadurch bestimmt, dass sich die Vernunft (ὁ λογισμὸς) Hiobs allen Verlusten zum Trotz zu Gott emporschwang, anstatt in der Gegenwart zu verharren.⁴⁷ Das prägte wohl die ikonographische Tradition der illustrierten Handschriften. Man kann daran deutlich sehen, dass nach all dem, was auf Hiob zukam, Christus als Retter erscheint.⁴⁸ Die Präsenz des betenden Hiob zusammen mit dem am oberen Rande der Handschrift segnenden Christus bezeugt die Gleichstellung dieser beiden Figuren nach ihrer menschlichen Lebensweise und ist gleichzeitig ein prophetisches Zeichen des Leidens Christi am Kreuz. Zu den Gefühlen, die man beim Zerreißen der Kleider auf der Illustration sehen kann, beobachtet Chrysostomos, dass Christus auch eine Träne vergießt (Joh 11:35).⁴⁹ Das macht die unmittelbare Ähnlichkeit zwischen den beiden Figuren noch deutlicher.

Im Mittelpunkt der Predigt Chrysostomos' steht allem Anschein nach die letzte Antwort Hiobs auf das Geschehene (Hi 1:21). Die Worte des Lobes an den Herrn verändern laut Chrysostomos den nach menschlichem Ermessen zu erwartenden Ablauf dieser Geschichte immens: Hiob spricht statt einer Lästerung das Lob aus, was ihn zum Sieger über den Teufel macht. Darüber hinaus bekämpft er den Teufel mit all den ihm zugemuteten Verlusten, indem er daraus seinen Reichtum gewinnt. Hierfür wendet Chrysostomos das antithetische Wortspiel „Verlust – Reichtum“ (ζημία-πλοῦτος) an.⁵⁰ Auch weiterhin erweist es sich als eine beliebte Verstärkung der oben erwähnten Tatsache, denn Chrysostomos greift auf die Antithese „kinderreich-kinderlos“ (πολύπαις-ἄπαις) zurück, um zu zeigen, dass Hiob trotz des Verlustes fromm bleibt.⁵¹ Am Ende des Kommentars zu dieser Perikope resümiert er, dass die Geschichte Hiobs wie ein Bild ist, denn die letzten Worte über seine Sündenlosigkeit (Hi 1:22)

45 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,20, 18–20. A.a.O., 26.

46 Chrys., exp. in Job 1,20, 12–14: καθάπερ τις ἀθλητῆς ἐτίμησεν τὰ παῖδια. τούτοις τιμᾷ καὶ τὸν θεόν· καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν. „Wie ein Athlet ehrte er seine Kinder, im Folgenden ehrt er auch Gott: Und er stürzte auf die Erde und machte einen Kniefall“. Ebd.

47 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,21, 23–24. A.a.O., 27.

48 Vgl. Papadaki-Oekland, 2009, 119.

49 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,21, 9. Hagedorn, 1990, 27.

50 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,21, 5–8. A.a.O., 31.

51 Chrys., exp. in Job 1,21, 6–7: ἐξαίφνης ἄπαις ὁ πολύπαις γέγονεν. „Mit einem Schlag war der Kinderreiche kinderlos geworden“. Die Methode der Antithese war beliebt bei Chrysostomos. Vgl. hierzu auch andere Stellen: Chrys., stat. 2. PG 49, 36; Chrys., Saturn. PG 52, 418; Chrys., Anna 2. PG 54, 671; Chrys., hom 3 in 1 Kor. PG 61, 236.

ähneln einer Unterschrift unter der Abbildung der Seele Hiobs.⁵² Und weiterhin führt Chrysostomos eine kurze Ermahnung für seine Zuhörer an, dass sie wie Hiob mit den schweren Verlusten im Leben umgehen sollen, weil die Dankbarkeit in diesem Zustand ein Heilmittel gegen die Wunde des Unglücks ist.⁵³

d. Hi 2:1–10: Das Leiden des Leibes

Im Kommentar von Chrysostomos zum Leiden Hiobs am Leib kann man Folgendes hervorheben:

In seiner Ausführung greift Chrysostomos wieder auf die Terminologie der antiken Athleten zurück, indem er über den Widerstand Hiobs gegen den Teufel schreibt. Dieser Kampf bestand in der äußersten Geduld des Gerechten, den Chrysostomos als seinen Helden bezeichnet.⁵⁴ Der Satan versetzte dem „Untrainierten“ (ἀγύμναστον) zwar viele Schläge, konnte aber seine Ziele nicht erreichen. In dieser Auseinandersetzung erwies sich Hiob daher als der Stärkere.⁵⁵ Aus seinen vorherigen Leiden unter dem vollständigen Verlust seines Besitzes erwächst bei Chrysostomos Hiobs Heldentum; der Kirchenvater zieht die moralische Lehre für seine Gemeinde daraus, dass man in den Zeiten des Wohlergehens nicht zu triumphieren habe.⁵⁶

Interessant mutet der Gedanke an, dass Gott wohl den Teufel vorsätzlich von der Ausführung seiner Werke abhält und damit den Menschen von dessen Tyrannei befreit. Am Beispiel Hiobs lernt man, dass die Vorsehung Gottes in vielerlei Hinsicht wirken kann – sowohl in Bezug auf Besitztum als auch auf Leben.⁵⁷ Hier sieht man den früheren Gedanken von Chrysostomos in dem Kern bestätigt, dass Hiob als Schauspieler oder Athlet Gottes auftritt, an dem sich diese Vorsehung erfüllt. Gott gesteht dem Teufel zu, ihm alles zu rauben, um am Ende auf diese Weise besiegt zu werden.

Im Auftritt seiner Frau, die Hiob zur Lästerung zu veranlassen versuchte, sieht unser Autor die unmittelbare Handlung des Teufels – dies erwähnt er

52 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,22, 12–15. Hagedorn, 1990, 31.

53 Vgl. Chrys., exp. in Job 1,22, 5–7. A.a.O., 33.

54 Vgl. Chrys., exp. in Job 2,7, 22–23. A.a.O., 38. Auch darüber hinaus erweitert Chrysostomos diesen Gedanken: Chrys., exp. in Job 2,8, 24–25: ἀπεδύσατο ὁ ἀθλητῆς καὶ ἐπάλαιεν. „Der Athlet entkleidete sich und war im Ringkampf“. A.a.O., 39.

55 Vgl. Chrys., exp. in Job 2,4, 10–12. A.a.O., 35.

56 Gott ist für Chrysostomos ein Katechet, der „uns lehrt“ (παιδεύων ἡμᾶς): Chrys., exp. in Job 2,3, 13–14: ὄρα, μεθ' ὅσης ἐπεικειίας ἀποκρίνεται τῷ διαβόλῳ ὁ θεός, παιδεύων ἡμᾶς μὴ ἐπεμβάινειν ἐν ταῖς εὐημερίαις „Damit lehrt er uns, in Zeiten des Wohlergehens nicht zu triumphieren“. Ebd. Die Darstellung des Herrn aus der Perspektive des Lehrers dürfte auch ein beliebtes Redemittel gewesen sein. Vgl. hierzu Chrys., Laz. 1,4. PG 48, 968; Chrys., hom. 11 in Gen. 2,5. PG 53, 96; Chrys., exp. in Ps. 124. PG 55, 356.

57 Vgl. Chrys., exp. in Job 2,6, 7–10. A.a.O., 37.

auch bei den anderen Kommentatoren.⁵⁸ Die Frau wurde als eine Waffe gegen den Gerechten eingesetzt, der außerhalb der Stadt saß und es war unmöglich, dass sie von sich aus die bekannten Worte der Lästerung hätte sprechen können.⁵⁹ Hinzu kommen bei Chrysostomos Vergleiche, die auf den Sündenfall zurückgehen: Im Zusammenhang mit der Versuchung Hiobs erwähnt er auch Eva, die ihrem Mann „Gift einflößte“.⁶⁰ Weiterhin vergleicht er dies mit der Schlange aus der Genesis, denn der Teufel sucht immer Gott zu lästern, so wie es die Frau Hiobs riet.⁶¹ Die Erwiderung auf die Anklage seiner Frau formulierte Hiob aus Sicht des Chrysostomos erschöpfend, was ihn auch dazu bewog, nicht zu sündigen.⁶²

Das Motiv des Teufels in Frauengestalt spiegelte sich auch in der handschriftlichen Tradition wider, der zufolge die Frau Hiobs neben der Teufelsgestalt abgebildet ist und der Satan ihr die Lästerei zuflüstert.⁶³ Diese Tatsache deutet auf eine Reproduktion und zugleich Reflektion der Bildproduktion aus den Apokryphen, die die Ikonographie des 9. Jh.s in Byzanz beeinflussten.⁶⁴ Auch das Leiden Hiobs ist im Manuskript *Vat gr. 1231* (fol. 64) mit der Präsenz Jesu verzeichnet, der ihm seinen Segen von oben gibt.⁶⁵ Die Person Jesu in den Hiobsmanuskripten spielt eine wichtige Rolle. Wie in den römischen Katakomben des 3. bzw. 4. Jh.s scheint dies eine Andeutung der Funktion Hiobs als eines Vorläufers zu sein.⁶⁶ Hinzu kamen die Auferstehungsszenen, die in der Malerei später das Leiden Hiobs ersetzten. Dies machte Hiob zum Augenzeugen dieses Geschehnisses, sodass man ihn unter den Propheten des Alten Testaments, die über die Anastasis Christi berichteten, platzierte.⁶⁷ Diese Thematik war auch im syrischen Raum populär und prägte dortige Kunstwerke, wie es der *Rabbula-Codex* aus dem Jahr 586 bezeugt.⁶⁸ Das erklärt auch eben

58 Chrys., exp. in Job 2,9, 5–6: τινές δέ φασιν οὐδὲ τῆς γυναικὸς εἶναι τὰ ῥήματα, ἀλλ' αὐτὸν εἰς αὐτὴν τυπωθέντα ταυτὶ φθέγγεσθαι. „Manche Kommentatoren behaupten, dies seien nicht die Worte der Frau, sondern der Teufel habe dieses in ihrer Gestalt gesagt“. A.a.O., 41.

59 Vgl. Chrys., exp. in Job 2,9, 6–8. Ebd.

60 Chrys., exp. in Job 2,9, 17–21: ὅρα διαβολικὴν ἀπάτην· ἐνενόησε τὴν Εὐάν [...] ἐκεῖνον ἦτρονα γαστρός εὐροῦσα τὸν ἰὸν ἐνέσπειρε τὸν ἑαυτῆς [...]. „Der Teufel erinnerte sich an Eva. [...] fand Eva einen Menschen, der schwächer war als sein Bauch, und konnte (ihm daher) ihr Gift einflößen“. Ebd.

61 Vgl. Chrys., exp. in Job 2,9, 1. A.a.O., 47.

62 Vgl. Chrys., exp. in Job 2,10, 3–4. A.a.O., 48.

63 Vgl. Papadaki-Oekland, 2009, 134–135.

64 Vgl. a.a.O., 135.

65 Vgl. a.a.O., 123.

66 Vgl. P. Huber, *Hiob – Dulder oder Rebell: Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos*, Düsseldorf 1986, 25.

67 Vgl. ebd.

68 Vgl. a.a.O., 25–26.

diese Präsenz Hiobs in der Fastenordnung der syrischen Kirche. Wie die umfassende Untersuchung des syrischen Lektionarsystems von Crawford Burkitt bestätigt, wurde Hiob während der Karwoche dort wie in Konstantinopel ausgiebig gelesen.⁶⁹ Die Koptische Kirche nahm hingegen Hiob als eine Lesung der *gesamten Fastenperiode* an und führte diese nach der *lectio continua* aus.⁷⁰

Die genauere Auseinandersetzung mit den Motiven, in denen Hiob mit Christus bzw. den Propheten vorkommt, führte zur vertieften Darstellung der Auferstehungstheologie und zur Art ihrer Vermittlung. Paul Huber kam am Ende seines Exkurses zum Auferstehungsbild in den Hiobmanuskripten zu der Schlussfolgerung, dass Hiob oft als derjenige, der von Christus auferweckt wird, dargestellt worden sei. Die Aufnahme dieses Motivs in die handschriftliche Tradition ist ohne die typologische bzw. allegorische Auslegung von Ez 14:12–20 nicht zu denken und sei somit ein Kern dieser von den Byzantinern beliebigen Darstellung geworden.⁷¹

e. Hi 38:1–21: Gottesrede

Die letzte Perikope aus der Hiobreihe, die in der Karwoche gelesen wurde, stellte die erste von zwei Reden Gottes an Hiob dar. Gott erschien Hiob im Sturm nach der Rede seines Freundes Elihu (Hi 38:1), was für Chrysostomos ein Zeichen der besonderen Nähe Gottes war.⁷²

Den weiteren Passus über die Gottesrede versteht Chrysostomos als eine Auslegung der Welterschöpfung. Gemeinsam mit dem Autor des Buches Hiob bringt er die Schöpfungsgeschichte aus der Genesis zu einer neuen Interpretation: Gott erschafft die Welt um Hiobs willen (διὰ σέ).⁷³ Weiterhin konzipiert Chrysostomos seine Rede als eine Gegenantwort an diejenigen, die von Gott eine Rechenschaft für seine Taten fordern.⁷⁴ Gleichzeitig muss diese Bibelstelle auch für seine Gemeinde wichtig sein, denn „auch wir bedürfen

69 Vgl. F.C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System*, PBA 10, London 1923, 6.

70 Vgl. A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, MSU 1, Göttingen 1915, 183–184.

71 Vgl. Huber, 1986, 34.

72 Dazu führt er ein Beispiel der Theophanie in Ex 19:16–20 an, wo Gott sich mit Mose aus einer Wolke heraus unterhielt: Chrys., exp. in Job 38,1, 16–17: τοῦτό μοι δοκεῖ καί ἐπὶ τοῦ ὄρους γενέσθαι, ὅτε νεφέλη ἐπέστη, ἵνα μάθωμεν, ὅτι ἄνωθεν ἢ φωνή. „Das scheint mir auch bei dem Berg (Sinai) der Fall gewesen zu sein, als die Wolke darauf lag, damit wir erkennen, dass die Stimme von oben kam“. Hagedorn, 1990, 181.

73 Chrys., exp. in Job 38,4–6, 1–2: γῆν μὲν μετὰ ἀκριβείας τοσαύτης ἐστήριξα διὰ σέ, σὲ δὲ παρόψομαι, δι' ὃν ἐκείνην ἐποίησα; Die Erde habe ich deinetwegen mit solcher Sorgfalt befestigt, und dir sollte ich keine Beachtung schenken, dessentwegen ich jene gemacht habe? A.a.O., 183.

74 Vgl. Chrys., exp. in Job 38,4–6, 7–8. Ebd.

dieser Bereitschaft und dieses Eifers“. ⁷⁵ In der Rede sieht er die Einzigartigkeit der Schöpfung und dass die wahre Herrschaft einzig und allein Gott gebührt. Und mit seiner Macht konnte Gott die Erde und ihr Fundament befestigen – sie ist das Ergebnis seiner Schöpferkraft. ⁷⁶ Während weder der Hiobtext selbst noch Chrysostomos Bezug auf die Person Gottes in der Gottesrede nehmen, schildern die Handschriften den mit Hiob redenden Christus. Wie die Abbildungen zur obigen Perikope bringen auch diese einen festen Zusammenhang zwischen den beiden Personen. Christus erscheint vor Hiob als jemand, der sein Leben begleitet. ⁷⁷

Interessant ist die Passage über die Erschaffung der Engel (Hi 38:7), aus der Chrysostomos schlussfolgert, dass sie als erste geschaffen wurden. ⁷⁸ In der Buchmalerei ist dieses Sujet von zentraler Bedeutung. In allen Manuskripten ist Christus der zu Hiob sprechende Gott, der mit dem Engelchor umgeben ist. Zudem ist Christus wieder in der Gestalt eines „Alten der Tage“ dargestellt, was man auf das 7. Jh. zurückführen kann. ⁷⁹ Theologisch deutet die Abbildung aber auf die Allmacht Gottes hin, welcher immerfort von den Engeln gepriesen wird (Isa 6:3–4). ⁸⁰

Die weitere Auslegung des Chrysostomos geht auf die Erzählung über die Eigenschaften der Weltschöpfung ein. Sie ist für ihn eine Grundlage des angemessenen Verständnisses dieser Perikope. In Hi 38:8 versucht er, die Schöpfungsgeschichte zu aktualisieren, indem er die Worte über die Entstehung des Meeres mit der Genesis zusammenbringt (Gen 1:9). ⁸¹ Für ihn ist an erster Stelle die Macht Gottes anhand dessen zu beweisen, dass er „ohne Zeugung die ersten Menschen“ erschuf. ⁸²

Während im Chrysostomos-Kommentar zu Hi 38:17 von den Auferstehungsmotiven keine Rede ist – Johannes ersieht daraus nur die Macht Gottes über Tod und Leben –, nahmen die byzantinischen Künstler dies zum Anlass, die Szene der Auferstehung wiederzugeben. Dieses Motiv stellt Christus vor den Toren zum Hades dar, aus dem er die Gefangenen befreit. ⁸³ Dies ist wohl die Übernahme eines älteren Musters des „hymnographischen“ Christus, der in die

75 Vgl. Chrys., exp. in Job 38,4–6, 18–19. Ebd.

76 Vgl. Chrys., exp. in Job 38,4–6, 10–11. Ebd.

77 Vgl. Papadaki-Oekland, 2009, 246–249.

78 Vgl. Chrys., exp. in Job 38,7, 24–25. Hagedorn, 1990, 184.

79 Vgl. Huber, 1986, 68.

80 Vgl. a.a.O., 68–69.

81 Vgl. Chrys., exp. in Job 38,8, 5–7. Hagedorn, 1990, 185.

82 Vgl. Chrys., exp. in Job 38,8, 16–18. Ebd.

83 Vgl. Ebd.; Papadaki-Oekland, 2009, 251.

Hölle hinunterstieg.⁸⁴ D. h., dass die Illustration zur Passage aus Hi 38:17 dem Kontext des Buches Hiob angepasst wurde und dass diese sich zudem als ein Ausklang der gesamten Lesungsreihe von Hiob betrachten lässt.

16.2.3 *Ertrag: Hiob als eine Präfiguration Christi*

Die für die Karwoche gewählten Perikopen aus dem Buch Hiob wurden nicht zufällig in den Ritus der letzten Tage vor Ostern aufgenommen. Anhand des Kommentars von Johannes Chrysostomos und den illustrierten Manuskripten der Randkatenen konnte man eine Erklärung des gesamten Kontextes solcher Konstellation sehen. Im chrysostomischen Werk, das wohl als ein Muster für die späteren Kommentatoren diente, konnte man einen gewissen Zyklus beobachten, der mit dem Leben Christi zusammenhängt.

In der ersten Perikope Hi 1:1–12 machte Chrysostomos auf das fromme Leben Hiobs aufmerksam. Dies führte er sogar in seiner Taufkatechese aus, als er die Bezeichnung „Menschen“ zu definieren suchte. Die Tugenden Hiobs sind hier primär, da er diese als ein Muster für die Gläubigen darstellen wollte. Für ihn scheinen die Ereignisse aus dem Leben Hiobs eine ganze Schau zu sein, die man für die Unterweisung anwenden kann. Oft bedient er sich der Kampfterminologie der Antike, indem er Hiob mit einem Athleten vergleicht. Dies verhilft zu einer vertieften Darstellung des geistlichen Kampfes mit dem Teufel. Eine Perspektive, die die Annäherung des Textes an den christologischen Kontext aufzeigte, eröffnen die illustrierten Manuskripte, die zu dieser Perikope die „den-Alten-der-Tage-Darstellung“ anfügten.

Die anderen zwei Perikopen (Hi 1:13–22.2:1–10) erläutern die Leiden Hiobs, die sowohl in den Verlusten des Besitzes als auch in einer lepraartigen Krankheit bestanden. Die anhaltende Duldsamkeit Hiobs wird im Text des Kommentars zur Waffe gegen den Satan, was sich am Begriff „Athlet“ erkennen lässt. Hinzu kommt die wahre Demut Hiobs, die sich in der Dankbarkeit für das Geschehene äußert. Diese Szenen in den illuminierten Manuskripten stellen Christus dar, dessen Auftritt Hiob als seine Präfiguration ansehen lässt. Am Leibe litt Hiob wieder als ein kämpfender Athlet und erwies sich im Kampf als der Stärkere. Die Frau Hiobs, die ihn zur Gotteslästerung zu verleiten suchte, wird in den Manuskripten zur Verkörperung der teuflischen Macht. Das beleuchtet Johannes mit einem entsprechenden Beispiel über Eva aus der Genesis. Die Leiden Hiobs wurden in der handschriftlichen Tradition mit der Auferstehungsszene ersetzt, was theologisch für den endgültigen Sieg über den Tod und die Leiden spricht. Aus diesem Grund übernahmen auch andere

84 A.a.O., 252.

Kirchen, etwa die koptische und syrische, die Lesungen aus Hiob als einen Bestandteil des Fastengottesdienstes.

Die letzte Perikope Hi 38:1–22 rief in der Vorstellung des Chrysostomos die Schöpfungsdeutung hervor, die er in Bezug auf die Macht und Schöpferkraft Gottes auslegte. In seiner Hervorhebung der Einzigartigkeit der Schöpfung greift Chrysostomos oft auf den Gedanken der Unbegreiflichkeit der Schöpferswerke zurück. Der Abschnitt aus Hi 38:7 über den Lobpreis der Engel fand in der handschriftlichen Tradition eine besondere Ausprägung. Hier wird Christus von Engeln umgeben abgebildet. Die Illustration zur Bibelstelle aus Hi 38:17 vermittelte wieder die Auferstehungsszene, die anscheinend von einem Muster des „Abstiegs in den Hades“ abgemalt wurde.

All diese Perikopen bildeten eine zyklische Darstellung des gesamten Bildes vom Leben Jesu, das in seiner Frömmigkeit, im Leiden und schließlich in der Auferstehung bestand. Eben dieser Zyklus, der sein Ende in der Auferstehung findet und für die gottesdienstliche Funktion Hiobs als eine der Abbildungen des Leidens Christi spricht, ist am Gründonnerstag, am Tag der Verehrung der Heiligen Lanze in Konstantinopel, zu finden, als die letzte Perikope aus Hiob gelesen wurde. Es wird am besten im Troparion des Tages artikuliert:

Typikon Magn. Eccl. 5–8: Σήμερον ὁ βασιλεὺς τῆς ζωῆς Ἰουδαίοις παραδίδεται σταυρωθῆναι, ἵνα τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸ κράτος, καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ γένει τὴν ἀνάστασιν δωρήσῃται. ⁸⁵	Heute wird der König des Lebens den Juden für die Kreuzigung übergeben, um die Macht des Todes zu zerstören und dem Menschengeschlecht die Auferstehung zu schenken.
---	--

Das Ende der Leiden Christi liegt ausschließlich in der Auferstehung, was auch die byzantinischen Miniaturen zu zeichnen versuchten.⁸⁶

Einen weiteren Beitrag zum Thema der Zusammenstellung der Personen Hiobs und Jesu leistet eine Quelle aus Konstantinopel, die uns eine endgültige Antwort auf die Hauptfrage dieses Abschnittes zu geben hilft. Gregor der Große kam als ein Botschafter (ἀποκρισιάρχιος) im Jahr 579 nach Konstantinopel, wo er bis zur Zeit seiner Abberufung nach Rom im Jahr 585 die *Moralia*

85 J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 72.

86 Hinzu kommt die Szene der Kreuzigung selbst, die auch die byzantinische Buchmalerei prägte. Auf einem Blatt des byzantinischen Psalters werden die Motive der Kreuzigung und eines Ikonoklasten, abgebildet, was für diese Zeit als ein Vergleich der beiden Ereignisse dienen konnte: Der Ikonoklasmus vernichtete Bilder genauso, wie die Soldaten Christus ans Kreuz nagelten. Vgl. H. Maguire, *From Constantine to Iconoclasm*, in: R. Cormack / M. Vassilaki (eds.), *Byzantium: 330–1453*, London 2008, 100–101.

in *Iob* für den monastischen Kreis gehalten haben muss.⁸⁷ Dieses Werk wie auch andere⁸⁸ muss mit seiner Prägekraft z. T. eine Auswirkung auf die hermeneutische Tradition in Konstantinopel ausgeübt haben. In seinem größten und zugleich einflussreichsten Werk passte er die allegorische Auslegung der moralischen an.⁸⁹ Ein wichtiger Hinweis, den uns die *Moralia* bietet, betrifft die Person Christi, die in Hiob ein Bild des Leidens Christi darstellt. Diese wohl von Augustin übernommene Idee ist für Gregor ein Fundament für die richtige Wahrnehmung des Buches Hiob. Er meint, dass Hiob die *sacramenta* der Passion Christi kennzeichnete (*signaret*) bzw. prophezeite (*prophetaret*). Darüber hinaus findet sich eine Erweiterung der gängigen Vorstellung über Christus in Hiob, nach der Hiob auch den Leib Christi, seine Kirche, versinnbildlicht.⁹⁰

Mit Hilfe des gesammelten Materials kann man nun die zu Beginn gestellte Frage beantworten: Der Zweck der Perikopen aus dem Buch Hiob an den ersten vier Tagen der Karwoche bestand in der Vermittlung des Passionsbildes Jesu durch die Geschehnisse im Leben des Gerechten Hiob. Dies wurde auch durch die Verehrung der Heiligen Lanze und die damit verbundenen liturgischen Hymnen vertieft.

16.3 Die patriarchale Katechese am Karfreitag

Wie wir schon im ersten Teil dieser Untersuchung erwähnt haben, war der Karfreitag der letzte Tag vor der Ostertaufe in Konstantinopel, als die Unterweisung für die Katechumenen in der Form der Katechese am Karfreitag

87 Zu seiner Berufung nach Konstantinopel vgl. J.R. Martindale, *Gregorius 5*, in: PLRE 3A (1992), 549–551 (550). Zur Datierung der *Moralia* siehe die Einleitung zur Textedition in: D.R. Gillet, *Grégoire le Grand: Morales sur Job*, SC 32 bis, Paris 1975, 9–10.

88 Zur Rezeption einiger Werke Gregors in Byzanz siehe: A. Louth, *Gregory the Great in the Byzantine Tradition*, in: B. Neil / M.D. Santo (eds.), *A Companion to Gregory the Great*, BCCT 47, Leiden 2013, 343–358. Einen Überblick über die Eigenschaften seiner literarischen Werke bietet: M. Ohst, *Predigt im Mittelalter*, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik*, HRh 11, Berlin 2021, 71–79.

89 Vgl. K. Greschat, *Gregor der Große: Die epistula dedicatoria und die praefatio zu den Moralien in Job*, in: O. Wischmeyer (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin 2016, 112. Zur Methode der Exegese Gregors vgl. auch: S. De Gregorio, *Gregory's Exegesis: Old and New Ways of Approaching the Scriptural Text*, in: Neil / Santo (eds.), 2013, 284–288.

90 Vgl. Greg. M., *Mor., Praefatio*, 6,14, 32–42. M. Adriaen, *S. Gregorii Magni. Moralia in Iob: Libri I–X*, CCSL 143, Turnhout 1979, 19. Als eine Illustration des Leibes Christi bezeichnet er Hiob auch weiterhin: Vgl. Greg. M., *Mor., Liber I*, 24,33, 9–11. A.a.O., 43. Zur Christusdarstellung in den *Moralia* vgl. auch 7.–9. Kapitel aus der Habilitationsschrift von K. Greschat, *Die Moralia in Job Gregors des Großen: Ein christologisch-ekkleziologischer Kommentar*, STAC 31, Tübingen 2005, 141–241.

nach der τριτοέκτη in der alten Eirenekirche vollendet wurde.⁹¹ Der Text der gesamten Katechese ist im ältesten Euchologion *Barberini gr. 336* der konstantinopolitanischen Tradition erhalten und wird einem Anonymus konstantinopolitanischer Herkunft zugeschrieben. Ein Überblick über den Text zeigt, dass die Katechese eine feste Struktur hatte; sie wurde als eine letzte (τὸ πέρας [...] τῆς κατηχήσεως) für die Kathedralkirche übliche Vorbereitung auf das Mysterium der Taufe angesehen. Die Katechese bestand aus drei Teilen, die wiederum auf den alten Kern der Katechese zurückgehen: Absage an den Satan (ἀπόταξις), Zusage an Christus (σύνταξις), *traditio symboli*, Niederwerfung vor Christus nach dem Aufruf Προσκυνήσατε αὐτῷ, eine kurze Ektenie, ein Gebet für die zu Erleuchtenden (εὐχὴν εἰς τοὺς πρὸς τὸ ἅγιον φῶτισμα εὐτρεπιζομένους) und Handauflegung (χειροθεσία) mit der Entlassung aus der Kirche.⁹²

Außer diesem auf den ersten Blick zeremoniellen Ritus war die Unterweisung am Karfreitag mit der lebendigen Praxis der Bibelkatechese verbunden: Nach der anhaltenden Fokussierung auf die Passionszenen, die in der zweiten Verehrung der Heiligen Lanze, den Passionshymnen und der Lesung aus Sach 11:10–13 bestand, wurden auch bibelbezogene Predigten gehalten, die zur Vertiefung des bisher gelesenen Bibelstoffes beitrugen.

Patriarch Photios muss die Taufkatechese als einen lebendigen Brauch fortgesetzt haben⁹³ und hinterließ zudem zwei Predigten, die er direkt nach dieser Katechese hielt.⁹⁴ In diesen beiden Predigten, die er wohl an ein gemischtes Publikum richtete, sind viele biblische Stellen und auch eine gewisse Logik ihrer Auslegung zu finden. Auf den ersten Blick wurden diese Texte als ein Versuch der Vergegenwärtigung der Schrift angewandt. Insofern gehe ich davon

91 Typikon Magn. Eccl. 29–30: Καὶ μετὰ τὴν τριτοέκτην ἀπέρχεται ὁ πατριάρχης εἰς τὴν ἁγίαν Εἰρήνην, καὶ ποιεῖ κατήχησιν. Vgl. Mateos, 1963, 79. Zur alten Eirenekirche zu Konstantinopel vgl. eine aufschlussreiche Anmerkung in: M. Chronz, *Materialien zu Katechumenat und Ostertaufe in der Patriarchalliturgie Konstantinopels: Nach liturgischen Büchern mittelbyzantinischer Zeit aus dem Griechischen übersetzt*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“: *Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, JThF 37, Freiburg 2020, 352, Anm. 16.

92 Vgl. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263), Rom 1995, 143–152. Die Übersetzung ins Deutsche folgt: Chronz, 2020, 352–355.

93 Laut Cyrill Mango dürfte Photios den ihm vorliegenden Ritus der Katechese aus dem Euchologion *Barberini gr. 336* verwendet haben. Vgl. C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople: English Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge 1958, 123.

94 Seine zweite Predigt beginnt Photios mit dem offensichtlichen Hinweis auf diese Katechese (τῶν κατηχητικῶν λογίων), nach der er die Rede hielt. Vgl. B. Laourdas, *Φωτίου Ὁμιλίαι*, Ἑλληνικά. Παράρτημα 12, Θεσσαλονίκη 1966, 12.

aus, dass diese letzten Reden wohl als eine Zusammenfassung der ganzen Schriftkatechese gehalten wurden, um die Gemeinde zu ermahnen, nach der Taufe ein christliches Leben gemäß der Schrift zu führen.

Aufgrund des an diesem Tag ausgiebig angewandten biblischen Materials werden wir diese am Karfreitag gehaltenen Predigten im Kontext der Bibelunterweisung berücksichtigen.

16.3.1 *Eine Fortsetzung der Taufkatechese am Karfreitag*

In der Einleitung zur zweiten Predigt weist Photios auf die Ehrfurcht (κατά-υξιν) hin, die bei den Zuhörern der Taufkatechese festgestellt wurde.⁹⁵ Seine Predigt versteht er wohl als eine Fortsetzung der Taufunterweisung, denn er meint, denselben Inhalt (τῶν αὐτῶν) der Taufkatechese zu vermitteln.⁹⁶ Daraufhin bezieht er sich auf die Tätigkeit seiner Vorgänger (d. h. der Bischöfe), die Erfahrung im Predigen besaßen. Das bedeutet, dass Photios diesen Staffelstab übernahm und mit demselben Eifer die Gläubigen unterweisen wollte. Hier setzt er auch die Ziele seiner Ermahnung: Unterweisung im Notwendigen und Ermahnung zu den Taten, die den Sieg über den Satan, die Frucht des Heils und die Erhaltung des Taufbundes (συνθήκας) zwischen Gott und dem Menschen bringen.⁹⁷ Dazu ist seine Erörterung zum Anliegen seiner Ermahnung von Bedeutung. Er zielt damit darauf ab, das angekündigte Material bei den Zuhörern zu verinnerlichen, was zur Ausübung der Tugenden beitragen soll. Sie sollen primär die Wurzeln der Tugenden durch die praktische Anwendung der Schrift in ihrem Leben verstärken.

In diesem Sinne versteht Photios seine Rede als ein Hilfswerk zur Einpflanzung der Tugenden. Dafür vergleicht er sich mit einem Bauern (γεωργού), der seinen Acker pflegt und die Pflanzen vermehrt. Ebenso muss ihm zufolge die Seele gepflegt werden, und der Sämann muss die guten Früchte der Tugenden ernten.⁹⁸ Dies erlaubt uns, die Rede des Photios als einen Aufruf zur

95 Phot., hom. 2,1, 1–3: Μετὰ τὴν τῶν κατηχητικῶν λογίων ἀνάγνωσιν, ὧν ὑμεῖς ἐν προσοχῇ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιδεικνύντες κατάνυξιν ἐποιείσθε τὴν ἀκρόασιν [...]. Laourdas, 1966, 12. „Nach der Lesung der katechetischen Worte, denen ihr mit Aufmerksamkeit und tiefer Ehrfurcht der Seele zugehört habt, haben wir erkannt, dass wir in dieser Zeit das Privileg haben, uns mit euch zu unterhalten und von euch [eine Antwort] zu verlangen“ (eigene Übersetzung).

96 Phot., hom. 2,1 4–5: [...] εἰ καὶ πολλάκις ταῦτα ταῖς ἀκοαῖς παρεδέξασθε, ἀλλὰ γε καὶ νῦν τῶν αὐτῶν ἐπακούσαι προθύμῳ γνώμῃ συνηθροίσθητε [...]. Ebd. Hieraus geht das Lob an die Gemeinde hervor, denn sie kam wieder zu ihm, um dasselbe zu hören. Dies kann zudem für die Anwesenheit der Gläubigen bei der Katechese am Karfreitag sprechen, denn sie mussten mehrfach (πολλάκις) eben diese Texte (der Katechese) gehört haben.

97 Vgl. Phot., hom. 2,1, 12–16. Ebd.

98 Vgl. Phot., hom. 2,1, 16–25. Ebd.

qualitativen Ausübung der Tugenden anzusehen, die das Leben nach der Taufe prägen sollte. Dafür kann man die Worte über die Richtigkeit der christlichen Lehre (τῶν δογμάτων ἢ εὐδοξία) anführen, mit denen Photios seine Gemeinde nach der eingehenden Schilderung des Saatprozesses der Tugend anspricht.⁹⁹ Die gute Ernte der Tugenden und die Erhaltung der christlichen Lehre war gewiss für die Täuflinge aktuell, die ihren Weg im Glauben begannen.

16.3.2 „So bedenke dein Ende, dann wirst du nie etwas Böses tun“

Die Bibel verwendet Photios in der eschatologischen Perspektive und deutet somit auf die Vorbereitung auf den Todestag sowie auf das Jüngste Gericht und die Wiederkunft Christi hin. Dafür fängt er mit einem Vers aus dem Buch Sirach (Sir 7:40) an, den man als eine Kernaussage der Predigt verstehen soll. Denn Photios beschreibt wortreich, wie man tatsächlich stirbt und führt die Szene der Beweinung eines Sterbenden in der Umgebung seiner Freunde an. Seiner Meinung nach muss der Tod ein Lehrer des Guten und ein Anreiz zu den Tugenden sein, damit man auch nach dem Tod leben kann. Dafür muss man den Tod vor dem Tod erkennen, indem man auf den Tod seiner Nächsten wie auf einen Spiegel blickt und danach sein Leben ändert.¹⁰⁰ Für einen guten Ausklang des Lebens hat man die nützliche Quelle der Tränen, die sowohl die Seele eintauchen (βαπτίζει) als auch den Feind, Pharao, – hier meint er den Teufel – ertrinken lassen (Ex 14:21).¹⁰¹ Die dargestellten Taufmotive erinnern die Gemeinde insbesondere an die Möglichkeit der Erhaltung des Taufzustandes. Damit meint Photios offensichtlich die Buße, durch die Christus das annehmbare Opfer (δεκτὴ προσφορά) dargebracht wird und die die Seele weißer als Schnee macht und diese wie Ysop befeuchtet (Ps 51:9).¹⁰²

Um die Kraft der Tränen bei der Buße hervorzuheben, führt Photios zwei Vorbilder sowohl aus dem Alten als auch aus dem Neuen Testament an, die durch ihre Buße Vergebung erhielten: König Hiskia, der todkrank war und über seine Sünden (2 Reg 20:3) weinte und auch Petrus, der wegen seines Verrats „bitterlich“ weinte (Lk 22:62). Und als sein letztes stichhaltiges Argument führt er die Auferweckung des Lazarus an, als Jesus über seinen verstorbenen Freund weinte (Joh 11:35).¹⁰³ Dies verbindet er nämlich mit der Auferweckung, weil die Tränen derartige Kraft besaßen, dass Lazarus auferstand. Weiterhin spricht Photios über den Tod des Lazarus als über den Tod der Seele und

99 Vgl. Phot., hom. 2,1, 20–21. A.a.O., 13.

100 Vgl. Phot., hom. 2,3, 1–6. A.a.O., 15.

101 Vgl. Phot., hom. 2,3, 26–29. Ebd.

102 Vgl. Phot., hom. 2,3, 31–33. Ebd.

103 Vgl. Phot., hom. 2,3, 5–13. A.a.O., 16.

ruft damit sein Publikum dazu auf, über den Tod zu weinen, um dadurch die eigene Seele wie Lazarus aufzuerwecken.¹⁰⁴ Als eine Schlussfolgerung all dieser Gedanken in Bezug auf die Buße sind zwei wichtige Grundlagen, die Buße (ἐξομολογήσεως) und die Konversion zur Freiheit (ἐπιστροφῆς ἢ παρηρσία), zu verstehen, die einen Gläubigen dazu rufen sollten, seine Tränen zu Jesu Füßen zu vergießen.¹⁰⁵

16.3.3 *Barmherzigkeit*

Eine andere Säule des geistlichen Lebens, die das Himmelreich gewährt, ist laut Photios die Barmherzigkeit (ἔλεος).¹⁰⁶ Sie verstärkt die Wirkung der Tränen und heilt die Seele wie die Tränen von jeder Unreinheit (ῥύπου) und allen Arten von Krankheiten.¹⁰⁷ Mit der Bibel belegt Photios die tatsächlichen Früchte der Barmherzigkeit: „Selig sind die Barmherzigen (ἐλεήμονες); denn sie werden Barmherzigkeit erlangen“ (Mt 5:7) oder „Barmherzigkeit aber triumphiert (κατακαυχᾶται) über das Gericht“ (Jak 2:13).¹⁰⁸ Eine weitere Argumentation über die Notwendigkeit der Barmherzigkeit gipfelte im Bild Christi, der den Armen zur Seite steht. Mit der ausführlichen Beschreibung des Leidens eines armen Menschen versuchte Photios das Mitleid bei seinen Zuhörern hervorzurufen und sie zur Ausübung der Tugenden zu bringen. Dafür greift er auf das Beispiel des armen Lazarus (Lk 16:19–31) zurück, den er als ein Maß der Gerechtigkeit bezeichnet: Die Parabel über Lazarus soll zu einem gewissen Ertrag des geistlichen Lebens beitragen, um im Himmel der Gotteskindschaft würdig zu werden.¹⁰⁹ In diesem Zusammenhang dürfte die Passage über die Barmherzigkeit ein Aufruf sein, die Armen zu beherbergen und Almosen zu

104 Vgl. Phot., hom. 2,3, 19–22. Ebd.

105 Vgl. Phot., hom. 2,3, 28–30. Ebd.

106 Der Begriff ἔλεος war schon seit der Zeit der Antike geläufig. Während man den Begriff „Barmherzigkeit“ im griechisch-römischen Raum nie als Synonym des Mitleides anwendete, wurde er im Denken der christlichen Autoren etwa gleichbedeutend mit dem Mitleid Gottes benutzt. Dies äußerte sich überwiegend in der Menschwerdung des Gottessohnes, der die Leiden der Menschheit auf sich nahm. Des Weiteren hing ἔλεος mit dem Prozess der Heilung zusammen, was sowohl durch Christus als auch durch die Gnade Gottes möglich war. Einige Autoren wie Basileios der Große oder Klemens von Alexandrien glaubten zudem die Bestätigung der Barmherzigkeit in der Schrift zu sehen. Vgl. S. Wessel, *Compassion and Healing in Early Byzantium*, in: M. Mullet / S.A. Harvey (eds.), *Managing Emotion in Byzantium: Passions, Affects and Imaginings*, StBCH 1, New York 2022, 91–97.

107 Vgl. Phot., hom. 2,3, 14–16. Laourdas, 1966, 16.

108 Vgl. Phot., hom. 2,3, 19–18. Ebd.

109 Vgl. Phot., hom. 2,4, 24–25. A.a.O., 18.

geben, wie es auch Abraham durch seine Gastfreundschaft (φιλοξενίας) tat (Gen 18).¹¹⁰

Hierzu fügt Photios weitere Beispiele für die Barmherzigkeit an, die eindeutig die eschatologische Perspektive aufzeigen. Er meint mit einer offensichtlichen Anspielung auf Mt 10:42, den Becher kalten Wassers (ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος) zu geben, wenn auch die Gastfreundschaft Abrahams unerreichbar ist – „dies nimmt Christus nicht weniger als die reichen Gaben an“.¹¹¹ Unter dessen bezieht sich Photios auf weitere Stellen der eschatologischen Passagen des Matthäusevangeliums.¹¹² Auch wenn einem die oben erwähnten Tugenden fehlen, gibt es noch andere, die die himmlische Gunst gewährleisten können. Hier geht es um das Mitleid mit den Leidenden, unter denen Photios den Besuch eines Gefangenen oder eines Kranken erwähnt (Mt 25:36).¹¹³ Mit der Antwort Christi, die er den Unbarmherzigen erteilt, appelliert Photios an diejenigen, die Mitleid oder Mitgefühl mit ihren Nächsten ablehnen – d. h. ihn nicht bemitleiden und für sich selbst eine egoistische Sympathie hegen – und sich dementsprechend verhalten.¹¹⁴ Den Leidenden aber, die von ihnen missachtet wurden, gewährt Christus noch mehr Erbarmen. Derartige Unbarmherzigkeit vergleicht Photios mit den törichten Jungfrauen (μωρὰς παρθένας) aus Mt 25:1–13, die das leicht zu beschaffende Öl nicht mitbrachten.¹¹⁵ Die

110 Vgl. Phot., hom. 2,4, 33–1. A.a.O., 18–19.

111 Vgl. Phot., hom. 2,4 2–3. A.a.O., 19.

112 Das Interesse des Photios an den eschatologischen Ausführungen kann die Gattung der apokalyptischen Literatur in Konstantinopel erklären, mit der der Patriarch gewiss vertraut war. Ein weitbekanntes Beispiel ist die Apokalypse des Pseudo-Methodios aus dem Jahr 692. Die Quelle berichtet chronologisch über die Geschichte des Menschengeschlechts und endet mit der Darstellung des Jüngsten Gerichts. Die Auffälligkeit des Textes besteht darin, dass er die letzten Ereignisse, die sich in der Hauptstadt abspielen sollten, schildert. Dabei geht es um den letzten Kaiser, der sich der Befreiung der Christen von der arabischen Besatzung – eine der Überlieferungen spricht vermutlich für den Sieg im Jahr 717–718 – und der Erneuerung des christlichen Lebens widmen müsse. Vgl. A. Kraft, *Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought*, in: AMS 18 (2012), 25–36 (26.28–29). Vgl. dazu auch einen erweiterten Ausblick mit der Einbeziehung anderer Quellen: A. Berger, *Das apokalyptische Konstantinopel: Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit*, in: W. Brandes / F. Schmieder (Hgg.), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, MSKG 16, Berlin 2008, 135–155.

113 Vgl. Phot., hom. 2,4, 9–10. Laourdas, 1966, 19.

114 Vgl. Phot., hom. 2,5, 9–12. A.a.O., 20.

115 Vgl. Phot., hom. 2,5, 12. Ebd. Die Lesung über die törichten Jungfrauen war in der west-syrischen Tradition mit einer Prozession verbunden, die „die Prozession der Ankunft im Hafen“ bzw. „Ordo der Lichter“ hieß. Diese Prozession erfolgte am Karmontag und wurde nach der Lesung des Gleichnisses über die törichten Jungfrauen fortgesetzt: Die Teilnehmerinnen mit den Lichtern gingen bis zum Eingang in das Baptisterium und nach dem Klopfen wurden sie eingelassen. Danach wurde eine Homilie des Pseudo-Chrysostomos

Antwort Christi an die Barmherzigen (Mt 25:34–36.40) beschreibt er mit einem besonderen Akzent auf die Früchte dieser Tugend, denn sie selbst erweist dem Herrn des Alls (τὸν κοινὸν δεσπότην) einen guten Dienst, indem alle den Armen erwiesenen guten Taten letztendlich ihm gelten.¹¹⁶ Die ganze Argumentationslinie von Photios dient als ein Anreiz zu dieser Tugend, um Christus zu „unserem Schuldner“ (χρεώστην) zu machen, der jedem nach seinen Wohltaten das Himmelreich gewähren soll.¹¹⁷

16.3.4 *Das Endgericht*

Nach seiner Rüge an diejenigen, die ihren Nächsten verachten und nur ihren eigenen Wohlstand begehren, führt Photios eine Passage über das Schicksal solcher Christen nach ihrem Tod an: All ihre Taten werden ausführlich von den Engeln beobachtet (λεπτομερῶς ἐπισκοποῦντας) und sodann in die Bücher (αἱ βίβλοι) eingetragen (Offb 20:12).¹¹⁸ Dazu erinnert Photios an den in der Taufe mit Gott geschlossenen Bund (συνθήκας), da man dem Bösen entsagt und sich Christus angeschlossen hat.¹¹⁹ Hier gibt es eine Taufanspielung auf 1 Pet 3:21, in der es um den Bund des guten Gewissens geht. Anscheinend war diese Ansprache an die getauften Zuhörer gerichtet, die der Patriarch dadurch von bösen Taten abhalten wollte, indem sie sich auf ihre Christenpflichten besinnen sollten. Auch den eschatologischen Spruch aus Mt 8:12 über die Finsternis mit Heulerei und Zähneknirschen im Hades verwendet er in diesem

über die Bedeutung dieser Zeremonie gehalten. Brakmann stellte zudem fest, dass man die Geläufigkeit dieses Brauchs bis in die Spätantike zurückverfolgen kann. Vgl. H. Brakmann, *Heimkehr zum Taufort: Zum Ursprung der syrischen „Prozession der Ankunft im Hafen am Kar Montag“*, in: JbAC.E 11 (1984), 1–10. Dass dem belesenen Photios diese Tradition nicht bekannt gewesen sein soll, kommt hier nicht in Frage. Die Bezugnahme auf die Parabel aus dem Matthäusevangelium kann ein Zeichen dessen sein, dass Photios mit der Zitation dieses Textes im Kontext der Taufe bzw. der Taufvorbereitung vertraut war.

116 Vgl. Phot., hom. 2,5, 26–33.1–3. A.a.O., 20–21.

117 Vgl. Phot., hom. 2,7, 6–8. A.a.O., 21.

118 Vgl. Phot., hom. 2,9, 18–20. A.a.O., 23.

119 Phot., hom. 2,9: Οὐκ οἴδατε ὅτι ἐνώπιον αὐτῶν ἕξαρνοι τῶν πράξεων ἐγενόμεθα τῶν τοῦ πονηροῦ καὶ αὐτῶ μὲν ἀπεταξάμεθα, συνθήκας δὲ ἐθέμεθα πρὸς Θεὸν κατὰ τὰς αὐτοῦ βιοῦν ἐντολάς; Ebd. Hier verwendet Photios Termini, die von denen der altchristlichen Katechese abweichen. Die Verwendung ἕξαρνοι oder entsprechende Wortform ἐξάρνησις statt ἀπόταξις ist bei Photios kein Einzelfall. Auch im theologischen Kontext der Auseinandersetzung mit der Natur Christi führt er solche Begriffe ein. In seinem Brief (ca. 865) an den bulgarischen Herrscher Michael schrieb Photios in einem Abschnitt über die Widerlegung der Lehre des Monophysitismus, wobei er die Frage stellte, weshalb die menschliche Natur Christi nicht ablehnend (ἕαρνοι) auf die göttliche wirkte. Vgl. Phot., ep. 1, 235: εἰ δὲ ἀνθρωπίνῃ, πῶς οὐκ ἕξαρνοι τῆς θεότητος; B. Laourdas / L.G. Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, Bd. 1, Leipzig 1983, 9.

Zusammenhang als eine Abschreckung für seine Gemeinde, nichts Böses zu begehen, was auch aus den darauffolgenden Fragen folgt.¹²⁰ Aus dieser Perspektive soll die Gemeinde auf den Tag der Auferstehung und nicht auf den Tag des Untergangs oder den des Gerichts vorbereitet sein, indem sie sich an die Gebote Gottes hält.¹²¹

Bemerkenswert ist, dass Photios seine Gemeinde um die Erinnerung an die Aufzählung der beschlossenen Vereinbarungen (συνθηκῶν πίνακας) bittet, die für jeden einen klaren Beurteilungsmaßstab bieten – man soll in Anlehnung an diese Vereinbarungen sein eigenes Gewissen prüfen.¹²² Hier klingt offenbar wieder eine Taufanspielung an, denn man las vor der Taufe die erwähnte Entsagung an den Satan und den Anschluss an Christus, die tatsächlich als solche Hauptvereinbarungen angesehen werden können. Diese beiden Elemente der Katechese wurden längst als das Versprechen an Christus betrachtet, nur ihm zu dienen und gegen den Teufel zu kämpfen. Auf dieser Tatsache basierend kann man weiterhin beobachten, dass Photios die Gemeinde um die Vermehrung (ἐπαυξήσωμεν) dessen bittet, was man von den Vereinbarungen einhielt – diese Gegebenheit führt uns wieder auf die Taufe zurück.¹²³ Hier verwendet er die Bibel wieder als Beleg für die ohne Vorwarnung geschehende Wiederkunft Christi (Mt 24:42), um einerseits Angst vor der Verdammnis einzuflößen, andererseits für das Erfüllen der erwähnten Versprechungen zu werben.¹²⁴ Dafür ist die beliebte Redewendung aus dem Evangelium über das Zähneknirschen (βρυγγῶ ὀδόντων) in der Hölle (Mt 24:51) von Bedeutung. Für eine Verstärkung seiner Idee des eschatologischen Endes und eine würdige Vorbereitung darauf verwendet Photios ein auffälliges Wortspiel, indem er der Erlösung der Menschheit die Verbannung in die Hölle entgegengesetzt. So steht der Zeit der Verdammnis (καιρὸν τῆς κατακρίσεως) die Zeit der Befreiung (καιρὸν τῆς ἀναρρύσεως) entgegen; dem Tag des Untergangs (τὴν ἡμέραν τῆς καταπτώσεως) wird der Tag der Auferstehung (τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως) entgegengesetzt.¹²⁵ Durch diese Antithesen versucht Photios den Unterschied zwischen der Befolgung der Gebote und ihrer Missachtung aufzudecken. Weiterhin erweitert er diesen Gedanken in der Ermunterung seiner Zuhörer, wegen der von ihnen begangenen Übertretungen – da sie der Gnade Gottes

120 Vgl. Phot., hom. 2,10, 1–6. Laourdas, 1966, 25.

121 Vgl. Phot., hom. 2,12, 29–31. A.a.O., 25.

122 Vgl. Phot., hom. 2,10, 7–9. A.a.O., 24.

123 Vgl. Phot., hom. 2,10, 10–11. Ebd.

124 Vgl. Phot., hom. 2,10, 29–30. Ebd.

125 Vgl. Phot., hom. 2,12, 29–31. A.a.O., 25.

gewiss sein können – keine Angst zu haben, indem er sich auf die Worte Davids aus Ps 36:35–36 bezieht.¹²⁶

16.3.5 *Richtige Einstellung zur Bibelkatechese*

Die sechste Predigt des Patriarchen Photios liefert über ihren theologischen Wert hinaus einige Hinweise auf die Bibelunterweisung in Konstantinopel.¹²⁷ Die strenge Ermahnung seiner Gemeinde nennt Photios die Lehre des Geistes (*διδασκαλίαν τοῦ πνεύματος*), die seine Zuhörer annehmen und in der ständigen Übung (*τῇ συνεχεῖ μελέτῃ*) pflegen sollen. Das fördert gewissermaßen das Reifen der Frucht der Errettung.¹²⁸ Ein direkter Bezug auf den katechetischen Schriftgebrauch enthält seine Wiedergabe des Gleichnisses vom Sämann aus Lk 8:4–8, demzufolge diejenigen, deren Glauben er mit dem ein felsenhartes Herz Habenden vergleicht (*λιθοκαρδίοις*), zwar den Samen (*σπόρον*) des Wortes mit Freude aufnehmen, ihn aber zugleich – ohne die Feuchtigkeit der fruchtbaren Bodens – austrocknen (*συναποξηραίνονται*) lassen, wenn ihnen eine kleine Bedrängnis begegnet.¹²⁹

Dieses Thema entwickelt Photios direkt in seiner Ausführung über die Bibelkatechese mit dem Aufruf „lasst uns die Auslegung der Bibelworte nicht im Vorübergehen aufnehmen“, damit der Satan einem Menschen den guten Samen, der gesät wurde – vermutlich während der Fastenzeit – nicht raube (Mk 4:15).¹³⁰

Das Gleichnis vom Sämann bekommt seine weitere Entwicklung in der Predigt, wenn der Prediger die Bibelunterweisung aus eschatologischer Sicht betrachtet. Die steinige Erde des Herzens wird mit dem Boden der Unkräuter ausgetauscht, um zu zeigen, dass man als der beste Landwirt (*τῶν ἀρίστων γεωργῶν*) Frucht bringen soll, anstatt beim Gericht als Unfruchtbarer ins Feuer geworfen zu werden (Mt 7:19).¹³¹

126 Vgl. Phot., hom. 2,12, 10–13. A.a.O., 26.

127 Zur Datierung und zum möglichen Grund der Homilie vgl. C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople: English Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge 1958, 123–124.

128 Vgl. Phot., hom. 6,2, 11–15. A.a.O., 64.

129 Vgl. Phot., hom. 6,2, 15–19. Ebd.

130 Phot., hom. 6,2, 19–21: Μήδ' ὡς ἐκ παρόδου τὴν κατήχησιν τῶν λογίων ὑποδεξώμεθα, ἵνα μὴ τὸν σατανᾶν ἐφ' ἑαυτοὺς ἀναστήσαντες ληστήν καὶ κλέπτην τοῦ καταβληθέντος καλοῦ σπέρματος ἀπεργασώμεθα [...]. Ebd. „Lasst uns die Auslegung der Bibelworte nicht im Vorübergehen aufnehmen, damit wir den Satan gegen uns nicht erheben und er uns des guten Samens beraubt, der gesät wurde“ (eigene Übersetzung).

131 Vgl. Phot., hom. 6,3, 31–34. Ebd.

16.3.6 Die Haupttugend der Liebe

Die katechetische Predigt von Photios gipfelt in der Tugend der Liebe, die er als τῶν ἀρετῶν κεφάλαιον, die Haupttugend, bezeichnet.¹³² Diese Tugend ist so über die Maßen wichtig, dass die Frömmigkeit (εὐσέβεια) und der Glaube (πίστις) durch diese zum Ausdruck kommen.¹³³ Um seine Behauptung zu untermauern, zieht der Patriarch viele neutestamentliche Zitate heran, die zwischenmenschliche Beziehungen im Kontext der Liebe hervorheben. Dazu schätzte Photios die beiden Werke von Johannes dem Theologen, den er als den Freund des Friedens (τῆς εἰρήνης φίλος) und als Busenfreund (μαθητῆς ἐπιστήθιος) bezeichnete. Aus dem Johannesevangelium und dem ersten Johannesbrief zitiert er deshalb die entsprechenden Stellen, in denen die Tugend der Liebe, auf den Nächsten bezogen, ausgelegt wurde. (Joh 13:35; 1 Joh 4:7–8.20.2:9–11).¹³⁴

Die paulinische Theologie der Liebe aus 1 Kor 13:1–3 – Paulus ist für ihn die Trompete des Geistes (ἡ τοῦ πνεύματος σάλπιγξ) – steht in einer Verbindung (συνηχεί) mit seiner eigenen Überzeugung, dass ohne Liebe alles zugrunde geht.¹³⁵ Wenn aber die Liebe unter den Menschen waltet, gewährleistet diese die Gotteskindschaft im Himmelreich.¹³⁶ Für die Vergewisserung seiner Gemeinde von der Richtigkeit seiner Auslegung führt er sogar das Beispiel des Märtyrers an, dessen Tod ohne Liebe umsonst sei. Daraus folgt seiner Meinung nach, dass die Liebe eine Quelle für die anderen Tugenden sei.¹³⁷

Um seinem Auditorium ein lebendiges Beispiel der aktiven Ausübung dieser Tugend zu geben, appelliert Photios an die Bereitschaft zur Versöhnung bei seinen Gegnern, den Anhängern des Patriarchen Ignatios († 877), die laut Cyril Mango unter den Zuhörern präsent waren.¹³⁸ Dafür bietet er ihnen an, sie

132 Phot., hom. 6,6, 3: [...] καρποφορήσωμεν τὸ τῶν ἀρετῶν κεφάλαιον, τὴν ἀγάπην, δι' ἧς καὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν τὸ εἰρηναῖον καὶ ἀστασίαστον περιγίνεται καὶ ἡ πρὸς Θεὸν εὐσέβεια καὶ πίστις χαρακτηρίζεται. A.a.O., 68. „Lasst uns die Früchte der ersten aller Tugenden, der Liebe, erbringen, durch die das Friedliche und Unerschütterliche unseres Lebens bewahrt wird. Dadurch wird unsere Hingabe zu Gott und unser Glaube gekennzeichnet“ (eigene Übersetzung).

133 Vgl. Phot., hom. 6,6, 4–5. Ebd.

134 Vgl. Phot., hom. 6,6, 5–11.21–27. Ebd.

135 Vgl. Phot., hom. 6,7, 23–32. A.a.O., 69; Phot., hom. 6,7, 6–7. A.a.O., 70.

136 Vgl. Phot., hom. 6,8, 5–8. A.a.O., 71.

137 Vgl. Phot., hom. 6,8, 22. Ebd.

138 Vgl. Mango, 1958, 123–124; Zur Entwicklungsgeschichte des Photios-Schisma mit entsprechenden Quellen- und Literaturangaben siehe: H.G. Beck, *Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*, KG 1, Göttingen 1980, 96–118. Zur moralisch-politischen Didaktik bei Photios vgl. F. Leonte, *Didacticism in Byzantine Epistolography*, in: A. Riehle (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, BCBW 7, Leiden 2020, 242–243.

nach dem Beispiel des barmherzigen Vaters aus dem Evangelium als verlorene Söhne wieder in die Kirche aufzunehmen (Lk 15:11–32).¹³⁹

16.4 Ertrag: Die biblische Mimesis

In den beiden Predigten des Patriarchen Photios, die er am Karfreitag in der Eirenekirche zu Konstantinopel hielt, wird die Bibel für einen einzigen Zweck verwendet: Die Gemeinde, in der auch ungetaufte Einwohner vertreten waren, soll die Beispiele der Bibel wahrnehmen und sie weiterhin nachahmen. Zudem dienten diese Beispiele als ein überzeugendes Hilfswerk für die Ermahnung zur Ausübung bzw. Vermehrung der Tugenden.

Die Predigten schildern eine gewisse Verflechtung der Moralthologie mit der Besinnung auf das jüngste Gericht. Einem guten Ertrag des Lebens geht demzufolge das tugendhafte Leben voraus. In der zweiten Rede wird diese Thematik erweitert, indem die Tugend der Liebe in den Vordergrund gerückt wird. Für die eingehende Erläuterung der einzelnen Aspekte der Barmherzigkeit, Liebe und des Endes des menschlichen Lebens werden zahlreiche überzeugende Zitate aus der Bibel herangezogen, die als eine Verinnerlichung des biblischen Materials und zugleich als ein Anreiz zur Lebensänderung dienen sollten. Als eine Abrundung seiner Ausführungen wendet sich Photios sogar direkt an seine Gegner, mit denen er Frieden zu schließen sucht. Im Übrigen kann man beobachten, dass die biblische Mimesis durch das Heranziehen mehrerer Bibeltexte die Hauptaufgabe des Predigers war, die zur Realisierung der Schriftkatechese im Leben beitrug.¹⁴⁰

139 Vgl. Phot., hom. 6,9, 4–6. Laourdas, 1966, 72.

140 Die didaktische Linie des Patriarchen Photios lässt sich auch in einer Katechese nach der Taufe beobachten, die im Euchologion *Cod. Petr. gr. 266* (10. Jh.) enthalten ist. Deren Text zufolge ermahnte der Priester die Gläubigen, nicht mit dem Taufgewand (τὴν στολήν) zugleich die Frömmigkeit (τὴν εὐσεβείαν) abzulegen. Nach dem Verlust der Gnade betont der Prediger, gibt es keine dritte Taufe. *Euchol. Petr. gr 266*: ὑμῖν λέγω ὁ φωτιστοὶ οἱ τὴν στολήν μου περοβεβλημένοι. [...] μέλλετε γὰρ τὴν λαμπρὰν καὶ περιφανῆν στολήν ἀπεκδύεσθαι ἀλλ' ὄρατε· μὴ γιμνωσθῆτε τῆς χάριτος. Τρίτη γὰρ ἀναγέννησις οὐκ ἔστιν μετὰ τὸ βάπτισμα. M. Arranz, *Les Sacrements de l'ancien Euchologe Constantinopolitain*, OCP 55 (1989), 33–62 (44). Zur Datierung des Codex vgl. A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski Cod. Lenigr. Gr. 226 (X^e siècle)*, in: *Muséon* 78 (1965), 173–214 (173–177). Mit der Frömmigkeit ist offensichtlich der ganze Aufgabenkomplex eines neuen Christen gemeint, den Photios in seiner Predigtreihe behandelte.

Schöpfung-Taufe-Kommunion-Auferstehung zu Ostern

17.1 Eine neue Perspektive im Verständnis der Auferstehung

Auf die patriarchale Katechese am Karfreitag, die die dreiwöchige Vorbereitung auf die Taufe abschloss, folgte der entscheidende Tag der Taufe am Karsamstag. Die Taufe erfolgte an diesem Tag zwei Mal jeweils nach einer alttestamentlichen Lesung: Im ersten Fall wurde die Lesung aus Ez 37:1–14 nach dem Einzug des Patriarchen in den Altar beim Orthros vorgelesen – es ist eine direkte Auferstehungsdeutung.¹ Dieser Prophetenlesung ging ein Troparion voraus, das die feste Struktur der Bibellesung und die Fokussierung auf die Auferstehungsthematik aufzeigt:

Typikon Magn. Eccl. 10–12: Ὁ συνέχων τὰ πέρατα τάφῳ συσχεθῆναι κατεδέξω, Χριστέ ὁ Θεός, ἵνα τῆς τοῦ ἄδου καταπτώσεως λυτρώσης τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἀθανάτισας ζωώσης ἡμᾶς, ὡς Θεὸς ἀθάνατος καὶ φιλόανθρωπος.²

Der Zusammenhaltende der Enden der Erde akzeptierte es, im Grab gehalten zu werden, Christus Gott, damit du die Menschheit vom Untergang des Hades befreist und, indem du auferstanden bist, uns das Leben gibst als unsterblicher und menschenliebender Gott.

Die Verbindung mit der eschatologischen Thematik Ezekiels wird anhand dieses Gedichts erklärt: In beiden Texten geht es um den Neubeginn der Menschheit, um das Leben nach der Auferstehung Christi. Dieses neue Leben bewahrheitete sich durch die Befreiung von der teuflischen Macht und durch die Auferweckung des Menschen.

1 Typikon Magn. Eccl. 7–9.18. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 82. Zur Auslegung der Stelle in der frühbyzantinischen Zeit ist die *Expositio fidei* (nach 743) des Johannes von Damaskus von Bedeutung. Im vierten Buch seines Werkes belegt er die Totenaufstehung mit derselben Stelle aus dem Buch Ezechiel. Vgl. Jo. D., f.o. 4,100, 46–50. P.B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskus: Expositio fidei*, PTS 12, Berlin 1973, 235–236.

2 Mateos, 1963, 82.

Weiterhin las man die Apostel- und Evangeliumsparikope, die große Ektenie, und nach dem Ausruf des Diakons Ἐν εἰρήνῃ προέλθετε fand die erste Taufe im kleinen Baptisterium statt.³

Die zweite Taufe in der Osternacht wurde nach der ersten Vesperlesung aus Gen 1:1–5 im großen Baptisterium vollzogen, während die anderen Priester im Synthronon blieben und sich mit der Gemeinde die Verslesung der Perikopen aus dem Alten Testament anhörten.⁴

Die beiden in den besagten Perikopen behandelten Themen und das Mysterium der Taufe stellen eine unsichtbare und zugleich feste Verbindung her, und lassen sich theologisch als ein Neubeginn ansehen. Ähnliche Auffälligkeiten stellen neben der Gattung der byzantinischen Chronographie die zwei Osterpredigten des Pseudo-Chrysostomos (CPG 4605; CPG 4740) dar, die in diesem Zusammenhang zu einer neuen Wahrnehmung des Osterfestes in Konstantinopel beitragen können.

17.2 Der Neubeginn durch das Prisma des Osterfestes

Dank des Hinweises von Jesse Torgerson in seiner vor kurzem erschienen Untersuchung besitzen wir nun das Wissen über die Verbindung zwischen der Angabe in der Chronographie des Georgios Synkellos und den pseudo-chrysostomischen Osterpredigten.

Die Chronographie aus dem 9. Jh. aus der Autorschaft des Georgios Synkellos (808–815) brachte als erste die Behauptung über den heiligen ersterschaffenen Tag (ἡ ἀγία πρωτόκτιστος ἡμέρα) zum Ausdruck, was sich laut Torgesson als ein Novum für den Leserkreis des Verfassers erwies. Zudem musste sich die Präsenz dieser Aussage am Anfang des Werkes als dessen unmittelbares Ziel manifestieren, alle zentralen biblischen Ereignisse zum Neubeginn der menschlichen Geschichte umzuwandeln.⁵

Das Fundament seiner Chronographie baut Georgios auf dem Anfangszitat der Genesis auf (1:1), was als grundlegend für sein Zeitverständnis gilt. Außerdem fügt er vier Schlüsselereignisse hinzu, die sich als „der erste erschaffene

3 Typikon Magn. Eccl. 24–29.1–2. A.a.O., 82–84.

4 Typikon Magn. Eccl. 12–18. A.a.O., 84; Prophetol. V. C. Høeg / G. Zuntz, *Prophetologium*, MMB.L 1/5, København 1962, 434.

5 Vgl. J. Torgesson, *The Chronographia of George the Synkellos and Theophanes: The Ends of Time in Ninth-Century Constantinople*, BSEMA 28, Leiden 2022, 114. Die Chronographie hatte wohl zwei Autoren, Georgios Synkellos und danach Theophanes, der nach dem Tod Georgios' das Werk zu seinem Ende gebracht haben muss. Vgl. a.a.O., 3–12.

Tag“ ergeben. Das sind die Weltschöpfung, die Rettung Noahs und der gesamten Schöpfung in seiner Arche, die Inkarnation Christi und schließlich die Auferstehung. Diese Ereignisse müssen nach der Berechnung Georgios' und dem römischen Kalender am 25. März geschehen sein.⁶ Diese Tendenz der Hervorhebung der biblischen Motive lässt sich unter anderem mit der katechetischen Funktion der Chronologie erklären. Sie gehörte zum Unterweisungsmittel für die Intellektuellen in Byzanz, die sich mit der Bibel bzw. ihren theologischen Grundlagen auskannten. Andererseits ist die Chronologie als ein Versuch des Bibelverständnisses bzw. der Einordnung der Bibel in die menschliche Geschichte zu betrachten. So versuchten einige Autoren die Geschichte von der Schöpfung bis zu den Lebenszeiten Christi bzw. des Autors selbst zu schildern.⁷

Die sich wiederholende Aussage über den erschaffenen Tag und deren unmittelbarer Kommentar im Text der Chronographie ergaben eine gewisse Widerspiegelung in der homiletischen Literatur.⁸ Eine Bestätigung dafür findet sich in der thematischen Verwandtschaft der Chronografie mit der Osterhomilie des Pseudo-Chrysostomos *In resurrectionem Domini* (CPG 4740), die vornehmlich nach dem Zusammenhang zwischen den erwähnten Ereignissen untersucht wurde.⁹ Es gibt aber noch einige Aspekte dieser und auch anderer Osterhomilien aus der chrysostomischen Pseudoepigraphie, die für eine Interpretation des im Typikon dargestellten Spektrums, das Schöpfung, Taufe, Auferstehung und Kommunion miteinschließt, hilfreich sein können.

6 Vgl. a.a.O., 119.

7 Schon Joseph Munitiz hob die didaktische Funktion solcher Chronologien hervor, die nach ihrer Form der Synopsen der Konzile ähnelten. Vgl. J. Munitiz, *Catechetical Teaching-Aids in Byzantium*, in: J. Chrysostomides (ed.), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, 75–76. Unter den christlichen Autoren bildete die Gattung der Chronologie ein bedeutsames Material der religiösen Literatur. Zahlreiche Werke rückten die Berechnung der eschatologischen Wiederkunft Jesu in den Mittelpunkt, legten aber den Fokus auf das Datum des Osterfestes. Vgl. einige der christlichen Chronologien in: J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology: Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Massachusetts 21998, 139–192. Die außer der Osterchronik (c.a. 630) erhaltene Chronologie von Johannes Malalas (ca. 6. Jh.) bezeugt in drei Teilen einen Versuch, die Zeit der biblischen Ereignisse genauer zu berechnen. Dabei ist zu bemerken, dass die Inkarnation Christi ein zentraler Punkt des gesamten Werkes ist. Vgl. M. Whitby, *The Biblical Past in John Malalas and the Paschal Chronicle*, in: H. Amirav / B.H. Romeny (eds.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven 2007, 279–302.

8 Vgl. Torgesson, 2022, 125.

9 Vgl. a.a.O., 127–128.

17.2.1 *Sermo Catecheticus in sanctum Pascha* (CPG 4605)

Die Predigt als ein Bestandteil des Osterfestes war seit langem in Konstantinopel bekannt. Dafür sind uns sämtliche Korpora der christlichen Autoren überliefert, die aus theologischer Sicht das Thema der Auferstehung behandelten.¹⁰ Der Forschungsstand auf dem Gebiet der Pseudoepigraphie und folglich der katechetischen Osterrede des Pseudo-Chrysostomos wurde dank des Disserationsprojektes von Mark Huggins auf ein neues Niveau gehoben.¹¹ Hinzu kommt die Tatsache, dass diese Predigt ihre Popularität dadurch gewann, dass sie bisher am Ende des österlichen Orthros in den orthodoxen Kirchen verlesen wird. Weiterhin muss man feststellen, dass die intensive Verbreitung des Nachlasses von Chrysostomos z. T. dem Vorsteher des Studion-Klosters in Konstantinopel Theodoros zu verdanken ist. Er suchte Chrysostomos nicht nur im Werk, sondern auch in seinem Leben nachzuahmen. Diese Bestrebung betraf vor allem seine Polemik gegen den ikonoklastischen Kaiser. Laut Huggins müsse die Rede als ein Werk gegen die Lehre des Ikonoklasmus angewandt worden sein, denn sie war von der chalzedonensischen Christologie geprägt.¹² Huggins hielt Ostern am 1.4.815 für ein mögliches Datum für das Vorlesen dieser Osterpredigt.¹³ Das sei damit begründet, dass Kaiser Leo V in den letzten Monaten des Jahres 814 den Ikonoklasmus wiederzubeleben suchte; Theodoros protestierte während der Fastenzeit dagegen, indem er eine Prozession mit Ikonen im Rundgang um das Studion-Kloster arrangierte. Ein finaler Akt seiner Protestaktion konnte die katechetische Osteransprache des Pseudo-Chrysostomos sein, die mit ihren christologischen Passagen Theodoros gute Dienste leisten musste.¹⁴

Eine Bestätigung der „studitischen Überlieferung“ sei die früheste Handschrift *Cod. Vaticanus gr. 2079* (vor 868)¹⁵ mit dem Text der Osterhomilie aus dem Studion-Kloster. Zudem ist die Homilie in Exzerpten in den kleinen Katechesen des Theodoros überliefert, die tatsächlich mitten in der Zeit des Ikonoklasmus gehalten und nach dem Ableben des Theodoros weiterverbreitet wurden. Die kleinen Katechesen verdienen insofern Beachtung, als sie laut dem Typikon des Klosters Theotokos-Evergetis aus dem 11. Jh. an Ostern

10 Zu den bekannten Autoren und zur anschließenden Analyse ihrer Osterpredigten siehe: T. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, MM 14, Leiden 1997, 203–210.

11 Vgl. M.P. Huggins, *The Reception of John Chrysostom in the Middle Byzantine Period (9th–13th centuries): A Study of the Catechetical Homily on Pascha (CPG 4605)*, Edinburgh 2020.

12 Vgl. a.a.O., 70.

13 Vgl. a.a.O., 157.

14 Vgl. ebd.

15 Die Beschreibung des Codex siehe: a.a.O., 27.

beim Gottesdienst gelesen wurden.¹⁶ Nach der Wiederherstellung der Ikonenverehrung im Jahr 843 muss die Osterpredigt in anderen monastischen Zentren populär gewesen sein. Ihre Betitelung als „katechetisch“ erhielt die Homilie erst im 12. Jh., was unmittelbar mit ihrer didaktischen Funktion für die monastischen Gemeinden verbunden war.¹⁷

Abgesehen von den Hintergründen ihrer Anwendung ist die Osterhomilie auch für die Thematik dieser Untersuchung von Bedeutung, denn sie geht auf die Wahrnehmung des Neubeginns an Ostern ein. Diese neue Linie im theologischen Denken eröffnet wiederum eine neue Perspektive der christlichen Weltbetrachtung. Da eine außermonastische Anwendung dieser Homilie *durchaus möglich* war, auch wenn ihre offiziellen Textnachweise aus dem 9.–10. Jh. stammen,¹⁸ werden wir diese Vermutung berücksichtigen, um die Osterhomilie möglichst unabhängig von ihrer späteren Überlieferungsgeschichte analysieren zu können.

Ein Neubeginn im Mysterium des Leibes und Blutes Christi

Die Osterhomilie des Pseudo-Chrysostomos stellt außer der herausragenden Christologie ein wichtiges Detail in Verbindung mit der Auferstehung Christi dar – die Kommunion wird aus der eschatologischen Sicht in den Mittelpunkt der gesamten Predigt gerückt.

Die Katechumenen empfangen normalerweise die Kommunion nach dem erfolgten Taufritus bei der Liturgie an Ostern. Diese Tatsache ist auch in den anderen byzantinischen Quellen zu beobachten, die der würdigen Teilnahme der Neophyten an der Kommunion ihre Ansprachen widmeten. In der Katechese aus dem Euchologion *Cod. Petr. gr. 266* ermahnt der Verfasser seine Zuhörerschaft zum Empfang der Kommunion. Bemerkenswerterweise ist diese Katechese thematisch der Osterpredigt ähnlich. Die Bedeutung der Kommunion wurde in den beiden Texten auf besondere Weise hervorgehoben. Im Text der Katechese wird die Wirkung der Heiligen Gaben dahingehend erläutert, dass man durch den Kommunionempfang das Leben erlangt, was der Autor mit den Worten Christi aus Joh 6:54 belegt. Aufgrund dieser besonderen Wirkung der Mysterien bittet er die Gemeinde nachdrücklich, sich auf diese Gaben zu besinnen.¹⁹ Die Osterpredigt bezeichnet wiederum die Kommunion als eine

16 Vgl. Antonopoulou, 1997, 207. Huggins, 2020, 156.159.

17 Vgl. a.a.O., 161.

18 Vgl. a.a.O., 7.

19 Euchol. Petr. gr 266: τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς ζωοποιούμεθα διὰ τῆς μεταλήψεως καὶ κοινωνίας τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ αἵματος αὐτοῦ καθὼς αὐτὸς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις βοᾷ ὅτι· Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πινὼν μου τὸ αἶμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Οὐκ ἀγνήτε ἀδελφοί οἶων δωρεῶν ἠξιώθητε. Arranz, 1989, 44. „Daher erleben auch wir durch

zubereitete Mahlzeit (τράπεζα), zu der alle unabhängig von ihren geistlichen Verdiensten und Zuständen eingeladen sind.²⁰ Dieses Bild des christlichen Lebens zeichnete der Verfasser mit Hilfe des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20:1–16), das Huggins als eine eschatologische Erweiterung der Auferstehungsthematik ansah: Jeder erhielt gleichermaßen seinen Lohn, den lebendigen Christus, und wird dadurch im Eschaton auferweckt.²¹ Daraus folgt, dass der tatsächliche Neubeginn durch die Kommunion aus der Perspektive des Pseudo-Chrysostomos im kommenden Reich geschieht.

Aus dem geschilderten Material kann man einen möglichen Zweck der vormonastischen Verwendung der Osterhomilie von Pseudo-Chrysostomos ziehen: Sie konnte für die Neophyten als ein Aufruf zur Teilnahme an der Kommunion dienen und zugleich die erneuernde Sicht, dass die Auferstehung die Zulassung zur Kommunion für alle gewährt, vermitteln.

17.2.2 *In resurrectionem Domini* (CPG 4740)

Der Text der Homilie *in resurrectionem Domini* wurde zu Unrecht Chrysostomos zugeschrieben und beruht vermutlich auf der Homilie eines späteren Autors des 5. Jh.s, dem Presbyter Leontios von Konstantinopel.²² Das Produkt dieser Bearbeitung muss etwa aus dem 7.–8. Jh. stammen, wie Sever Voicu vermutete.²³ Zudem weist diese Homilie stellenweise wortgleiche Übereinstimmungen mit dem Text der obigen Osterkatechese auf, was für eine gemeinsame Quelle der beiden Reden sprechen dürfte.²⁴

die Teilnahme an und die Gemeinschaft mit seinem makellosen Leib und Blut, so wie er selbst in den Evangelien verkündet hat: ‚Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn am letzten Tag auferwecken‘ (Joh 6:54). Begreift, Brüder, die Bedeutung dieser Gabe, die euch zuteil wurde“ (eigene Übersetzung).

20 (Ps.)Chrys., catech. pasch. 21–24: Νηστεύσαντες καὶ μὴ νηστεύσαντες εὐφράνθητε σήμερον. Ἡ τράπεζα γέμει τρυφήσατε πάντες. Ὁ μόσχος πολὺς μηδεὶς ἐξέλθοι πεινῶν. Πάντες ἀπολαύσατε τοῦ πλοῦτου τῆς χρηστότητος. Huggins, 2020, 61. „Die ihr gefastet habt und die ihr nicht gefastet habt, freut euch heute! Der Tisch ist gedeckt, genießt alle. Das Kalb ist groß, niemand soll hungrig hinausgehen. Lasst uns alle den Reichtum der Güte genießen“ (eigene Übersetzung).

21 Vgl. a.a.O., 65–67.

22 Vgl. M. Aubineau, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople: Homélies Pascales (cinq homélies inédites)*, SC 187, Paris 1972, 307–308.

23 Vgl. S.J. Voicu, *La tradizione manoscritta dell'omelia pseudocrisostomica In resurrectionem Domini* (CPG 4740), in: RHT 18 (1989), 219–228, (220, Anm. 1).

24 Vgl. S. Lilla, *Un' Omelia greca sulla Pasqua*, in: Byz. 38 (1968), 282–286 (285–286).

Die Auferstehung als vollständige Erneuerung

Der Autor versuchte ein Modell zu konstruieren, nach dem man drei Knotenpunkte der Weltgeschichte, nämlich Schöpfung, Taufe und Auferstehung, zusammenbinden kann.²⁵ Im ersten Teil wird die Vorstellung über die Symbole der Auferstehung des Herrn entwickelt (τῆς δεσποτικῆς ἀναστάσεως τὰ σύμβολα), und man setzt jeder alttestamentlichen Figur eine andere entgegen, die aber im Neuen Testament eine Erneuerung durch die Auferstehung erfuhr: Zunächst setzt er dem ersterschaffenen Adam den zweiten, Christus, den man nun verherrlicht, entgegen; Eva, der Sünderin, wird Maria, die man nun als selig erklärt, entgegengesetzt; sie wird dadurch zur neuen Eva;²⁶ der Baum aus dem Paradies wird nun durch den Baum des Kreuzes erneuert; die Angst vor der Schlange im Alten wird nun durch die Ehrfurcht vor dem Heiligen Geist

25 Zum Thema der Erneuerung ist noch eine pseudo-chrysostomische Predigt (CPG 4701) eines konstantinopolitanischen Autors antiochenischer Herkunft nennenswert. Vgl. zur Typologie der möglichen Autoren. W. Mayer, *A Life of Their Own: Preaching, Radicalisation, and the Early ps-Chrysostomica in Greek and Latin*, in: F.P. Barone (ed.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident: mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, IPM 73, Turnhout 2017, 993, Anm. 49. Diese Predigt bietet neue und bisher nicht genutzte Impulse für die Taufdeutung. Die gesamte Predigt widmet unser Autor der Bibelstelle aus 2 Kor 5:17, wo es tatsächlich um die neue Kreatur in Christus geht. Der Autor versucht diese Stelle in Bezug auf eine ethische Wandlung dahingehend zu deuten, dass es hier nicht nur um die Schöpfung *ex nihilo* gehe, sondern auch um eine Umkehr zu einer besseren Lebensführung. Dass diese Predigt vom Patriarchen Photios in seiner „Bibliothek“ und *Amphilohia* exzerpiert wurde, kann zudem aufgrund diverser theologischer Themen und Anspielungen für deren Beliebtheit in Konstantinopel sprechen. Vgl. K.H. Uthemann, *Die pseudo-chrysostomische Predigt CPG 4701: Kritische Edition mit Einleitung*, OCP 59 (1993), 5–62 (59–62).

26 Die Bezeichnung „neue Eva“ lässt sich bis in die ersten Jahrhunderte des Christentums zurückverfolgen. Katharina Heyden stellte fest, dass die erste typologische Erwähnung Marias als neue Eva im 4. Jh. zu finden sei. Die vorhandenen Zeugnisse, die diese Typologie bemühten, gehörten nicht nur zur orthodoxen Tradition, sondern seien auch unter Gnostikern zu finden. Im Westen habe die Tradierung im 6. Jh. begonnen. Augustinus nennt die Frau Hiobs neue Eva, denn sie sei wie die erste Eva vom Teufel verführt worden. K. Heyden, *Mutter, Jungfrau, Gebärende, Glaubende, Königin und neue Eva: Maria in der frühen Christenheit (1.–6. Jahrhundert)*, in: R. Dürr / A. Gerok-Reiter / A. Holzem / S. Pazold (Hgg.), *Religiöses Wissen im vormodernen Europa: Schöpfung–Mutterschaft–Passion*, Leiden 2019, 290–293. Im Westen ist eine Tendenz zu beobachten, die negative Wirkung Evas durch die positive Wirkung Marias zu ersetzen: Irenäus von Lyon baute ein anderes Konzept auf, indem er die Rekapitulationsidee in das Bild Christi einbaute. Er behauptete, dass Maria alles erfüllte, was Eva nicht erfüllt habe. Tertullian tendierte zu der Behauptung, dass die Rettung der Menschheit durch den Gehorsam Marias möglich geworden sei, die wiederum den Ungehorsam Evas behoben habe. Vgl. N. Khandoga, *Adam and Eve as Prototypes of New Adam and New Eve (According to the Teaching of Saint Irenaeus of Lyon, Tertullian, Victorinus of Poetovio)*, in: WST 34 (2021), 142–159 (148–150). Vgl. auch Aubineau, 1972, 326–327.

im Neuen Testament vertrieben; die Verbannung aus dem Paradies wird zum Leben im Schoß Abrahams.²⁷

Am Ende dieser Beispielsreihe, die mit der ständigen Anapher οὐκέτι-ἀλλὰ artikuliert wurde, wird das Tragen der Palmzweige (am Palmsonntag) durch Erleuchtung in der Taufe abgewechselt.²⁸ Darüber hinaus begegnet man hier dem ersten Hinweis auf die Triplette „Schöpfung-Taufe-Auferstehung“: Der erste Mensch wird durch den Auferstandenen erneuert und gleichzeitig erhält man die „neue“ Erleuchtung der Auferstehung in der Taufe.²⁹ Denselben Schluss zog auch Kaiser Leo der Weise in seiner Osterhomilie, was für eine Weitertradierung des theologischen Modells, das bei Pseudo-Chrysostomos dargestellt ist, sprechen kann. Er führt auch die Gleichzeitigkeit der zwei voneinander entfernten Ereignisse an, indem er über das Wiederbeleben des getöteten Adam (τοῦ νεκρωθέντος Ἀδάμ) und die Auferstehung Christi spricht.³⁰ In seiner Erläuterung des Osterfestes geht er aber noch weiter und betrachtet den Auszug der Israeliten aus Ägypten, ihre Befreiung, als eine Auferstehungsdeutung.³¹ Die Erwähnung dieses biblischen Motivs soll hier unter anderem die Belesenheit des weisen Kaisers belegen, denn selbiges wurde schon früher als eine Taufanspielung bei den Kirchenvätern gedeutet.³² Schließlich ist festzustellen, dass der Versuch Leos, dem Bericht aus Exodus eine neue Bedeutung beizumessen, Taufe und Auferstehung zu einem vorher unbekanntem Konzept der frühbyzantinischen Theologie umbildet.

Dieselbe chronologische Auflistung der „Früchte“ der Auferstehung, die Torgerson in Bezug auf die Theorie des heiligen ersterschaffenen Tages von Synkellos berücksichtigte, bringt wieder alle drei Säulen der Auferstehungstheologie des Osterfestes zusammen: An demselben Tag (αὐτῇ ἡμέρᾳ) geschahen die

27 Vgl. (Ps.)Chrys., res. 1, 1–11. Aubineau, 1972, 318.

28 (Ps.)Chrys., res. 1, 17–18: [...] οὐκέτι βαῖτα τῶν φοινίκων βασιτάζομεν ἀλλὰ τοὺς νεοφώτιστους περιφέρομεν. A.a.O., 320.

29 Das Wort „Erleuchtung“ bzw. „erleuchten“ φωτίζειν oder ein „Neuerleuchtete“ νεοφώτιστος sind *termini technici* für die Bezeichnung der Taufe seit dem 2. Jh. Vgl. J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development*, GCP 1, Nijmegen 1962, 173–176. Vgl. die Darstellung der Taufe und der Auferstehung Christi als zusammenhängende Ereignisse auf einem Triptychon im Sinaikloster aus dem 10. Jh. Vgl. K. Weizmann, *The Monastery of Saint Catherine: The Icons. Volume I: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, 88–91.

30 Leo VI Imp., hom. 4, 4–5: Ἀνάστασις τοῦ ἐμοῦ Ἰησοῦ καὶ Θεοῦ, καὶ τοῦ νεκρωθέντος Ἀδάμ ἀναβίωσις. T. Antonopoulou, *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini: Homiliae*, CCSG 63, Turnhout 2008, 43.

31 Vgl. Leo VI Imp., hom. 4, 34–40. A.a.O., 44.

32 Vgl. z. B. Just., dial. 131, 3. P. Bobichon, *Justin Martyr: Dialog avec Tryphon*, Par. 47, Fribourg 2003, 536; Cyr. H., catech. 1, 2–3. P. Paris / A. Piedagnel, *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques*, SC 126, Paris 1966, 84–86.

Befreiung der ersten Menschen von Kummer und Tod, und das Aufblühen der Lilien der Neuerleuchteten (τῶν νεοφωτίστων).³³ Die Taufe erhielt einen neuen Sinn in der Homilie und wird an die Auferstehung gebunden ausgelegt: Die Auferstehung ist hier ein Garten, in dem die Lilien der Neugetauften wachsen. Damit ist die im Text erwähnte Vernichtung der teuflischen Mächte verbunden, die durch das Austrocknen der Wasser der Sünder und die Zerstreuung der Dämonen dargestellt ist. Somit bildet dies eine bildhafte und neue Wahrnehmung des Taufmysteriums.

17.3 Ertrag

Aus der obigen Auseinandersetzung mit den Quellen wurde ersichtlich, dass sie alle auf unterschiedliche Weise den Neubeginn in Konstantinopel konstituierten. Die Angabe des Typikons über die Taufe nach der Lesung der Schöpfungsgeschichte und der Perikope über die allgemeine Auferstehung zeugt von dem ersten Versuch, die zwei Ereignisse als Ganzes anzusehen. Hinzu kommt, dass die Taufe in diesem Komplex die zentrale Rolle einnimmt, denn sie ist sowohl die Auferstehung als auch die Schöpfung des neuen Menschen. Die Chronographie von Georgios Synkellos vervollständigte diese Angabe durch die Bezeichnung von Schöpfung und Auferstehung und den anderen biblischen Episoden als der heilige und ersterschaffene Tag. Die Entwicklung dieses Konzeptes in Konstantinopel konnte man an den zwei Osterhomilien sehen, die Pseudo-Chrysostomos zugeschrieben werden. An Ostern erfuhren Schöpfung, Taufe und Kommunion eine neue Wahrnehmung.

In der *ersten Homilie* (CPG 4605) konzentriert sich der Prediger auf die Schilderung des eschatologischen Empfangs der Kommunion, die in der Form eines Denars durch das Prisma des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg erfolgte. Zudem wurde festgestellt, dass das Thema der würdigen Teilnahme an der Liturgie auch in anderen Quellen nachweisbar ist.

Die *zweite Homilie* (CPG 4740) verbindet wiederum drei Themen, die sich in auffälliger Weise auf die Auferstehung beriefen. Christus erneuerte die Schöpfung, indem er die ersten Menschen befreite, wobei ihnen eine neutestamentliche Figur als ein Gegenbeispiel entgegengestellt wurde. Die Taufe wurde in

33 Vgl. (Ps.)Chrys., res. 3, 8–11: [...] ἐν ἧ τὸ τῆς ἀναστάσεως εὐθαλὲς καὶ εὐκαρπον ὡς ἐν κήπῳ τῆ οἰκουμένη τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐβλάστησεν, ἐν ἧ τὰ τῶν νεοφωτίστων ἀνεφύησαν κρίνα [...]. Aubineau, 1972, 322. „(An diesem Tag), an dem das Prächtige und Fruchtbare der Auferstehung wie in einem bewohnten Garten des Menschengeschlechts aufblühte, an dem die Lilien der Neugetauften erblühten“ (eigene Übersetzung).

der allegorischen Form der Lilien dargestellt und wuchs aus der Auferstehung wie in einem Garten. D. h., dass die Auferstehung für all diese Texte als Neubeginn und zugleich als eschatologisches Ende wahrgenommen wurde. Das konnte sich wiederum in der Taufe und in der Berührung mit dem lebendigen Christus in der Kommunion bewahrheiten. Diese Schlussfolgerung erklärt die Platzierung der aus der Genesis und Ezeiel gehaltenen Lesungen vor der Taufe, die somit eine Verbindung miteinander herstellten.

Die Lesungen aus dem Neuen Testament nach Ostern

Die andauernde Vorbereitung auf die Taufe der Katechumenen während der Fastenzeit brachte viele Aspekte der byzantinischen Schriftauslegung zum Ausdruck. Daraus ergab sich, dass diese Tradition sich überwiegend am Alten Testament orientierte. An Ostern gipfelte die sorgfältige Unterweisung der Taufkandidaten mit der christlichen Lehre im Fest der Ostertaufe. Die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung wurde an diesem Tag anhand der speziellen Mittel aufgezeigt: Während der Osteroktav bis zum Samstag war die tägliche Kommunion für die Neugetauften vorgesehen, was das österliche Koinonikon $\Sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$ bezeugt.¹ Die zwei Psalmen 66–67 und das Troparion für die Neugetauften mussten ebenfalls nach dem festen Schema bis zum Samstag der Osteroktav gesungen werden.

Von Ostern bis einschließlich Samstag vor Pfingsten dauerte eine neue *lectio continua* an, die in der weitgehenden Lesung des Johannesevangeliums (im Folgenden Joh) und der Apostelgeschichte (im Folgenden Apg) bestand. Pfingsten war wiederum der letzte und vermutlich ursprüngliche Taftermin im liturgischen Jahr und setzte genauso wie die Ostertaufe eine gewisse Vorbereitung voraus.² In diesem Abschnitt werden die beiden Bücher aus dem Neuen Testament als diese Vorbereitung betrachtet, was sich dem Ertrag der aktuellen Forschungsarbeiten zufolge bestätigte und weiterhin als eine Nachahmung des katechetischen Schemas der Quadragesima bezeichnen lässt.

-
- 1 Vgl. Typikon Magn. Eccl. 16–18. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 94.
 - 2 Diese Vermutung basiert auf der Schlussfolgerung von Maxwell Johnson, der anhand der früherusalemitischen Quellen zu dem Ergebnis kam, dass Pfingsten schon zur Zeit der Abfassung der Apg als ein bevorzugter Taftermin betrachtet wurde. Die Lesung aus Apg 2 über das Pfingstwunder weist auf diesen Brauch hin. Auch im früheren Judentum in Jerusalem war Pfingsten der Tag der Aufnahme neuer Gemeindemitglieder Vgl. M.E. Johnson, *Tertullian's Diem baptismo sollemniorem Revisited: A Tentative Hypothesis on Baptism at Pentecost*, in: M.E. Johnson / L.E. Phillips (eds.), *Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*, Portland 2004, 33–38. Ein guter Überblick über die Quellenlage zur Geschichte des Pfingstfestes im Osten und im Westen bietet auch: H. Buchinger, *Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt: Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte*, in: R.W. Bishop / J. Leemans / H. Tamas (eds.), *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, SVigChr 136, Leiden 2016, 15–84.

18.1 Einige Anmerkungen zum Neuen Testament in Byzanz

Die Schrifflerung in Konstantinopel beschränkte sich nicht nur auf das Alte Testament. Wie ich schon andeutete, nahmen auch die Lesungen der ausgewählten Schriften aus dem Neuen Testament einen beträchtlichen Teil des liturgischen Jahres ein. Dieses Faktum führt wiederum zu der Frage nach der Rolle der neutestamentlichen Perikopen in der Hauptstadt des Reiches und nach ihrem Zusammenhang mit der Unterweisung des Volkes. Die jüngsten Forschungsergebnisse zum Schicksal des Neuen Testaments in Byzanz lieferten wichtige Erkenntnisse, die die erwähnte Erbauungsfunktion des Neuen Testaments zu bestätigen helfen.

Die im Jahr 2015 vorgelegte Dissertation zum Thema „*The Lectionary at the Time of Saint John Chrysostom*“ von Gary Raczka erhob viele wichtige Informationen über die Formierung des Lesungssystems des Apostels und Evangeliums in Konstantinopel. Raczka zufolge kann die Periode der Formierungsgeschichte des neutestamentlichen Lektionars zwischen dem 7. und 10. Jh. angesetzt werden. Außerdem enthält die älteste Handschrift des *Codex Macedonianus* aus dem 9. Jh. die kompletten täglichen Lesungen, derweil die anderen nur die Samstags- bzw. Sonntagslesungen beinhalten. Das Lesungssystem aus dem Typikon zu Konstantinopel zeigt wiederum eine Bearbeitung auf, die in der Verkürzung des Perikopentextes und der damit verbundenen Vermehrung der Zahl der Lesungen während des liturgischen Jahres bestand. Der Codex stimmt tatsächlich mit den Angaben aus dem Typikon überein, was das 9. Jh. für die liturgische Bibellesung in Konstantinopel annehmen lässt.³ Der so genannte *Praxapostolos*, die Apg und die Apostelbriefe, wurde zusammen mit dem Evangeliar herausgearbeitet; dessen Datierung muss daher als die des Evangeliers festgelegt werden.⁴

Zwischen dem 7. und 10. Jh. kämpften unter anderem die syrische und byzantinische Version des Lektionars um die Vorherrschaft in der liturgischen Tradition.⁵ Elizabeth Yota vervollständigte diese Angabe mit der Bemerkung, dass das vollständige Lektionssystem im 8. Jh. an den liturgischen Kalender gebunden und so vollendet wurde.⁶ Kathleen Maxwell machte wiederum auf den Aufbruch der nachikonoklastischen Buchproduktion des 9. Jh. in Konstantinopel aufmerksam, deren Resultat die aktive Herstellung der illustrierten

3 Vgl. G.P. Raczka, *The Lectionary at the Time of Saint John Chrysostom*, Notre Dame 2015, 11–12.

4 Vgl. a.a.O., 17.

5 Vgl. a.a.O., 36.

6 Vgl. E. Yota, *The Lectionary*, in: V. Tsamakda (ed.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, BCBW 2, Leiden 2017, 288; Raczka plädierte für das 7.–8. Jh. Vgl. Raczka, 2015, 143.

Handschriften war.⁷ Die Miniaturen von Joh unterstreichen die Bedeutung der Schrift und erweisen sich als eine Quelle der Unterweisung, wie man es unten am Beispiel der byzantinischen Ikonographie und ausgewählter Sujets der Lesungsreihe der Osteroktav sehen kann.

Bezüglich des Praxapostolos führte Raczka an, dass die Texttradition aus Antiochien nach Konstantinopel gekommen sei.⁸ Zudem stellte er fest, dass die Lesung von Joh als die *lectio continua* vor Pfingsten in der Tradition einiger christlicher Autoren, etwa des konstantinopolitanischen Presbyters Leontios, Proklos von Konstantinopel oder des antiochenischen Bischof Severos, bekannt gewesen sei.⁹ Hinzu kommt die Auslegung des Johannes Chrysostomos, der ebenfalls Joh Vers für Vers kommentierte.¹⁰ Außerdem war der Autor nicht mit der von der früher aufgestellten Behauptung einverstanden, dass Chrysostomos Apg bis Pfingsten kommentierte, denn dieser hielt die restlichen Genesis-Homilien, deren Lesung er vor der Karwoche unterbrach, – wie damals üblich war am Freitag, Samstag und schließlich am Sonntag – und zwar in der Liturgie, dies wiederum nach Beendigung der Osteroktav.¹¹ Die Apg dürfte er wiederum während der Osteroktav ausgelegt haben, als die tägliche Liturgie für die Neugetauften stattfand.¹² All diese Schlussfolgerungen führen zu der Annahme, dass sowohl Joh als auch Apg zu einem Teil des katechetischen Programms wurden, das auch in Konstantinopel überliefert war.

Die Materialien des im Jahr 2016 erschienenen Sammelbandes „*The New Testament in Byzantium*“ bringen die neusten Ergebnisse der Textforschung und der Textrezeption zum Vorschein, die unter anderem das Thema der Manuskriptproduktion beleuchten. Als Anfang der Blütezeit der aktiven Textbearbeitung in Konstantinopel kann man aufgrund einiger Faktoren das 9 Jh. bestimmen:

Als erstes ist der Übergang von der Majuskel- zur Minuskelschrift zu nennen, die vermutlich mit der Abfassung des so genannten *Uspenski-Evangeliums*, *NLR*, gr. 219 verbunden ist. Diese erste Minuskel-Handschrift wurde auf das Jahr 835 datiert und verdankt sich der Feder eines ikonophilen Intellektuellen, vermutlich der des Hegumenos des Studion-Klosters Nikolaos, der auch als Mitstreiter des Theodoros Studites bekannt war. Das Manuskript verfasste Nikolaos aber im Exil in Phirmoupolis, nachdem er im Jahr 842 nach

7 Vgl. K. Maxwell, *Illustrated Byzantine Gospel Books*, in: Tsamakda (ed.), 2017, 272.

8 Vgl. Raczka, 2015, 38.

9 Vgl. a.a.O., 95–97.103.114–133.

10 Vgl. a.a.O., 136–139.196.

11 Vgl. a.a.O., 227–228.

12 Vgl. ebd.

Konstantinopel zurückgekehrt war.¹³ Die Handschrift wurde in den bilderfreundlichen Kreisen akzeptiert und aktiv genutzt.¹⁴ Viele spätere Handschriften zeigen viele Ähnlichkeiten mit dem Uspenski-Evangelium, was zu der Annahme führt, dass es als deren Vorlage in Anwendung war.¹⁵

Als zweites ist die Rolle des Studion-Klosters in der Herstellung der Manuskripte hervorzuheben. Der Beitrag von Nadezhda Kavrus-Hoffmann ist hiervon Bedeutung und liefert brauchbare Informationen über die Kaligraphoi und das gesamte Schriftwesen in Konstantinopel. Nach der paläographischen Analyse kam sie zu dem Ergebnis, dass Nikolaos sein Evangelium entweder für private Zwecke oder für die Bibliothek des Klosters abgefasst hatte.¹⁶ Eine „Zwilling-Handschrift“ *Cod. Patm. MS 742*, vermutlich von demselben Autor, enthält den apostolischen Teil des Neuen Testaments, etwa die Apg und die Paulusbriefe, und kann somit mit dem Uspenski-Evangelium einen ganzen Komplex bilden. Eine dritte Handschrift aus der Werkstatt des Studion-Klosters *MS Gruber 152* bietet wiederum das vollständige Neue Testament einschließlich der Offenbarung. Kavrus-Hoffmann datierte die Handschrift auf das 9. Jh. und stellte fest, dass sie für die Bibliothek des Klosters gefertigt worden war. Die nicht illuminierte oder dürtig dekorierte Fassung der studitischen Handschriften ist wiederum ein typisches Modell für das Skriptorium des Studion-Klosters. Es wurden auch andere Handschriften entdeckt, die nach ihrer Fassung nicht aus der studitischen Werkstatt (Ergasterion) stammten und vielmehr für private Kunden hergestellt wurden. Dafür können die bekannte Bibel des Patrikos Leo (*Cod. Vat. Reginensis gr. 1*) aus dem 10. Jh.¹⁷ oder die von Kavrus-Hoffmann angeführten purpurnen Evangelien als ein gutes Beispiel dienen.¹⁸ Es ist wichtig zu betonen, dass mehrere von den Handschriften, die nicht in den Klöstern entstanden waren, gut erhalten sind. Dazu meinte Kavrus-Hoffmann, dass sie wohl als eine „Reliquie“ verehrt, aber nicht zum Vorlesen genutzt wurden.¹⁹ Abgesehen von den monastischen und den profanen gab es einen dritten Typ der byzantinischen Skriptoria, der zwei andere in sich vereinte. Das illustrieren

13 Vgl. N. Kavrus-Hoffmann, *Producing New Testament Manuscript in Byzantium: Scribes, Scriptoria, and Patrons*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 120.

14 Vgl. K. Maxwell, *The Textual Affiliation of Deluxe Byzantine Gospel Books*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 49–50.

15 Vgl. a.a.O., 54–59.

16 Vgl. Kavrus-Hoffmann, 2016, 120.

17 Zur ausführlichen Beschreibung und Analyse des Manuskripts siehe die Beiträge im Sammelband: P. Canart, *La Bible du Patrice Léon, Codex Reginensis Graecus 1: Commentaire codicologique, paléographique, philologique et artistique*, StT 463, Vatikan 2011.

18 Vgl. Kavrus-Hoffmann, 2016, 132.

19 Vgl. a.a.O., 136.

am besten die Handschriften *Athos Vatoped. 949* (Evangeliar) und *Athos Great Lavra B 64* aus dem Jahr 948, die einem Mönch Ephraim zugeschrieben werden. Diese Handschriften beinhalten die Texte der nichtchristlichen Autoren, etwa Aristoteles oder Polybios, die gewiss nicht für die klösterliche Bibliothek gedacht waren.²⁰

Als *drittes* war die Epoche nach dem Ikonoklasmus, wie wir oben kurz erwähnt haben, von der Illuminierung der Manuskripte und der Übertragung des biblischen Inhaltes auf die ikonographischen Darstellungen geprägt.²¹

Als *viertes* blieb die Katene auch für das Neue Testament einerseits weiterhin eine zuverlässige Form der Erhaltung der Kommentare der Kirchenväter, und andererseits war sie Zeuge des intensiven Schriftstudiums. William Lamb führte eine Tabelle an, an der man die frühesten Zeugnisse der neutestamentlichen Katenen sehen kann. Die Abfassungszeit der Katenen zu Joh und Apg entspricht z. B. dem 10. Jh., in dem der Chrysostomos-Kommentar als Basistext gilt.²² Lamb zeigte zudem, dass man die Polemik gegen die Ketzler führen konnte, indem man anhand der Katenen die sich aus dem Bibeltext ergebende Frage mittels Kompilationen zu beantworten versuchte.²³

Als *fünftes* kam Robert Nelson am Ende seiner Untersuchung des patriarchalen Lektionars der Sophienkirche in Konstantinopel zu der Feststellung, dass man die Entstehung des Lektionars ungefähr auf das 11. Jh. datieren kann. Die Prototypen des Lektionars konnten zwar aus dem 10. Jh. stammen, sie weisen aber keine vollendete Entwicklung zur Endform des Produkts aus dem 11. Jh. auf.²⁴ Als Übergang zum nächsten Abschnitt muss die Beobachtung von Nelson angeführt werden, dass einige Lesungen aus Joh, die wir später als katechetisch betrachten werden, am Rande des Lektionars aus Venedig *Instituto Ellenico, cod. 2* (11. Jh.) illuminiert wurden.²⁵ Dies weist auf eine Bedeutung der Miniaturen für das Lesen und Verstehen der Schrift hin.

20 Vgl. a.a.O., 139.

21 Vgl. den Aufsatz von N. Zarras, *Narrating the Sacred Story: New Testament Cycles in Middle and Late Byzantine Church Decorations*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 239–277.

22 Vgl. W. Lamb, *Conservation and Conversation: New Testament Catenae in Byzantium*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 289, 290–291.

23 Vgl. a.a.O., 295–296.

24 Vgl. R.S. Nelson, *Patriarchal Lectionaries of Constantinople: History Attributions, and Prospects*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 108–111.

25 Vgl. a.a.O., 103–106.

18.2 Joh als prä- und postbaptismale Katechese

Die gesamte *lectio continua* von Joh von Ostern bis zum Tauftermin an Pfingsten deutet unbedingt auf eine katechetische Funktion der Schrift hin, denn wir konnten bereits vor Ostern sehen, wie die kontinuierliche Lesung aus dem Alten Testament in der Fastenzeit katechetischem Zweck angepasst wurde.

Raczka gab tatsächlich an, dass einige Themen der *lectio continua* nach Ostern, die Geschichte der Samariterin (Joh 4:4–42), die Heilung des Gelähmten (Joh 5:1–18) und die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9:1–41), im Typikon eine Parallele zur präbaptismalen Katechese vor Ostern in der römischen Tradition haben.²⁶ Hinzu kommt, dass die Taufmalerei der Baptisterien mit den Abbildungen dieser Szenen übereinstimmt und somit eine zusätzliche Bestätigung der katechetischen Funktion von Joh bietet.²⁷

18.2.1 Die Lesung von Joh vor Pfingsten

Nikolas Russo zeigte am Beispiel der Perikope über die Auferweckung des Lazarus im Rahmen seiner Ausführung zur Geschichte des Lazarussamstags, dass Joh im Zusammenhang mit der Taufe gelesen werden konnte.²⁸ Diese Tradition wiederholte sich in den Quellen der alexandrinischen Exegese, war aber vorher in Form der vorösterlichen Lesung in Rom präsent.²⁹ Außerdem gelang es dem Forscher auf der Basis einiger Quellen aus Alexandrien im Vergleich mit dem Lesezyklus von Konstantinopel, die möglichen Themen dieser Taufkatechese vor Pfingsten zu betonen. Diese Themen sind folgendermaßen zu gliedern: a. Hochzeit zu Kana (Joh 2:1–11); b. Die Heilung des Gelähmten in Bethesda (Joh 5:1–15); c. Das Gespräch mit der Samariterin (Joh 4:5–42); d. Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9:1–41);³⁰ e. Das hohepriesterliche Gebet

26 Vgl. Raczka, 2015, 230.

27 Vgl. R.M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London 2000, 77. Vgl. auch die Wandmalerei in den altrömischen Katakomben, die ebenfalls die erwähnten Joh-Themen im Zusammenhang mit der Taufe abbilden. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903, Taf. 19.27.29.39.45.46.57.137.192.

28 Vgl. N. Russo, *The Origins of Lent*, Notre Dame 2009, 255–262.

29 Vgl. a.a.O., 279.

30 Diese Lesung weist eine außerordentliche Übereinstimmung mit einer *Madrasha* von Ephrem dem Syrer auf. Aus seinem poetischen Text, der nur in einer Handschrift aus dem Jahr 519 überliefert ist, erfahren wir zunächst, dass dieses Evangelium in Syrien als eine Lesung der Fastenzeit bekannt war. Außerdem befinden sich dort einige katechetische Motive, die uns auf die Taufvorbereitung zurückführen: Bevor Ephrem zum Thema der Blindheit übergeht, unterstreicht er den Reichtum der Schrift und die Hilfe Gottes. Weiterhin erläutert er das Thema der Blindheit mit Blick auf die Gegenwart und greift auf die Blindheit von Adam und Eva und ihre Heilung zurück. Solche Selbstbezüge

(Joh 17:1–13); f. Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11:1–45);³¹ g. Lesung über „das lebendige Wasser“ (Joh 7:37–53) am Pfingstsonntag.³² Fast alle Themen fanden ihren Niederschlag in den anderen Lektionaren, etwa im koptischen und im ägyptischen.³³ Raczka zieht daraus den Schluss, dass die Taufkatechese in derartiger Form entweder aus Rom oder aus Ägypten über Antiochien nach Konstantinopel gebracht werden konnte.³⁴

Laut der angeführten Tabelle von Russo lässt sich feststellen, dass die präbaptismale Katechese vor Pfingsten nach Konstantinopel gebracht wurde und wohl ab der zweiten Woche mit der Lesung über die Hochzeit zu Kana begann.³⁵ Dieser These und ihrer Begründung stimme ich zu und werde damit meine weiteren Ausführungen über die Unterweisung vor Pfingsten stützen. Trotz dieser bahnbrechenden Entdeckung bleibt noch die Frage nach einer möglichen *postbaptismalen* Katechese offen: Wie wir oben bemerkt haben, war die Osteroktav seit langem für die Neugetauften gedacht und in Jerusalem mit den mystagogischen Katechesen des Kyrillos verbunden, die in der Zeit nach der Taufe gehalten wurden.³⁶ In diesem Zusammenhang lassen sich die vorgesehenen Lesungen des Joh in der Osteroktav im Typikon auch als eine postbaptismale Katechese für die Neophyten bezeichnen, nicht zuletzt aufgrund ihrer Nähe zur Taufthematik. Um die These von Russo erweitern zu können, verschaffen wir uns einen Überblick über die möglichen Themen dieser Katechese, indem wir die Lesungen aus Joh während der Osteroktav und ihre theologische Konnotation in Konstantinopel untersuchen.

in der Auslegung und den Parallelen mit der Genesis waren aussagekräftig für den geistlichen Wandel seines Publikums. Vgl. S.P. Brock, *Ephrem the Syrian: Select Poems*, ECT 2, Porvoo 2006, 107–111.

31 Vgl. Raczka, 2015, 233.

32 Vgl. Russo, 2009, 278.280–288.

33 Vgl. a.a.O., 289–295; Raczka, 2015, 247.

34 Vgl. a.a.O., 232.250.

35 Vgl. Russo, 2009, 278.

36 Der jüngst erschiene Artikel von Norbert Widok stellt die mystagogische Katechese mit Blick auf die Eucharistie dar. Bemerkenswert ist, dass die Perikope Joh 2:1–11 über die Hochzeit zu Kana ihren Platz in der Begründung der Transformation der Gaben (Brot und Wein) in den Leib und das Blut Christi findet. Für seine Argumentation zieht Kyrillos das Beispiel aus Joh heran, um die Macht Jesu über das Materielle zu unterstreichen. Vgl. N. Widok, *Biblical References in Catecheses about the Holy Mass by Cyril of Jerusalem*, BZ 115 (2022), 1083–1114 (1086–1087). Daraus kann man schließen, dass die Perikope aus Joh genauso diese Funktion im katechetischen Programm der Osteroktav in Konstantinopel hatte, als die Neugetauften die tägliche Kommunion empfangen.

Die Perikopen aus Joh in der Osteroktav lassen sich folgendermaßen darstellen:³⁷

Tabelle 6

Tag der Osteroktav	Perikope	Das Thema der Lesung
1. Ostersonntag	Joh 1:1–17	Inkarnation des Logos.
2. Montag	Joh 1:18–28	Zeugnis des Johannes des Täufers über sich selbst.
3. Dienstag	Lk 24:12–35	Die Begegnung auf dem Wege zu Emmaus.
4. Mittwoch	Joh 2:1–11	Die Hochzeit zu Kana.
	Joh 2:22–36	Der Täufer spricht sein Zeugnis über das Lamm Gottes; Die Berufung erster Jünger.
5. Donnerstag	Joh 3:1–16	Das Gespräch mit Nikodemus über die Geburt von Wasser und Geist.
6. Freitag	Joh 2:12–22	Ein Dialog über den Tempel des Leibes Christi.
7. Samstag	Joh 3:22–33	Taufe des Täufers.

Wie man aus der angeführten Tabelle ersehen kann, werden die Perikopen aus Joh nicht zufällig für die tägliche Lesung gewählt. Während die Perikopen am Montag und Dienstag der Osteroktav als ein der *lectio continua* ähnlicher Komplex gelesen wurden, unterbricht die Lesung über die Begegnung auf dem Wege zu Emmaus aus dem Lukasevangelium diese Reihenfolge. Diese Perikope mag einerseits der Lesungsreihe aus dem einfachen Grund beigefügt worden sein, nämlich dass die Emmaus-Episode nur im Lukasevangelium überliefert ist. Andererseits zeigen die Deutungsquellen eine katechetische Ausrichtung des Textes auf, die zur Einfügung dieser Perikope beitragen konnte.

Die Lesung über die Hochzeit zu Kana am Mittwoch war ohnehin bereits mit der Taufe verbunden. Auch an den anderen Tagen werden die Perikopen nicht nach einer strikten Reihenfolge gelesen, sondern nach der bestimmten

37 Vgl. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 93–106.

Thematik gewählt, die ihre Unterweisungsfunktion präsentierte. Die erwähnte Lesung über die Hochzeit zu Kana führt uns zu der Bestätigung, dass die Perikopen aus Joh in der Osteroktav das gesamte Programm der mystagogischen Katechese bildeten. Sogar die Perikopen zu den Heiligen, derer man an jedem Tag gedachte, stimmen mehr mit der Taufthematik als mit dem tatsächlichen Sinn des gefeierten Festes überein.³⁸

Die erste Perikope, die ins Auge springt, ist der Joh-Prolog, der viele theologische Inhalte in sich einschließt. Seine Platzierung nach der Tauf liturgie regt zu dem Gedanken an, dass man sich dessen tatsächlich als des ersten katechetischen Unterrichts nach der Taufe in Konstantinopel bediente. Für einen Beleg dieser Annahme ist wieder ein Rekurs auf die Werke der Kirchenväter erforderlich, die den Text des Joh-Prologs im Zusammenhang mit der Taufe auslegten und deren Texte auch in Konstantinopel überlieferten.

18.2.2 *Der Joh-Prolog (Joh 1:1–17)*

Bevor wir zu den Quellen der erforderlichen Joh-Exegese übergehen, muss erläutert werden, wie der Joh-Prolog in Konstantinopel gelesen wurde.³⁹ Zunächst las der Diakon den lateinischen Text des Joh-Prologs (τὸ ῥωμαῖον), sodann las der Patriarch den griechischen Text. Das griechische Joh wurde aber auf auffällige Weise gelesen: Der Diakon wiederholte deutlich (τρανότερον) die vom Patriarchen gelesenen Verse des Joh bis zum Ende der gesamten Perikope.⁴⁰ Eine solche Art des Vorlesens diente dem besseren Verständnis des Evangeliums, auch in Anbetracht der erfolgten Taufe sowie der sich daher in der Kirche befindenden Volksmenge. Wie unten zu sehen ist, war auch der

38 An jedem Tag der Osteroktav wurde in Konstantinopel ein Gedenktag bestimmter Heiliger zelebriert: Am Montag gedachte man der Apostel, am Dienstag und am Mittwoch der Gottesgebälerin, am Donnerstag des Apostels und Theologen Johannes, am Freitag der Apostel Petrus und Paulus und am Samstag des Täufers Johannes. Vgl. Mateos, 1963, 96–106.

39 Die Lesung des Joh-Prologs ist auch für Antiochien und Jerusalem in den Quellen bezeugt. Vgl. M. Aubineau, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople: Homélie Pascales (cinq homélie inédites)*, SC 187, Paris 1972, 228–229, Anm. 23. Dass eine tägliche Lesung von Joh vorgesehen war, könnte wiederum aus der Überzeugung des Chrysostomos folgen, dass die Bibel eine pädagogische Quelle sei, die für den Menschen alle für seine Errettung nötigen Informationen enthält. Die Verweigerung des Schrifllesens betrachtet er als eine Schädigung der eigenen Natur. Vgl. E. Artemi, *John Chrysostom's Teaching about the Holy Bible and the Necessity of Reading It Daily*, in: M. Szram / M. Wysocki (eds.), *The Bible in the Patristic Period*, StPatr 103, Leuven 2021, 180–181.

40 Vgl. Typikon Magn. Eccl. 25–28.1–2. Mateos, 1963, 94–96.

theologische Sinn dieser Perikope von Bedeutung, was diese Vorlesungsweise an Ostern erklären kann.

Gary Raczka zeigte in seinem Werk, dass die Lesungen aus Joh nach dem Typikon der Großen Kirche mit den Zeugnissen der Kirchenväter zusammenhängen. Dazu gehören auch die Zeugnisse über die Lesung des Joh-Prologs am Ostersonntag als Teil der Katechese. Die drei Homilien, die sich mit dem Prolog befassen, liefern uns die wichtigen Erkenntnisse, dass man den Joh-Prolog im Rahmen der Katechese an die Neugetauften las:

(a) In seiner Homilie *In illud: In principio erat verbum* (CPG 4210)⁴¹ spricht Severianos von Gabala († c.a. 408)⁴² das vor kurzem getaufte Publikum an. Über die antihäretischen Passagen hinaus beinhaltet die Homilie interessante Erläuterungen der Taufe, die im Kontext der theologischen Debatten dargestellt werden. Der Prediger beginnt die Homilie mit dem Versuch, die Einheit der göttlichen Naturen zu belegen. Für die Verteidigung der christlichen Lehre bedient sich Severianos des Beispiels des menschlichen Verstandes, der sich genauso wie der Logos nicht teilt und eine Idee ohne Leidenschaft gebiert. Auch die göttliche, leidenschaftslose Geburt des Logos bleibt untrennbar und unterliegt keiner anderen körperlichen Bedingung; sie wird zu Unrecht von den Gottlosen und Ungläubigen [sc. Häretikern] „zerschnitten“, von den Gläubigen aber zu Recht wieder zusammengesetzt.⁴³ Auf die Frage, warum es im Prolog um den Logos und nicht direkt um den Sohn Gottes gehe, gibt

41 Die Homilie ist vollständig nur auf Armenisch überliefert. Die armenische Überlieferung diente wiederum als eine Grundlage für die korrekte Identifizierung des kompletten Textes und dessen Autorschaft. Vgl. H. Lehmann, *The Attribution of Certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala Confirmed by the Armenian Tradition*, in: StPatr 10 (1970), 121–130 (122–129). Der griechische Text ist beschädigt und befindet sich in den zwei Teilen der Mignes Ausgabe: PG 63, 543–550,27 und PG 48, 1086,46–1088. Vgl. S.J. Voicu, *A Century of Progress on the Homilies of Severian of Gabala*, in: J. Leemans / G. Roskam / J. Segers (eds.), *John Chrysostom and Severian of Gabala: Homilists, Exegetes and Theologians*, OLA 282, 2019, 280. Zur Methodik der Attribution dieser und anderer Predigten von Severianos, zu der unter anderem die stilistischen Besonderheiten gehören, siehe den Aufsatz von id., *Evidence of Authenticity: Severian of Gabala, In ascensionem Domini* (CPG 5028), in: R.W. Bishop / J. Leemans / H. Tamas (eds.), *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, SVigChr 136, Leiden 2016, 409–411.

42 Severianos von Gabala, ein Bischof syrischer Herkunft, war *loci servator* des Chrysostomos und predigte in den Jahren 401–402 in Konstantinopel. Die ihm zugeschriebenen 62 Homilien liefern viele Informationen und füllen die Kenntnislücken in Bezug auf die liturgische, historische und exegetische Tradition seiner Zeit. Seine syrische Herkunft erklärt wiederum das Eigenartige seiner Exegese. Vgl. S.J. Voicu, *Sévérien de Gabala*, in: D.S. 14 (1990) 752–763 (752–753); mit entsprechender Bibliografie siehe auch id., *Pentecost According to Severian of Gabala*, in: Bishop / Leemans / Tamas (eds.), 2016, 293–296.

43 Sever., hom. in Joh 1,1, 1. PG 63, 544.

Severianos eine aufklärende Antwort: Damit der Titel „Sohn“ nicht auf die Einführung eines Leidens hindeutet – dieser Argument soll thematisieren, dass die Bezeichnung „Sohn“ auch mit „Logos“ ersetzt werden kann, ohne dadurch die Natur Christi zu verändern.⁴⁴

Weiterhin widerlegt er die Behauptung der Häretiker,⁴⁵ dass mit „allem“ (πάντα), das laut Joh 1:3 durch den Logos erschaffen wurde, der Heilige Geist gemeint sei. Die Auseinandersetzung in Bezug auf die Lehre über den Geist scheint in der Homilie eine zentrale Bedeutung zu haben, denn die Wirkung des Geistes ist unmittelbar mit der Taufe verbunden, und ohne diese ist sie ungültig. Deswegen führt er eingehend die Lehre über die Natur des Geistes aus: Die Natur des Geistes ist unerschaffen (ἄκτιστος) und wurde nicht durch den Logos geformt.⁴⁶ Daraus folgt, dass das Wort πάντα nicht die Bedeutung der unerschaffenen Natur des Geistes mit der erschaffenen (μετὰ τῆς κτιστῆς) vermischt.⁴⁷ Darüber hinaus stützt Severianos seine Argumentation mit dem Vergleich zwischen dem menschlichen Geist und der göttlichen Natur: „Wenn auch mein Geist meiner Natur fremd ist, dann ist der Geist Gottes der Natur Gottes fremd.“⁴⁸ Entgegen der Behauptung über den erschaffenen Geist führt er zudem die Worte Christi aus Joh 10:8 an, da Christus alle, die vor ihm kamen, als Räuber und Diebe bezeichnet. Daraus entwickelt Severianos ein groteskes Beispiel, dass mit diesen Menschen nicht Mose und die Propheten gemeint seien, genauso wie es in Joh 1:3 nicht um den Geist gehe.⁴⁹

44 Sever., hom. in Joh 1,1, 1. Ebd.

45 Zur Polemik gegen den Apollinarismus in Bezug auf die Eigenschaften des göttlichen Logos in den Werken von Severianos vgl. M. Aubineau, *Un Traité inédit de Christologie de Séverien de Gabala in Centurionem et Contra Manichæos et Apollinaristas: Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le Synode du Latran (649)*, COr 5, Genf 1983, 68–77. Der Joh-Prolog selbst fand in der Forschung viel Beachtung wegen dessen Rolle in der Markion-Forschung. Dabei gilt das Zeugnis des Prologs als das älteste und weist daher seine frühere Anwendung in der antignostischen Polemik auf. Vgl. O. Zwierlein, *Die antihäretischen Evangelienprologe und die Entstehung des Neuen Testaments*, AAWLM.G 5, Mainz 2015, 5–8.23–27.74–77. Vgl. dazu auch A. Logan, *The Johannine Literature and the Gnostics*, in: J.M. Lieu / M.C. de Boer (eds.), *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, Oxford 2018, 171–185.

46 PG 63, 545.

47 Sever., hom. in Joh 1,1, 1: Ἀλλ' ἡ, τὰ πάντα, φωνὴ οὐ περιλαμβάνει τὴν ἀκτιστὸν φύσιν μετὰ τῆς κτιστῆς [...]. Ebd.

48 Sever., hom. in Joh 1,1, 1: Εἰ οὖν τὸ πνεῦμα τὸ ἐμὸν ἀλλότριον τῆς ἐμῆς φύσεως. καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἀλλότριον τῆς τοῦ Θεοῦ φύσεως [...]. Ebd.

49 Sever., hom. in Joh 1,1, 1: Μωϋσῆν ληστὴν ὀνομάζεις, καὶ τοὺς προφῆτας κλέπτας προσαγαρεύεις; Πάντες γὰρ, ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον, κλέπται ἦσαν καὶ λησταί, φησίν. Ἡ δὲ ἔννοια μερίζει καὶ περὶ τίνων ὁ λόγος, καὶ πρὸς τίνας. Καὶ νῦν περὶ δημιουργίας ὁ λόγος, καὶ τὴν δημιουργίαν λέγει δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, οὐ τὴν τοῦ Πνεύματος οὐσίαν [...]. Ebd. „Nennst du etwa Moses einen Räuber und bezeichnest du die Propheten als Diebe? Denn er sagt: „Denn alle, die vor mir

Des Weiteren geht Severianos zur Trinitätsfrage über. Dieses Thema war auch im Kontext der Taufe von großer Bedeutung, denn die Taufformel bezeugte die Trinitätslehre: ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.⁵⁰ Severianos betont hier die Einheit der Kraft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und ermahnt dazu, fest an diese zu glauben. Für die getauften Söhne der Gnade sieht er folgende unbedingte zu erfüllende Aufgabe:

Sever., hom in Joh 1,1, 2: Εἰδὼς οὖν, ἀγαπητὲ, ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι τὴν ὁμοίαν αὐτὴν δύναμιν, ἔχε τὴν πίστιν ἀσάλευτον· μὴ μερίσσης τὴν δόξαν τὴν ἀκατάληπτον, ἀλλ' ἐπίγνωθι τὰς συνθήκας τοῦ φωτίσματος· βλέπε τοὺς υἱοὺς τῆς χάριτος διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως ἀνθήσαντας, βλέπε τὰ τέκνα τοῦ φωτός δραμόντα πρὸς τοὺς κήρυκας τοῦ φωτός· δεῖ γὰρ τοὺς ἀπὸ τοῦ φωτίσματος ἀναγεννηθέντας δραμεῖν πρὸς τοὺς τὴν οἰκουμένην ἀναγεννήσαντας.⁵¹

Erkenne nun, Geliebte, dass im Vater und im Sohne und im Heiligen Geiste dieselbe Kraft ist, halte daher deinen Glauben beständig; trenne nicht die unermessliche Ehre, sondern bezeuge den Bund der Erleuchtung. Siehe die Söhne der Gnade, die durch den großen Hohepriester aufblühten; siehe die Kinder des Lichtes, die zu Predigern des Lichtes geeilt haben. Denn es ist nötig, dass durch Erleuchtungen Wiedergeborene zu denen eilen, die die Welt wiedergeboren haben.

Der Text gibt außer seiner polemischen Konnotation auch die Entwicklung in der Auslegung des Joh wieder, die ihren Niederschlag vor allem in der Taufthematik findet. Unter dem Bund (τὰς συνθήκας) versteht Severianos anscheinend die von den Täuflingen abgelegte Absage an den Teufel und die Zusage an Christus. Die Aussage über das Eilen zu denen, die „die Welt wiedergeboren haben“, lässt sich als eine Deutung auf die erforderliche Missionstätigkeit einerseits und die Vermittlung des rechten Glaubens den neugetauften

kamen, waren Diebe und Räuber' (Joh 10:8). Der Sinngehalt dieser Passage bezieht sich sowohl auf das Thema als auch auf die Zuhörerschaft. Und jetzt handelt es sich um die Schöpfung und darum, dass diese durch Christus geschehen ist und nicht durch die Natur des Geistes“ (eigene Übersetzung).

50 Bezüglich dieser Taufformel schrieb Hieronymus im Jahr 398 seinen Kommentar zum Matthäusevangelium, in dem er auch das Thema der Auferstehung ausführlich behandelte. Zur Stelle Mt 28:19 schreibt er, dass der Leib keine Taufe empfangen könne, wenn die Seele zuvor die Wahrheit des Glaubens nicht angenommen habe. Hier erwähnt er – vermutlich als Wortlaut dieser Wahrheit – die Trinitätslehre, nach der die Trinität ein und derselbe Gott sei. Vgl. L. Misiarczyk, *The Resurrection of Jesus in Jerome's Commentary on Matthew*, in: Szram / Wysocki (eds.), 2021, 127.

51 PG 63, 545.

Christen verstehen: Man kann davon ausgehen, dass Severianos dies vermutlich für die Häretiker anstrebte, mit denen er in seiner Predigt polemisiert.⁵²

Auf die Taufe verweist Severianos mit dem Abschnitt aus Isa 49:18, demzufolge Jesaja heute zu der Mehrzahl der Erleuchteten (τὰ τῶν φωτισθέντων πλήθη), zu den vom Heiligen Geist Wiedergeborenen (τοὺς γεννηθέντας ἐκ Πνεύματος ἁγίου), zu den Menschenmengen der Erneuernten (τοὺς ἀθρόον ἀνακαινισθέντας), zu den der Taufe Verklärten (τοὺς ἐν μιᾷ ῥοπῇ μεταβληθέντας) und zu den vom irdischen Zustand zur himmlischen Ikone Gewandelten (τοὺς ἀπὸ γῆϊνης καταστάσεως εἰς οὐράνιον εἰκόνα μεταποιηθέντας) spricht.⁵³ Damit unterscheidet er die Unabhängigkeit von irdischen Gegebenheiten der Geburt im Geiste von den irdischen Kategorien: Seine Argumentation begründet er mit Isa 60:8, nach der man die Geburt durch den Geist nicht der Zeit unterwerfen und keinem Geschlecht unterliegen kann – die Wiedergeburt geschieht nach dem Willen und gleichzeitig mit der Geburt des Wiedergeborenen.⁵⁴ Zum Abschluss dieser Ausführungen weist Severianos auf die Notwendigkeit hin, die Söhne des Lichtes nachzuahmen, die die Herabkunft des Geistes preisen, um die ganze Welt (ἅπασαν τὴν οἰκουμένην) zu diesem Geist hochzuführen.

52 Vgl. den Beitrag von Karl-Heinz Uthemann, der zeigt, dass die Polemik gegen Häretiker, etwa gegen Arianer, sowie die Verteidigung des Glaubens in den Homilien von Severianos kein Einzelfall war. Zudem erarbeitete Severianos einen eigenen Stil des Dialogs, der auch in der Homilie zu sehen ist: Er bezieht die Häretiker in seinen Monolog ein, um somit die Debatte zu imitieren und dadurch der Gemeinde seine Argumentation deutlich zu machen. K. Uthemann, *Forms of Communication in the Homilies of Severian of Gabala: A Contribution to the Reception of the Diatribe as a Method of Exposition*, in: P. Allen / E. Cunningham (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, NHS 1, Leiden 1998, 163–167. Die Kommunikationsmethode von Severianos wird auch mit dem modernen Begriff der Diatribe, des Schulgesprächs, bezeichnet: Severianos spricht seine Zuhörer mit Du-Anrede an und bezeichnet die Häretiker mit dem Pronomen „sie“ als eine distanzierte Gruppe. Vgl. id., *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*, AKG 93, Berlin 2005, 381–419. Auch in dieser Homilie wendet Severianos diese Methode an, indem er mit βλέπε seine Zielgruppe (die Ketzler) und mit εἴπωμεν καὶ ἡμεῖς sein unmittelbares Auditorium (Gläubigen bzw. Neugebauten) anspricht. Vgl. PG 63, 545. Die Anwesenheit der Ketzler und die Notwendigkeit ihrer Unterweisung bzw. Konversion in Konstantinopel bezeugen die erhaltenen Riten der Aufnahme der Konvertiten in die Orthodoxie, unter denen auch Pneumatomachen und Arianer waren. Vgl. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Rom 1995, 152–158.

53 Vgl. Sever., hom. in Joh 1,1, 2. PG 63, 546.

54 Sever., hom. in Joh 1,1, 2: Ταχεῖα γὰρ τοῦ Πνεύματος ἡ ἀναγέννησις οὐκ ἀναμένει χρόνον, οὐ δουλεύει καιροῖς καὶ γενεαῖς, ἀλλ' ἅμα βούλεται, ἅμα τίττεται τὸ ἀναγεννώμενον. Ebd. „Denn die Wiedergeburt durch den Geist geschieht augenblicklich; sie wartet nicht auf Zeit, sie unterliegt nicht Zeiten und Generationen. Sie geschieht vielmehr nach dem Willen des Geistes, und zugleich wird der Täufling geboren“ (eigene Übersetzung).

Anschließend soll die Gemeinde wie die Söhne des Lichtes den hellen Schein (τὴν λαμπάδα) des Wortes in die Versammlungen tragen. Dabei wird aber das Mysterium nicht verzerrt und durch die Neuerleuchteten das Bild der Wahrheit nicht herabgewürdigt.⁵⁵

Die Kontroverse mit der Lehre der erwähnten Ketzer, die beinhaltet, dass sie die Auferstehung und die Gottheit auch sich selbst gegenüber verheimlichen, ist im Mund des Severianos ein Mittel der Hervorhebung der christlichen Katechese und der Taufe. Er betont gegen die Ketzer, dass man nicht zum Fragen unterrichtet wurde, sondern zum Glauben. Genauso wirkte die Taufe sich aus: Man wurde getauft, um zu glauben und nicht um viele unnötige Probleme zu schaffen.⁵⁶ Diese wichtigen Gedanken sind auch hilfreich, um die Aufgabe des Predigers zu bestimmen: Er will sein Publikum von der häretischen Lehre abhalten. Dafür spricht er die Neugetauften direkt an: „Lass dich nicht von der häretischen Lehre täuschen“. Hinzu kommt seine Beschreibung der Taufe der Häretiker, die nur formell das Mysterium erhielten: Anstelle der Erleuchtung erhielten sie das schlichte Eintauchen in das Wasser; anstelle der Erleuchtung der Seele erhielten sie nur das Eintauchen des Leibes.⁵⁷

Die letzte auffällige Eigenschaft der Wirkung des Geistes bezieht sich auf die Persönlichkeit der Apostel. Zu der überzeugenden Argumentation des Severianos gehört in diesem Fall die Schilderung der direkten Teilnahme des Geistes am Werk der Jünger Christi. So fingen sie die Menschenmengen durch den Geist in dem geistlichen Netz (τῇ πνευματικῇ σαγήνῃ): „Der gestern Gefangene fängt heute: Die Erde wurde mit der Ehre Christi, und die Enden der Welt wurden mit dem Glauben erfüllt“.⁵⁸

Mit dem Satz εἶπέ, ὦ μακάριε Παῦλε („sprich, o seliger Paulus“) versucht Severianos, Paulus die Fragen, die die ketzerische Lehre entlarven sollen, in den Mund zu legen: nämlich die zur aristotelischen Lehre oder zu dem Umstand, dass die Ketzer den Platonismus gegenüber dem Evangelium bevorzugen;

55 Sever., hom. in Joh 1,1, 2: Ἐπρεπε τοῖς υἱοῖς τοῦ φωτὸς τὴν λαμπάδα τοῦ λόγου περιφέρειν ἐν ταῖς ἀγοραῖς· οὐχ ὑβρίζετο τὸ μυστήριον, οὐκ ἠτιμάζετο τῶν νεοφωτιστῶν ὁ χαρακτήρ τῆς ἀληθείας. Ebd. „Den Söhnen des Lichtes gebührte es, den Lichtschein des Wortes in die Versammlungen zu tragen: Das Mysterium wurde nicht herabgewürdigt, das Bild der Wahrheit wurde von den Neophyten nicht entehrt“ (eigene Übersetzung).

56 Sever., hom. in Joh 1,1, 2: Οὐ ζητεῖν ἐδιδάχθημεν, ἀλλὰ πιστεύειν ἔπει δέυθημεν· πιστεύοντες φωτιζόμεθα, οὐ πολυπραγμονοῦντες βαπτίζόμεθα. A.a.O., 547. „Wir wurden nicht gelehrt zu suchen, sondern zu glauben; indem wir glauben, werden wir erleuchtet. Wir werden nicht getauft, um wir viele unnötige Tätigkeiten auszuführen“ (eigene Übersetzung).

57 Sever., hom. in Joh 1,1, 2: Μὴ ἀπατάτω σε τῶν αἰρετικῶν τὰ συστήματα· βάπτισμα γὰρ ἔχουσι, οὐ φῶτισμα· καὶ βαπτίζονται μὲν σώματι, ψυχῇ δὲ οὐ φωτίζονται. Ebd.

58 Sever., hom. in Joh 1,1, 2: ὁ χθὲς ἀλιευθεὶς, σήμερον ἀλιεύει· ἐπληρώθη γὰρ ἡ γῆ τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, καὶ πεπλήρωται τῆς πίστεως τῆς οἰκουμένης τὰ πέρατα. Ebd.

warum sie die Predigt des Glaubens ablehnen und die Fragen des Unglaubens einführen. Überdies machte laut Severianos das Bekenntnis von Petrus „Du bist Christus des lebendigen Gottes Sohn“ (Mt 16:16) den heiligen Apostel der Schlüssel des Himmelreiches würdig. In diesem Bekenntnis liegen die Kraft, der Glaube, die Lehre der Kirche und des Reiches.⁵⁹

(b) Eine weitere Predigt in *Sanctum Pascha* (CPG 6664)⁶⁰ zum Joh-Prolog in Form der postbaptismalen Katechese verfasste Basileios von Seleukia.⁶¹ Diese Homilie wurde bereits in der Forschung als eine wichtige Quelle der Taufliturgie und der liturgischen Eigenschaften der Osteroktav in den Blick genommen.⁶²

59 Sever., hom. in Joh 1,1, 2: Μετά τὴν ὁμολογίαν ἢ ἐξουσία μετὰ τὴν πίστιν ἢ παράδοσις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς βασιλείας. A.a.O., 548. Die hohe Schätzung des Paulus als eines Katecheten in der Homilie steht im Einklang mit der Ansicht des Chrysostomos, der in der Person des Apostels den Lehrer der ganzen Welt sah. Vgl. B.A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation History and Hermeneutics*, Cambridge 2019, 182. Die Sprachgewandtheit des Paulus und seine aktive Position in der Verkündigung des Evangeliums wurde zu einem der Beweggründe für die Einbeziehung der paulinischen Schriften. Außerdem kann dies eine Erklärung für die oft vorkommenden Rückgriffe auf die Texte des Paulus bei Severianos sein, die sich auf die Ermahnung der Ungläubigen beziehen. A.a.O., 185.

60 Die Homilie wurde zweimal in einer römischen Joh-Katene *Cod. Vallicell. E. 40* aus dem 10. Jh. zitiert und befand sich unter den anderen Predigten zu Ostern, etwa von Proklos und Chrysostomos, die wiederum aus Konstantinopel stammten. Diese Tatsache spricht für eine Weitertradierung des homiletischen Nachlasses und man kann nicht ausschließen, dass die Predigt des Basileios in Konstantinopel geläufig war. Vgl. Aubineau, 1972, 187–188; G. Parpulov, *Catena Manuscripts of the Greek New Testament: A Catalogue*, TSt 25, New Jersey 2021, 112. Meine Vermutung über die Popularität des Basileios in Konstantinopel bestätigen erneut die Angaben aus der Photios-Bibliothek (9. Jh.), denen zufolge die 15 Homilien von Basileios in Konstantinopel überliefert und für das Lesen empfohlen wurden. Hier bemerkt Photios selbst den tropischen Stil seiner Predigten, der bei mehr als einem anderen Autor auffällt. Hinzu kommt, dass der stellenweise übertrieben figurative Ausdruck zwar seine Ziele erreicht, aber die Wirkung der Redekunst gefährdet. Vgl. Phot., cod. 168. R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Bd. 2, Paris 1960, 159–160.

61 Basileios von Seleukia wurde zwischen den Jahren 431 und 448 zum Metropolitentum und starb vermutlich um 448. Er gilt als einer der größten Redner des 5. Jh.s. Trotz der außergewöhnlichen Redekunst wurde er für seine miaphysitische Sichtweise auf dem Konzil von Chalkedon (451) verurteilt, jedoch alsbald rehabilitiert. Abgesehen von diesen Streitigkeiten hebt man die zentrale Rolle des Basileios in der Festigung der Christologie der abendländischen Kirchen und auch seinen Beitrag zur Klärung der chalkedonensischen Christologie hervor. Vgl. P. Pilhofer, *Das frühe Christentum im kilikisch-isaurischen Bergland: Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten*, TU 184, Berlin 2018, 164–167.

62 Vgl. H. Buchinger, *Basilius von Seleukia als Zeuge für die Entfaltung des Osterfestkreises*, in: P.F. Beatrice / B. Pouderon (eds.), *Pascha nostrum Christus: Essays in Honour of Raniero Cantalamessa*, ThH 123, Paris 2016, 291–314.

Der Form nach erinnert die Basileios-Homilie tatsächlich an eine katechetische Schrift. Die theologische Auslegung des Joh-Prologs und das ausgewählte Themenfeld sind hier auf eine einfache Weise dargestellt, was für eine Orientierung an Zuhörern ohne spezielle theologische Vorkenntnisse sprechen könnte. Im ersten Teil fasst Basileios die Werke Christi zusammen, in denen sich eine Verbindung mit der Taufe wahrnehmen lasse:

Bas. Sel., pasch. 1, 7–12.23–24: Τοὺς ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας παλαιωθέντας οὐ διὰ πυρός, ἀλλὰ δι' ὕδατος ἀνεκαίνισε. Τὸν τρίημερον τάφον ἀναστάσεως ἔδειξε πύλην. „Τοὺς ἀπηλλτριωμένους τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ“ „συμπολίτας τῶν ἁγίων καὶ οἰκείου“ ἀνέδειξε. „Τοῖς ξένοις τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας“ τὰ οὐράνια προσέθηκε μυστήρια. [...] Ἀναλοῖωτος ἔμεινε καὶ ἑαυτὸν τοὺς νεοφωτιστοὺς ἐνέδυσσε.⁶³

Die durch die Sünden Gealterten erneuerte er nicht durch das Feuer, sondern durch das Wasser. Die Auferstehung nach drei Tagen machte er zur Pforte [der Errettung]. „Die Ausgeschlossenen aus der Bürgerschaft Israels (Eph 2:12) erklärte er „zu den Mitbürgern der Heiligen und zu den Hausgenossen Gottes“ (Eph 2:19). „Die Fremden außerhalb der Verheißung“ (Eph 2:12) führte er in die himmlischen Mysterien ein. Er blieb unverändert und machte sich zur Kleidung für die Neuerleuchteten.

Daraus folgt die zentrale Rolle des Taufmysteriums, die in der Verleihung des neuen Zustandes, in der vollständigen Erneuerung in Christus besteht.

Weiterhin lässt sich ein dogmatischer Block der Katechese, den Basileios auf der Basis der Joh-Auslegung aufbaut, beobachten. Eines der wichtigsten Themen, die Basileios in seiner Deutung behandelt, betrifft die konstituierende Kraft des ersten Verses des Joh-Prologs. Die drei Kernaussagen (1) im Anfang war das Wort, (2) das Wort war bei Gott, und (3) Gott war das Wort (Joh 1:1) stellen aus seiner Sicht das feste Fundament der Kirche dar.⁶⁴ Mit der Erläuterung dieser Stelle bietet Basileios eine Erklärung, dass der Sohn anfanglos ist: In Joh geht es nicht um die Geburt, sondern wird die Existenz des Sohnes verkündigt, um seine Ewigkeit hervorzuheben.⁶⁵ Das zweite Thema, dass man Basileios zufolge aus den ersten Versen (1–3) erschließen kann, sind die Eigenschaften des Logos: Den johanneischen „Anfang“ versteht er als das, was sich außerhalb der irdischen Zeit zutrug, und dass der Logos bereits vor dem Anfang der Zeit

63 M. Aubineau, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople: Homélie Pascales (cinq homélie inédites)*, SC 187, Paris 1972, 206–208.

64 Vgl. Bas. Sel., pasch. 2, 10. A.a.O., 210.

65 Vgl. Bas. Sel., pasch. 2, 5–7. A.a.O., 208.

war;⁶⁶ der Logos besitzt dieselben Eigenschaften der göttlichen Natur wie der ihn Gebärende. Basileios führt seine Vorstellungen apophatisch aus: Er wurde leidenschaftslos geboren, ist unbegreiflich, schlicht, nicht zusammengesetzt, unerreichbar, unerforscht, ewig, untrennbar, unverändert, unerschaffen.⁶⁷ Jeder der drei Verse aus Joh 1:1–3 postuliert laut Basileios, dass (1) die Hypostase des Sohnes am Anfang war und die göttliche Substanz untrennbar, unverändert und einig blieb; dass (2) der Sohn dem Vater mit-ewig ist; dass (3) die Welt aus dem freien Willen erschaffen wurde.⁶⁸ Der letzte Satz dieses dogmatischen Teils, in dem Basileios die Antithese (πάλαι-νῦν) verwendet, lässt sich als Übergang zur Erörterung der Taufe wahrnehmen: Alles, was früher erschaffen wurde, wurde jetzt erneuert.⁶⁹ Damit meint er offensichtlich die vergangene Taufe an Ostern. Aus der weiteren Passage lassen sich ohne Probleme ihre Adressaten ersehen, die eine Gruppe der Neuerleuchteten bildeten. Außerdem kann man sie also als eine kurze Unterweisung in der orthodoxen Trinitätslehre bezeichnen.⁷⁰

(c) Zum Abschluss dieses Abschnitts ist noch ein Zeugnis anzuführen, das die Taufthematik mit der apologetischen Auslegung von Joh 1:1 darstellt. Der Text einer pseudo-chrysostomischen Homilie *In resurrectionem Domini B* (CPG II 4996), der nach seinen Merkmalen und markanten Übereinstimmungen im Stil sowie in der Thematik dem Kreis des Presbyters Leontios aus Konstantinopel angehören mag,⁷¹ schildert die Entfaltung der Tauftheologie und die sich wiederholende Kontroverse gegen die Arianer im Blick auf die Auslegung des Joh-Prologs.

Die Homilie ist inhaltlich strikt gegliedert, sodass man in jedem Teil eine eigene thematische Entwicklung beobachten kann:

Im ersten Teil führt der Autor die Gemeinde in das Osterfest ein, indem er poetisch über das Wunder der Auferstehung und das Tun der Myronträgerinnen berichtet. Zunächst vergleicht er die Auferstehung mit dem Hervortreten aus dem Grab wie aus der Kammer des Bräutigams und betont dabei den weitverbreiteten Brauch der Beleuchtung mit unzähligen Lichtquellen (μυριοφῶτω

66 Vgl. Bas. Sel., pasch. 2, 28–28. A.a.O., 210–212.

67 Vgl. Bas. Sel., pasch. 2, 29–32. A.a.O., 212.

68 Vgl. Bas. Sel., pasch. 2, 32–38. Ebd.

69 Vgl. Bas. Sel., pasch. 2, 38–39. Ebd.

70 Bas. Sel., pasch. 3, 1–2: Βλέπε τοιγαροῦν, ὃ νεοφώτιστε, οἶων ἡξιώθης μυστηρίων. Ebd. μυστηρίων kann hier tatsächlich in Bezug auf die Lehre über den Sohn-Logos verstanden werden.

71 Vgl. C. Datema / P. Allen, *Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom*, in: JÖB 30 (1981), 87–102 (87–90).

λαμπαδουχία), der auf die altchristliche Tauftradition zurückführt.⁷² Zudem beschreibt er, warum die Frauen zu den Jüngern entsandt wurden: Sie waren seine gläubigen mutigen Verteidigerinnen, die den Auferstandenen zu sehen vermochten, die Jünger aber ergriffen wegen ihrer Feigheit die Flucht.⁷³

Den zweiten Teil widmet Pseudo-Chrysostomos der unmittelbaren Auslegung der Taufe. Hier wendet er sich an die Neugetauften, die kürzlich im Geiste geboren wurden. Sie nennt er „Säuglinge, die von der göttlichen Milch ernährt werden“.⁷⁴ Die anderen Bezeichnungen erweitern die poetische Sicht des Autors auf die Taufe: Nicht nur die Kinder sah er an dem Tag in der Kirche, sondern auch Wolken und Tauben. Die erste Bezeichnung erklärt er mit der überirdischen Existenz der Neuerleuchteten nach der Taufe, in der zweiten erkennt man die Entsagung an den Teufel und dass die Neugetauften den Ölzweig der Frömmigkeit in ihrem Mund tragen (Gen 8:11).⁷⁵

Im dritten Teil vergleicht der Prediger das Gesetz des Alten Testaments mit der Gnade Christi des Neuen Testaments in seiner ersten Auslegung der Stelle aus dem Joh-Prolog (Joh 1:17). Dafür verwendet er die Anapher ὅπου-ἐκεῖ, die man als ein Indiz für die Kontinuität und Unabhängigkeit der Herrschaft Christi einsetzt: „Wo der Sklave ist, wurde es [sc. die Gnade und Wahrheit] ihm dort gegeben, wo der Freie ist, ist es dort entstanden, denn der Sklave dient, während der Herr herrscht“.⁷⁶ Interessant sind zwei auffällige Vergleiche, die wohl in Bezug auf die Taufe zum Ausdruck gebracht werden: Der erste meint das ungesäuerte Brot des Alten und den Artos des Neuen Testaments, was an die Eucharistie erinnert; der zweite bezieht sich direkt auf die Taufe, indem man der Beschneidung das Siegel der Taufe entgegensetzt.⁷⁷

72 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 1, 6–9. A.a.O., 94.

73 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 1, 16–17.18–19. Ebd.

74 (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 2, 23–24: Παιδία τοὺς νεοφωτιστοὺς καλῶ διὰ τὸ ἄκακον λοιπὸν τῆς διαθέσεως, παιδία ὡς γαλακτιζόμενα τὸ τοῦ κυρίου γάλα. Ebd.

75 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 2, 28–31. A.a.O., 95. Derselben Strategie der Auslegung folgt auch Paulinus von Nola († 431), der die Taube mit der aus der Genesis vergleicht. Wie Marcin Wysocki behauptet, ist die Taube für Paulinus ein Symbol des umkehrenden Mönchs, der außer seinen unmittelbaren Pflichten auch die Taten der Barmherzigkeit übt. Vgl. in: M. Wysocki, *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, in: M. Szram / M. Wysocki (eds.), *The Bible in the Patristic Period*, StPatr 103, Leuven 2021, 168–169.

76 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 3, 40–42. Datema / Allen, 1981, 95.

77 (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 3, 46–4: [...] ἐκεῖ τὰ ἄζυμα ὡδε ὁ ἄρτος, ἐκεῖ ἡ περιτομή ὡδε ἡ σφραγίς [...]. Ebd. Hier und auch weiterhin ist die Anapher ἐκεῖ-ὡδε angewandt, die zur Veranschaulichung des Unterschieds zwischen zwei Gesetzen beträgt: „Dort ist das ungesäuerte, dort gesäuerte Brot; dort ist die Beschneidung, hier ist das Siegel“ (eigene Übersetzung).

Im fünften Abschnitt handelt es sich um die Auslegung des Joh 1:1, die wie bei Severianos im polemischen Kontext dargestellt wird: Pseudo-Chrysostomos bezieht sich unmittelbar auf die arianische Lehre und widerlegt sie mit der Verneinung μή που, indem er dabei die entsprechenden Begriffe – nicht erschaffen, nicht gemacht, nicht unterworfen, nicht schwach – anwendet.⁷⁸ Man vertraue lieber dem Zeugnis von Johannes, der an der Brust des Herrn lag, als dem des Arius, der wegen seiner Blasphemie gegen den Gottessohn schmutzige Orte aufgesucht hatte.⁷⁹ Seine Argumentationslinie gegen Arius schließt der Autor mit der Akzentuierung dessen ab, dass die Göttlichkeit ungeschaffen bleibt, keinen Anfang und kein Ende hat.⁸⁰

Die letzten zwei Teile der Homilie behandeln ausführlich das Geschehene am Tag der Auferstehung. Seine Ausführung baut der Prediger auf den Psalm 118:24 auf, der tatsächlich das Prokeimenon der byzantinischen Liturgie des Paschafestes ist.⁸¹ Bei der Vermittlung der Bedeutung des Festes berücksichtigt der Verfasser viele Taufmotive, die für das Verständnis der Auferstehungstheologie wichtig sind. Die Folgen der Auferstehung nehmen eine zentrale Stellung in dieser Passage ein: Die Freude des Ostertages besteht darin, dass der Hades besiegt und in seiner Macht beschränkt wurde, die Himmel wurden hingegen geöffnet.⁸² Unterdessen wurde Adam befreit und die Seele des vernünftigen Räubers in das Paradies aufgenommen.⁸³ Die Böcke wurden von den zu Gott Gehörenden getrennt und das geistliche Lamm wurde für die Darbringung vorbereitet.⁸⁴ Als eine Bestätigung dieser Worte führt Pseudo-Chrysostomos die Stelle aus 1 Kor 5:7–8 an. Hier bezeichnet er das Fest als das nach Christus schmeckende Leiden (τὸ χριστόγευστον πάθος), und dem Fest setzt er zugleich die ungesäuerte Bosheit der Juden (ἀζύμοις ἰουδαϊκῆς πονηρίας) entgegen.⁸⁵ Das letzte mit dem Empfang der Kommunion verbundene Motiv, dem die Polemik gegen die Juden vorausgeht,⁸⁶ und das theologisch auf die Geschichte der

78 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 5, 73–75. A.a.O., 96.

79 (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 5, 75–77. Ebd.

80 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 5, 78–80. A.a.O., 96–97.

81 Vgl. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, X^e siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 94.

82 (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 6, 83–84: Ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ τὸν ἄδην ἔφραξε καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνέωξεν [...]. Datema / Allen, 1981, 97.

83 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 6, 85–87. Ebd.

84 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 6, 87–88. Ebd.

85 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 6, 90–92. Ebd.

86 Als eines seiner beliebten Redemittel ist hier wieder die Anapher der Pronomina ἐκεῖνοι-ἡμεῖς zu beobachten. Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 6, 92–99. Ebd.

Geburt Christi zurückführt, ist in der Darstellung der geistlichen Lämmer zu sehen, die mit dem Leib Christi gefüttert werden.⁸⁷

Nach ihrer Struktur besteht diese Predigt aus verschiedenen Teilen und konnte somit besser liturgischem Zweck angepasst werden. Im Mittelpunkt der Auslegung steht sowohl die auf die Auferstehung bezogene Tauftheologie als auch die Polemik gegen Ketzer.

Der Einblick in die Inhalte der dreien Homilien ergab folgenden *Ertrag*: Einerseits erlauben uns die hier gewonnenen Erkenntnisse die von Raczka gestellte Frage zu beantworten, ob die Polemik gegen die Arianer oder Häretiker ein Teil der Katechese war.⁸⁸ Dies schilderte deutlich die Homilie auf Joh 1:1 des Severianos von Gabala und des Pseudo-Chrysostomos, die unter anderem den Glauben gegen die Juden, Pneumatomachen und Arianer verteidigten. Zudem fügte Severianos die Taufthematik in die Polemik gegen die Ungläubigen ein, die er mit sporadischen Bezügen auf die bildlich gestalterische Taufdarstellung versah. Die pseudo-chrysostomische Homilie dürfte man hingegen als eine Kompilation mehrerer Texte bezeichnen, was die voneinander thematisch getrennten Inhalte erklären kann. Der Abschnitt über die Taufe bietet einen ganzen Komplex von Motiven und Bildern, die mit überzeugenden, auf der Schrift basierenden Argumenten untermauert werden. Andererseits stellte die Osterhomilie von Basileios ein klares Bild der möglichen Verwendung des Joh-Prologs in der katechetischen Unterweisung der Neugetauften dar.⁸⁹

87 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Dom. B. 7, 101–102. Ebd.

88 Vgl. G.P. Raczka, *The Lectionary at the Time of Saint John Chrysostom*, Notre Dame 2015, 250–251.

89 Die Tatsache der Überlieferung der katechetischen Auslegung des Joh-Prologs kann man auch an der altarmenischen Taufkatechese von Gregor dem Erleuchter († um 331) sehen, die am Anfang des 4. Jh.s als eine Hauptquelle der Katechese des armenischen Volkes verwendet wurde. Seiner Struktur nach lässt sich der Text als eine konsequente Erläuterung des Glaubens bestimmen. Eine Basis dieser Unterweisung ist der Bibeltext, der ausgiebig zitiert wird. In der Erklärung der Trinitätsfrage, ihrer Einheit und der Interaktion zwischen den Hypostasen des Sohnes und des Vaters greift Gregor oft auf den Prolog zurück, um seine Ausführungen zu untermauern. Vgl. §§702–711. R.W. Thomson, *The Teaching of Saint Gregory: An Early Armenian Catechism*, HATS 3, Harvard 1970, 177–181. Dieselbe Tendenz kann man in einer Predigt (CPG 4996) beobachten, die im Jahr 428 in Konstantinopel gehalten wurde. Rabbula, der Bischof von Edessa († 435/6), wurde im Jahr 412 in Antiochien in dieses Amt gewählt und ist als ein Reformator des kirchlichen Lebens bekannt, denn er verfasste mehrere Kanones (CPG 6490) für Priester, Laien und sogar Bischöfe, deren Wortlaut aus dem bei ihm verwurzelten Asketismus folgte. Außerdem war Rabbula ein Bekämpfer mehrerer Häresien, zu denen auch der zu seinen Lebzeiten ausgebrochene Nestorianismus gehörte. In Konstantinopel hielt Rabbula seine Predigt auf Griechisch, überliefert ist sie aber nur im Syrischen. Vgl. K. Pinggéra, *Rabbula von Edessa*, in: K. Wassilios (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 61–65. Dank eines Manuskripts aus dem 6. Jh. aus Ägypten war diese Predigt als deren einziges Zeugnis für

18.3 Eine Perikope aus dem Lukasevangelium (Lk 24:12–35)

Die Perikope aus dem Lukasevangelium (im Folgenden Lk) über die Begegnung mit dem Auferstandenen auf dem Wege nach Emmaus unterbricht die Joh-Reihe in der Osteroktav. Das Vorhandensein dieser Perikope im liturgischen Lesezyklus bezeugt ihre äußerst wichtige Rolle für ein erweitertes Verständnis der Joh-Lesungen in der Osteroktav. Es gibt zwei mögliche Zeugnisse der katechetischen Funktion dieser Perikope in Konstantinopel:

(a) Die Homilie im *Codex Suprasliensis* aus dem Ende des 10. Jh.s, die unter dem Namen des Johannes Chrysostomos erhalten ist.⁹⁰ Diese im Griechischen nicht identifizierte Predigt trägt den Titel *In resurrectionem Domini* – die Homilien mit diesem Titel bilden eine Reihe der pseudo-chrysostomischen Predigten an Ostern.⁹¹ Trotz des Desiderates im Wissen über den Ursprung

die Edition zugänglich. Vgl. R. Phenix / C.B. Horn, *The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, WGRW 17, Atlanta 2017, CCIX–CCXX. Kritische Textedition siehe: a.a.O., 85–93; Übersetzung ins Deutsche siehe in: G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive*, BKV 38, Kempten 1874, 238–243. Ihrer Struktur nach ist sie katechetisch, denn schon am Anfang bezieht sich der Autor auf die Notwendigkeit der Unterweisung der Gläubigen und bekräftigt dies mit dem Zusatz, dass der Herr durch Gnade unterweist und tauft. Vgl. Rab., hom. in Const. 1,134r. A.a.O., 85–86.

90 Als ein Zeugnis der Weitertradierung des katechetischen Modells aus Konstantinopel, zu dem der Text des Pseudo-Chrysostomos gehörte, kann die altbulgarische Handschrift *Codex Suprasliensis* oder *Ретков сборник* (nach dem Namen des möglichen Kompilators) bezeichnet werden. Die Handschrift ist vermutlich auf die letzten Jahrzehnte des 10. Jh.s (ca. 970) zu datieren. Vgl. E. Kotseva, *Notes on the Date of the Tenth-Century Codex Suprasliensis*, in: SS 12 (2013), 25–39. Die Textedition des Manuskripts mit den griechischen Parallelen siehe in: Й. Заимов / М. Капалдо, *Супраљски или Ретков сборник*, Sofia 1982. Nach seiner Struktur stellt der Codex ein Menologion für März und dazu eine der frühesten Sammlungen des homiletischen Nachlasses aus Byzanz dar, die auf bulgarischem Boden angefertigt wurde. Die Werke Chrysostomos', unter denen die des Pseudo-Chrysostomos ihre erste Stellung annehmen, werden im Codex präferiert. Die Auswahl der Werke entspricht den Vorhaben der bulgarischen Mission von Kyrill und Method, die Christianisierung des slawischen Volkes zu realisieren. Die Homilie *In resurrectionem Domini* (fol. 236r15–240r2) war tatsächlich solch ein gutes Instrument für die Unterweisung der Neugetauften. Die achte Homilie des Patriarchen Photios εἰς τὰ Βάϊα καὶ εἰς τὸν Λάζαρον wurde vermutlich als letzte ins Altslawische übersetzt und im Codex aufgenommen (fol. 166v13–171v28). Vgl. Д. Дунков, *Наблюдения върху състава на Супрасълския сборник*, in: ЕЛ 45 (1990), 25–34. Diese war wiederum an einem gebildeten Publikum orientiert, unter dem auch in Bulgarien ansässige Juden sein konnten. Vgl. C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople: English Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge 1958, 151–153.

91 Die unter der Betreuung von Sever Voicu entstandene Projekt-Seite „Pseudo-Chrysostomica“ kennt zumindest 7 Homilien mit diesem Titel, die aber keine griechische

dieses Textes und seine mögliche Wirkung in Konstantinopel ist uns bekannt, dass er geradezu zu einer der ältesten mazedonischen Redaktionen gehört, die unter der Ägide von Kyryll und Method erfolgte. Diese Redaktion ist wiederum ein Ergebnis der Schriftproduktion der Schule von Preslav, die die ersten Texte, die Übersetzungen der wichtigen griechischen Autoren und auch die einheimischen Werke für die Erbauung der Slawen fertigte.⁹² Die Mehrheit dieser Werke stellte schlicht eine Übersetzung der byzantinischen Werke ins Slawische nach der griechischen Vorlage aus Konstantinopel dar, unter denen jene von (Pseudo-)Chrysostomos besonders beliebt waren.⁹³ Die Tatsache, dass es zum slawischen Text der Homilie keinen griechischen Originaltext gibt, kann darauf hinweisen, dass es sich hier vermutlich um eine im Griechischen verlorene Homilie handelt, deren Text – wie andere auch – fälschlicherweise Chrysostomos zugeschrieben wurde. Da die Bestimmung der Autorschaft nicht zur Aufgabe dieser Untersuchung gehört, bedienen wir uns der slawischen Version des Textes.

Nach der slawischen Vorlage weist der Codex den auf Lk bezogenen Titel auf: ВЪСКРЪШЕНИЕ ХРИСТОВО· ОТЪ ЛОУКЪИ ЕУАГГЕЛИСТА (Die Auferstehung Christi nach dem Evangelisten Lukas). Am Anfang der Homilie gibt der slawische Text die Ereignisse wieder, die der Flucht der Jünger nach Emmaus vorausgingen: Petrus wendete sich von Christus ab (ОТЪВРЪЖЕНИИМЪ), Johannes lief ebenfalls davon (ОТИДЕ БЪЖАВЪ), und Thomas wurde von seinem Unglauben aufgehalten

Parallele zum slawischen Text enthalten. Vgl. <https://www.trismegistos.org/pseudo-chrysostomica/index.php> (abgerufen am 17.11.2022).

- 92 Über die Elemente der Lexik, die dieser Schule entstammen und ihren Platz in der fraglichen Homilie finden, siehe: Д. Дунков, *Супрасълският сборник е етапите в развитието на Преславската редакция на старобългарските книги*, in: ЕЛ 40 (1985), 11–20 (14). Dунков meinte außerdem, dass die Homilie tatsächlich zur Übersetzung der ersten moravischen Mission (863–885) gehört. Д. Дунков, *Наблюдения върху състава на Супрасълския сборник*, in: ЕЛ 45 (1990), 25–34 (27.32). Daraus könnte folgen, dass die Osterhomilie in Konstantinopel bekannt war, und ihre griechische Vorlage für die slawische Übersetzung benutzt wurde.
- 93 Vgl. F. Dvornik, *The Slavs: Their Early History and Civilization*, Boston 1956, 178–186. Ein anderes Beispiel der Rezeption der (pseudo-)chrysostomischen Werke unter den Slawen ist der so genannte *Zlatostruj* (der Goldene Strom), vermutlich ein Produkt des goldenen Jahrhunderts der albulgarischen Literatur unter dem bulgarischen Zaren Symeon dem Großen (893–927). Diese Sammlung ist in den zwei Redaktionen erhalten. *Die komplette und früheste Redaktion* liefert 138 Homilien und einen Prolog, der auf den mutmaßlichen Autor, den Zaren Symeon, hinweist. *Die zweite und spätere* ist wiederum *die kurze Redaktion*, die nur 81 Homilien von (Pseudo-)Chrysostomos überlieferte. Es gibt auch andere Handschriften aus dem 14.–15. Jh., die teilweise mit den genannten Redaktionen übereinstimmen. Vgl. Я. Милтенов, *Златоструй: старобългарски хомилетичен свод, създаден по инициатива на българския цар Симеон*, Sofia 2013, 5–14; den Inhalt der beiden Redaktionen siehe: a.a.O., 37–69, 92–104.

(НЕВЪРІЕМЪ ДУДРЪЖАНЪ).⁹⁴ Der Verfasser interpretiert diesen Angstzustand bei zwei Jüngern dahingehend, dass sie nicht die Auferstehung erwarten konnten. Seine Argumentation führt er auf der Grundlage der Anapher ВЪ НЪЖЕ (in der), was wir bereits als ein beliebtes rhetorisches Mittel bei einigen byzantinischen Autoren beobachten konnten:

(Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 19–23: [...] НИ ТРЕТІАГО ЖЕ ДЪНЕ ПРЪВЪЗІ-СТЕ ІЕЖЕ РЕЧЕ ІМЪ· НЪ ВЪ ТЪ ЧАСЪ ВЪ НЪЖЕ ЖИЗНІ НА ДРЪВЪ ПРИГВОЗДИША· ВЪ НЪЖЕ ВСЕМРЪТІНААГО СЪ МРЪТВЪЦИ ПОЛОЖИША· ВЪ НЪЖЕ ГОСПОДЫНЪ ОУБИ-ІЦА ЗАПЕЧАТЪЛЪША ГРОБЪ· ВЪ ТЪ ДЪНІ ІДЪАШЕТА· [...].⁹⁵

Sie blieben nicht drei Tage, wie er zu ihnen sprach, sondern flohen in der Stunde, in der das Leben ans Holz genagelt wurde; in der der Unsterbliche zu den Verstorbenen gelegt wurde; in der die Mörder des Herrn das Grab versiegelten. An diesem Tag gingen sie.

Nach demselben Prinzip – es wird eine andere Anapher ІЕГДА (zu der Zeit) verwendet – werden die Taten Jesu nach seinem Tod erläutert, die seine Jünger nicht von der Flucht abhalten konnten:

(Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 24–30.3–4: [...] НЕ ПОЖДАСТА· ІЕГДА ХОТЪДЪШЕ ХЪ ІСПРОВЪШТИ АДА· ІЕГДА ХОТЪДЪШЕ ПОГРЕВЕНЪІ ОУТВЪРЪШТИ ДРЪЖИМЪІА МНОГОДЪНЪІА ЗАЛОГЪІ· ІЕГДА ХОТЪДЪШЕ ВЪЧЪТЕНЪІ СЪ МРЪТВЪЦИ ПРЪВЪШТИ ГРОВЪІА ПЕЧАТИ· ІЕГДА ВЪЗЛЕГЪІ ВЪ ГРОБЪ ІАКОЖЕ ВЪ ЧРЪВЪ· ХОТЪДЪШЕ ОУТВЪАЛИТИ КАМЪІКЪ ОУТЪ ГРОБА· ІЕГДА ВЪЧЪТЕНЪІ СЪ МРЪТВЪЦИ ХОТЪДЪШЕ ОУМРЪТВИТИ КОУСТОДНІКЪ· [...] НЪ ВЪ ТЪ ЧАСЪ НЕ ЖДАСТА СЕГО ВИДЪТИ· НЪ БЪЖАСТА ВЪ ТЪ ЧАСЪ [...].⁹⁶

Sie warteten nicht: Zu der Zeit wollte Christus den Hades niederfallen lassen; zu der Zeit wollte der Begrabene die auf viele Tage Gefangene befreien; zu der Zeit wollte der den Toten Zugezählte die Siegel des Grabes brechen; zu der Zeit lag er im Grab wie im Bauch (Jon 2:1–10) und wollte den Stein vom Grab wälzen; zu der Zeit wollte er die Wächter töten [...]. In dieser Stunde warteten sie darauf nicht, sondern flohen sie [...].

Den Dialog unter den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus gibt der Prediger ausführlich wieder und benutzt dabei die Gelegenheit, um die Wirkung Jesu zusammenzufassen. Das kann man wiederum in zwei Teile gliedern:

Der erste erläutert die Wirkung Jesu als die Gottes. Dabei erinnert er die Gemeinde an die Hochzeit zu Kana; weist auf die Heilung mehrerer Kranker hin; erinnert an die Wunder, als Christus auf dem Wasser ging und den Sturm beruhigte. Die Berufung des Zöllners, und die Vergebung für die Unzüchtigen

94 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 15–30, Zaimov / Kapaldo, 1983, 403.

95 A.a.O., 405.

96 A.a.O., 406–407.

zählt er auch dazu.⁹⁷ All das beweist die Wirkung der göttlichen Kraft, die von der sterblichen Natur weit entfernt ist (ДАЛЕЧЕ СЖТЪ СЪМРЪТЪНАГО ЁСТЪСТВА).⁹⁸

Im zweiten Teil werden die Episoden, in denen Christus sich wie ein Mensch verhielt, angeführt: Christus trug das menschliche Fleisch, aß Brot und erlitt Durst; er ging zu Fuß, arbeitete und schlief; er wurde als Mensch hingerichtet und konnte seinem Schicksal nicht entkommen.⁹⁹ Am Ende seiner Betrachtung über das Leben Christi unterstreicht der Prediger noch die Zugehörigkeit dieser Eigenschaften zu unserer Natur (СИ ВЪ ЫСТИНѦ НАШЕГО ЁСТЪСТВА СЖТЪ).¹⁰⁰ Dies zeigt, dass die Lehre über die Natur Christi, dass er wahrer Gott und zugleich wahrer Mensch ist, hier eine zentrale Rolle spielte und daher für die Unterweisung entscheidend war.

Sodann geht die Predigt zum Dialog mit dem den Jüngern begegnenden Jesus über, wobei die katechetischen Themen zum Ausdruck gebracht werden. Nach dem kurzen Wortwechsel mit Lukas und Kleopas muss Jesus sie Lk zufolge von Mose angefangen über den Messias unterwiesen haben:

(Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 5–30: НАУЪНЪ ЖЕ ѦТЪ МОСЕА· ДРОУГА БЖИИГО ВРЪХА ПРОРОКЪ· ПРЪВОУДУМОУ НАУРЪТАВЪШОУ ПИСМА· ЫСПРЪВА СЪТВОРИЛЪ БЪ НЕБО Й ЗЕМЪНЪ· [...]. СЪПАВЪ ІАКО ЛЬВЪ· Й ВЪСТА ІАКОЖЕ СКУМЪНЪ. ІЎНА ТРИ ДНИ ВЪ КИТЪ ПОЖИВЪ· ТРИДНЕВЪНОЕ ВЪСКРЪСЕНИЕ ІЕГО ПРОДЪБРАЖАШЕ· [...].¹⁰¹

Er begann mit Mose, dem Freund Gottes, dem ersten aller Propheten, der als erster die Worte verfasste: Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Er schlief wie ein Löwe und stand wie ein junger Löwe auf (Num 23:24). Jona weilte drei Tage im Bauch des Wals, präfigurierend die Auferstehung Christi am dritten Tage.

Somit versucht der Autor dieser Homilie diese in Lukas nicht überlieferte Rede insofern zu rekonstruieren, als er selbst die Themen, die Christus für die beiden Apostel beleuchtet, an die Gemeinde richtet. Christus wird hier sogar eine katechetische Funktion zugewiesen, sodass er als der Seelenführer (ДОУШЕВЪНЪИЙ КРЪМЪНИ) bezeichnet wird.¹⁰²

Von besonderer Bedeutung ist hier die Szene der Kreuzigung, in der der Prediger die antithetischen Vergleiche anhand von Joh verwendet: Das Leben hängt am Kreuz, Christus nannte aber sich selbst das Leben und die Auferstehung (Joh 11:25); der Hirte ist geschlagen, Christus selbst nannte sich aber

97 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 6–22. A.a.O., 407.

98 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 24–25. Ebd.

99 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 27–12. A.a.O., 407–409.

100 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 12. A.a.O., 409.

101 A.a.O., 408.

102 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 17. A.a.O., 409.

den Guten Hirten (Joh 10:11).¹⁰³ Des Weiteren legt Pseudo-Chrysostomos Jesus die Auslegung der Schrift hinsichtlich der Kreuzigungs- bzw. Auferstehungsprophetie in den Mund, die er den Psalmen (Ps 69:22.88:7.82:8) der Genesis (49:9) und dem Propheten Jona (2:1–10) entnimmt.¹⁰⁴

(b) Ein weiteres Zeugnis der Lk-Lesung, deren Weitertradierung wohl von dieser Homilie beeinflusst wurde, ist die ikonographische Darstellung der Begebenheiten aus Lk 24. Die Einbeziehung der Szene der Begegnung auf dem Wege zu Emmaus in das Bilderprogramm ist schon seit der Spätantike bekannt und in den Beispielen der Wandmalerei von Ravenna ersichtlich.¹⁰⁵ Die Entwicklung des liturgischen Zyklus und die infolgedessen etablierte Struktur der 11 Orthros-Evangelien im 10. Jh. in Konstantinopel trugen zur Platzierung der Emmaus-Szene im Bilderzyklus verschiedener Quellen bei.¹⁰⁶ So kann man die weitere Überlieferung dieses ikonographischen Musters in der handschriftlichen Tradition des 11.–12. Jh.s beobachten. Nektarios Zarras berücksichtigte in seiner Dissertation eine Reihe von mittelbyzantinischen Zeugnissen, die Christus im Kontext des Lk-Kapitels darstellen. In den zwei Codizes, *Cod. Par.*

103 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 8–12. A.a.O., 417.

104 Vgl. (Ps.)Chrys., res. Cod. Supr. 41, 13–29. Ebd.

105 Vgl. das Christus-Mosaik in der Basilika Sant' Apollinare Nuovo (5.–6. Jh.), das wohl die einzige vor dem 7. Jh. nachgewiesene Darstellung dieser Begegnung ist: F.W. Deichmann, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes: Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969, 188; J. Dresken-Weiland, *Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna: Bild und Bedeutung*, Regensburg 2016, 158. In Konstantinopel war der Auferstehungszyklus auch geläufig, wie es in der Wandmalerei der Kirche der Heiligen Apostel zu sehen ist. Die Erkenntnis darüber verdankt man zunächst der Ekphrasis des Konstantin Rhodes (870/80–944), eines byzantinischen Dichters, der die wichtigen Topoi Konstantinopels, unter denen auch die Kirchen und ihre Bemalung waren, in der poetischen Form beschrieb. Die letzte kritische Textedition von Ioannis Vassiss siehe in: L. James, *Constantine of Rhodes, on Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, Farnham 2012, 15–85. Laut diesem Werk und aufgrund seiner unvollständigen Version muss man sich mit den 11 Szenen des Lebens Jesu der Apostelkirche begnügen, deren letzte die Passionsgeschichte ist. Vgl. a.a.O., 210–216. Die Ergänzung der Angaben in der Ekphrasis des Rhodes brachte ein anderer byzantinische Autor Nikolaos Mesarites († nach 1216), der auch die Auferstehung und die ihr folgenden Geschehnisse in seine Beschreibung der Apostelkirche in Konstantinopel einschloss. Der Gang nach Emmaus kam in der Beschreibung nicht vor, und Zarras gab dazu eine eigene Erklärung ab, die in diesem Fall erläuternd ist: Die Bemalung der Apostelkirche, die die Szenen nach der Auferstehung darstellt, bildete die Apostel ab, die zum engsten Kreis der Jünger Christi gehörten, was im Fall der zwei Jünger aus Lk 24:13–35 nicht der Fall war. Vgl. N. Zarras, *A Gem of Artistic Ekphrasis: Nicholas Mesarites' Description of the Mosaics in the Church of the Holy Apostles in Constantinople*, in: A. Simpson (ed.), *Byzantium, 1180–1204: „The Sad Quarter of a Century?“*, Athen 2015, 278.

106 Vgl. N. Zarras, *The Iconographical Cycle of the Eothina Gospel Pericopes in Churches from the Reign of King Milutin*, in: Zograf 31 (2006), 95–113 (95–97).

gr. 74 (11. Jh.) und *Cod. Laur. VI 23* (11.–12. Jh.), wird einerseits die plötzliche Erscheinung Jesu in Lk 24:15 hervorgehoben, und andererseits wird der Dialog mit den Jüngern (Lk 24:17–29) mit lebhaften Sprechgesten dargestellt.¹⁰⁷

Einem anderen Typus der Lk-Darstellung begegnet man in der Kirchenmalerei des 14.–15. Jh.s auf der Balkanhalbinsel. Laut Zarras orientierte sich der Maler exakt an der Lk-Perikope, weswegen man diese Darstellung als unmittelbare Erzählung bezeichnet.¹⁰⁸ Zudem betonte Zarras bei der Untersuchung der Malerei in den Kirchen von Staro Nagoričino (1316–1318) in Nordmazedonien, Gračanica (1319–1321) und Bogorodica Ljeviška (14. Jh.) in Serbien, dass diese Darstellung auch für die späteren Maler mustergültig war.¹⁰⁹ In der Darstellung der Bogorodica Ljeviška wird der Akzent auf die andere Erscheinungsform Christi gelegt: Damit ist vor allem das Äußere Christi – junges Gesicht, Tunika mit den goldenen Bändern – gemeint. Durch dieses Bild wird vor allem die Darstellung der göttlichen Natur Christi erzielt.¹¹⁰

Die beiden Zeugnisse liefern einen untrüglichen Beweis dafür, dass die Perikope aus Lk nicht zufällig ihren Platz in der Osteroktav einnahm. Einerseits war ihre Auslegung unter den Slawen mit einer Vielfalt an katechetischen Themen verbunden. Andererseits schildert die ikonographische Darstellung, die auf die Wahrnehmung der göttlichen Natur Christi abzielte, eine Übertragung der Lk-Erzählung auf eine andersartige Unterweisung durch bildnerische Gestaltung.

18.4 Ertrag

Aus dem letzten Abschnitt wurde ersichtlich, inwieweit die Lesungsreihe der Osteroktav und weiterhin vor Pfingsten ihre katechetische Form erhielt. Die erste Woche nach Ostern war früher für die Unterweisung der Neugetauften, für die mystagogische Katechese gedacht, bei der die neuen Christen in den Dogmen der Orthodoxie unterwiesen wurden. In Konstantinopel konnte man zweifellos eine gewisse Tendenz dahingehend beobachten, dass die Lesungen der Osteroktav einer solchen Katechese entsprachen. Unterdessen war überwiegend die Joh-Reihe von Bedeutung, die die mit der Taufe verbundenen

107 Vgl. id., *The Iconographic Cycle of the Eothina Gospel Lectons in the Palaiologian Monumental Painting in the Balkan Peninsula*, BKM 57, Thessaloniki 2011, 160.

108 Vgl. a.a.O., 183.

109 Vgl. N. Zarras, *Narrating the Sacred Story: New Testament Cycles in Middle and Late Byzantine Church Decorations*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 269.

110 Vgl. Zarras, 2006, 100; id., 2011, 564, Eix. 73.

Themen hervorhob.¹¹¹ Während man Russo die Erkenntnisse über die katechetische Funktion des Joh vor Pfingsten verdankte¹¹² und den Perikopen vom Mittwoch bis Samstag der Osteroktav die rein katechetischen Themen entnehmen konnte, war die Wissenslücke über die zwei übrigen Perikopen Joh 1:1–17 und Lk 24:12–35 zu füllen. Der Joh-Prolog am Ostersonntag warf die Frage bezüglich einer Katechese unter Häretikern auf, die nach der eingehenden Untersuchung der Auslegungsvariante laut Severianos von Gabala, Basileios von Seleukia und Pseudo-Chrysostomos positiv zu beantworten war. Dabei konnte man eine gewisse Gedankenlinie verfolgen, die vor allem die Trinitätsfragen – die Fragen nach der Existenz des Logos – und schließlich

111 Eine andere Themenauswahl in Joh, die für die Getauften relevant war, bietet eine post-baptismale Katechese aus dem Ende des 4. Jh.s unter dem Titel *De recens baptizatis* (CPG 3238), die wiederum in den Homiliensammlungen, etwa in den Codizes *Grottaferrata B a. LV* (ca. am Anfang des 7. Jh.s) und *Sinaiticus gr. 492* (ca. 9.–10. Jh.) überliefert ist. Diese Überlieferungszeugnisse bestätigen unmittelbar die weitere Anwendung dieser Homilie in den griechischsprachigen Gemeinden Palästinas und Süditaliens. Zudem behauptete Sever Voicu, dass als ein möglicher Ort der Herstellung des ältesten Prototyps dieser Homiliare – diesen datierte er auf die Mitte des 6. Jh.s – Konstantinopel gewesen sein müsste. Vgl. S.J. Voicu, *The Earliest Greek Homiliaries*, in: ManC 13 (2019), 7–13. Durch die Ähnlichkeiten im Stil gelang es festzustellen, dass es außer der Katechese noch 36 Predigten gibt, die zu einem Autor aus Kappadozien gehören. Der Verfasser war vermutlich am Ende des 4. Jh.s als Priester in Konstantinopel tätig und gehörte zum Kreis der Schüler von Basileios von Cäsarea. Diese Tatsache macht ihn tatsächlich zum Zeitgenossen von Amphilochios. Vgl. Id., *Un Pseudo-Chrysostome „Cappadocien“ et l’Homélie*, in: M. Bonnet / S.J. Voicu (eds.), *Amphiloque d’Iconium: Homélie*, SC 553, Paris 2012, 92–93. Im 5. Teil seiner Predigt führt Pseudo-Chrysostomos die Bezeichnungen Jesu an, die er stellenweise Joh entnimmt. Dabei stützt er sich auf drei Perikopen aus Joh, die für den Beweis der katechetischen Funktion von Joh von Bedeutung sind. Zunächst bemerkt der Autor, dass Christus trotz der Vielfalt an seinen ihn beschreibenden Namen eines Wesens, unveränderlich und ohne Verwandlung bleibt. Vgl. (Ps.)Chrys. Capp., or. 7, 5,5–8. A.a.O., 108. Die erste Joh-Perikope Joh 14:6, der zufolge Jesus sich als „der Weg“ nennt, zitiert der Prediger als eine Begründung dafür, dass Jesus der Begründer aller Tugenden und des Aufstiegs in den Himmel ist. Vgl. (Ps.)Chrys. Capp., or. 7, 5,12–14. A.a.O., 110. Durch die Christustür aus der Stelle Joh 10:7 tritt man in den Himmel ein. Vgl. (Ps.)Chrys. Capp., or. 7, 5,15–17. Ebd. Interessant ist, dass dasselbe Zitat im an dieser Stelle aufgeschlagenen Lektionar an der königlichen Tür der Sophienkirche in Konstantinopel abgebildet ist. Robert Nelson sah daran die Transformation der Kirche in den sakralen himmlischen Ort, an dem Christus durch die öffentliche Lesung aus dem Lektionar mit seinem Volk spricht. Vgl. D. Krueger / R. Nelson, *New Testament of Byzantium: Seen, Hears, Written, Excerpted, Interpreted*, in: Krueger / Nelson (eds.), 2016, 12–13. Die angeführten Perikopen aus Joh bieten eine katechetische Interpretation für die Neugetauften, die man auch in späterer Zeit verwenden konnte.

112 Zu Pfingsten fand die Taufe nach Beendigung des Orthros gemäß dem österlichen Muster im Baptisterium statt. Vgl. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, Xe siècle: Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166, Rom 1963, 136–138.

die Taufthematik einschloss. Der Überblick über die Tätigkeit des syrischen Bischofs Rabbula und seine gegen den Nestorianismus in Konstantinopel gehaltene Predigt vervollständigte die Beweissammlung zur katechetischen Funktion des Joh-Prologs. Am Dienstag der Osteroktav las man die Geschichte über den Gang nach Emmaus aus Lk. Die aufschlussreiche Auslegung dieses Textes ist nur in der slawischen Fassung überliefert, was keineswegs die Bedeutung dieser Perikope mindert. Zum einen ist die Homilie vermutlich ein Produkt der moravischen Mission und konnte aus Konstantinopel für die Unterweisung der Slawen mitgeliefert werden. Zum anderen enthält sie die katechetischen Themen, die die Natur Christi und die Symbole der Auferstehung betreffen. Die Erzählungsform der Homilie, die Christus als Lehrer darstellt, ergänzt die Angaben zur katechetischen Funktion des Lk-Textes. Die Wiedergabe der Geschichte aus Lk anhand der Ikonographie nahm nach dem Ikonoklasmus eine wichtige Stellung in der Auslegungstradition ein. Nach der liturgischen Reform des 9. Jh.s und der Etablierung des Lk unter den übrigen 10. Auferstehungsevangelien wurde sie in einem Zyklus dargestellt, der eine neue Gattung der ikonographischen Erzählung bildet. Diese Form war der Kommunikator zwischen dem Bild, das die christliche Lehre über die Natur Christi vermittelte, und dem Betrachter, und sie verhalf somit zur visuellen Wahrnehmung des biblischen Textes.¹¹³

113 Die christliche Ikonographie war tatsächlich eine große Hilfe bei der Unterweisung. Jan Białostocki betonte: „Die didaktische Lehre wurde bereits in der frühen Zeit der Kirche formuliert; gemäß dieser Lehre wurden Bilder als eine Form von Schrift betrachtet, die auch den des Lesens Unkundigen zugänglich ist (Paulinus von Nola, Gregor der Große; auch Thomas von Aquin sah Bilder als nützlich an: *ad instructionem rudium*). Diese Haltung bestand bis zum Ausgang des Mittelalters (später lebte sie in der Zeit der Gegenreformation nochmals auf) und fand erst spät im 14. und 15. Jahrhundert künstlerischen Ausdruck“. J. Białostocki, *Skizze einer Geschichte der beabsichtigten und der interpretierenden Ikonographie*, in: E. Kaemmerling (Hg.), *Ikonographie und Ikonologie: Theorien-Entwicklung-Probleme*, Köln 1979, 22. Und auch früher: „Die Kunst des Mittelalters fasste im allgemeinen symbolische Bilder in ihrem Gebrauch wie ein Zeichensystem auf, in welchem sie ihre Botschaften an jedermann übermittelte, auch an jene Menschen, die zum Lesen nicht fähig waren“. A.a.O., 21. Daraus folgt, dass die byzantinischen Darstellungen der Orthros-Evangelien genauso an das ungebildete bzw. neukonvertierte Publikum ausgerichtet waren, um die Grundlagen des Glaubens anhand des Bildes zu vermitteln. Vgl. zum Thema auch D. Lampada, *Painting as Sermon: The Role of the Visual in Catechism in Late Fourth-Century Christian Orations*, in: H. Hunter-Crawley / E. O'Brien (eds.), *The Multi-Sensory Image: From Antiquity to the Renaissance*, New York 2019, 68–85.

Der Psalter und seine Erbauungsfunktion für Kinder

In diesem abschließenden Kapitel möchte ich den Schriftgebrauch in Konstantinopel aus der Perspektive der Bildung und Erziehung betrachten, was wiederum zur Vertiefung und Erweiterung der bisher gewonnenen Erkenntnisse über die Schriftlesung beitragen soll. In diesem Sinne werden wir uns einen Einblick in die Anwendung des biblischen Textes für Kinder in Konstantinopel verschaffen. Dabei konzentrieren wir uns auf das Buch der Psalmen, denn es hatte nicht nur einen beträchtlichen Anteil an den liturgischen Hymnen im byzantinischen Ritus,¹ sondern wurde auch aktiv als eine Quelle der elementaren Ausbildung und Erziehung der Minderjährigen gebraucht. Anhand der vorhandenen Quellen wird die Frage nach den Kontexten, in denen der Psalter für Unterweisungszwecke benutzt wurde, beantwortet. Damit wird auch das Gesamtbild der Verwendung der Bibel in Byzanz vervollständigt.

19.1 Die Verortung des Psalters im Leben der jungen Christen

Die Rolle der Heiligen Schrift in Byzanz war unter anderem im Bereich der christlichen Erziehung und Bildung von höchster Bedeutung.² Denn die Schrift

-
- 1 Fairy von Lilienfeld hebt die theologische Signifikanz der Psalmen am Beispiel der so genannten Lychnikon-Psalmen hervor. Hier finden wir eine Beobachtung besonders interessant: „Ohne Zweifel lag der byzantinischen Hymnodik und Liturgie eine Tendenz zu immer größerer Vielfalt und reicherer Wortpracht zu Grunde. [...] In unserem Beispiel des Lychnikon ist es die Vorbereitung und Durchführung des alten Ritus des Herbeiholens der Kerzen und Lampen, zu einem kleinen Einzug mit Rauchfass und – bisweilen – dem Evangelium gestaltet. Die Dichtung, der Gesang, die die Ohren erreichen, müssen also verbunden mit den Wahrnehmungen der Augen und der Nase vorgestellt werden. Die byzantinischen Gottesdienste sind pan-ästhetisch“. F. von Lilienfeld, *Psalmengebet und christliche Dichtung in der kirchlichen und monastischen Praxis des Ostens*, in: H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium I*, PiLi 2, St. Ottilien 1983, 481.
 - 2 In die Geschichte der christlichen Bildung führt das vor kurzem erschienene Buch von Jan Stenger hilfreich ein, der aus mehreren Perspektiven und in den historischen Kontexten die Formierung der christlichen Bildung analysiert. Daraus kann man folgende Aspekte und Schlussfolgerungen hervorheben: 1. Die Tradition des Umgangs mit den *texta sacra* in Bezug auf die Bildung ist schon im antiken Judentum nachweisbar. Die Tora wurde auswendig gelernt und diente somit zur Verinnerlichung des Stoffes und zur Erziehung. Dass Gott selbst

bot das für die intellektuelle und geistige Entwicklung geeignete Material, mit dem man in den Schulen und in den Familien arbeitete.³ Wie zahlreiche Quellen bezeugen, waren die Psalmen unter den biblischen Texten besonders beliebt. Eine solche Verwendung des Psalters für Lehrzwecke in Konstantinopel konnten wir am Beispiel der Eisagoge des Mönchs Hadrianos beobachten, der außer den anderen Texten aus der Bibel die Psalmen schulmäßig als eine

als ein Katechet wahrgenommen wurde – diese Idee übernahmen sodann einige christliche Schriftsteller –, war als eine Art von Bildung, als eine Begegnung mit Gott zu verstehen. Vgl. J.R. Stenger, *Education in Late Antiquity: Challenges, Dynamism and Reinterpretation*, 330–550 CE, Oxford 2022, 65–68; dazu vgl. auch: J. Leipziger, *Lesepraktiken im antiken Judentum: Rezeptionsakte, Materialität und Schriftgebrauch*, MT 34, Berlin 2021, 40–42.242–244. Vgl. dazu auch R. Voeltzel, *L'Enfant et son Éducation dans la Bible*, LPT 6, Paris 1973, 39–55. 2. Die christliche Bildung musste mit der weltlichen, paganen Kultur und Bildung konfrontiert werden. Später wurde der Einfluss der paganen Autoren auf die christlichen Neunkömlinge von Augustin und Chrysostomos erkannt, sodass sie den Heiden die Kirche als einen Klassenraum und den Unterricht als Predigt bzw. Katechese entgegensetzten. Daher wollte man den neuen Mitgliedern die rechte Lehre beibringen und das Überflüssige aus ihrem Verstand vertreiben. Die pagane Bildung, die auf der religiösen Kultur der Götzenverehrung basierte, behinderte das richtige Verständnis der Schrift. 3. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie führte zu dem Versuch einer Synthese zwischen ihr und der christlichen Wahrheit, was in der Schule des Origenes († 254) und auch bei den späteren Autoren wie Basileios dem Großen zu sehen ist. Zudem rief der Beschluss des Kaisers Julian († 363), den Christen die christlichen Lehrer zu verbieten (362), Widerstand unter den christlichen Denkern hervor. Gregor von Nazianz ging gegen den kaiserlichen Erlass vor, verteidigte dabei aber gleichzeitig seine Identität, denn er genoss die Vorteile der „heidnischen“ Bildung. Gegen den Erlass des Kaisers geht er auf die Frage nach der Differenz zwischen Sprache und Religion ein. Laut Julian war die griechische Sprache ein Bestimmungsmittel der religiösen Zugehörigkeit, und nur die Heiden hatten deshalb ihr Recht auf Ausübung der Lehrtätigkeit. Daher zieht Gregor den Schluss, dass die Sprache und das Heidentum nicht identisch seien, selbst wenn man Griechisch spricht. Er versuchte zudem die Prinzipien der antiken Bildung mit dem Glauben zu vereinbaren und daraus Nutzen zu gewinnen. Das einzige Kriterium, das den Unterschied zwischen der heidnischen und der christlichen Bildung verdeutlichte, war die göttliche Wahrheit. Ein gewichtiger Punkt für die Bezeugung der christlichen Philosophie war, dass sie sich in der Praxis bewahrheitet, während die griechische Bildung sich auf die Kleinigkeiten der Sprache konzentriert, was zu unverständlichen Allegorien führt. Vgl. Stenger, 2022, 26–41.

- 3 Die theologische Bedeutung des Psalters kann man am besten folgendermaßen formulieren: „The excellence of the Psalter was seen in the force of its religious expression: beside the direct expression of human hope the Psalter was interpreted as Christ’s prayers to the Father and in this case the Church was thought to pray with him or as prayers addressed to the Lord (in this case the faithful we thought to pray to him)“. J. Irmscher / J.H. Lowden / A. Kazhdan, *Psalter*, in: ODB 3 (1991), 1752–1754 (1752). Hinsichtlich der Psalmenexegese wird hier angegeben, dass einige christliche Autoren bei der Auslegung das Ziel verfolgten, den Unterschied zwischen der zwei Naturen Christi zu zeigen, was diese Art von Kommentierung als christozentrisch definieren lässt. Vgl. ebd.

Darstellung der göttlichen Natur und eine Prophetie über Christus auslegte.⁴ Dieser einleitende Abschnitt soll einen Überblick über die drei wichtigen Autoren geben, die solche Verwendung der Psalmen betonen.

Warum war der Psalter so populär, dass er zum Grundstoff der Unterweisung wurde? Dieselbe Frage stellte Blossom Stefaniw in ihrer umfangreichen Untersuchung zur Lesung der Bibel in der katechetischen Schule zu Alexandrien.⁵

(a) Hier spielte die Person Didymus' des Blinden († c.a. 398)⁶ bei der Konstituierung der Psalmen als Unterrichtsstoff eine große Rolle. Stefaniw bemerkte, dass einige christliche Denker darin geübt waren, die Schrift als einen Beleg für die Richtigkeit ihrer Schlussfolgerungen bezüglich Kosmologie, Sprache oder des Göttlichen heranzuziehen. Die Rezitation der Psalmen bei den Mönchen war wiederum mit der Praxis der asketischen Disziplin verbunden.⁷ Der

4 Vgl. oben zur Hadrianos' Eisagoge, 240–251.

5 Vgl. B. Stefaniw, *Christian Reading: Language, Ethics, and the Order of Things*, Oakland 2019, 43.

6 Didymus der Blinde, ein Nachfolger von Origenes, wurde von Athanasios von Alexandrien in das Amt des Leiters der katechetischen Schule in Alexandrien eingesetzt. Als ein Vertreter des Origenismus wurde er samt seinen Werken auf dem 5. Ökumenischen Konzil (553) verurteilt. Bemerkenswerterweise sind einige von seinen Schriften, etwa über den Heiligen Geist und gegen die Arianer, in der Johannes von Damaskus zugeschriebenen *Sacra Parallela* (ca. 8. Jh.) erhalten, was für eine gewisse Akzeptanz seines Nachlasses sprechen mag. Vgl. A. Louth, *The Fourth-Century Alexandrians: Athanasius and Didymus*, in: F. Young / L. Ayres / A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2006, 280–282; M. Edwards, *Didymus the Blind and Evagrius of Pontus*, in: M. Edwards (ed.), *Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, New York 2021, 518; zur Lehre von Didymus Vgl. a.a.O., 518–525.

7 Vgl. Stefaniw, 2019, 44–45. Desgleichen bereiteten die Mönche des Klosters von Pachomios († 346) die Neuankömmlinge vor, indem sie ihnen das „Vaterunser“ und einige Psalmen beibrachten. Daraufhin folgte das eingehende Studium der Psalmen und anderer Schriften, die man üblicherweise auswendig lernen musste. Weiterhin mussten die Kenntnisse in der Schrift ständig verbessert werden, damit man die Bibel während der täglichen Arbeit rezitieren konnte. Vgl. E.J. Watts, *Teaching the New Classics, Bible and Biography in a Pachomian Monastery*, in: P. Gemeinhardt / L. van Hoof / P. van Nuffelen (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, New York 2016, 51. Das Auswendiglernen der Schrift war auch bei den anderen monastischen Gemeinden eine Voraussetzung des frommen Lebens. In der *Vita Antonii* erfahren wir von der herausragenden Fähigkeit von Antonios, die Bibel auswendig zu kennen, woraus seine Vorliebe für die Nachahmung von biblischen Beispielen erwächst. Vgl. P. Gemeinhardt, „Habe für alles ein Zeugnis aus der Heiligen Schrift!“. *Monastische Diskurse über Schriftauslegung und Bildung in der Spätantike*, in: F. Wilk (ed.), *Scriptural Interpretation at the Interface between Education and Religion*, TBNJCT 22, Leiden 2018, 253–256; id., *Translating Paideia: Education in the Greek and Latin Versions of the Life of Antony*, in: L.I. Larsen / S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 34–40. Norbert Lohfink bringt ein höchstinteressantes Detail hinsichtlich der Meditationspraxis der Mönche zum Ausdruck. Das Verb *meditari*, das bspw. bei Hieronymus vorkommt, „heißt jedoch im

Psalmenkommentar von Didymus verfolgte entsprechend seiner Methode der Bibellesung ein ganz anderes Ziel. Der Kommentar stellt eine Art Unterrichtsmitschrift dar, und seine schulmäßige Anlage „entspricht der Art, in welcher die hellenistische Schule in das Studium der klassischen Autoren, vor allem Homers, einführte“.⁸ Tatsächlich schildern die im Jahr 1941 gefundenen Papyri aus Tura, die die Kommentare zu den Psalmen und dem Prediger-Buch enthalten, das System des Unterrichts in Alexandrien und verweisen darauf, wie die antiken Methoden in der Kommentierung der christlichen Texte verwendet wurden. Laut Stefaniw ist ein vollständiges Unterrichtssystem dargestellt, das voraussetzte, dass die von den Schülern ausgehenden Fragen nicht mit schlichtem „ja“ oder „nein“ beantwortet werden konnten. Man erwartete vielmehr eine erweiterte und ausführliche Antwort, die dem Bedürfnis der Schüler nach einer Vertiefung der Erkenntnis Genüge tat.⁹

Didymus fungierte als ein Grammatikos (der Grammatiklehrer) in der Schule, d. h., er legte den Fokus auf das Lesen der Psalmen, und nicht auf die

Latein der Mönche von damals: einen Text auswendig aufsagen. Die „meditatio“ der Mönche in ihren Höhlen und Zellen war leises Murmeln von Texten, während man, sich wiegend, hockte und Schilfmatten flocht. Man „meditierte“ auch, indem man Bibeltexte murmelte, wenn man unterwegs war oder wenn man gemeinsam in der Klosterbackstube arbeitete. Sogar der (stets auswendige) Psalmenvortrag des „Lesers“ bei der Gebetsversammlung, dem alle sitzend lauschten, konnte „meditatio“ genannt werden. Auch wenn man in dieser Technik stets ein und denselben biblischen Satz wiederholte, war das „meditatio“. Daraus hat sich das „Jesusgebet“ der Ostkirchen entwickelt“. N. Lohfink, *Psalmgebet und Psalterredaktion*, in: ALW 34 (1992), 1–22 (5–6).

8 A. Kehl, *Der Psalmenkommentar von Tura: Quaternio IX (Pap. Colon. Theol. 1)*, PapyCol 1, Köln 1964, 39. Dabei vermerkt Aloys Kehl die vier Stufen des antiken Studiums, die im Text des Kommentars vorkommen: „1. Textkritik (Erstellung des Textes aus den verschiedenen Lesarten der handgeschriebenen und darum reichlich fehlerhaften Exemplare); 2. Lesung (Bereitung des Textes zum richtigen Lesen, also Feststellung der Worttrennung, Interpunktion u.ä.); 3. Erklärung (einzelner Worte und des Textes im Ganzen); 4. Beurteilung („literarische Kritik“, die freilich nicht in erster Linie aufs Ästhetische gerichtet ist, sondern den ethischen Gehalt zu heben sucht)“. Ebd. Weiterhin stellt er die alexandrinische Herkunft des Textes und das Verfassungsjahr nach 365 dar. Vgl. a.a.O., 43–46. Gregg Schwendner untersuchte den Psalmenkommentar – er schlug vor, ihn als die Scholien in Psalmen zu bezeichnen – aus der Perspektive dessen, wie er geschrieben bzw. gelesen werden konnte. Dabei bemerkte er, dass das Lesen des als *scriptio continua* geschriebenen Textes ein komplexer Prozess sei. Die Schrift wurde wiederum langsam vorgelesen. Die Tura-Papyri enthalten auch die Spuren des Abschreibens, die am Nachfüllen des Schreibstiftes oder am Intonationswechsel zu sehen sind. Vgl. G. Schwendner, *Scribal Process and Cognitive Philology in Didymus the Blind's Lectures on Psalms (Tura Codex V)*, in: R. Ast / M. Choat / J. Cromwell (eds.), *Observing the Scribe at Work: Scribal Practice in the Ancient World*, OLA 301, Leuven 2021, 325–346.

9 Vgl. Stefaniw, 2019, 62.

Deklamation, wie die Rhetoren es zu seiner Zeit taten.¹⁰ Das Ziel des Unterrichts, der im Psalmenkommentar geschildert ist, definiert Stefaniw als die Orientierung der jüngeren Menschen in der Zeit bzw. in der Welt, die Verknüpfung des Wissens mit dem ehrwürdigen Text und die Vermittlung der sprachlichen, textuellen, physischen oder ethischen Ordnung.¹¹ Der Gegenstand der Grammatik in der Schule Didymus' musste wohl die Gewöhnung an eine Art der Auseinandersetzung mit dem Text sein. Diesen Anforderungen entsprach der Psalter vollkommen, weil er in Versen verfasst wurde, was *per se* mit dem Lehrplan übereinstimmte.¹² Dieser Plan schloss zwei Stufen der Bildung ein. Zunächst wurde Wissen für Anfänger vermittelt, das vor allem in den Grundlagen der Grammatik bestand.¹³ Weiterhin wurden die Themen derart vertieft, dass auf einfache Fragen komplexe Antworten gegeben wurden. Dies war wohl für die fortgeschrittenen Schüler gedacht.¹⁴ Auch die Tatsache, dass der Psalter unter den ägyptischen Christen eines der bekannteren Bücher war, bekräftigt die vielfältige Nutzung der Psalmen für verschiedene Gruppen von Schülern.¹⁵ In seiner Art des Kommentars konnte Didymus die Methode der homerischen Exegese realisieren, indem er viele Querverweise zu den zu erklärenden Psalmen anführte.¹⁶ Auch die Verarbeitung des Materials von seinen Schülern rückte er in den Mittelpunkt des Unterrichts, in dem er forderte, ihre Antworten auf dem bereits gelernten Material aus dem Psalter aufzubauen.¹⁷

Abschließend muss man eine Tendenz der Beziehung zur antiken Kultur bei Didymus betonen. Nach Ansicht von Stefaniw machte Didymus die Schrift zum Verehrungsgegenstand, in dem Sinn, wie auch die Werke von Homer

10 Vgl. a.a.O., 73.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. a.a.O., 76–77.

13 Anne Nelson glaubte wiederum, dass Didymus ausschließlich die Hörer unterrichtete, die biblische Texte bereits kannten. Vgl. A. Nelson, *The Classroom of Didymus the Blind*, Michigan 1995, 26.

14 Vgl. Stefaniw, 2019, 80.88–89.

15 Vgl. a.a.O., 88.

16 Es gibt Nachweise, die bestätigen, dass die homerischen Werke in den ägyptischen Klöstern gelesen wurden. Die Hinweise auf die Lektüre von der Ilias und den *Sententiae* des griechischen Komödiendichters Menander († 291/290 v. Chr.) wurden nämlich im Kloster des westlichen Theben aufgefunden. Vgl. dazu den Beitrag von A. Maravela, *Homer and Menandri Sententiae in Upper Egyptian Monastic Settings*, in: L.I. Larsen / S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 125–149.

17 Vgl. Stefaniw, 2019, 89.

verehrt wurden.¹⁸ Zudem schloss Didymus nicht die antiken Methoden aus, sondern erläuterte auf der Basis der Psalmen das Material zur Logik, Dialektik, Mathematik, Zoologie und Numerologie.¹⁹ Damit war ihm wichtig, dass die Schüler durch das Prisma der christlichen Literatur die üblichen Fächer lernen und in der Schrift nach den entsprechenden Belegen suchen konnten, wie es beim Studium der paganen Literatur üblich war. Dabei betrachtete er die Psalmen als eine Quelle wertvollen Wissens, das den Lernprozess der jungen Schüler bereicherte.²⁰

Außer diesem Zeugen der Psalmenlesung im 4. Jh. in den monastischen Schulen Ägyptens führen wir noch zwei Beispiele dafür an, wie die Psalmen ihre Erziehungsfunktion ausüben konnten:

(b) Johannes Chrysostomos stellte seine Sicht bezüglich der Rolle der Schrift in der Erziehung im Text der Rede zu „Geltungssucht und Kindererziehung“ (*De inani gloria et de educandis liberis*) (393/394) vor.²¹ Cornelia Horn bemerkte zu Recht, dass die von Chrysostomos beschriebene Art der Unterweisung namentlich ein geläufiges Modell der Familienerziehung sein konnte.²² Reidar Aasgaard verglich Chrysostomos mit Hieronymus und Augustinus und stellte fest, dass sie alle das Alte Testament – überwiegend die Psalmen – für die Erziehung bevorzugten.²³

Hinsichtlich der christlichen Erziehung bei Chrysostomos kann man noch folgende Tendenz beobachten: Er empfahl die Psalmenlesung bzw. den Psalmengesang gegen die Einwirkung des Widersachers: An einer Stelle sollen die Kinder unanständigen Liedern (*αἰσχραὶς ᾠδαίς*) und unpassenden Gesprächen (*διηγήμασιν ἀκαίροις*) die Psalmen vorziehen.²⁴ An anderer Stelle vergleicht er ein Kind mit einer Stadt und legt das Tor dieser Stadt als die

18 Vgl. B. Stefaniw, *The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find*, in: Larsen / Rubenson (eds.), 2018, 157.

19 Vgl. a.a.O., 158.

20 Vgl. a.a.O., 177.

21 Die Zuschreibung des Werkes Johannes Chrysostomos ist unumstritten, was zu glauben erlaubt, dass man hier mit dem echten Werk des Chrysostomos zu tun hat. Vgl. wichtige Hinweise bezüglich der Autorschaft bei: M. Illert, „Ein Feuer, das die Geltungssucht entfacht hat“: *Johannes Chrysostomos als Seelsorger am Beispiel der Rede De inani gloria gloria et de educandis liberis*, in: *Theologia* 4 (2015), 27–34 (28).

22 Vgl. C.B. Horn, *Children in Oriental Christian and Greek Hagiography from the Early Byzantine World (ca. 400–800 CE)*, in: R. Aasgaard / C.B. Horn / O.M. Cojocar (eds.), *Childhood in History Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, New York 2018, 177–178.

23 Vgl. R. Aasgaard, *Childhood in 400 CE Jerome, John Chrysostom, and Augustine on Children and Their Formation*, in: Aasgaard / Horn / Cojocar (eds.), 2018, 161–164.

24 Vgl. Chrys., *educ. lib.* 34,450–451. A.M. Malingrey, *Jean Chrysostome: Sur la Vaine Gloire et l'Éducation des Enfants*, SC 188, Paris 1972, 126.

Zunge des Kindes aus. Die Fremden (d. h. für einen Christen befremdlichen Wörter) sollen aus der Stadt vertrieben werden. Anstelle unverschämter Reden sollen Kinder die Dankbarkeit gegen Gott (εὐχαριστία) und heilige Hymnen (ὕμνοι σεμνοί [sc. die Psalmen]) in Worte kleiden.²⁵ Auch in einer anderen Passage plädiert Chrysostomos für das Singen der Psalmen, die er als göttliche Gesänge (τὰς θείας ἐπωδάς) bezeichnet, die sündhafte Neigungen bei Kindern abschwächen sollen.²⁶

(c) Ein anderer Autor, der die Schrift einschließlich der Psalmen geradezu für erzieherische bzw. schulische Zwecke empfahl und als eine Voraussetzung für den Eintritt in die klösterliche Gemeinde ansah, war Basileios von Cäsarea. Außer seiner innovativen Herangehensweise an die Literatur der Antike, deren er sich selbst bediente und deren Nutzen er für Jugendliche zu erschließen vermochte,²⁷ erwies sich Basileios nicht nur als ein Pädagoge, sondern auch als ein Lehrer, der wie Chrysostomos der verderblichen Einwirkung der Welt die Einprägung der Schrift entgegensetzte. Auf die 15. Frage seiner *Regulae fusius tractatae*, die das Alter der Novizen behandelt, gibt er an, dass die Bildung in der Grammatik (τὴν τῶν γραμμάτων μελέτην) eigentlichem Zweck der Erziehung entsprechen muss. Dafür müssen die Kinder die Namen aus der Schrift nutzen und sie auswendig lernen. Statt der ausgedachten Geschichten müssen sie anhand der Erzählungen aus den Proverbien unterwiesen werden.

25 Vgl. Chrys., educ. lib. 28,399–400. A.a.O., 118.

26 Vgl. Chrys., educ. lib. 60,753–754. A.a.O., 158.

27 Basileios war einer der Befürworter des Studiums der antiken Literatur, wie es auch bei Didymus von Alexandrien der Fall war. Zu seinem Wissen der antiken Fachliteratur im Bereich Zoologie zählen Werke von Aristoteles, Plutarch, Aelian und Oppian u.a., die er während der Abfassung seines *Haexamerons* heranzog. Vgl. R. Henke, *Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk: Eine vergleichende Studie*, Chrēsis 7, Basel 2000, 39–80. Für Basileios war das Studium der antiken Autoren eine Vorstufe der Bibellektüre, was er in seiner Mahnrede *Ad adolescentes* äußerte. Kritische Textedition siehe in: N.G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975. Was die Datierung des Werkes angeht, schreibt Wilson Folgendes: „We may also bear in mind the consideration that, were the essay a product of the sixties, it might be rather different in tone as a result of the emperor Julian's attempts in 361–2 to interfere with the educational system“. A.a.O., 9. Die Schrift erzieht durch die Geheimnisse (ἀπόρρητα), aber seine Adressaten scheinen aufgrund ihres Alters zur Erforschung dieser Geheimnisse noch unfähig zu sein, deshalb müssen sie „mit dem geistigen Auge an anderen Schriften üben“. Friederike Bräutigam vermutete, dies sei für die Ungetauften gesagt worden. Zudem müsse die Bezeichnung der paganen Literatur als Spiegel und Schatten der Heiligen Schrift zweideutig wahrgenommen werden: Einerseits deutet es auf den Vorrang der Bibel vor den paganen Werken hin. Andererseits bestätigt es deren Nützlichkeit für die Vorbereitung auf die ἀπόρρητα der Schrift. Vgl. F. Bräutigam, *Basileios der Große und die heidnische Bildung: Eine Interpretation seiner Schrift Ad adolescentes*, Jena 2003, 35–40.

Das Auswendiglernen des Stoffes muss wiederum belohnt werden, damit die Kinder mit Freude und ohne Ärger ihr Ziel erreichen:

Bas., reg. fus., 15: Δεῖ δὲ καὶ τὴν τῶν γραμμάτων μελέτην οἰκείαν εἶναι τῷ σκοπῷ ὥστε καὶ ὀνόμασιν αὐτοῦς τοῖς ἐκ τῶν Γραφῶν κεχρησθῆναι, καὶ ἀντὶ μύθων τὰς τῶν παραδόξων ἔργων ἱστορίας αὐτοῖς διηγεῖσθαι, καὶ γνώμας παιδεύειν ταῖς ἐκ τῶν Παροιμιῶν, καὶ ἄλλα μνήμης ὀνομάτων τε καὶ πραγμάτων αὐτοῖς προτιθέναι, ὥστε μετὰ τερπνότητος καὶ ἀνέσεως προτιθέναι, ὥστε μετὰ τερπνότητος καὶ ἀνέσεως ἀλύπως αὐτοῖς καὶ ἀπροσκόπως τὸν σκοπὸν διανύεσθαι.²⁸

Auch der wissenschaftliche Unterricht muss dem Zwecke entsprechen; so müssen sie daran gewöhnt werden, sich der Worte aus der Schrift zu bedienen, und statt Fabeln müssen ihnen Geschichten bewundernswürdiger Handlungen erzählt werden; und sie sind in den Sätzen aus den Sprüchen zu unterweisen, auch sind ihnen Preise für das Behalten von Namen und Sachen auszusetzen, so dass sie mit Freude und Lust ohne Beschwerde und Anstoß das Ziel erreichen.²⁹

Dieses und auch die obigen Beispiele zeigen, wie wichtig die Schrift- bzw. Psalmenlesung für die Erziehung und Bildung der Kinder war. Bei Didymus von Alexandria konnte man noch eine Synthese der antiken und christlichen Kultur nachweisen. In diesem Sinne ist er nicht nur ein schlichter Ausleger der Schrift, „er ist Lehrer und Pädagoge im antiken Sinn, ein Lehrer also, der in jener aus dem griechischen Geist erwachsenen Form Menschen in umfassender Weise bilden, formen und zur Erkenntnis führen will“.³⁰ Ebenso war Basileios keine Ausnahme im Studium der antiken Autoren, die Schrift stand für ihn aber im Vordergrund der Erziehung und Bildung künftiger Mönche. Sowohl Johannes Chrysostomos als auch Basileios sahen eine Alternative zu den weltlichen Dingen in der Schrift und empfahlen als Ersatz dafür die Psalmen. Diese Tendenz der Einbeziehung der Psalmen für schulisch-erzieherische Zwecke fand ihren Niederschlag in Konstantinopel, wo der Psalter zum wichtigen Stoff der elementaren Bildung wurde.

28 PG 31, 953–956.

29 V. Gröne, *Ausgewählte Schriften des heiligen Basilius des Großen*, BKV 48, Kempten 1877, 87–88.

30 W. Bienert, „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymus dem Blinden von Alexandria, PTS 13, Berlin 1972, 155.

19.2 Der Psalter als Teil der elementaren Bildung in Konstantinopel

19.2.1 Zur Quellenlage

Die folgenden Abschnitte werden sich überwiegend mit einer Quellengattung auseinandersetzen, die ein Novum für diese Untersuchung ist. Die hier gemeinte Gattung der byzantinischen Hagiographie ist eine eigenständige Welt, die aus einer neuen Sicht die Ereignisse des byzantinischen Reiches betrachtet. Im Mittelpunkt des hagiographischen Narrativs steht der heilige Held, der entweder um die Souveränität seines Glaubens kämpft oder diesen Glauben vermittelt und sich dabei als ein Wundertäter hervortut. Und wenn man das Thema der Erziehung und Bildung vielseitig beleuchten will, muss man sich auf die Erfahrung der Einwohner Konstantinopels beziehen, deren Lebensweg die Heiligenviten am besten beschreiben. Aus diesem Grund bedarf diese neue Gattung einer theoretischen Erläuterung ihrer Relevanz und der historischen Kontextualisierung.

Die Periode des 7. und 10. Jh.s ist mit den Epochen verbunden, die neben dem Rückgang der Literaturproduktion auch deren Wiederbeleben und folglich die Blütezeit der byzantinischen Hagiographie bezeugen. Die Zeit zwischen dem Jahr 650 und dem Jahr 800 wird in der Wissenschaft als „das dunkle Jahrhundert“ bezeichnet, denn sie zeichnet sich durch einen Rückgang in der kulturellen und literarischen Produktion aus.³¹ Den Rückgang der Schriftproduktion dieser Zeit beeinflussten ohne Zweifel die historisch-politischen Prozesse wie die Invasion der Araber oder die Epoche des Ikonoklasmus sowie die der lokalen kirchlichen Konflikte. Der Sieg der Ikonodulie im Jahr 843 wird als ein Wendepunkt in der byzantinischen Literaturgeschichte bezeichnet, weil diese Periode die hagiographischen Texte mit den bemerkenswerten historischen, rhetorischen und sprachlichen Eigenschaften bereicherte, was sie zu den polemischen Werken und die Heiligen zu den Glaubenskämpfern machte. Die Hagiographie der mittelbyzantinischen Zeit offenbart auch ein Interesse an der Herkunft der Heiligen, d. h. ihrer Kindheit, ihrer Familie, ihrer Bildung werden in den Texten hervorgehoben, was vorher nur sekundäre Bedeutung gehabt zu haben scheint.³² Diese neue Tendenz diente dem Zweck, den kompletten Weg des Werdegangs in der Heiligkeit darzustellen, der für das Auditorium von höchster Bedeutung war.

31 Vgl. S. Efthymiadis, *Hagiography from the „Dark Age“ to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries)*, in: S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, New York 2011, 96.

32 Vgl. B.C. Caseau, *Childhood in Byzantine Saints' Lives*, in: A. Papaconstantinou / A.M. Talbot (eds.), *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, Washington 2009, 139.

Die erste Phase des Ikonoklasmus ist durch die Märtyrer gekennzeichnet, die im Kampf gegen die ikonoklastischen Kaiser umkamen. Ihre Passionen wurden sorgfältig aufbewahrt und tradiert. Die zweite Phase bringt mehr Originalität in der Hagiographie zum Ausdruck, was nicht zuletzt den Gelehrten des byzantinischen Mönchtums zu verdanken ist. Das bedeutendste hagiographische Dokument ist die Vita des Märtyrers Stephanos des Jüngeren. Der Text ist das älteste Zeugnis konstantinopolitanischer Herkunft und galt für andere Hagiographen als ein mustergültiges Beispiel.³³ Bei den Viten der Märtyrer des Ikonoklasmus dienten vielfach frühchristliche Märtyrerviten als Vorlagen.³⁴ Daneben weisen die monastischen Viten stilistische Einflüsse der homerischen Epen auf, die wohl zur Ausformulierung der theologischen Themen beitrugen.³⁵

Ein wichtiger Schritt in der Systematisierung des alten hagiographischen Materials wurde zur Regierungszeit von Konstantin VII. (913–959) gemacht, der uns als der Autor der Beschreibung der höfischen Zeremonien in Konstantinopel namens *De Cerimoniis* bekannt ist. Aus seiner Zeit stammt eine wichtige Quelle, die das vorhandene hagiographische Material systematisiert: das nach dem Auftrag von Konstantin abgefasste Synaxarion, das zur Schaffung einer Grundlage für das Menologion des Symeon Metaphrastes († vor 1025) beitrug.³⁶ Das Synaxarion stellt eine Sammlung der gekürzten Heiligenviten und der Vermerke, an welchen Tagen man dieser Heiligen liturgisch gedenken soll, dar.³⁷ Nach demselben Muster, mit den liturgischen Festen kongruent,

33 Vgl. Efthymiadis, 2011, 99.

34 Stephanos Efthymiadis hebt unter den prominenten byzantinischen Hagiographen dieser Periode Michael Synkellos, den Patriarchen Methodios und Theodoros Studiten hervor. Vgl. a.a.O., 108.

35 Vgl. a.a.O., 111–112.

36 Vgl. a.a.O., 122.

37 Vgl. a.a.O., 129. Für die Abfassung des Synaxarions wurde ein Diakon Evaristos (10. Jh.) beauftragt. Darunter sei nicht eine einfache Erstellung einer Heiligenliste zu verstehen, wie es Marina Detoraki und Bernard Flusin betonten, sondern ein Kompendium (σύνοψιν ιστορίας) der Viten, die eine unmittelbare Verbindung mit den liturgischen Synaxen im Laufe des Jahres hatten. Vgl. M. Detoraki / B. Flusin, *À la recherche d'Évariste Remarques sur les notices du Synaxaire de Constantinople*, in: S. Constantinou / C. Högel (eds.), *Metaphrasis: A Byzantine Concept of Rewriting and Its Hagiographical Products*, MM 125, Leiden 2021, 227. An dem Brief des Diakons Evaristos an den Kaiser Konstantin kann man die Ziele, die der Verfasser verfolgte, erkennen: Er berücksichtigt in der Sammlung nur Märtyrer und bietet die Information, (1) wer der Heilige war, (2) wann er lebte, und (3) auf welche Art er sein Zeugnis ablegte. Vgl. a.a.O., 229–230. Andrea Luzzi unterscheidet zwischen den zwei Bezeichnungen dieser Gattung: Dem „synaxarion“, das sich auf einige einzelne hagiographische Notizen bezieht und dem „Synaxarion“, welches das liturgische Buch ist und diese Notizen beinhaltet. Vgl. A. Luzzi, *Synaxaria and the*

wurde das Menologion von Metaphrastes verfasst, welcher das Ziel verfolgte, die alten Texte zu bearbeiten und dabei die sprachlichen bzw. stilistischen Fehler zu beheben. Die Aufgabe der Metaphrase besteht nicht nur in der stilistischen Bearbeitung des Textes zum *stilus gravis*, sondern auch umgekehrt – der erhabene Stil des Textes wird in den *stilus humilis* verwandelt.³⁸ Außerdem waren die Mitarbeiter des Symeon darum bemüht, jede Vita mit einem Vorwort zu bestücken.³⁹ Christian Høgel bezeichnete wiederum *μετάφρασις* als ein Konzept der byzantinischen Literatur, das parallel zur Einführung der hagiographischen Sammlungen entstanden ist und seinen Höhepunkt im Werk von Symeon Metaphrastes erreichte.⁴⁰ Der redaktionelle Eingriff Symeons in die hagiographischen Texte zielte nicht nur auf eine schlichte Verfeinerung ab, sondern auch auf die aktive Heranziehung der Sekundärquellen, die diesen „standardisierten“ Text bereichern und auf ein neues stilistisches Niveau heben sollten.⁴¹

Dank dieser durch die Bearbeitung erfolgten Gewichtung des hagiographischen Materials in der Zeit nach dem Ikonoklasmus, besitzen wir Informationen über die Kindheit der Heiligen oder genauer gesagt über ihren Bildungsweg, den sie auch mit Hilfe der Psalmen bewältigten.

Bevor wir uns mit den Quellen befassen, werfen wir den Blick auf das Schulsystem in Byzanz, um einen allgemeinen Eindruck vom Schulwesen dort zu gewinnen.

Synaxarion of Constantinople, in: S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, New York 2014, 197. Bemerkenswert ist, dass im Einklang mit dem Synaxarion eine neue Form der poetischen Hagiographie innerhalb der Gattung entsteht. Die kurzen Viten wurden im 11. Jh. in Jamben und Hexametern verfasst, mit dem Ziel, nur die bedeutsamen Informationen über die Heiligen in ein paar Versen wiederzugeben. Vgl. S. Efthymiadis, *Greek Byzantine Hagiography in Verse*, in: S. Efthymiadis (ed.), 2014, 163–164.

38 Vgl. D. Resh, *What is Metaphrasis? The Case of John of Sardis (BHG 215t)*, in: Constantinou / C. Høgel (eds.), 2021, 141.

39 Vgl. Efthymiadis, 2011, 130.

40 Vgl. C. Høgel, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*, in: Efthymiadis (ed.), 2014, 183–184. Darüber hinaus bemerkt Høgel, dass die Metaphrase schon vor dem Werk Symeons, im frühen 9. Jh., existierte. Solche metaphrastische Bearbeitung der Märtyrerviten wird unter anderem den Patriarchen Methodios und Tarasios zuerkannt, die Blütezeit der Gattung ordnet man aber der Zeit nach dem Ikonoklasmus zu. A.a.O., 184–185. Zum ersten Metaphrasten, Johannes dem Bischof von Sardes (ca. 9. Jh.), siehe den Beitrag von: D. Resh, *The First Metaphrast: John, Bishop of Sardis*, in: A.P. Alwis / M. Hinterberger / E. Schiffer (eds.), *Metaphrasis in Byzantine Literature*, *BYZANTIOS* 17, Turnhout 2021, 43–70.

41 Vgl. C. Høgel, *Rewriting in Byzantium: Standardization and Metaphrasis*, in: Alwis / Hinterberger / Schiffer (eds.), 2021, 38–39.

19.2.2 *Zum primären Schulsystem in Byzanz*

Das Bildungssystem in Byzanz übernahm seine Grundprinzipien aus der griechisch-römischen Vergangenheit. Man kann daher die zwei Stufen der byzantinischen Bildung hervorheben: Die elementare Bildung *προπαιδεία* vermittelte den Kindern von sechs bis acht Jahren innerhalb von ungefähr drei bis vier Jahren die Grundfähigkeiten Lesen, Schreiben und Sprechen.⁴² Dies erfolgte entweder in den privaten Schulen oder in den Familien, in denen sich die Eltern für die Grundbildung ihrer Kinder engagierten.⁴³ Die sekundäre und wichtigste Bildung oder *ἐν κύκλιος παιδεία* – begann ab dem Alter von acht bis zwölf Jahren und dauerte ca. vier Jahre – schloss zwei Bildungssektoren ein, die *trivium* (Grammatik, Rhetorik, Philosophie) und *quadrivium* (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie) beinhalteten.⁴⁴

Ein beträchtlicher Teil der elementaren Bildung in Byzanz wurde wiederum von der Kirche übernommen, und die kirchlichen Schulen waren in einigen Städten bzw. Dörfern die einzigen Orte, wo die Grundschulbildung unterrichtet wurde.⁴⁵ Nikos Kalogeras bemerkte außerdem, dass die kirchliche

42 Vgl. A. Markopoulos, *The School in Byzantium: Structure and Problems*, in: A. Ödekan / N. Necipoglu / E. Akyürek (eds.), *The Byzantine Court: Source of Power and Culture*, Istanbul 2016, 190.

43 Vgl. a.a.O., 189.

44 Vgl. a.a.O., 191; dazu vgl. auch: A. Markopoulos, *L'Éducation à Byzance aux IX^e-X^e siècles: Problèmes et Questions diverses*, in: B. Flusin / J.C. Cheynet (eds.), *Autour du Premier Humanisme Byzantin & des Cinq Études sur le XI^e siècle*, TMCB 21/2, Paris 2017, 57. Nikos Kalogeras ordnete *trivium* und *quadrivium* der dritten Bildungsstufe zu, die sekundäre Bildung wurde von ihm aber nur für das Grammatikstudium bestimmt. Vgl. N. Kalogeras, *Locating Young Students in Byzantine Churches*, in: I.T. Döbler / M. Döbler (eds.), *Religious Education in Pre-Modern Europe*, SHR 140, Leiden 2012, 165. Selbst wenn man weiterhin die religiösen Motive und Bezüge im Lernen des Psalters feststellen kann, bleibt die Hochschulbildung in Konstantinopel bis zum 11. Jh. vorwiegend säkular. Somit verfolgte man das Ziel, die hochqualifizierten Hofbeamte auszubilden. Vgl. J.M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*, New York 1963, 23.

45 Die so genannten „Learning Cities“ in der Spätantike außer Athen waren auch durch andere Städte vertreten, etwa Alexandrien, Rom, Antiochien und Konstantinopel, in denen die Bildung nicht nur im Mittelpunkt stand, sondern auch ihre Identität definierte. Vgl. J. Stenger, *Learning Cities: A Novel Approach to Ancient Paideia*, in: J. Stenger (ed.), *Learning Cities in Late Antiquity: The Local Dimension of Education*, New York 2019, 7. Außerdem war Gaza vor kurzem als eine Stadt der schriftlichen Produktion und der rhetorischen Bildung im Fokus einiger Forscher. Gaza entwickelte sich im Rahmen der griechischen Kultur, was durch die griechische Literaturproduktion zum Ausdruck kam. Zudem war Gaza für die christliche Literatur bekannt, was wir am Beispiel der Werke Prokops oder des Bischofs Porphyrios beobachten konnten. Sie schufen einen neuen Diskurs im Verständnis der Bildung und deren Verbindung mit dem Christentum. Vgl. M. Hose, *The Importance of Greek Polis for Greek Literature, or: Why Gaza?*, in: J. Stenger (ed.), 2019, 48-50, 58-60.

Grundschulbildung eine Gelegenheit zur Machtausweitung für die Kirche gewesen sei, was zur Vorherrschaft der primären Bildung in der Kirche und folglich in den Klöstern beigetragen habe.⁴⁶ Die primäre Bildung begann aber größtenteils schon in der Familie, wo Kinder mit dem Ende der frühen Kindheit (ca. sieben Jahre) ihre inoffizielle primäre Bildung erhielten. Auf die familiäre Bildung, die überwiegend im Erlernen der Heiligen Schrift bestand, bezieht sich die oft vorkommende Redewendung *hiera grammata*.⁴⁷ Darüber

46 Vgl. Kalogeras, 2012, 164.

47 Vgl. a.a.O., 165. Dieser Ausdruck bezieht sich entweder auf die häusliche Bildung oder auf private Lehrer oder aber auf die kirchliche bzw. monastische Bildung. Vgl. N. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education and Its Social Role from the Sixth Century until the End of Iconoclasm*, Chicago 2000, 125–133. Dazu auch: A. Moffat, *Schooling in the Iconoclast Centuries*, in: A. Bryer / J. Herrin (eds.), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1975, 87–90. In der apostolischen Zeit musste die Erziehung – so Cornelia Horn und John Martens – auf der Schrift basieren, und war für Eltern mit jüdischem Hintergrund allgemein verständlich und schlicht ansetzbar. Das synagogale Muster der Erziehung prägte die christlichen Gemeinden, die ebenso ihren Kindern anhand der Schrift, der Einprägung bestimmter Texte, die Bildungsgrundlagen beibrachten. Vgl. C.B. Horn / J.W. Martens, „*Let the Little Children Come to Me*“: *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009, 137–139; zur Bildung in der Synagoge bis zum 1. Jh. siehe: a.a.O., 120–128. Peter Gemeinhardt bemerkte hierzu treffend: „Der Gedanke legt sich zumal nahe, da ja nicht nur das hellenistisch-römische, sondern auch und zuerst das jüdische Erbe für das entstehende Christentum eine fundamentale Rolle spielte – und hier gab es zweifellos eine enge, ja untrennbare Verbindung von Bildung und Religion im Blick auf Gemeinschaft und jede einzelne Person“. P. Gemeinhardt, *Personale Identität in spätantiken (christlichen) Bildungsprozessen*, in: C. Bouillon / A. Heiser / M. Iff (Hgg.), *Person, Identität und theologische Bildung*, Stuttgart 2017, 45. Diese Art, das Auswendiglernen der Schrift, musste zur Qualität des geistlichen Lebens beitragen, da die Kinder während des Gebets die eingepprägten Texte, überwiegend Psalmen, rezitieren konnten. Vgl. Horn / Martens, 2009, 295. Später kann man feststellen, dass solche Art von Bildung in den Familien zweierlei Bedeutung hatte: Einerseits verfolgte sie das Ziel der Erziehung zur Frömmigkeit, andererseits vermittelte sie das Grundwissen. So war es im Leben Gregors von Nyssa und seiner Schwester Makrina: Ihre Mutter Emilia – wie auch Monika bei Augustin – war um die religiöse und weltliche Erziehung bemüht, sodass sie die Psalmen für Makrina rezitierte. Vgl. V. Vualano, *Family Relations and the Socialization of Children in the Autobiographical Narratives of Late Antiquity*, in: L. Brubaker / S. Tougher (eds.), *Approaches to the Byzantine Family*, BBOS 14, Ashgate 2013, 60. Katharina Greschat bemerkte, dass die Familie bei Augustinus das Fundament der Bildung und Erziehung war, als der kleine Junge wohl täglich über die Psalmen hinaus viele lehrreiche Geschichten hörte. Vgl. K. Greschat, *The Lasting Influence of Domestic Education in Western Late Antiquity*, in: P. Gemeinhardt / O. Lorgeoux / M. Munkholt Christensen (eds.), *Teachers in Late Antique Christianity*, Tübingen 2018, 166–167. Die Fälle von hervorragenden Schriftkenntnissen sind uns also aus der späteren Zeit bekannt: Im 6. Jh. schrieb Kyrill von Skythopolis († ca. 558) über Theodosios den Koinobiarch († 529), dass er von seiner Kindheit an Kantor gewesen sei und die Psalmen bzw. die Schrift gründlich gelernt habe. Hinzu kommt die aus dem 7. Jh. stammende Vita der Maria von Ägypten,

hinaus wurden die Kinder, die in eine Klosterschule eintreten wollten, in den Familien darauf vorbereitet. Diese Vorbereitung bestand in der Vermittlung minimaler Kenntnisse der Psalmen, damit die Kinder sie bei der Liturgie rezitieren konnten.⁴⁸

Die elementare Bildung in den Familien, Kirchen und auch Klöstern bestand vorwiegend aus dem Unterrichtsstoff von Psalmen und anderen religiösen Texten.⁴⁹ Wir werden das Erlernen der Psalmen auf zweierlei Weise betrachten: Zum einen lernten die Kinder die Psalmen auswendig oder mit Hilfe des Psalters wurden die Sprachgrundlagen, Alphabet und Grammatik, erworben. Zum anderen sangen die Kinder die Psalmtexte, was gleichfalls ein leichtes Einprägen des Textes ermöglichte.

19.2.3 *Die Psalmen lernen und singen*

In ihrer bahnbrechenden und dem Umfang nach ersten Studie zum Psalter als Unterweisungsquelle „Το Ψαλτήριο στην εκπαίδευση του χριστιανικού κόσμου“ verschafften Panagiotis Antonopoulos und Evangelos Chrysos nicht nur den Überblick über die byzantinische östliche Tradition des Umgangs mit den Psalmen, sondern zogen auch Texte der westlichen Tradition heran, die den Horizont der Thematik erweitern.⁵⁰ Die Ergebnisse sind folgendermaßen zusammenzufassen:

1. Im 8. Jh. wird die Bedeutung der Kenntnis der Psalmen für Kleriker hervorgehoben. Mit dem 2. Kanon des 7. Ökumenischen Konzils wurden die künftigen Bischöfe aufgefordert, den Psalter zu kennen [sc. auswendig], um dadurch die ihnen Anvertrauten zu unterweisen.⁵¹

2. In den vom Mönch Alcuin verfassten *Admonitio generalis* (789) forderte Karl der Große die Einrichtung von Schulen, in denen man in erster Linie die

die die Psalmen und die Bibeltex-te rezitierte. Aus solchen Beispielen wurde sogar der Schluss gezogen, dass die Lese- bzw. Schreibfähigkeit eine Voraussetzung für die Heiligkeit gewesen sei. Vgl. E. Davies, *Age, Gender and Status: A Three-Dimensional Life Course Perspective of the Byzantine Family*, in: Brubaker / S. Tougher (eds.), 2013, 158.

48 Vgl. N. Kalogeras, 2012, 201.

49 Vgl. a.a.O., 166. Als andere religiöse Texte galten vor allem die Gedichte des Gregors von Nazianz sowie die jambischen Kanones, die im mittelalterlichen Byzanz als eine Quelle des theologischen Wissens und der komplexen grammatikalischen, stilistischen Strukturen sowie Formen der Syntax beliebt waren. Vgl. D. Skrekas, *Late Byzantine School Teaching Through the Iambic Canons and Their Paraphrase*, in: T. Shawcross / I. Toth, *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Cambridge 2018, 377–378.

50 Vgl. P. Antonopoulos / E. Chrysos, *Το Ψαλτήριο στην εκπαίδευση του χριστιανικού κόσμου*, in: C. Dendrinos / I. Giarenis (eds.), *Bibliophilos: Books and Learning in the Byzantine World*, ByA 39, Berlin 2021, 35–53.

51 Vgl. a.a.O., 35.

Psalmen lernen und singen sollte. Auch in den *Epistola de litteris colendis* (nach 787) wird von Karl auf die Maxime Basileios des Großen verwiesen, dass man die dem christlichen Verhalten angemessene Sprache verwenden müsse. Der Gesang und das damit einhergehende Auswendiglernen der Psalmen sollte zur Überwindung der mitunter fehlenden Konzentration auf den Unterrichtsstoff der lateinischen Sprache und zur Mitwirkung des Kindes bei der Liturgie – beim Singen der Hymnen – beitragen. Diese Regeln waren allgemein bekannt, denn mit der grundsätzlichen Verwendung des Psalters war man im Westen bereits früher vertraut.⁵²

3. Im Mittelalter wurde der Psalter zum populärsten Lesebuch. Er wurde beim Unterricht für die Vermittlung der Schreib- und Lesefähigkeiten benutzt. Zudem kann man vom 13. bis 15. Jh. ein Wachstum der Verwendung von Psalmen für Lehrzwecke beobachten, sodass man das Wort *psalteratus* mit dem *litteratus* gleichsetzte. Überdies sind Fälle bekannt, in denen die Lateiner und Griechen anhand des Psalters eine Fremdsprache erlernen konnten.⁵³

4. Die Unterweisung durch Psalmen setzte einen entsprechenden Kenntnisstand bei den Lehrern voraus. Dies führte dazu, dass das Interesse an der Bibelwissenschaft und der Verfassung zahlreicher Psalmenkommentare geweckt wurde.⁵⁴

5. Herausragende Psalmenkenntnisse waren für Mönche bzw. den Klerus erforderlich, da die Psalmen ständig und offensichtlich auswendig im Gottesdienstzyklus rezitiert wurden. Dafür sind die Regeln des Studion-Klosters in Konstantinopel ein gutes Beispiel, denn sie schrieben vor, nicht nur während der Gottesdienste, sondern auch während der Ausübung des Klosterdienstes Psalmen zu rezitieren.⁵⁵

52 Vgl. a.a.O., 38–39.

53 Bei der Auseinandersetzung mit dem Psalter konnten die westlichen Kinder einige griechische Fremdwörter wie *παιδεία* erkennen und dessen Form mit Hilfe gewisser Vorkenntnisse – das Wort *παιδεία* müssen die Kinder beim Gottesdienst gehört haben – einordnen. Auch im Osten war der Psalter für das Lernen des lateinischen Alphabets verwendet. Vgl. a.a.O., 41.43.

54 Vgl. a.a.O., 42.

55 Auch im 14. Jh. bleibt die Lesung bzw. Psalmodie als eine von den drei wohlgefälligen Tätigkeiten der Asketen bestehen. Dazu schrieb Philopheos Kokkinos († ca. 1376), er wolle, dass die Einsiedler einmal pro Woche vollständig den Psalter in ihren Zellen rezitieren. Vgl. G. Parpulov, *Psalms and Personal Piety in Byzantium*, in: P. Magdalino / R. Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington 2010, 79. Außerdem weist Georgi Parpulov auf die vorherrschende private Praxis der Psalmodie hin, die dazu führte, dass die byzantinischen Psalter nicht für den liturgischen, sondern für den privaten Gebrauch verfasst wurden: „In short, although the Psalms have always been widely employed in communal, ecclesiastic worship, practically all surviving Byzantine Psalters were copied for personal rather than liturgical use“. A.a.O., 82. Aus dieser Tradition ergibt sich der

6. In Byzanz kann man dieselbe Vorliebe für die Psalmen feststellen, die in den Heiligenviten bildhaft wiedergegeben werden. Hierzu geben die Autoren die Namen von Michael Psellos († 1017/18), Theodoros von Sykeon (6.–7. Jh.), Symeon Salos († 6. Jh.) und Johannes von Emesa († ca. Ende des 6. Jh.), Niketas dem Bekenner († 824), Theodoros von Edessa (9. Jh.), Anthanasia († 860) und Theodora von Ägina († 892), Theoktiste († 797–799), der Mutter von Theodoros Studites an, die entweder in der Familie oder im Rahmen der Elementarbildung oder durch ein Wunder die Psalmenkenntnisse erwarben.⁵⁶

Diese Ergebnisse sprechen dafür, wie weit der Psalter als Lehrbuch verbreitet war und wie stark diese Tendenz im Bewusstsein einiger Völker verankert blieb. Unten führen wir noch einige Beispiele an, die diese Erkenntnisse noch vertiefen können:

(a) *Stephanos der Jüngere* († 767) stammte aus Konstantinopel, und erlitt vermutlich den Märtyrertod unter dem ikonoklastischen Kaiser Konstantin V. Seine vom Diakon der Sophienkirche Stephan verfasste Vita⁵⁷ berichtet über die Art seiner Bildung, die sich auch auf den Psalmenunterricht – wenn auch nicht in gewöhnlicher Form – bezieht. Zunächst erfahren wir, dass Stephanos im Alter von sechs Jahren in die Schule ging, um dort ἱερά γραμματα zu lernen.⁵⁸ Auf die elementare Bildung in dieser Schule weist der Begriff προπαιδείας hin.⁵⁹ Weiterhin gibt der Hagiograph ein interessantes Detail an: Neben dem Besuch der Schule ging Stephanos mit seiner Mutter Anne zur Vigil (ἀγρυπνίας) in die Kirche und hörte dort all die Lesungen, die er sich einprägte und dann vermutlich rezitieren konnte. Unter diesen Lesungen waren bestimmt die Psalmen, die man außer den Geschichten über Märtyrer (μαρτύριον), den Heiligenviten (βίον) und der Lehre der Kirchenväter, insbesondere

Wunsch, die Psalmen theologisch zu verstehen, was man an den kurzen Scholien oder den Katenen zu den Psalmen sehen kann. Unterdessen kann man bei den Asketen nachweisen, dass sie die Psalmen als ein Medikament gegen unnötige Gedanken oder Schwierigkeiten verwendeten. Vgl. a.a.O., 88. Weiterhin zeigt Parpulov, dass die Psalmen infolge ihrer Aufnahme in den privaten Gebrauch mit diversen Gebeten erweitert wurden, und dass dies zur Herausbildung einer besonderen Vortragsart beitrug. Vgl. a.a.O., 88–89.

56 Vgl. a.a.O., 45–47.

57 Die Vita dürfte wohl in der ersten Dekade des 9. Jhs verfasst worden sein: „If Stephen the Younger died in the persecutions of the 760s, Stephen the Deacon was composing the story of the saint's life over 42 years later in the first decade of the ninth century“. G.L. Huxley, *On the Vita of St. Stephen the Younger*, in: GRBS 18 (1977), 97–108 (106).

58 Vgl. A. Markopoulos, *L'Éducation de l'Enfant dans la Société Byzantine*, in: M. Bassetti / E. Menestò (eds.), *L'infanzia nell'alto Medioevo*, SSAM 68, Spoleto 2021, 861.

59 Vgl. Kalogeras, 2000, 124.

der des von Stephanos geschätzten Chrysostomos, im Sitzen anhörte.⁶⁰ Von der Anzahl und Vielfalt der Lektüren ausgehend ist anzunehmen, dass Stephanos sie in einem Kloster erfahren konnte, worauf der Ausdruck ἐν καρῶ τῶν καθισμάτων hindeuten kann. Er kann unter anderem auf die bestimmte Aufteilung des Psalters, der ebenso im Sitzen gehört wurde, in zwanzig Abschnitte, Kathismen, verweisen.⁶¹ Außerdem weist uns der Hagiograph auf eine mnemotechnische Art der ständigen Rezitation des Textes hin, die er in die Worte ἐπὶ στόματος φέρειν kleidet. Wenn diese Vermutung richtig ist, musste Stephanos die von ihm gehörten Texte stets rekapitulieren, und sie sich dadurch einprägen. Diese Vita gleicht an den Stellen, die Erziehung und Bildung betreffen, der Vita des bereits erwähnten *Niketas des Bekenner von Midykien*, der wie Stephanos am Anfang des 9. Jh. wegen der Ikonenverehrung verfolgt wurde. Aus dem Quellentext kann man ersehen, dass er von seiner Großmutter erzogen wurde.⁶² Als er das Knabenalter (τῶν μειρακίων) erreichte, erlernte er die Grundlagen der Sprache (γράμματα) und daraufhin – offenbar, sobald er lesen konnte – den Psalter.⁶³ Seine Psalmenkenntnisse konnte er wie Stephanos während des Gottesdienstes festigen, denn als Altardiener (νεωκόρος) war er bei jedem Gottesdienst anwesend und las immer Bücher zu Hause.⁶⁴

(b) *Stephanos, Erzbischof von Sugdaia* (8. Jh.) wurde in Kappadozien geboren. Vor seiner Ankunft in Konstantinopel erlernte er laut seiner Vita *hiera*

60 Vgl. Vita Steph. Jun. 8, 11–15: [...] ἐκ μόνης ἀκροάσεως μανθάνειν αὐτὸν τὸ ἀναγινωσκόμενον καὶ ἐπὶ στόματος φέρειν, εἴτε μαρτύριον, εἴτε βίον, εἴτε καὶ πατρός τινος διδασκαλίαν, μάλιστα δὲ τοῦ μελισταγοῦς Χρυσοστόμου πατρός [...]. M.F. Auzéry, *La Vie d' Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, BBOM 3, Aldershot 1997, 97. „Allein durch das Zuhören lernt er das Gelesene und rezitiert es, sei es ein Märtyrerbericht, sei es eine Heiligenvita oder auch die Lehre eines Kirchenvaters, insbesondere die des honigsüßen Johannes Chrysostomos“ (eigene Übersetzung).

61 Eine solche Gruppierung des Psalters kann man erst im 7. Jh. nachweisen. Vgl. Parpulov, 2010, 89, Anm. 50. „The Palestinian Psalter is divided into twenty kathismata (from the Greek word κάθισμα, signifying that one can sit during this reading). It consists of 4.784 verses. At present, these verses are not intercalated with refrains. Each kathisma is in turn divided into three sections (στάσις) or ‚glories‘ (slaw. *Slava*). Each of these contains an average of three psalms. Each section is followed by a doxology, during which we stand and say: Glory to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit, now and ever, and unto ages of ages. Amen. Lord, have mercy (three times). Glory to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit, now and ever, and unto ages of ages. Amen“. J. Getsha, *The Typikon Decoded: An Explanation of Byzantine Liturgical Practice*, OLiS 3, New York 2012, 17.

62 Vgl. Vita Nicet. Midyc. 5F. AASS April 1, XXII.

63 Vita Nicet. Midyc. 5F: [...] καὶ ὅτε ἔφθασεν εἰς τὸν χρόνον τῶν μειρακίων, τὰ ἔθους γράμματα τοῖς παισὶν [...] εἶτα τὸ ψαλτήριον [...]. Ebd. „Als er das Knabenalter erreichte, lernte er die für Kinder üblichen Buchstaben [...] und dann den Psalter“ (eigene Übersetzung).

64 Vgl. Vita Nicet. Midyc. 5A. A.a.O., XXIII.

grammata in der σχολή τῶν γραμμάτων in seiner Heimat.⁶⁵ Das Programm dieser privaten Schule musste wiederum auf den Psalmen basieren.

(c) Die zwischen dem Jahr 863 und dem Jahr 866⁶⁶ verfasste Vita der Brüder *David* († 794) sowie *Symeon* († 844) und *Georg* († 845) von Lesbos – Symeon und Georg trugen in Konstantinopel zur Wiederherstellung der Ikonenverehrung bei – enthält interessante Informationen hinsichtlich des Psalterstudiums. Im Knabenalter wurden David wie auch Niketas einem Lehrer (παιδοτρίβη) zugewiesen, der sie in den Heiligen Schriften (τὰ ἱερὰ γράμματα) unterwies.⁶⁷ Später wurde David selbst zum Lehrer und zum geistlichen Vater für seinen achtjährigen Bruder Symeon. Er bereitete ihn auf das Mönchtum vor, und vermittelte ihm die Psalmenkenntnisse, was ja für den Mönch eine Grundbedingung war.⁶⁸ Man kann sich folglich vorstellen, dass Niketas von seinem Lehrer die Psalmen lernte, in denen er sodann seinen Bruder unterrichtete.

(d) Ein Zeuge anderer Art des möglichen Psalmenstudiums in Konstantinopel war *Antonios der Jüngere* († 825). Bevor er Mönch wurde, war er vermutlich als ein Strategos in Konstantinopel tätig. Nach seiner Bekehrung und der Tonsur verbrachte er seiner Vita zufolge die Sonn- und Festtage mit Psalmodieren und Lobpreisungen, die er vom Abend bis zum Sonnenaufgang (μέχρις ἡλίου ἀνατολῆς) vollzog, sowie im kontinuierlichen Studium der Schrift.⁶⁹ Bei diesen und auch obigen Protagonisten der Heiligenviten, die sich zu Mönchen scheren ließen, sehen wir eine fest verwurzelte Tendenz, die Psalmen zu rezitieren, was nicht nur als eine Voraussetzung für das Mönchtum, sondern auch Ausdruck eines lebenslangen Studiums war.

In derselben Vita beschreibt der Hagiograph den Gesangsbrauch des konstantinopolitanischen Waisenhauses (ἔθους τοῦ Ὀρφανοτροφείου), als die Sänger aus dem Waisenhaus (ψαλτῶν) und die Asketen sich versammelten, um über der verstorbenen Tochter eines der Freunde von Antonios zu singen.⁷⁰ Timothy Miller bemerkte dazu, dass diese Art des Gesangs als antiphonisch bekannt war, so wie es für die Waisenkinder bei den kaiserlichen Zeremonien zur Epiphanie üblich war. Was den Gesangsstoff anbelangt, bezieht sich Miller

65 Vgl. Vita Steph. Sugd. 1, 5–8. В.Г. Василевский, *Краткое Житие св. Стефана Сурожского*, in: Русско-византийские исследования 3 (1915), 74–76 (74).

66 Vgl. eine Zusammenfassung der Forschungsdiskussion bezüglich der Verfassungszeit bei: Ю. Мантова, *Давид, Симеон, Георгий Митиленские, преподобные*, in: К. Сенина (ed.), *Жития византийских святых эпохи иконоборчества*, Sankt Petersburg 2015, 432–433.

67 Vgl. Vita Dav., Sym., Georg. 4,5–7. J. van den Gheyn, *Acta Graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo*, AnBoll 18 (1899), 211–259 (214).

68 Vgl. Vita Dav., Sym., Georg. 9,25–28. A.a.O., 218.

69 Vgl. Vita Anton. Jun. 30. A. Papadopoulos-Kerameus, *Βίος και πολιτεία τοῦ Ὁσίου Ἀντωνίου τοῦ νέου*, in: ΠΠС 19 (1907), 186–216 (208).

70 Vgl. Vita Anton. Jun. 34. A.a.O., 211–212.

unter anderem auf die hymnographische Tätigkeit des Andreas von Kreta, der das Amt des Leiters des Waisenhauses bekleidete und für die Kinder einige Gesänge verfasst haben dürfte.⁷¹ Man kann aber nicht ausschließen, dass zum Gesangsstoff die Psalmen gehörten, insbesondere dann, wenn der Psalter Grundstoff für das elementare Grammatikstudium und den liturgischen Ritus war.

(e) *Antonios Kaules, Patriarch von Konstantinopel* († 901) wurde dem Philosophen und Rhetor Niketas zufolge⁷² von seinem Vater im Lesen des gesamten Psalters unterwiesen, bevor er nach dem Tod seiner Mutter in ein Kloster zu Konstantinopel eintrat.⁷³

71 Vgl. T. Miller, *The Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire*, Washington 2003, 214. Bemerkenswert ist zudem, dass die byzantinische Hymnographie Einfluss auf die westliche Tradition der *schola cantorum* hatte, sodass die Kinder der römischen Gesangsschule die griechischen Hymnen sangen. Das Singen war wiederum ein wichtiger Bestandteil des Schulprogramms in Orphanotropheion. Vgl. a.a.O., 218–219. Im Westen wurde der kirchliche Gesang selbst als eine Art der Exegese, was ein Introitus aus dem 8. Jh. schildert: „Die musikalische Gestalt verdeutlicht akustisch gleichsam als Zoom die exegetischen Absichten. Die Bibel entfaltet im Raum der Liturgie und in deren spirituellen Architektur gewissermaßen all ihre hermeneutischen Schichten“. Vgl. F.K. Prassl, *Gregorianische Gesänge als klingende Exegese im Kontext der Liturgie*, in: P. Carmassi (Hg.), *Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter: Exegetische Literatur und liturgische Texte*, WMS 20, Wiesbaden 2008, 334.

72 Das Enkomion, das die Vita des Patriarchen Antonios enthält, wurde vermutlich nach dem Jahr 901 verfasst. Vgl. P.L. Leone, *L' „Encomium in patriarcham Antonium II Cauleam“ del filosofo e retore Niceforo*, in: *Orpheus* 10 (1989), 412–429 (412).

73 Vgl. Vit. Anton., Patr. 4,85–86. A.a.O., 414. Das Bildungsniveau der Patriarchen musste hohen Anforderungen entsprechen, auch denen, die hinsichtlich der Psalmenkenntnisse auf dem 7. Ökumenischen Konzil gestellt wurden. Die Mehrheit der Patriarchen musste über eine weltliche Bildung verfügen, was ihnen ermöglichte, sich den intellektuellen Kreisen – unter denen auch die byzantinischen Kaiser waren – anzunähern. Da Theologie an bestimmten Universitäten nicht gelehrt wurde, war es wohl üblich, dass man sie in den Häusern der Gelehrten unterrichtete. Zudem befand sich eine solcher Schulen vermutlich im alten Waisenhaus in Konstantinopel, wo die Vermittlung der hohen Bildung angestrebt wurde. Vgl. V. Zervan, *Patriarchs and Education*, in: C. Gastgeber / E. Mitsiou / J. Preiser-Kapeller (eds.), *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, BCBW 9, Leiden 2021, 226–233. Die ungebildeten Bischöfe in der Spätantike erhielten den Titel ἀγράμματος, was in erster Linie ihre Unfähigkeit zum Lesen und Schreiben und auch die Unkenntnis der heidnischen Literatur bedeutete. Auch wenn das Kirchenoberhaupt kein Wissen in der weltlichen Literatur besaß, musste es doch die Heilige Schrift zur Genüge kennen. Vgl. P. Gemeinhardt, *Men of Letters or Fishermen? The Education of Bishops and Clerics in Late Antiquity*, in: Gemeinhardt / Lorgeoux / Munkholt Christensen (eds.), 2018, 39–42. Solches vielseitige Studium einschließlich der Göttlichen Schrift erhielt auch der Patriarch Nikephoros I († 828) von Konstantinopel. Mit den Kenntnissen der weltlichen Bildung verfolgte es das Ziel, die häretischen Irrtümer zu entlarven. Vgl. Vita Niceph. Patr. 5–8. C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*,

19.2.4 *Der Psalter als Lehrbuch*

Nach der Übersicht einiger Viten, in denen wir die überzeugenden Zeugnisse des Psalterstudiums überblicken konnten, muss man nun den Blick direkt ins Klassenzimmer werfen, um zu sehen, wie die Psalmen praktisch studiert wurden. Dafür setzen wir uns mit drei Werken von byzantinischen Lehrern auseinander, die vollständig oder teilweise auf der Basis der Psalmen verfasst wurden.

(a) Der erste Autor ist *Michael Synkellos* († 846), ein Priestermonch und Lehrer jerusalemischer Herkunft, der selbst eine herausragende Bildung genossen hatte: Im Alter von drei Jahren wurde er von seiner Mutter einem Priester der Auferstehungskirche zu Jerusalem überantwortet. Dort wurde ihm ein Lehrer zugeteilt, der ihm die Grundfähigkeiten, Lesen und Schreiben, vermitteln musste.⁷⁴ Danach wurde Michael vom Patriarchen zum Studium der Grammatik, Rhetorik und Philosophie – er soll auch Astronomie und Poesie studiert haben – befördert. Im Studium übertraf Michael seine Mitschüler.⁷⁵ Im Alter von fünfundzwanzig Jahren wurde er in das Kloster Mar Saba aufgenommen, und nach zwanzig Jahren des Klosterlebens wurde er zum Priester geweiht.⁷⁶ Im Kloster unterrichtete er zwei seiner Freunde, Theodoros und Theophan in Grammatik, Philosophie und Poesie. Mit dem Patriarchen mussten sie zusammen die Bibel auslegen.⁷⁷ Daraufhin wurde er im Alter von fünfzig Jahren zum Synkellos des jerusalemischen Patriarchen Thomas ernannt.⁷⁸

Auf seiner Reise zum Papst nach Rom über Konstantinopel, die er im Auftrag des jerusalemischen Patriarchen antrat, musste er sich in Rom gegen die dort herrschende Lehre des *Filioque* äußern und in Konstantinopel den Ikonodulen zu Diensten sein – hier dürfte sein Lehrbuch über die Syntax der griechischen Sprache μέθοδος περι τῆς τοῦ λόγου συντάξεως verfasst worden sein,⁷⁹ in dem er tatsächlich die Psalmen als Beispiele einiger grammatikalischer Konstruktionen heranzieht und sie mit ὡς ἐν τοῖς ψαλμοῖς in den Text einführt:⁸⁰

Leipzig 1880, 149. Vgl. dazu auch: P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, 56–59.

74 Vgl. Vita Mich. Sync. 2,24–26. M.B. Cunningham, *The Life of Michael Synkellos*, BBT 1, Belfast 1991, 46.

75 Vgl. Vita Mich. Sync. 2,26–31.1–2. A.a.O., 46–48.

76 Vgl. Vita Mich. Sync. 3,19–29.1–4. A.a.O., 48–50.

77 Vgl. Vita Mich. Sync. 5,24–29.1–2. A.a.O., 52–54.

78 Vgl. Vita Mich. Sync. 5,13–14. A.a.O., 54.

79 Vgl. allgemein zum Wortlaut des Buches: R.H. Robins, *The Byzantine Grammarians: Their Place in History*, TL 70, Berlin 1993, 149–162.

80 Zur Verfassungszeit zwischen dem Jahr 810 und dem Jahr 813 vgl. D. Donnet, *Le Traité de la Construction de la Phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem*, EPAHA 22, Brüssel 1982, 3–4.

1. An einer Stelle setzt er sich mit den Substantiven auseinander, die nur phonetisch und nicht nach ihrer Bedeutung feminin, maskulin oder neutral sind. In diesem Fall wird laut Synkellos neben dem Partizip auch das Relativpronomen neutral. Als ein Beispiel führt er einen Satz aus Ps 8:4: *σελήνην και ἀστέρας ἃ* [sc. neutral] *σύ ἐθεμελίωσας* („den Mond und die Sterne, die du bereitet hast“).⁸¹

2. Eine weitere grammatikalische Regel, die Michael erläutert, ist die Verwendung der Präposition *παρά*. Hier stellt er fest, dass die Präposition *παρά* oft statt *ὑπέρ* benutzt wird, wie es in Ps 45:3: *ώραίος κάλλει παρά τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* („Du bist der Schönste unter den Menschenkindern“) der Fall ist.⁸²

3. Im letzten Beispiel erklärt Michael die zeitliche Bestimmung im Satz anhand der temporalen Konjunktionen *ἕως*, *μέχρι*, und *ἄχρι*. In Ps 72:7: „Zu seinen Zeiten soll blühen die Gerechtigkeit und großer Friede sein, bis der Mond nicht mehr ist“. Er meint, dass die Konjunktion *ἕως* die gleiche Bedeutung wie die Konstruktion mit *μέχρι*, und *ἄχρι* hat.⁸³

(b) *Georg Chiroboskos* (7.–8. Jh.) war ein Diakon und Grammatiklehrer an einer Hochschule in Konstantinopel, dessen Tätigkeit aber „im Rahmen der Kirche möglich war“.⁸⁴ Außerdem ist Georgios der zweite Autor einer Reihe von Grammatikbüchern, unter denen die *ἐπιμερισμοὶ τοῦ ψαλτηρίου* für diesen

81 Mich. Sync., syntax. 104,780–784: *Εἰ δὲ προταγῶσιν ἀρσενικά τε και θηλυκά κατὰ τὴν φωνήν, μὴ ὄντα δὲ κατὰ τὴν σημασίαν, οὐδετέραν μετοχὴν ἐπάγομεν [...]. Τὴν αὐτὴν δὲ σύνταξιν ἔχουσι και τὰ ὑποτακτικά ἄρθρα, ὡς και ἐν τοῖς ψαλμοῖς: σελήνην και ἀστέρας ἃ σύ ἐθεμελίωσας. A.a.O., 273–275. „Wenn aber männliche und weibliche Formen in Bezug auf die phonetische Form, aber nicht in Bezug auf ihre Bedeutung vorgestellt werden, verwenden wir ein Neutrum. Die gleiche Regel gilt auch für das Relativpronomen, wie es auch in den Psalmen zu finden ist: ‚den Mond und die Sterne, die du bereitet hast‘ (Ps 8:4)“ (eigene Übersetzung).*

82 Vgl. Mich. Sync., syntax. 136,1059–1061. A.a.O., 317.

83 Vgl. Mich. Sync., syntax. 158,1295–1297. A.a.O., 351.

84 P. Speck, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel: Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert*, München 1974, 65. Speck stellt zudem fest, dass die Zusammenarbeit der Kirche und des Staates im Hochschulwesen von Konstantinopel in den Quellen nachzuweisen sei – der Kaiser hatte ein Anrecht darauf, seine Stimme bei der Schulbeauftragung auszusprechen. Vgl. a.a.O., 69. Weiterhin stellt er die Hypothese auf, dass die Kirche das Schulwesen insofern beeinflussen konnte, als sie von Lehrern wie Chiroboskos – er war wohl selbst der Leiter einer Patriarchalschule – die Ausbildung künftiger Geistlicher verlangte. Vgl. a.a.O., 72. Der Titel *οἰκουμηνικός διδάσκαλος*, der Chiroboskos verliehen wurde, muss sich auf eine einflussreiche Person beziehen, die sogar der Kaiser in einigen Fragen zu Rate zog. Vgl. a.a.O., 86. Dem Lehrbuch von Chiroboskos soll wiederum das Werk des antiken Grammatikers Dionysios Thrax (ca. 2. Jh. v. Chr.) *Τέχνη γραμματικῆς* zugrundeliegen. Vgl. P. Lemerle, *Le Premier Humanisme Byzantin: Notes et Remarques sur Enseignement et Culture à Byzance, des Origines au X^e siècle*, Bibliothèque Byzantine 6, Paris 1971, 252; A. Markopoulos, *Teachers and Textbooks in Byzantium*,

Abschnitt von besonderem Interesse ist.⁸⁵ Er gestaltete sein Programm auf der Grundlage der Psalmen, sodass diese Schrift in der mittelbyzantinischen Zeit zum Grundwerk für das Grammatikstudium wurde. Insbesondere in der Zeit des Ikonoklasmus war das Grammatikstudium von Bedeutung, um die Argumentation gegen falsche Lehren artikulieren zu können, was wir aus einer kurzen Angabe der Vita des Patriarchen Nikephoros ersehen konnten.⁸⁶

In seinem Lehrbuch behandelt Georgios in jedem Psalm einzelne Wörter und erläutert dabei ausführlich ihre Formen. Zu Anfang befasst er sich bspw. mit dem Wort ψαλμός, nach dem er verschiedene Themen der Grammatik aufgreift. Zunächst stellt er fest, dass ψαλμός ein allgemeiner Begriff im Femininum ist. Zudem wird dieses Wort von den folgenden Verbformen abgeleitet: ψάλλω, ψαλῶ, ἔψαλον, ἔψαλμαι.⁸⁷ Überdies beschäftigt den Lehrer die Etymologie des Wortes; dann geht er zum Verb ψάλλω über, das wiederum von der Verbform ψαύω stammt.⁸⁸ Sodann geht er ins Detail und erklärt seinen Schülern, dass die Endung -ος sowohl auf das maskuline als auch auf das feminine und -ον auf das neutrale Genus hindeuten kann.⁸⁹ Als gewichtig erweist sich die Stelle über die Synonyme zum Wort ψαλμός. Erst listet Georgios beispielhaft die Synonyme zum Wort „Schwert“ auf und danach geht er ebenso mit dem Wort „Psalm“ vor.⁹⁰ Die Wortreihe ὕμνος, ᾠδὴ, αἶνος kann zur Annahme führen, dass Choiroboskos als ein Geistlicher mit dem liturgischen Ritus oder der Art der liturgischen Psalmodie vertraut war. Dies ist unüblich, denn rein theologische Bildung wurde noch nicht einmal in den Patriarchalschulen praktiziert, weil die Bildung sich dort „im Rahmen der ἐνγύκλιος παιδεία [sc. weltliche Bildung] bewegte“.⁹¹

(c) Ein anonymer Lehrer aus dem 10. Jh.⁹² hinterließ seine 122 Briefe, in denen er unter anderem den Lehrprozess in seiner Schule beschreibt. Der Lehrer scheint sich des Lehrbuches von Choiroboskos bedient zu haben, so auch der

in: S. Steckel / N. Gaul / M. Grünbart (eds.), *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West*, c. 1000–1200, BST 6, Berlin 2014, 9.

85 Vgl. E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship*, Oxford 2007, 80–81.

86 Vgl. Kalogeras, 2012, 167. Vgl. 337, Anm. 73.

87 Vgl. Georg. Choirob., epim. Ps 1, 1–8. T. Gaisford, *Georgii Choerobosci epimerismi in Psalmos*, vol. 3, Oxford 1842, 1.

88 Vgl. Georg. Choirob., epim. Ps 1, 13. Ebd.

89 Vgl. Georg. Choirob., epim. Ps 1, 23–24. A.a.O., 2.

90 Vgl. Georg. Choirob., epim. Ps 1, 6–8. Ebd.

91 Vgl. Speck, 1974, 67.

92 Der anonyme Lehrer dürfte zwischen dem Jahr 870 und dem Jahr 945 gelebt haben, bzw. kurz danach. Diese Unsicherheit in der Datierung liegt an der spärlichen Information bezüglich seines Lebens. Vgl. A. Markopoulos, *Anonymi Professoris Epistulae*, CFHB 27, Berlin 2000, 3–4. Außer seiner Lehrtätigkeit war der Anonymos als ein Kopist tätig und

Verwendung bzw. der Bedeutung der Psalmen. Im 100. Brief tröstet er einen Mönch Niketas damit, dass er dadurch seinen Schmerz in der Verbannung lindern würde, dass er in David Freude wählt, indem er in seinem Herzen den Psalm 24:1 rezitiert.⁹³ Der 110. Brief berichtet über die Fortschritte des Neffen des kaiserlichen Klerikers Nikephoros. Der Schüler befasse sich schon mit dem 3. Psalm aus der ἐπιμερισμοί des Choiroboskos sowie mit der dritten Konjugation der Verben.⁹⁴

Dieser kurze Hinweis belegt einerseits die aktive Benutzung des Lehrbuches von Choiroboskos, andererseits deutet er, wie auch bei Georg selbst, auf die geistliche Erfahrung des Anonymos im Umgang mit den Psalmen hin.

19.3 Ertrag

Der Einblick in die Tradition der Psalmenunterweisung ermöglichte uns zum einen eine vertiefte Erkenntnis darüber, welche Ziele in den Kreisen, in denen Psalmen als eine Lehr- oder Erziehungsquelle benutzt wurden, erlangt werden sollten. Zum anderen konnten wir uns von der Vielfalt der Verwendungsmöglichkeiten ein Bild machen. So lässt sich laut den Quellen eine Tendenz feststellen, die sich in folgende Richtungen entwickelte:

(1) Die Psalmen waren eine Erziehungsquelle, was in der Spätantike bei Basileios und Chrysostomos zu sehen ist. Während sich Chrysostomos an Laien wendete, waren die Basileios-Regeln für die künftigen Novizen gedacht.

(2) Die Linie, die man in der katechetischen Schule von Alexandrien und auch weiterhin in Byzanz beobachten kann, war die Grundbildung anhand der Psalmen. Dies erfolgte entweder in den Schulen bzw. bei den privaten Lehrern im Rahmen der elementaren Bildung, wie es bei Dydimos oder in den byzantinischen Heiligenviten nachweislich ist. Oder man vermittelte das Grundwissen in den Familien, wenn das Bildungsniveau der Eltern dafür hinreichend war.⁹⁵

fertigte auch gelegentlich im Auftrag bestimmter Personen Handschriften an. A.a.O., 13–14.

93 Anonym. Profes., epist. 100,11–13: [...] μεταπέθειον τὸν ἐμὸν Νικήταν φρόνιμον ὄντα τὸ τῷ Δαυὶδ ἄσθὲν ἐπιλέγειν ἐν ἑαυτῷ συνεχῶς, „τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς“ [...]. A.a.O., 87. „(Deshalb) überzeuge ich meinen weisen Niketas davon, dass er öfter den Hymnus des Davids in seinem Herzen rezitieren soll: ‚Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist‘ (Ps 24:1)“ (eigene Übersetzung).

94 Vgl. Anonym. Profes., epist. 110,17–19. A.a.O., 94.

95 Oana-Maria Cojocaru bemerkte zudem, dass die Mädchen ihre Bildung im Vergleich zu den Jungen nur zu Hause erlangen konnten. Manche blieben ungebildet wie die Mutter von Theodoros Studites Theoktiste, die sich selbst den Psalter beibrachte, um den Kindern die Kenntnisse zu vermitteln. Das lag daran, dass nicht alle Mädchen die hohe

(3) Die Psalmenkenntnisse waren eine Voraussetzung für den Klostereintritt, deswegen mussten die Novizen die entsprechenden Kenntnisse vorweisen, die auch weiterhin in den Klosterschulen – wie im Falle des Studion-Klosters – erweitert wurden. Zudem konnten die Waisenkinder durch das Singen von Hymnen und auch Psalmen, was im Orphanotropheion zu Konstantinopel eine Bildungsgrundlage bildete, die Gesangs- und Gottesdienstgrundlagen erlernen.

(4) Der Psalter war eine Grundlage für die byzantinischen Lehrbücher, die deutlich zeigen, wie die sprachlichen Formen vermittelt und eingeübt wurden.⁹⁶

Bildung erhalten konnten, doch das kam wieder auf die Bildung ihrer Eltern an. Vgl. O.M. Cojocaru, *Byzantine Childhood Representations and Experiences of Children in Middle Byzantine Society*, New York 2022, 106–109.

96 Vgl. H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz: Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, 76–79. Die zweckmäßige Verwendung des Psalters prägte auch die byzantinischen Handschriften. Im Psalter *Cod. Athos Gregorius 3 mous.* auf f. 79a ist Mose abgebildet, der sitzend die Juden lehrt. Vgl. Γ. Χριστόπουλος / Ι. Μπασιτιάς, *Οι θησαυροί του Αγίου Όρους. Τομος Α΄*, Athen 1973, Abb. 469. Ein anderer *Codex Vat. Pal. gr. 44* (9. Jh.) aus Konstantinopel, der das Werk des Pseudo-Hesychius von Jerusalem *De titulis Psalmorum* enthält, zeigt die Spuren der Sprachübungen am Rande des Manuskripts, die aus der Hand eines Kindes stammen sollen. Vgl. P. Antonopoulos / E. Chrysos, *Τὸ Ψάλτήριον στὴν ἐκπαίδευση τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου*, in: C. Dendrinos / I. Giarenis (eds.), *Bibliophilos: Books and Learning in the Byzantine World*, ByA 39, Berlin 2021, 46. Vgl. f. 116v, wo das Kind die Wortformen zu schreiben versucht.

Zusammenfassung und Fazit

Der letzte Teil der vorliegenden Arbeit befasste sich mit den Bibellesungen anlässlich der fünf Tauftermine in Konstantinopel, die jährlich zu den Tagen der Herrenfeste (Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten) und am Lazarussamstag vorgesehen wurden. Nach der genaueren Betrachtung der relevanten Hauptquellen, des Typikon-Synaxars der Sophienkirche in Konstantinopel und des Prophetologions, konnte man feststellen, dass an diesen Tagen den Texten aus dem Alten Testament der Vorrang bei der liturgischen Lesung gegeben wurde. Nach Ostern kann man jedoch eine Modifizierung in der Bibellesung beobachten, nämlich dass man bis zum Samstag vor Pfingsten durchgehend das Johannesevangelium und die Apostelgeschichte las. Die Perikopen aus dem Alten Testament wurden außer zu Ostern direkt im Vorfeld des Tauftages vermerkt, weshalb man diese biblischen Texte als „Extrakatechese“ bezeichnete. Die Schriftlesungen wurden entsprechend einem festen Schema aufgebaut und gezielt auf die Vermittlung theologischer Inhalte des jeweiligen Festtages eingestellt. Laut dieser Struktur wurden die Texte durch Psalmen, Troparien und anderen Hymnen voneinander getrennt, was dem Vesperteil, für den diese Lesungen vorgesehen waren, einen gewissen Entfaltungsraum der Bibelkatechese bereitete. Die Entfaltung geschah in diesem Fall dadurch, dass diese hymnographischen Texte eine Deutungsfunktion innehatten. Sie zielten darauf ab, den Gesamtsinn des Festes in Anlehnung an die biblische Erzählung in poetischer Sprache auszudrücken und diese somit für das Publikum verständlich zu machen: Die Hymnen von Kosmas von Maïumas und Romanos dem Meloden sowie die vorgesehenen Troparien zu Weihnachten und zu Epiphania beziehen sich auf die Göttlichkeit Christi als die des Logos bzw. seine Interaktion mit dem Vater oder heben die prophetische Rolle der Natur hervor, die zu einer Verkünderin der Geburt Christi wird oder auf die Erlösung Israels im Taufwasser der Epiphanie hindeutet.

Bei der Sichtung möglicher Deutungsvarianten der erwähnten Schriftperikopen stießen wir auf die Quellengattungen, die eine wichtige Rolle bei der Vermittlung der christologischen Dogmen spielen konnten. So wurde die wunderbare Geburt Christi und deren Verkündigung laut dem Hexaameron oder der Gattung der Katene zu Weihnachten beleuchtet, indem man die Genesis danach auslegte. Dabei konnte man die Vielfalt der Ausdrucksformen dieser Gattung überblicken: In Form des Hexaamérons verfassten mindestens zwei Autoren ihre Texte, die auf einem Vorbild, dem Hexaameron des Basileios

von Cäsarea beruhen: Georg von Pisidien schuf sein Werk in einer hybriden Form, das neben der standardisierten Erläuterung der Schöpfungsgeschichte die Texte von einigen Autoren der Antike mit einbezog und sich in poetischer Form ausdrückte. Johannes der Exarch baute sein Hexaameron auf der Basis anderer christlicher Werke wie denen von Johannes Chrysostomos, Severianos von Gabala oder Basileios von Cäsarea auf und folgte somit dem in Konstantinopel geläufigen Genre der Katene. Die erstmalig von Prokop von Gaza erarbeitete Gattung der Katene, einer Kompilierung der patristischen Auslegungen einerseits und der Aufbewahrungsquelle dieser Texte andererseits, war insofern in Konstantinopel beliebt, als man sie in vielen Manuskripten tradierte und daher für das Studium zugänglich machte. Zur Lesung aus der Genesis an Weihnachten ist zu bemerken, dass sie in den Katenen Prokops christozentrisch gedeutet wird; Christus ist der agierende Logos im Text, der vollkommene Schöpfungskraft besitzt.

Zur Epiphanie waren die überlieferten homiletischen Texte für das Verständnis der theologischen Standpunkte bezüglich des Epiphaniastages wichtig. Die festliche Katechese des Theodoros Studites zeigte ihren asketischen Charakter und die überragende Stellung der Bibel bei den Ausführungen des Autors auf, die für die Bestätigung der Vollkommenheit der Natur Gottes in Christus verwendet wurden. Außerdem bleibt auch die asketische Wahrnehmung der Taufe von Wichtigkeit, die Theodoros mit den Bußsträßen assoziierte. Dies soll wiederum auf den Vorrang der Buße hinweisen, die sich sogar als eine geläufige liturgische Praxis in der studitischen Gemeinde etablierte. Kaiser Leo der Weise zog allerdings ebenfalls zahlreich biblische Texte heran, um seine Sichtweise auf das Taufmysterium zu erläutern. Neben der poetischen Erläuterung der Epiphanie, die vom Dichter Romanos verfasst wurde und sich auf die Veranschaulichung der Präfigurationen der Taufe im Alten Testament konzentrierte, begegnete man der Gattung der Frage-Antwort-Literatur (*Erotapokriseis*). Diese neue Gattung war auf die Lösung der im Text entstandenen Probleme abgestimmt und verfolgte daher das Ziel, diese Lösung dem Auditorium zu vermitteln. Diese Art der Schriftauslegung wurde für die drei für uns relevanten Autoren, Maximus den Bekenner, Anastasios vom Sinai und den Patriarchen Photios von Konstantinopel, nachgewiesen. Man konnte bei Maximus und Photios feststellen, dass sie die Typen und Symbole der Taufe wie „das Meer“ oder „Bekleidung mit Christus“ in Verbindung mit dem Taufmysterium auslegten. So bezieht sich Photios auf die Wirkung des Geistes in der Taufe und bezeichnet dabei den Geist selbst als die Kleidung dieses Mysteriums, was unmittelbar auf die Taufe der Katechumenen hinweisen sollte.

Die Hinweise aus der „Bibliothek“ des Patriarchen Photios auf die ihm geläufigen Quellen ergaben, dass man eine Vielfalt an Auslegungsliteratur in

Konstantinopel gekannt haben muss. In einem größeren Umfang wurde die Schriftauslegung des Theodoret von Kyrrhos gelesen, der in derselben symbolischen Sprache wie die erwähnten Autoren das Epiphaniastfest interpretierte: Dafür verwendete er die Topoi aus dem Alten Testament wie Mose als Versinnbildlichung Christi oder den Pharao, der für den Teufel stand.

Die Auslegung der Perikopen des Theodoret aus dem Buch Jesaia zur Wasserweihe am Tag der Epiphanie verdeutlichte seine Sichtweise auf die Taufe, nämlich dass sie eine Rechtfertigung des Menschen ist und schon in der Prophetie des Alten Testaments vorverkündet wird. Die Deutung von Prokop vervollkommnete die Ausführung von Theodoret, in der er über die Verbindung der Taufe mit der Heiligen Eucharistie sprach. Wenn man bedenkt, dass der Ritus der Wasserweihe mit der Weihe des Taufwassers zusammenhing, dann verleiht diese Aussage der Epiphanie eine höhere Bedeutung, denn den Neophyten sollte nach der Taufe an der Kommunion Anteil gegeben werden.

Die Zeit der Quadragesima stellte einen Komplex aus den Vorbereitungs- und Fastenwochen dar und war zudem von den zwei erwähnten Terminen getrennt, was sich in der Struktur der Schriftlesungen und der Gottesdienste widerspiegelte. Die Bibel wurde vorwiegend nach dem Prinzip der *lectio continua* gelesen und anhand neuer Quellen ausgelegt. Dazu zählt der Bußkanon des Andreas von Kreta, welcher als solcher als untypisches Deutungsmittel der Schrift in Betracht gezogen wurde. Seine Eigenartigkeit wies der Kanon schon in seiner Struktur auf, die 9 Oden einschloss, von denen jede eine poetische Verarbeitung der entsprechenden Inhalte der Bibel bot. In erster Linie wurden die Taufmotive zum zentralen Gegenstand der Auseinandersetzung mit der Quelle, wobei eine Einstellung auf die christliche Lebensweise nach der Taufe möglich wurde.

Beim Vollzug der Bahnlesung der Schrift sprangen die neuen liturgischen Formen der *τριτοέκτη* und der LvG ins Auge, die die Anwesenheit der Katechumenen und die Schriftlesung vorsahen. Die erste Tatsache hatte das Lesen entsprechender Gebete zur Folge, die zweite wies bei der *τριτοέκτη* die Lesung aus dem Buch Jesaia und bei der LvG ein homogenes Schema der Lesungen aus dem Buch Genesis, Exodus, Proverbien, Joel und Sacharja auf, die mit Psalmen, dem Ausruf des Diakons *ὡς Χριστοῦ* und Gebeten für die Katechumenen ausgestattet waren. Für das Verständnis der Bibelkatechese in der Fastenzeit wurde die am Palmsonntag vorgetragene, zeitlich relevante Homilie des Patriarchen Photios herangezogen, die Informationen in Bezug auf ein mögliches Auditorium und Zweck der Unterweisung lieferten. So wurde die Vermutung angestellt, dass es sich bei der Zuhörerschaft um eine jüdische Gruppe handeln konnte, die bereits ein Vorwissen in der Schrift besaß. In diesem Zusammenhang wurde dank der „Bibliothek“ eine andere Quelle von Photios entdeckt,

die wohl eine Vorlage für den möglichen Unterricht der jüdischen Konvertiten gewesen sein könnte. Der antiochenische Mönch Hadrianos (5. Jh.) geht ins Detail des hebräischen Sprachgebrauchs und der Gestaltung des Bibelunterrichts, wobei die Inhalte bzw. sprachliche Details akribisch untersucht und vom Katecheten richtig ausgelegt werden sollen.

Die Karwoche in Konstantinopel zeigte eine Sonderstellung der Schrift, die in thematisch durchdachten Perikopenreihen bestand; diese hatten eine Funktion der Präfiguration inne. So waren die Lesungen aus dem Buch Hiob nicht nur in Schrift, sondern auch im Bild vorhanden, was mehr für ihre didaktische Funktion sprechen mag. Aus den Chrysostomos-Kommentaren, die in Konstantinopel als Basistexte für die Homiliare und andere Textsammlungen galten, wurde ersichtlich, dass die Person Hiobs als ein Bild des leidenden Christi, also seiner Präfiguration war, was die Kreuzigungsgeschehnisse vorausschauend artikulierte und durch die Verehrung des Kreuzes und der Heiligen Lanze vertieft wurde. Das Anliegen des Photios für den Karfreitag bestand wiederum im Aufruf seiner Zuhörerschaft zur biblischen Mimesis, was im Kontext der patriarchalen Karfreitagskatechese als deren Fortsetzung verstanden wurde. Vom Prediger wurden primär die Aspekte des tugendhaften Lebens wie Nächstenliebe, Barmherzigkeit oder das Gedenken an das irdische Ende beleuchtet und ausführlich mit biblischen Beispielen belegt. Dies konnte als Fürsorge des Patriarchen und des damaligen kirchlichen Standes für das Leben nach der Taufe und konkret um die Verwirklichung des Gelernten im Leben der Neugetauften angesehen werden.

Das Osterfest war durch unterschiedliche und zugleich zusammenhängende Themen gekennzeichnet, die durch das Prisma der Bibellesung bzw. -auslegung zum Ausdruck gebracht wurden. Die sich neu eröffnende Perspektive ermöglichte vor allem einen neuen Blick auf das Geschehnis der Auferstehung, die sich primär als ein Neubeginn der gesamten Schöpfung wahrnehmen lässt. Dazu konnte man mit Hilfe der in Konstantinopel tradierten pseudo-chrysostomischen Homilien eine für zwei Perikopen aus dem Buch Genesis, Ezeziel und das Osterfest gemeinsame Erkenntnis beleuchten, welche den Gedanken des Neubeginns in den Mittelpunkt rückte. Zum einen impliziert die Tatsache, dass die Neophyten die Kommunion in der Osternacht empfangen, sowie die in der Katechese zum Ausdruck gebrachte mystische Mahlzeit im Eschaton eines der Indizien für eine Ableitung neuer theologischer Inhalte des Paschafestes. Zum anderen ist die Einbettung der Taufe in die Auferstehungsthematik bei Pseudo-Chrysostomos dadurch sichtbar, dass er die Symbole der Erneuerung als Früchte der Auferstehung einführt. Das Aufblühen der Lilien der Neuerleuchteten oder die Auferweckung des getöteten Adam in der Auferstehung deuten damit auf die unmittelbare

Koexistenz dieser beiden Ereignisse in der theologischen Wahrnehmung des Predigers hin. Hinzu kommt, dass die Taufe weiterhin in der biblischen Sicht als Tod und darauffolgende Auferstehung betrachtet wird.

Die Osteroktav bereitete für diese Untersuchung eine neue Gelegenheit, die Schrift nicht nur als eine Taufkatechese, sondern als mystagogische oder postbaptismale Unterweisung zu betrachten. Bei der Auseinandersetzung mit den Perikopen dieser Periode stellte man fest, dass das Johannesevangelium (Joh) nach einem bestimmten Schema gelesen wurde, das früher der Taufkatechese entsprochen hatte. Dazu gehört auch die Tatsache, dass die Neugetauften jeden Tag der Osteroktav bis zum Samstag die Kommunion empfangen und folglich bei der Schriftlesung zugegen waren. Im Vordergrund der nachösterlichen Bibellesungen stand der Joh-Prolog, der grundlegend für mehrere theologische Werke war und von uns daher als die erste Perikope der postbaptismalen Joh-Reihe in den Blick genommen wurde. Dieser Text wurde wohl oft in der Polemik gegen die das Dogma über den Gottessohn verzerrenden Häresien verwendet und konnte folglich gut für die Vermittlung der orthodoxen Lehre gebraucht werden. Aus dem altbulgarischen Nachlass wurde ein Text der pseudo-chrysostomischen Auslegung einer Perikope aus dem Lukasevangelium der Osteroktav-Lesung überliefert, die in der Abfassung der Vorlage aus Konstantinopel folgte. Bei der Auslegung des Berichts über die Begegnung der zwei Jünger mit Christus auf dem Weg nach Emmaus deutet der Autor die Person Christi als die eines Lehrers und verbindet dies mit seinen Ausführungen zur Natur Christi und der Auferstehungssymbolik, was in der Eigenschaft als Unterrichtsstoff Missionszwecke erfüllte. Auch die ikonographische Darstellung dieser Begebenheiten verdiente eine eingehende Betrachtung, denn das Bild sollte eine erläuternde Rolle bei der Unterweisung spielen, wie es schon früher festgestellt wurde. Die Bedeutung der Ikone nahm nach der Periode des Ikonoklasmus allmählich zu, sodass sie zu einem Mediator der Lehre wurde, wie an der Abbildung der göttlichen Natur des Auferstandenen oder seiner aktiven Teilnahme am biblischen Geschehen zu sehen war.

Eine andere Funktion der Schrift, nämlich in der Unterweisung und Kindererziehung, konnte man vor allem in der außerliturgischen Verwendung des Psalters in Konstantinopel beobachten. Die Psalmen trugen nicht nur zur Verinnerlichung der theologischen Themen bei, die in der Erziehung von Bedeutung waren, sondern dienten sogar als Grundlage für die schulische Bildung der Minderjährigen. Während Basileios von Cäsarea und Chrysostomos die Psalmen als ein zuverlässiges Mittel gegen die ungute Einwirkung des Weltlichen betrachteten – dies fand auch in den Heiligenviten seinen Niederschlag –, vermittelten die Grammatiklehrer in Konstantinopel mit den grammatikalischen Regeln der griechischen Sprache offensichtlich auch die

Regeln der frommen Lebensweise, der sich die jüngeren Christen zweifelsohne befleißigten. Das Einprägen der *texta sacra*, insbesondere der Psalmen, war ein Teil der asketischen Übung der (Wüsten-)Mönche, was zu einer weiten Verbreitung des eingehenden Schriftstudiums beitragen sollte. Nicht zu übersehen war in diesem Fall auch die Funktion des Chors der Waisenkinder, die den Kaiser oft bei liturgischen Zeremonien mit ihrem Gesang begleiteten. Die Verinnerlichung der Heiligen Schriften durch deren Singen oder Vorlesen war im Waisenhaus von Konstantinopel üblich, insbesondere unter der Leitung des byzantinischen Dichters Andreas von Kreta, der mit der Gattung des Kanons in Konstantinopel das Eis gebrochen hatte. Die westlichen Schulen pflegten auch weiterhin das Psalterstudium, das zum Hauptfach der Grundbildung wurde.

Mit seinem Aufruf „Lasst uns die Auslegung der Bibelworte nicht im Vorübergehen aufnehmen!“, wendete sich Patriarch Photios am Karfreitag mit dem Ziel an sein Publikum, die Aufmerksamkeit auf das bewusste Hören der Schriftauslegung zu lenken. In diesen vielbedeutenden Worten bestand nicht nur seine bischöfliche Fürsorge um die Gemeindemitglieder, sondern es war auch das allgemeine Anliegen der byzantinischen Kirche, was in vielerlei Weise seinen Ausdruck fand. Die Aufgabe, die Gläubigen auf das gründliche Bibelstudium einzustellen, war primär mit der Taufunterweisung verbunden, die in Form der fortlaufenden Vorlesung der Bibelperikopen bestand. Dafür wurden aus historischer Perspektive die fünf Tauftermine untersucht, deren Etablierung in Konstantinopel z. T. tatsächlich mit der Durchführung des Taufmysteriums verbunden war. Außerdem konnten wir an der bereits erwähnten Aussage des Patriarchen Photios einen direkten Bezug auf den 19. Kanon des Konzils Quinisextum (691–692) sehen, den wir zum Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung genommen haben, und der die korrekte Schriftdeutung in den Mittelpunkt des Gottesdienstes im Byzanz des 7. Jh.s rückte. Die oben gezeigten Entlehnungen aus den älteren Deutungsquellen bestätigen also die weiter bestehende Orientierung an den Kirchenvätern in Konstantinopel, was ebenso unmissverständlich auf dem Quinisextum formuliert wurde.

Die gründliche Erarbeitung und Umsetzung der üblichen Form der Taufkatechese in eine neue Gestalt war schon an der jerusalemischen Tradition der Rezeption der Katechesen von Kyrillos von Jerusalem zu sehen. Zunächst wurde in Jerusalem ein komplexes System der Taufunterweisung aufgebaut, wovon wir aus dem Pilgerbericht Egerias erfahren. Die Katechumenen waren bei jedem Gottesdienst anwesend und wurden vom Bischof gesegnet. Dem Ablauf der Liturgie entsprechend durften die Katechumenen die Heilige Schrift hören, was immer an den jeweiligen geographischen Stationen des Lebens Jesu stattfand. Daraus folgt, dass man bereits zur Zeit Egerias die Bibellesung

als eine Pflicht im Erwerb der Kenntnisse über den christlichen Glauben betrachtete. Die Rezitation der Psalmen, die für damalige Christen von großer Bedeutung war, bildete den beträchtlichen Teil des gesamten Gottesdienstes und hatte z. T. die Auslegung der Schrift zum Ziel. Der Vorrang der Fastenzeit in der Taufunterweisung blieb zur Zeit Egerias immer noch erhalten und war neben der Lesung der Schriftperikopen mit den liturgischen Handlungen verbunden, die zur Verinnerlichung des eben Gelesenen beitragen sollten. Die Verehrung des Heiligen Kreuzes oder die Prozessionen nach Golgatha sollten die Katechumenen in die Realität der biblischen Geschehnisse versetzen. Eine wohl übliche Methode, einen leichten Zugang zur Schriftdeutung zu finden, kann man aus der Lesung der Kyrillos-Katechesen erschließen, was für die Aufnahme dieser Quelle in die Auslegungstradition spricht.

Parallel entwickelte sich eine stricte Orientierung an der Schrift in der Tradition Antiochiens, wo die Bibel nicht nur ins liturgische, sondern auch in das alltägliche Leben der Christen eingebettet wurde. Sie wurde zur Grundlage für die christliche Erziehung oder zu einer Alternative zu den paganen Werken – dies war ein Denken, das auch später eine wichtige Rolle in der Unterweisung neuer Christen spielte. Beim Taufunterricht lernte man den Sinn der Erschaffung der Welt, das Leben der biblischen Heiligen und den Grund, warum Gott den Menschen erschaffen hatte. Hinzu kam die prägende Wirkung des antiochenischen Priesters Johannes Chrysostomos, der später dann als Bischof die ihm bekannten Bräuche der Verwendung der Schrift nach Konstantinopel mitgebracht haben soll. Im Vergleich zu den Katechesen des Kyrillos, arbeitete er konsequent eine eigene Tradition der Schriftdeutung heraus, die seiner herausragenden Bildung und den Bedürfnissen seiner Gemeinde entsprach. Die von ihm erlernten Prinzipien der Auseinandersetzung mit einem Problem im Bibeltext förderten zudem eine bessere Wahrnehmung des Stoffes bei Katechumenen und bereits getauften Christen.

Die Tradierung der Bibelperikopen – sie wurden vom jerusalemischen Bischof Kyrillos für die Unterweisung der Taufkandidaten ausgewählt – zunächst im Armenischen und dann im Georgischen Lektionar führt zu der These, dass dieser Prozess wohl auch die Formierung liturgischer Typika beeinflussen konnte. Die Erklärung dieser Behauptung wird noch plausibler, wenn man die Tätigkeit von Chrysostomos und den in der Forschung bewiesenen antiochenischen Ursprung der Schriftlesung von Konstantinopel in Betracht zieht. In der vorliegenden Arbeit wurde anhand der Quellen, die vermutlich ihre Verwendung in Konstantinopel fanden, gezeigt, dass die Bibellesung als solche eine Katechese bildeten. Die durchdachte liturgische Ausstattung dieser Perikopen, ihre Deutungsfunktion und die Befunde neuer Quellen, die diese Texte deuten konnten, erlauben uns eine These zu formulieren und sie

dadurch als belegt gelten zu lassen, dass die gewöhnliche Taufunterweisung, wie wir es von Kyrillos, Chrysostomos oder von Theodoros von Mopsuestia kennen, in eine Bibelunterweisung umgesetzt wurde. Diese tradierte in Konstantinopel und sogar außerhalb dieser Stadt. Die altbulgarischen Quellen liefern einen untrüglichen Beweis für die Verbreitung dieses Bibelverständnisses, das in Konstantinopel gepflegt und vermittelt wurde. Man kann zwar eine Entfernung von dem altkirchlichen Vorbild der Katechese beobachten, aber die Entstehung neuer Quellengattungen sowie intellektuelle und geistliche Entwicklung in Konstantinopel, trugen nur zur neuen Qualität des Bibelstudiums bei. Die Lösung von eventuell auftauchenden Problemen im Bibeltext in Form der *Erotapokriseis*, eine erläuternde Einführung zu den sprachlichen Eigenschaften des Textes in der *Eisagoge* oder eine Sammlung der anerkannten Auslegungen der Kirchenväter in der *Katene* waren diese neuen Methoden der Bibellesung, die Katechumenen, Getauften oder Schülern die Oberflächlichkeit beim Bibelstudium zu vermeiden halfen. Die üblichere Art der Unterweisung durch die Homilie blieb immer noch in Konstantinopel erhalten und erfuhr eine theologisch-rhetorische Erweiterung durch solche hochgebildeten Prediger wie Patriarch Photios oder den Abt des Studion-Klosters Theodoros. Die Katechumenen sollten wiederum dadurch die christliche Lehre besser verstehen und das Gelernte im Leben umsetzen können. Der Untermauerung der oben aufgestellten These dient auch die Tatsache, dass die erwähnten Quellen durch die byzantinischen Intellektuellen und Mönche aufbewahrt und weiterverbreitet wurden. Die „Bibliothek“ des Patriarchen Photios oder die Skriptorien des Studion-Klosters, wo auch die Bibelmanuskripte in verschiedenen Variationen entstanden sind, waren ein anschauliches Beispiel für das fortbestehende Interesse an der korrekten Auslegung der Schrift. Im Hinblick auf die Mehrheit der antiken in Konstantinopel überlieferten Quellen, von deren ein Teil in dieser Arbeit herangezogen wurde, kann man wohl behaupten, dass die Auslegung der Schrift im Mittelpunkt des christlichen Lebens stand.

Für die wohl innovativen Methoden der Bibelauslegung spricht auch die prägende Funktion der Ikone. Insbesondere nach der Zeit des Ikonoklasmus wird dem Bild eine neue Bedeutung zugemessen, in dem Sinne, dass es in der Bibellesung die Auslegungsfunktion übernehmen sollte. Die Verbindung zwischen dem Bild und Text war die beste Kombination für die Unterweisung, denn man sah die Ikone als solche wie eine lebendige Bibel an und nahm damit den Sinn der gelesenen Perikopen besser wahr. In Konstantinopel waren derartige ikonographische Programme üblich – sie betrafen z. T. die Auferstehungsevangelien, z. T. die Abbildungen Christi, der das Evangelium in seiner Hand hielt und z. T. auch die Manuskripte, in denen die entsprechenden Miniaturen zur Illustration des biblischen Geschehens platziert wurden.

Somit scheinen die Thesen über eine „Extrakatechese“ vor der Taufe an Weihnachten und Epiphanie, die fortlaufende Bibelunterweisung während der Fastenzeit und die Schriftkatechese nach Ostern ausreichend belegt zu sein, wodurch sie eine Verstärkung im Hinblick auf eine neu eröffnete Perspektive des Psalterstudiums in Konstantinopel erfahren: Neben der Tatsache, dass der Psalter komplett während des liturgischen Jahres gelesen wurde, übernahm die byzantinische Gesellschaft die Beschäftigung mit ihm als ein identitätsstiftendes Mittel, das sowohl im Klassenraum als auch im Familienkreis verwendet wurde. Diese Gegebenheit offenbart eine signifikante Erweiterungsperspektive des Schriftgebrauchs, was bedeutet, dass die früher vorwiegend in der liturgischen Versammlung stattgefundene Schriftlesung ihre Beachtung nun auch im privaten Gebrauch fand. Meine Darstellung eines solch erhobenen Ranges der Schrift in der Taufunterweisung könnte auch zum Anlass dafür werden, weitere Studien zu einer möglichen Tradierung dieser Überlieferung in anderen christlichen Zentren zu unternehmen.

Bibliografie

1 Quellenverzeichnis

1.1 *Werke christlicher Autoren und homiletische Quellen*

- Ambrosius von Mailand, *Expositio evangelii secundum Lucan*, ed. K. Schenkl, CSEL 31, Prag 1902.
- Anastasios vom Sinai, *Hexaemeron*, ed. J. D. Baggarly / C. A. Kuehn, OCA 278, Rom 2007.
- Anastasios vom Sinai, *Quaestiones et Responsories* 9, ed. M. Richard / J. Munitiz, CCSG 59, Turnhout 2006, 17–18.
- Andreas von Kreta, *Canon magnus*, in: PG 97, 1329–1386.
- Augustinus von Hippo, *De civitate Dei*, ed. E. Hoffman, CSEL 40, Prag 1900.
- Basileios von Cäsarea, *Hexaemeron*, ed. E. Amand de Mendieta / S.Y. Rudberg, GCS N.F. 2, Berlin 1997.
- Basileios von Cäsarea, deutsche Übersetzung: B. Genten, BKV 47, Kempten 1925.
- Basileios von Cäsarea, *In sanctam Christi generationem*, in: PG 31, 1457–1476.
- Basileios von Cäsarea, *Regulae fusius tractatae* 15, in: PG 31, 953–956.
- Basileios von Cäsarea, deutsche Übersetzung: V. Gröne, *Ausgewählte Schriften des heiligen Basilius des Großen*, BKV 48, Kempten 1877, 87–88.
- Basileios von Seleukia, *In Sanctum Pascha* (CPG 6664), ed. M. Aubineau, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople: Homélie Pascales (cinq homélie inédites)*, SC 187, Paris 1972, 206–215.
- Egeria, *Itinerarium*, ed. A. Franceshini / R. Weber, CCSL 175, Turnhout 1965.
- Egeria, französische Übersetzung: P. Maraval, SC 296, Paris 1982.
- Egeria, deutsche Übersetzung: G. Röwekamp, FC 20, Freiburg 2017.
- Florilegium Coislianum A*, ed. T. Fernández, CCSG 66, Turnhout 2018.
- Gregor der Große, *Moralia in Job*, ed. M. Adriaen, CCSL 143, Turnhout 1979.
- Gregor der Erleuchter, *Altarmenische Katechese*, englische Übersetzung: R.W. Thomson, HATS 3, Harvard 1970.
- Gregor von Nazianz, *Orationes* 38–41, ed. C. Moreschini / P. Gallay, SC 358, Paris 1990.
- Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica*, ed. E. Mühlenberg, SC 453, Paris 2000.
- Georg von Pisidien, *Hexaemeron*, ed. L. Tartaglia, *Carmi die Giorgio di Pisidia*, Torino 1998, 310–424.
- Mönch Hadrianos, *Isagoge scripturae sacrae*, ed. P.W. Martens, Oxford 2017.
- Johannes Chrysostomos, *Ad populum Antiochenum, homilia* 2, in: PG 49, 33–48.
- Johannes Chrysostomos, *Cum Saturninus et Aurelianus acti essent in exsilium*, in: PG 52, 415–420.
- Johannes Chrysostomos, *Expositio in Ps 124*, in: PG 55, 356–360.
- Johannes Chrysostomos, *Expositio in Ps 140*, in: PG 55, 426–442.

- Johannes Chrysostomos, *Catecheses baptismales*, ed. A. Wenger, SC 50, Paris 1957;
A. Piédangel / L. Doutreleau, SC 366, Paris 1990.
- Johannes Chrysostomos, deutsche Übersetzung: R. Kaczynski, FC 6/1–2, Freiburg 1992.
- Johannes Chrysostomos, *De Anna, sermo 2*, in: PG 54, 643–652.
- Johannes Chrysostomos, *De Lazaro, sermo 1*, in: PG 963–982.
- Johannes Chrysostomos, *In epistulam I ad Corinthios, homilia 3*, in: PG 61, 22–30.
- Johannes Chrysostomos, *In Isaiam*, in: *In Isaiam prophetam interpretatio Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani: nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translata*, Venetiis 1887.
- Johannes Chrysostomos, französische Übersetzung: J. Dumortier, SC 304, Paris 1983.
- Johannes Chrysostomos, *Commentarius in Job*, ed. H. Sorlin, SC 346, Paris 1988.
- Johannes Chrysostomos, deutsche Übersetzung: D. Hagedorn / U. Hagedorn, PTS 35, Berlin 1990.
- Johannes Chrysostomos, *In Acta Apostolorum*, in: PG 60, 13–384.
- Johannes Chrysostomos, *In Genesim*, in: PG 53, 21–385; PG 54, 385–580.
- Johannes Chrysostomos, *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. A.M. Malingrey, SC 188, Paris 1972.
- Pseudo-Chrysostomos, *Expositio in Ps 86*, in: PG 55, 742–744.
- Pseudo-Chrysostomos, *In illud: Itaque, si quis in Christo, noua creatura (II Cor. 5,17)*, ed. K.H. Uthemann, OCP 59 (1993), 28–45.
- Pseudo-Chrysostomos, *In resurrectionem Domini*, edd. J. Zaimov / M. Kapaldo, *Suprasălski ili Retkov Sbornik*, Bd. 2, Sofia 1983, 403–419.
- Pseudo-Chrysostomos, *In resurrectionem Domini* (CPG 4740), ed. M. Aubineau, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople: Homélie Pascales (cinq homélie inédites)*, SC 187, Paris 1972, 318–325.
- Pseudo-Chrysostomos, *In resurrectionem Domini B* (CPG II 4996), ed. C. Datema / P. Allen, in: JÖB 30 (1981), 87–102.
- Pseudo-Chrysostomos, *Sermo Catecheticus in sanctum Pascha* (CPG 4605), ed. M.P. Huggins, *The Reception of John Chrysostom in the Middle Byzantine Period (9th–13th centuries): A Study of the Catechetical Homily on Pascha* (CPG 4605), Edinburgh 2020, 60–61.
- Pseudo-Chrysostomos, *Synopsis scripturae sacrae*, in: PG 56, 313–386.
- Johannes von Damaskus, *Expositio fidei*, ed. P.B. Kotter, PTS 12, Berlin 1973.
- Johannes der Exarch, *Hexaameron*, ed. R. Aitzetmüller, Bd. 1–7, Graz 1958–1975.
- Justin der Märtyrer, *Dialogus cum Tryphone*, ed. P. Bobichon, Par. 47, Fribourg 2003.
- Karfreitagskatechese* (CPG 5870), ed. S. Parenti / E. Velkovska, *L'Euchologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Rom 1995, 143–149.
- Katechese nach der Taufe im Cod. Petr. 266*, Ed. M. Arranz, *Les Sacrements de l'ancien Euchologe Constantinopolitain*, OCP 55 (1989), 33–62.

- Kosmas von Maiūmas, *Hymnus 2*, in: PG 98, 465–472.
- Kosmas von Maiūmas, *Hymnus 6*, in: PG 98, 476–484.
- Kyrill von Jerusalem, *Catecheses ad illuminandos*, in: PG 33, 369–1060.
- Kyrill von Jerusalem, *Mystagogiae*, ed. A. Piédagnel, SC 126, Paris 1988.
- Leontios Presbyter von Konstantinopel, *Homiliae*, ed. C. Datema / P. Allen, CCSG 17, Turnhout 1998.
- Leontios Presbyter von Konstantinopel, englische Übersetzung: C. Datema / P. Allen, ByzAt 9, Leiden 2017.
- Makarios Makres, *Ecphrasis nativitatis Christi*, ed. H. Hunger, in: JÖB 7 (1958), 125–140.
- Maximos der Bekenner, *Quaestiones et Dubia*, ed. J. Declercq, CCSG 10, Turnhout 1982.
- Maximos der Bekenner, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga / C. Steel, CCSC 7, Turnhout 1980.
- Maximos der Bekenner, *Mystagogia*, ed. C. Boudignon, CCSG 69, Turnhout 2011.
- Nikephoros, Patriarch von Konstantinopel, *Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis*, ed. Featherstone, CCSG 33, Turnhout 1997.
- Nikephoros, Patriarch von Konstantinopel, *Canones 13, 16*, in: PG 100, 853AB.
- Nikolaos I. Mystikos, Patriarch von Konstantinopel, *Epistula 29*, ed. R.J. Jenkins / L.G. Westerink, CFHB 6, Washington 1973, 196–203.
- Palladios von Helenopolis, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, ed. A. Malingrey, SC 342, Paris 1988.
- Palladios von Helenopolis, deutsche Übersetzung: A. Hübner, FC 90, Freiburg 2021.
- Papst Gelasius, *Epistula 12*, in: PL 84, 801CD.
- Papst Siricius, *Directa ad decessorem*, ed. K. Zechiel-Eches, MGH. ST 55, Hannover 2013.
- Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae*, ed. C. De Stefani, *Paulus Silentarius: Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio Ambonis*, Berlin 2011, 1–71.
- Paulus Silentarius, deutsche Übersetzung: O. Veh, *Prokop: Bauten. Paulus Silentarius: Beschreibung der Hagia Sophia*, München 1970, 306–359.
- Photios, Patriarch von Konstantinopel, *Amphilochia*, ed. B. Laourdas / L.G. Westerink, Bd. 4–5, Leipzig 1986.
- Photios, Patriarch von Konstantinopel, *Epistula 1*, ed. B. Laourdas / L.G. Westerink, Bd. 1, Leipzig 1983, 2–40.
- Photios, Patriarch von Konstantinopel, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, 8 Bdd., Paris 1959–1977.
- Photios, Patriarch von Konstantinopel, *Homiliae*, ed. B. Laourdas, Ἑλληνικά. Παράρτημα 12, Θεσσαλονίκη 1966.
- Photios, Patriarch von Konstantinopel, englische Übersetzung: C. Mango, Cambridge 1958.
- Proklos, Patriarch von Konstantinopel, *Homiliae*, ed. J. Leroy, StT 247, Vatikan 1967.
- Proklos, Patriarch von Konstantinopel, *Homilia 4*, ed. N. Constanas, SVigChr 66, London 2003, 226–237.
- Prokop von Cäsarea, *De aedificiis*, ed. J. Haury, *Procopius IV*, Leipzig 1964.

- Prokop von Cäsarea, deutsche Übersetzung: O. Veh, *Prokop: Bauten. Paulus Silentiaros: Beschreibung der Hagia Sophia*, München 1970.
- Prokop von Cäsarea, *De bellis*, ed. J. Haury, *Procopius I*, Leipzig 1964.
- Prokop von Cäsarea, deutsche Übersetzung: O. Veh, *Prokop: Perserkriege*, München 1970.
- Prokop von Cäsarea, *Homilia 14*, in: PG 65, 796–800.
- Prokop von Gaza, *Commentarius in Genesim*, ed. und übersetzt K. Metzler, CCS 22–23, Berlin / Boston 2015–2016.
- Prokop von Gaza, *Commentarius in Isaiam*, in: PG 87/2, 1817–2717.
- Prokop von Gaza, *Commentarius in Exodum*, ed. K. Metzler, GCS N.F. 38, Berlin 2020.
- Pseudo-Amphilochios von Ikonium, *Oratio 7 De recens baptizatis* (CPG 3238), ed. M. Bonnet / S.J. Voicu, *Amphiloque d'Iconium: Homélie*, SC 553, Paris 2012, 96–115.
- Pseudo-Athanasios, *Contra Arianos*, ed. A. Stegmann, Rottenburg 1917.
- Pseudo-Makarios von Ägypten, *Homilia 2*, ed. H. Berthold, *Makarios/Symeon: Reden und Briefe*, Bd. 1, GCS, Berlin 1973, 3–26.
- Rabbula von Edessa, *Homilia a Constantinopoli*, ed. R.R. Phenix / C.B. Horn, *The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, WGRW 17, Atlanta 2017, 85–93.
- Rabbula von Edessa, deutsche Übersetzung: G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive*, BKV 38, Kempten 1874, 238–243.
- Romanos der Melode, *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, SC 110, Paris 1965; J. Grosdidier de Matons, SC 283, Paris 1981.
- Romanos der Melode, deutsche Übersetzung: J. Koder, BGrL 62, Stuttgart 2005.
- Severianos von Gabala, *In illud: In principio erat verbum* (CPG 4210), ed. PG 63, 543–550.
- Severos von Antiochien, *Homilia 16*, ed. F. Graffin, PO 38, Turnhout 1976, 438–452.
- Sokrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, GCS N.F. 1, Berlin 1995.
- Sophronios, Patriarch von Jerusalem, *Opus Sophronii*, ed. J. Goar, *Ἐὐχολόγιον sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, Venice 1730, 369–370.
- Symeon von Thessaloniki, *De sacramentis*, in: PG 155, 175–228.
- Symeon von Thessaloniki, *De sacra liturgia*, ed. S. Hawkes-Treeples, STPIMS 168, Toronto 2011, 165–265.
- Tertullian, *De baptismo*, deutsche Übersetzung und griechischer Text: D. Schleyer, FC 76, Turnhout 2006.
- Theodoros Studites, *Catecheses magnus 27*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Sankt Petersburg 1904, 186–193.
- Theodoros von Mopsuestia, *Homiliae baptismales*, deutsche Übersetzung und griechischer Text: P. Bruns, FC 17/1–2, Freiburg 1994–1995.
- Theodoret von Khyrros, *Quaestiones in Octateuchum*, ed. N. F. Marcos / A. Sáenz-Badillos, TECC 17, Madrid 1979.
- Theodoret von Khyrros, *Commentaria in Micham*, in: PG 81, 1741–1786.

Theodoret von Khyrros, *Interpretatio in Psalmos*, in: PG 80, 857–1997.

Theodoret von Khyrros, *Commentaria in Isaiam*, in: J.N. Guinot, SC 276, Paris 1980; J.N. Guinot, SC 315, Paris 1984.

Theodoros Anagnostos, *Historia ecclesiastica*, in: G.C. Hansen, GCS 3, Berlin 21995.

1.2 *Konzilien und Kirchenordnungen*

Constitutiones Apostolorum, ed. M. Metzger, SC 320; SC 329, Paris 1985–1986.

Constitutiones Apostolorum, deutsche Übersetzung: F. Boxler, BKV 19, Kempten 1874.

Constitutiones Apostolorum, Klementinische Liturgie, ed. H. Lietzmann, KIT 61, Bonn 1910.

Concilium Constantinopolitanum 381, Expositio fidei, ed. G. Alberigo, COGD 1, Turnhout 2006, 57.

Concilium Constantinopolitanum 381, Canon 3, ed. G. Alberigo, COGD 1, Turnhout 2006, 66.

Concilium Constantinopolitanum 553, Anathema 2, ed. Alberigo, COGD 1, Turnhout 2006, 177.

Concilium Nicaenum 787, Canon 8, ed. G. Alberigo, COGD 1, Turnhout 2006, 329.

Concilium Quinisextum, ed. H. Ohme, Berlin 2013.

Concilium Quinisextum, deutsche Übersetzung: H. Ohme, FC 82, Turnhout 2006.

Didache 12 Apostolorum, ed. W. Rordorf / A. Tuilier, SC 248, Paris 1978.

Didache 12 Apostolorum, deutsche Übersetzung: G. Schöllgen, FC 1, Freiburg 2000.

Symbolum Nicaenum, ed. G. Alberigo, COGD 1, Turnhout 2006, 5.

Synodicon Orthodoxiae, ed. J. Goullard, TMCB 2, Paris 1967.

Testamentum Domini, ed. I. E. Rahmani, Moguntia 1899.

1.3 *Liturgische Quellen*

a. Euchologien

Codex Barberini gr. 336, ed. S. Parenti / E. Velkovska, Rom 1995.

Codex Sevastianov 474, ed. S. Koster, Rom 1991.

Codex Grottaferatta Γ.β. IV, ed. S. Parenti, Rom 1994.

b. Lektionare

Armenisches Lektionar, ed. A. Renoux, PO 36, Turnhout 1971.

Georgisches Lektionar, ed. M. Tarnischvili, CSCO 188, Leuven 1959.

Patriarchales Lektionar im Codex Ottoboni gr. 175, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.gr.175 (abgerufen am 12.2.2022).

Prophetologion, ed. C. Høeg / G. Zuntz, *Prophetologium: Lectiones Nativitatis et Epiphaniae*, MMB.L 1, Kopenhagen 1939; S. Engberg, *Prophetologium: Lectiones Anni Immobilis*, MMB.L 1, Kopenhagen 1980–1981.

Wiener Genesis (Cod. theol. gr. 31), <https://onb.digital/result/106F8E6A> (abgerufen am 12.2.2022).

c. Typikon der Sophienkirche zu Konstantinopel

Ed. J. Mateos, OCA 165–166, Rom 1962–1963.

1.4 *Hagiographische Quellen*

Marcus Diakon, *Vita Pophyrii*, deutsche Übersetzung und griechischer Text: A. Hübner, FC 53, Freiburg 2013.

Vita des Patriarchen Antonios Kaules von Konstantinopel, ed. P.L. Leone, *L' "Encomium in patriarcham Antonium II Cauleam" del filosofo e retore Niceforo*, in: Orpheus 10 (1989), 412–429.

Vita Antonios' des Jüngerer, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Βίος και πολιτεία τοῦ Ὁσίου Ἀντωνίου τοῦ νέου*, in: ΠΠC 19 (1907), 186–216.

Vita Konstantinos-Kyryllos', ed. F. Grivec / F. Tomšić, RSSI 4, Zagreb 1960.

Vita Daniels Stylites, ed. H. Delehaye, *Les Saintes Stylites*, SHG 14, Brüssel 1962, 1–94.

Vita Michaels Synkellos, ed. M.B. Cunningham, *The Life of Michael Synkellos*, BBTT 1, Belfast 1991, 44–127.

Vita des Patriarchen Nikephoros von Konstantinopel, ed. C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig 1880, 139–217.

Vita Niketas' des Bekenner von Midykien, ed. AASS April 1, XXII–XXXIII.

Vita Stephanos' des Jüngerer, ed. M.F. Auzépy, *La Vie d' Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, BBOM 3, Aldershot 1997, 87–177.

Vita des Erzbischofs Stephanos von Sugdaia, ed. В.Г. Василевский, *Краткое Житие св. Стефана Сурожского*, in: Русско-византийские исследования 3 (1915), 74–76.

Vita Theodoros' Studites, ed. R.H. Jordan / R. Morris, *The Life and Death of Theodore of Studios*, DOML 70, London 2021.

Vita Davids, Symeons und Georgs von Lesbos, ed. J. van den Gheyn, *Acta Graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo*, AnBoll 18 (1899), 211–259.

1.5 *Werke byzantinischer Kaiser*

Konstantin VII., *De Cerimoniis*, ed. B. Flusin, CFHB 52, Paris 2020.

Leo VI. der Weise, *Homilia 4*, ed. T. Antonopoulou, CCSG 63, Turnhout 2008, 43–59.

Leo VI. der Weise, *Homilia 25*, ed. T. Antonopoulou, CCSG 63, Turnhout 2008, 345–369.

Justinian, *Novella 58*, ed. W. Kroll / R. Schöll, B III, Berlin 1968, 314–315.

1.6 *Werke byzantinischer Grammatiklehrer*

Anonymos, *Epistulae*, ed. A. Markopoulos, CFHB 27, Berlin 2000.

Georg Choïroboskos, *Epimerismi in Psalmos*, ed. T. Gaisford, vol. 3, Oxford 1842.

Michael Synkellos, *Über die Syntax der griechischen Sprache*, ed. D. Donnet, *Le Traité de la Construction de la Phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem*, EPAHA 22, Brüssel 1982, 157–419.

2 Literaturverzeichnis

2.1 Hilfsmittel

Blaise, Albert (Hg.), *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1967.

Lampe, Geoffrey W.H. (Hg.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

„Pseudo-Chrysostomica“, <https://www.trismegistos.org/pseudo-chrysostomica/index.php> (abgerufen am 17.11.2022).

2.2 Sekundärliteratur

Aasgaard, Reidar, *Childhood in 400 CE Jerome, John Chrysostom, and Augustine on Children and Their Formation*, in: R. Aasgaard / C. Horn / O.M. Cojocaru (eds.), *Childhood in History Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, New York 2018, 157–173.

Aland, Barbara, *Neutestamentliche Textgeschichte und liturgische Bibelrezeption*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 15–38.

Aldama, José Antonio de, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, PIRHT 10, Paris 1965.

Alexander, Paul Julius, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

Alexander, Paul Julius, *The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes*, in: *Speculum* 37 (1962), 339–357.

Alexopoulos, Stefanos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution and Structural Components*, LiCo 21, Leuven 2009.

Alexopoulos, Stefanos, *Prayer at the Eucharist: Shifts in the Use of Scripture*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 411–428.

Alexopoulos, Theodoros, *Der Ausgang des thearchischen Geistes: eine Untersuchung der Filioque-Frage anhand Photios' „Mystagogie“, Konstantin Melitiniotes' „Zwei Antirrhetici“ und Augustin's „De Trinitate“*, Heidelberg 2007.

Amphoux, Christian-Bernard / Bouhot, Jean-Paul, *Le lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, HTB 1, Lausanne 1996.

Andreson, Jeffrey / Canart, Paul / Walter, Christopher, *The Barberini Psalter Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 372: Introduction and Commentary*, MBAVBM 1, Zürich, 1990.

- Andreou, Georgios, *Il Praxapostolos bizantino: Edizione del codice Mosca GIM Vlad. 21 (Savva 4)*, JTF 46, Münster 2023.
- Andrews, Justine, *The Book Job*, in: V. Tsamakda (ed.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, BCBW 2, Leiden 2017, 236–245.
- Antonopoulos, Panagiotis / Chrysos, Evangelos, *Το Ψαλτήριο στην εκπαίδευση του χριστιανικού κόσμου*, in: C. Dendrinou / I. Giarenis (eds.), *Bibliophilos: Books and Learning in the Byzantine World*, ByA 39, Berlin 2021, 35–53.
- Antonopoulou, Theodora, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, MM 14, Leiden 1997.
- Antonopoulou, Theodora, *Unpublished Scholia on the Apostle Paul and John Climacus by the Emperor Leo VI*, in: M. Hinterberger / E. Schiffer (Hgg.), *Byzantinische Sprachkunst: Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, ByA 20, Berlin 2007, 20–34.
- Arbesmann, Rudolph, *Fasten*, in: RAC 7 (1969), 447–493.
- Arbesmann, Rudolph, *Fasttage*, in: RAC 7 (1969), 500–524.
- Arens, Anton, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, TThSt 11, Trier 1961.
- Arranz, Miguel, *Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain: IV^{ème} Partie: L'“Illumintaion” de la Nuit de Pâques*, in: OCP 53 (1987), 59–106.
- Arranz, Miguel, *Introductio in Sacramenta Traditionis Byzantinae*, OSL 1, Rom 2006.
- Arranz, Miguel, *Introductio in Sacramenta Traditionis Byzantinae*, OSL 5, Rom 2006.
- Artemi, Eirini, *John Chrysostom's Teaching about the Holy Bible and the Necessity of Reading It Daily*, in: M. Szram / M. Wysocki (eds.), *The Bible in the Patristic Period*, StPatr 103, Leuven 2021, 175–182.
- Arweiler, Alexander, *Cicero rhetor: Die Patritiones oratoriae und das Konzept des gelehrten Politikers*, UALG 68, Berlin 2003.
- Ashbrook, Harvey Susan, *Holy Sound: Preaching as Divine Song in Late Antique Syriac Tradition*, in: A.A. Orlov (ed.), *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism Studies in Honor of Alexander Golitzin*, SVigChr 160, Leiden 2020, 226–239.
- Asmus, Johann Rudolf, *Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Philostorgios*, in: ByZ 4 (1885), 30–44.
- Asper, Markus, *Zu Struktur und Funktion eisagogischer Texte*, in: J. Althoff / M. Asper / W. Kullmann (Hgg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, ScriptOralia 95, Tübingen 1998, 309–340.
- Aubineau, Michel, *Les Homélie festales d'Hésychius de Jérusalem*, SH 59, Brüssel 1978.
- Aubineau, Michel, *Un Traité inédit de Christologie de Séverien de Gabala in Centurionem et Contra Manichæos et Apollinaristas: Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le Synode du Latran (649)*, COr 5, Genf 1983.
- Bacht, Heinrich, *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum*, in: ThPh 41 (1966), 557–566.
- Bader, Giselle, *Sacred Space in Egeria's Fourth-Century Pilgrimage Account*, in: JRH 44 (2020), 91–102.

- Brändle, Rudolf, *Johannes Chrysostomos I*, in: RAC 18 (1988), 426–503.
- Bräutigam, Friederike, *Basileios der Große und die heidnische Bildung: Eine Interpretation seiner Schrift Ad adolescentes*, Jena 2003.
- Baldwin, Brown James, *Romanos the Melode*, in: ODB 3 (1991), 1807–1808.
- Barber, Charles, *Contemplating the Life of Christ in the Icons of the Twelve Feasts of Our Lord*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 221–237.
- Bardill, Jonathan, *A New Temple for Byzantium: Anicia Juliana, King Solomon, and the Gilded Ceiling of the Church of St. Polyeuktos in Constantinople*, in: W. Bowden / A. Gutteridge / C. Machado (eds.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, LAA 3, Leiden 2005, 339–370.
- Bardy, Gustave, *La Littérature patristique des Questiones et Responiones sur l'Écriture sainte*, in: RB 41/2–4 (1932), 210–236. 341–369. 515–537.
- Barkhuizen, Jan, *Proclus of Constantinople: A Popular Preacher in Fifth-Century Constantinople*, in: P. Allen / E. Cunningham (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, NHS 1, Leiden 1998, 179–200.
- Barringer, Robert, *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A.D.*, Oxford 1979.
- Bastiaensen, Antonius Adrianus Robertus, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans L'Itineraire d'Égérie*, LCP 17, Nijmegen 1962.
- Bauer, Franz Xaver, *Proklos von Konstantinopel: Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts*, VKSM 4, München 1919.
- Bauer, Franz Xaver, *Die Heilige Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums*, in: ThGl 14 (1925), 512–532.
- Baumstark, Anton, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten: Eine liturgische Vorarbeit*, SGKA 3/3–5, Paderborn 1910.
- Baumstark, Anton, *Liturgie comparée: Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgie chrétiennes*, Chevetoigne 3 1953.
- Baun, Jane, *The Fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium*, in: SCH 31 (1994), 115–125.
- Becht-Jördens, Gereon, *Biographie als Heilsgeschichte: Ein Paradigmenwechsel in der Gattungsentwicklung: Prolegomena zu einer formgeschichtlichen Interpretation von Einharths Vita Karoli*, in: A. Jördens / H.A. Gärtner / H. Görgemanns (Hgg.), *Quaerite faciem eius semper: Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, StK 8, Hamburg 2008, 1–21.
- Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, ByHb 2, München 1959.
- Beck, Hans-Georg, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, KG 1, Göttingen 1980.

- Belting, Hans, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg 1970.
- Belting, Hans, *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 21991.
- Benini, Marco, *Liturgische Bibelhermeneutik: Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes*, LQF 109, Münster 2020.
- Berger, André, *Das apokalyptische Konstantinopel: Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit*, in: W. Brandes / F. Schmieder (Hgg.), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, MSKG 16, Berlin 2008, 135–155.
- Berger, André, *Konstantinopel: Geschichte, Topographie, Religion*, SAC 3, Stuttgart 2011.
- Bertonière, Gabriel, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA 193, Rom 1972.
- Białostocki, Jan, *Skizze einer Geschichte der beabsichtigten und der interpretierenden Ikonographie*, in: E. Kaemmerling (Hg.), *Ikonographie und Ikonologie: Theorien-Entwicklung-Probleme*, Köln 51979, 15–63.
- Bienert, Wolfgang, „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymus dem Blinden von Alexandria, PTS 13, Berlin 1972.
- Blowers, Paul, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, CJAn 7, Indiana 1991.
- Blowers, Paul, *Exegesis of Scripture*, in: P. Allen / B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, 253–273.
- Bozinis, Petros, *Les prières pour le baptême dans l'euchologe Barberini grec 336: Analyse théologique et rituelle*, Strasbourg 2013.
- Bradshaw, Paul Frederick / Johnson, Maxwell, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity*, ACC 86, London 2011.
- Bradshaw, Paul Frederick, *The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives*, SL 22 (1992), 35–52.
- Bradshaw, Paul Frederick, *Diem baptismo sollemniorum: Initiation and Easter in Christian Antiquity*, in: M.E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, 137–147.
- Bradshaw, Paul Frederick, *The Origins of Eastern*, in: M.E. Johnson (ed.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, Minnesota 2000, 111–124.
- Bradshaw, Paul Frederick, *The Search of the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford 22002.
- Brakmann, Heinzgerd, *Heimkehr zum Taufort: Zum Ursprung der syrischen „Prozession der Ankunft im Hafen am Karmontag“*, in: JbAC.E 11 (1984), 1–10.
- Brakmann, Heinzgerd, *Der christlichen Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens und Westens: Liturgiehistorische Anmerkungen zum sog. Stellenwert des Alten/Ersten Testaments im Christentum*, in: A. Franz (Hg.), *Streit am Tische des*

- Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, PiLi 8, St. Ottilien 1997, 565–604.
- Brakmann, Heinzgerd / Pasquatto, Ottorino, *Kathechese (Katechismus)*, in: RAC 20 (2004), 422–496.
- Braulik, Georg, *Psalter und Messias: Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern. Ein Brückenschlag*, in: G. Braulik / N. Lohfink (Hgg.), *Liturgie und Bibel: Gesammelte Aufsätze*, ÖBS 58, Frankfurt 2005, 481–503.
- Brock, Sebastian Paul, *Ephrem the Syrian: Select Poems*, ECT 2, Porvoo 2006.
- Brown, Scott, *On the Composition History of the Longer ('Secret') Gospel of Mark*, in: JBL 122 (2003), 89–110.
- Browning, Robert, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, in: Byzantion 32 (1962), 167–202.
- Buchinger, Harald, *Das Jerusalemer Sanctorale: Zu Stand und Aufgaben der Forschung*, in: M. Barnard / P. Post / E. Rose (eds.), *A Cloud of Witnesses: The Cult of Saints in Past and Present*, LiCo 18, Leuven 2005, 97–128.
- Buchinger, Harald, *Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anamnesis am Beispiel der Jerusalemer Liturgie der Spätantike*, in: P. Gemeinhardt / K. Heyden (Hgg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, RVV 61, Berlin 2012, 283–326.
- Buchinger, Harald, *Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt: Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte*, in: R.W. Bishop / J. Leemans / H. Tamas (eds.), *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, SVigChr 136, Leiden 2016, 13–84.
- Buchinger, Harald, *Lektionarsgeschichte und die Entwicklung von Feiern im Rhythmus der Zeit*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 85–118.
- Büttner, Frank Olaf, *Der illuminierte Psalter im Westen*, in: F.O. Büttner (ed.), *The Illuminated Psalter: Studies in the Content, Purpose and Placement of Its Images*, Turnhout 2004, 1–106.
- Burkitt, Francis Crawford, *The Early Syriac Lectionary System*, PBA 10, London 1923, 301–331.
- Burns, Yvonne, *The Lectionary of the Patriarch of Constantinople*, in: StPatr 15 (1984), 515–520.
- Cabié, Robert, *La Pentecôte: l'évolution de la Cinqantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Paris 1965.
- Canart, Paul, *La Bible du Patrice Léon, Codex Reginensis Graecus 1: Commentaire codicologique, paléographique, philologique et artistique*, StT 463, Vatikan 2011.

- Caseau, Béatrice, *Childhood in Byzantine Saints' Lives*, in: A. Papaconstantinou / A.M. Talbot (eds.), *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, Washington 2009, 117–166.
- Cassingena, François, *Épiphre le Syrien. Hymnes sur l'Épiphanie: Hymnes baptismales de l'Orient syrien*, SpOr 70, Abbaye de Bellefontaine 1997.
- Castelfranchi, Marina Falla, *ΒΑΠΤΙΣΤΗΡΙΑ: Intorno ai più noti Battisteri dell'Oriente*, Rom 1980.
- Castelfranchi, Marina Falla, *L'edificio battesimale a Costantinopoli*, in I. Foletti / S. Romano (eds.), *Fons Vitae: Baptême, Baptistères et Rites d'initiation (II^e–VI^e siècle)*, Rom 2009, 101–120.
- Cernokrak, Nicolas, *La narratologie liturgique byzantine selon les péricopes dominicales du Grand Carême de l'évangile de saint Marc*, in: A.M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: I. Les Lectures bibliques pour les Dimanches et fêtes*, BEL.S 119, Rom 2002, 183–200.
- Cernokrak, Nicolas, *Les offices byzantins de la passion, interprètes de la polémique du Christ avec les juifs dans l'Évangile de saint Jean*, in: G. Braga / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: II. Dans les compositions liturgiques, prières et chants*, BEL.S 126, Rom 2003, 171–186.
- Christoph, Jacob, *Das geistige Theater: Ästhetik und Moral bei Johannes Chrysostomus*, München 2010.
- Chronz, Michael, *Materialien zu Katechumenat und Ostertaufe in der Patriarchalliturgie Konstantinopels: Nach liturgischen Büchern mittelbyzantinischer Zeit aus dem Griechischen übersetzt*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“: Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana, JThF 37, Freiburg 2020, 345–368.
- Cochez, Joseph / Lefort, Louis-Théophile, *Palaeographisch Album. Van Gedagteekende grieksche Minuskelhandschriften uit de IX^e en X^e eeuw. Met enkele specimina van Handschriften uit de XI^e – XVI^e eeuw*, PS.A 1, Leuven 1943.
- Cojocar, Oana-Maria, *Byzantine Childhood Representations and Experiences of Children in Middle Byzantine Society*, New York 2022.
- Collin, Matthieu, *La Bible dans la liturgie chrétienne des premiers siècles*, in: M. Klöckner / B. Bürki / A. Joint-Lambert (eds.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg 2006, 43–68.
- Conybeare, Frederick Cornwallis, *Rituale Armenorum: Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*, London 1905.
- Cook, James Daniel, *Preaching and Popular Christianity: Reading the Sermons of John Chrysostom*, Oxford 2018.
- Costache, Doru, *Andrew of Crete's Great Canon, Byzantine Hermeneutics, and Genesis 1–3*, in: S.G. Whyte / A. Mellas (eds.), *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, ByzAt 25, Leiden 2021, 67–85.

- Cresci, Lia Raffaella, *The Hexaemeron of George of Pisidia and the Armenian Version: Textual Investigations*, in: F. Gazzano / L. Pagani / G. Traina (Hgg.), *Greek Texts and Armenian Traditions an Interdisciplinary Approach*, TCSV 39, Berlin 2016, 241–254.
- Cunningham, Mary, *The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography*, DOP 62 (2008), 251–260.
- Dagron, Gilbert, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, BByz.E 7, Paris 1974.
- Dagron, Gilbert, *Eastern Orthodoxy*, in: T. Larsen (ed.), *The Oxford Handbook of Christmas*, Oxford 2020, 126–140.
- Dalmais, Ireneë-Henri, *Tropaire, Kontakion, Canon: Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine*, in: H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium I*, PiLi 2, St. Ottilien 1983, 421–433.
- Daniélou, Jean, *Bible et Liturgie: La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, LO 11, Paris 1951.
- Dassmann, Ernst, *Epiphanie und die Heiligen Drei Könige*, in: F.G. Zehnder (Hg.), *Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung: Katalog zur Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums in der Joseph-Haubrich-Kunsthalle Köln*, Köln 1982, 16–19.
- Davies, Eve, *Age, Gender and Status: A Three-Dimensional Life Course Perspective of the Byzantine Family*, in: L. Brubaker / S. Tougher (eds.), *Approaches to the Byzantine Family*, BBOS 14, Ashgate 2013, 153–176.
- Day, Juliette, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt*, Cornwall 2007.
- Day, Juliette, *The Catechetical Lectures of Cyril of Jerusalem: A Source for the Baptismal Liturgy of Mid-Fourth Century Jerusalem*, in: D. Hellholm / T. Vegge / Ø. Norderval (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176, Berlin 2011, 1179–1204.
- Deckers, Johannes Georg, *Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike*, in: F.G. Zehnder (Hg.), *Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung: Katalog zur Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums in der Joseph-Haubrich-Kunsthalle Köln*, Köln 1982, 20–32.
- Deichmann, Friedrich Wilhelm, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes: Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969.
- Denysenko, Nicholas, *The Blessing of Waters and Epiphany: The Eastern Liturgical Tradition*, Los Angeles 2012.
- Detoraki Marina/ Flusin, Bernard, *À la recherche d'Évariste Remarques sur les notices du Synaxaire de Constantinople*, in: S. Constantinou / C. Høgel (eds.), *Metaphrasis: A Byzantine Concept of Rewriting and Its Hagiographical Products*, MM 125, Leiden 2021, 224–248.
- Devresse, Robert, *La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro (Fin)*, in: RB 33 (1924), 498–521.
- Dickey, Eleanor, *Ancient Greek Scholarship*, Oxford 2007.

- Diller, Aubrey, *Photius' 'Bibliotheca' in Byzantine Literature*, in: DOP 16 (1962), 389–396.
- Dincer, Pinar Serdar, *The Vienna Genesis in the Light of Early Byzantine Illuminated Theological Manuscripts*, in: C. Rapp / A. Külzer (eds.), *The Bible in Byzantium: Appropriation, Adaptation, Interpretation*, JAJSup 25/6, Göttingen 2019, 47–68.
- Dörrie, Heinrich, *Erotapokriseis*, in: RAC 6 (1966), 342–362.
- Dorival, Gilles, *La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques*, in: REByz 43 (1985), 209–226.
- Doval, Alexis, *The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses*, in: JThS 48 (1997), 129–132.
- Dresken-Weiland, Jutta, *Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna: Bild und Bedeutung*, Regensburg 2016.
- Dvornik, František, *The Slavs: Their Early History and Civilization*, Boston 1956.
- Drijvers, Jan Willem, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, SVigChr 72, Leiden 2004.
- De Gregorio, Scott, *Gregory's Exegesis: Old and New Ways of Approaching the Scriptural Text*, in: B. Neil / M.D. Santo (eds.), *A Companion to Gregory the Great*, BCCT 47, Leiden 2013, 269–290.
- De' Maffei, Fernanda, *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, NME 77, Napoli 2011.
- De Puniet, Pierre, *Bénédictions de l'eau*, in: DACL 2 (1910), 670–758.
- De Vos, Ilse / Gielen, Erika / Macé, Caroline, *L'Art de Compiler à Byzance: La Lettre Γ du Florilège Coislin*, in: Byzantion 78 (2008), 159–223.
- Edsall, Benjamin Andrew, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation History and Hermeneutics*, Cambridge 2019.
- Edwards, Mark, *Didymus the Blind and Evagrius of Pontus*, in: M. Edwards (ed.), *Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, New York 2021, 516–527.
- Eleuteri, Paolo / Rigo, Antonio, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio: Una Raccolta Eresiologica del XII Secolo*, Venedig 1993.
- Engberg, Sysse Gudrun, *The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book*, in: CIMAGL 54 (1987), 39–48.
- Engberg, Sysse Gudrun, *Greek Ekphonic Notation: The Classical and the Pre-Classical Systems*, in: J. Raasted / C. Troelsgård (eds.), *Palaeobyzantine Notations: A Reconsideration of the Source Material*, Hernen 1995, 33–55.
- Engberg, Sysse Gudrun, *The Prophetologion and the Triple-Lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book*, in: BBGG III 3 (2006), 67–92.
- Efthymiadis, Stephanos / Featherstone, Michael, *Establishing a Holy Lineage: Theodore the Stoudite's Funerary Catechism for His Mother (BHG 2422)*, in: M. Grünbart (Hg.), *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, MSKG 13, Berlin 2007, 13–52.
- Efthymiadis, Stephanos, *Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries)*, in: S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, New York 2011, 95–142.

- Efthymiadis, Stephanos, *Greek Byzantine Hagiography in Verse*, in: S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, New York 2014, 161–179.
- Efthymiadis, Stephanos, *Questions and Answers*, in: A. Kaldellis / N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge 2017, 47–62.
- Evangelatou, Maria, *The Illustration of the Ninth-Century Byzantine Marginal Psalters: Layers of Meaning and Their Sources*, London 2002.
- Evangelatou, Maria, *Liturgy and the Illustration of the Ninth-Century Marginal Psalters*, in: DOP 63 (2009), 59–116.
- Evangelatou, Maria, *Sacra Parallela (Par. gr. 923)*, in: V. Tsamakda (ed.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, BCBW 2, Leiden 2017, 418–429.
- Fabricius, Cajus, *Vier Libaniusstellen bei Johannes Chrysostomus*, SO 33 (1957), 135–136.
- Fatouros, Georgios, *Theodori Studitae Epistulae*, CFHB 31, Berlin 1991.
- Felle, Antonio Enrico, *Epigrafi e cattedrale: Alcune note sulla Hagia Eirene di Costantinopoli*, in: F. Bisconti / G.C. Marone / F. Mainardis / F. Prenc (eds.), *Legite, Tenete, in Corde Habete: Miscellanea in onore di Guiseppe Cuscito*, AAAA 92, Aquileia 2020, 189–204.
- Ferguson, Everett, *Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church*, in: CH 66 (1997), 1–17.
- Ferguson, Everett, *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge 2009.
- Fernández, Tomás, *The Florilegium Coislinianum and Byzantine 'Encyclopaedism'*, in: N. Savvas (ed.), *Sailing to Byzantium: Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies*, Newcastle 2009, 127–144.
- Festugière, André-Jean, *Antioche Païenne et Chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.
- Finegan, Jack, *Handbook of Biblical Chronology: Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Massachusetts 21998.
- Förster, Hans, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphánias: Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*, STAC 46, Tübingen 2008.
- Galadza, Daniel, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*, Oxford Early Christian Studies, New York 2018.
- Galadza, Daniel, *From Pascha to Pentecost in the Constantinopolitan, Jerusalem, and Byzantine Lectionaries*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 119–152.
- Gamillscheg, Ernst, *Die Lektüre der Bibel in Byzanz: Kurze Beobachtungen zu einigen griechischen Handschriften mit Bibelketenen*, in: C. Rapp / A. Külzer (eds.), *The Bible in Byzantium: Appropriation, Adaptation, Interpretation*, JAJSup 25/6, Göttingen 2019, 39–46.

- Garzaniti, Marcello, *Weisheit der Evangelien und Exegese der Heiligen Schrift im Werk von Kyrill und Method*, in: E. Konstantinou (Hg.), *Methodios und Kyrillos in ihrer Europäischen Dimension*, PhSt 10, Frankfurt 2005, 73–83.
- Gastgeber, Christian, *Die Heilige Lanze im byzantinischen Osten*, in: F. Kirchweger (Hg.), *Die Heilige Lanze in Wien: Insignie, Reliquie, „Schicksalsspeer“*, SKM 9, Wien 2005, 53–69.
- Gemeinhardt, Peter, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, AKG 82, Berlin 2002.
- Gemeinhardt, Peter, *Personale Identität in spätantiken (christlichen) Bildungsprozessen*, in: C. Bouillon / A. Heiser / M. Iff (Hgg.), *Person, Identität und theologische Bildung*, Stuttgart 2017, 43–64.
- Gemeinhardt, Peter, *„Habe für alles ein Zeugnis aus der Heiligen Schrift!“: Monastische Diskurse über Schriftauslegung und Bildung in der Spätantike*, in: F. Wilk (ed.), *Scriptural Interpretation at the Interface between Education and Religion*, TBNJCT 22, Leiden 2018, 248–283.
- Gemeinhardt, Peter, *Translating Paideia: Education in the Greek and Latin Versions of the Life of Antony*, in: L.I. Larsen / S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 33–52.
- Gemeinhardt, Peter, *Men of Letters or Fishermen? The Education of Bishops and Clerics in Late Antiquity*, in: P. Gemeinhardt / O. Lorgeoux / M. Munkholt Christensen (eds.), *Teachers in Late Antique Christianity*, Tübingen 2018, 32–55.
- Gerhards, Albert, *Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien*, in: G. Schöllgen / C. Scholten (Hgg.), *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, JbAC.E 23, Münster 1996, 177–190.
- Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008.
- Gerhards, Meik, *Simson als Bild Christi: Zum christlichen Verstehen des Alten Testaments am Beispiel einer Heldengeschichte (Jdc 13–16)*, OHE 26, Göttingen 2022.
- Gerhold, Casamiquiela, *The Old Testament in the Byzantine Liturgy: Some Remarks on the Liturgical Celebrations Devoted to Constantinople*, in: *Temas Medievales* 23 (2015), 21–62.
- Gertz, Jan Christian, *Das Alte Testament – Heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel*, in: F.W. Graf / K. Wiegandt (Hgg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt 2009, 231–260.
- Getscha, Job, *Le système des lectures bibliques du rite byzantin*, in: A.M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: I. Les Lectures bibliques pour les Dimanches et fêtes*, BEL.S 119, Rom 2002, 25–56.
- Getscha, Job, *Le Grand Canon pénitentiel de saint André de Crète. Une lecture typologique de l'histoire du salut*, in: G. Braga / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: II. Dans les compositions liturgiques, prières et chants*, BEL.S 126, Rom 2003, 105–120.

- Getscha, Job, *The Typikon Decoded: An Explanation of Byzantine Liturgical Practice*, OLitS 3, New York 2012.
- Giannouli, Antonia, *Die Kommentartradition zum Großen Kanon des Andreas von Kreta – einige Anmerkungen*, in: JÖB 49 (1999), 143–159.
- Giannouli, Antonia, *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta: Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*, WBS 26, Wien 2007.
- Gillet, Dom Robert, *Grégoire le Grand: Morales sur Job*, SC 32 bis, Paris 1975.
- Götz, Regina, *Der geschlechtliche Mensch – ein Ebenbild Gottes: Auslegung von Gen 1:27 durch die wichtigsten griechischen Kirchenväter*, FHSS 42, Frankfurt 2003.
- Gordon, Jeanes, *The Day Has Come! Easter and Baptism in Zeno of Verona*, ACC 73, Collegeville 1995.
- Grabar, André, *Die Kunst im Zeitalter Justinians: Vom Tod Theodosius' I. bis zum Vordringen des Islam*, München 1967.
- Grabar, André, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, New Jersey 1968.
- Grabar, André, *L'iconoclasme byzantin: Le dossier archéologique*, Paris 21984.
- Graumann, Thomas, *The Bible in Doctrinal Development and Christian Councils*, in: J.C. Paget / J. Schaper (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 1: From the Beginnings to 600*, Cambridge 2013, 798–821.
- Greschat, Katharina, *Die Moralia in Job Gregors des Großen: Ein christologisch-ekkesiologischer Kommentar*, STAC 31, Tübingen 2005.
- Greschat, Katharina, *Gregor der Große: Die epistula dedicatoria und die praefacio zu den Moralia in Job*, in: O. Wischmeyer (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin 2016, 111–123.
- Greschat, Katharina, *The Lasting Influence of Domestic Education in Western Late Antiquity*, in: P. Gemeinhardt / O. Lorgeoux / M. Munkholt Christensen (eds.), *Teachers in Late Antique Christianity*, Tübingen 2018, 165–183.
- Grivec, Franz, *Konstantin und Method: Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960.
- Grosdidier de Matons, José, *Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon*, in: DOP 34 (1980–1981), 31–43.
- Grosdidier de Matons, José, *Aux origines de l'hymnographie byzantine. Romanos le Mélode et le Kontakion*, in: H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium I*, PiLi 2, St. Ottilien 1983, 435–464.
- Grumel, Venance, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Bd. 1, Paris 1932.
- Guillou, André, *L'Organisation Ecclésiastique de l'Italie Byzantine autour de 1050*, in: L. Prosdociami / P. Zebri (Hgg.), *Le Istituzioni Ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI–XII. Diocesi, Pievi e Parrocchie*, MCSM 8, Milano 1974, 309–322.
- Gunderson, Jaimie / Huehnergard, John, *An Ethiopic Version of the Life of Mary of Egypt*, in: BAO 3 (2019), 151–169.

- Hägg, Tomas, *Photios als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpieren in der Bibliothek*, AUU 8, Uppsala 1975.
- Hanke, Gregor, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel: Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*, Frankfurt 2002.
- Haroutiounian-Thomas, Gohar, *Les lectures eucharistiques des Dimanches du Grand Carême d'après le rite arménien*, in: A.M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: I. Les Lectures bibliques pour les Dimanches et fêtes*, BEL.S 119, Rom 2002, 173–182.
- Haroutiounian-Thomas, Gohar, *Les fondements bibliques de la veille anaphore arménienne de Saint Basile. L'aspect christologique*, in: G. Braga / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: II. Dans les compositions liturgiques, prières et chants*, BEL.S 126, Rom 2003, 65–77.
- Harmless, William, *Augustine and the Catechumenate*, Minnesota 1995.
- Haugh, Richard, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Massachusetts 1975.
- Heffernan, Thomas, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988.
- Henke, Rainer, *Basilii und Ambrosius über das Sechstageswerk: Eine vergleichende Studie*, Chrësis 7, Basel 2000.
- Herter, Hans, *Arkandisziplin*, in: RAC 1 (1950), 671–676.
- Heyden, Katharina, *Mutter, Jungfrau, Gebärende, Glaubende, Königin und neue Eva: Maria in der frühen Christenheit (1.–6. Jahrhundert)*, in: R. Dürr / A. Gerok-Reiter / A. Holzem / S. Pazold (Hgg.), *Religiöses Wissen im vormodernen Europa: Schöpfung–Mutterschaft–Passion*, Leiden 2019, 267–298.
- Higgins, Martin, *Note on the Purification (and Date of Nativity) in Constantinople in 602*, in: ALW 2 (1952), 81–83.
- Hilsdale, Cecily Joy, *Ritual and Authority in Hagia Sophia*, in: R.A. Etlin (ed.), *The Cambridge Guide to the Architecture of Christianity I*, Cambridge 2023, 121–128.
- Hill, Robert Charles, *Reading the Old Testament in Antioch*, Leiden / Boston 2005.
- Högel, Christian, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*, in: S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, New York 2014, 181–196.
- Högel, Christian, *Rewriting in Byzantium: Standardization and Metaphrasis*, in: A.P. Alwis / M. Hinterberger / E. Schiffer (eds.), *Metaphrasis in Byzantine Literature*, BYZANTIOΣ 17, Turnhout 2021, 29–41.
- Horn, Cornelia Bernadette / Martens, John Wesley, *“Let the Little Children Come to Me”: Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.

- Horn, Cornelia Bernadette, *Children in Oriental Christian and Greek Hagiography from the Early Byzantine World (ca. 400–800 CE)*, in: R. Aasgaard / C.B Horn / O.M. Cojocararu (eds.), *Childhood in History Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, New York 2018, 174–192.
- Hose, Martin, *The Importance of Greek Polis for Greek Literature, or: Why Gaza?*, in: J. Stenger (ed.), *Learning Cities in Late Antiquity: The Local Dimension of Education*, New York 2019, 47–69.
- Huber, Paul, *Hiob – Dulder oder Rebell: Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos*, Düsseldorf 1986.
- Hubert, Scheidt, *Die Taufwasserweihgebete*, LQF 29, Münster 1935.
- Hunger, Herbert, *Reich der neuen Mitte: Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz 1965.
- Hunger, Herbert, *Schreiben und Lesen in Byzanz: Die byzantinische Buchkultur*, München 1989.
- Hunter, David, *Borrowings from Libanius in the comparatio regis et monachi of St. John Chrysostom*, in: JThS 39 (1988), 525–531.
- Hussey, Joan Mervyn, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867–1185*, New York 1963.
- Huxley, George Leonard, *On the Vita of St. Stephen the Younger*, in: GRBS 18 (1977), 97–108.
- Illert, Martin, „Ein Feuer, das die Geltungssucht entfacht hat“: Johannes Chrysostomos als Seelsorger am Beispiel der Rede *De inani gloria gloria et de educandis liberis*, in: Theologia 4 (2015), 27–34.
- Illert, Martin, *Presbyter Kozma gegen die Bogomilen: Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, BYZANTIOΣ 18, Turnhout 2021.
- Ioannides, Gregorios, *Christian Initiation in Cypriot Liturgical Sources*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“: Kölner Kolloquium zur *Initiatio Christiana*, JThF 37, Freiburg 2020, 273–332.
- Irscher, Johannes / Lowden, John / Kazhdan, Alexander, *Psalter*, in: ODB 3 (1991), 1752–1754.
- Jacob, André, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski Cod. Leningr. Gr. 226 (Xe siècle)*, in: Muséon 78 (1965), 173–214.
- Jakobsen, Anders Christian, *Catechetical Exegesis: Cyril of Jerusalem's Use of Biblical Exegesis in His Catechetical Lectures*, in: A. Usacheva / A.C. Jacobsen (eds.), *Christian Discourse in Late Antiquity: Hermeneutical, Institutional and Textual Perspectives*, Paderborn 2020, 145–160.
- James, Liz, *Constantine of Rhodes, on Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, Farnham 2012.
- Janeras, Sebastià, *La partie vespérale de la Liturgie byzantine de Présanctifiés*, in: OCP 30 (1964), 193–222.

- Janeras, Sebastià, *La predicació Pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble*, in: RCatT 5 (1980), 131–151.
- Jankowiak, Marek/ Booth, Phil, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, in: P. Allen / B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, 19–83.
- Jeffrey, Peter, *Resurrection Gospels and Their Hymns in the Early Rite of Jerusalem*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 265–290.
- Jensen, Robin Margaret, *Understanding Early Christian Art*, London 2000.
- Jensen, Robin Margaret, *Living Water: Images, Symbols and Settings of Early Christian Baptism*, SVigChr 105, Leiden 2011.
- Jeremias, Joachim, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, Oregon 1962.
- Johnson, Aaron, *Eusebius the Educator: The Context of the General Elementary Introduction*, in: S. Inowlocki / C. Zamagni (eds.), *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, SVigChr 107, Leiden 2011, 99–118.
- Johnson, Maxwell, *From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent*, in: M.E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Reading on Christian Initiation*, Collegeville 1995, 118–136.
- Johnson, Maxwell, *Preparation for Pacha? Lent in Christian Antiquity*, in: M.E. Johnson (ed.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, Minnesota 2000, 207–222.
- Johnson, Maxwell, *Tertullian's Diem baptismo sollempniorem Revisited: A Tentative Hypothesis on Baptism at Pentecost*, in: M.E. Johnson / L.E. Phillips (eds.), *Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*, Portland 2004, 31–43.
- Johnson, Maxwell, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007.
- Johnson, Maxwell, *The Voices of the People of Antioch in John Chrysostom's Sermons and Libanius's Orations*, in: S. P. Bergjan / S. Elm (eds.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity in Antioch. CE 350–450*, COMS 3, Tübingen 2018, 281–296.
- Jordan, Robert / Morris, Rosemary, *The Hypotyposis of the Monastery of the Theotokos Evergetis, Constantinople (11th–12th Centuries): Introduction, Translation and Commentary*, New York 2012.
- Kalogeras, Nikos, *Byzantine Childhood Education and Its Social Role from the Sixth Century until the End of Iconoclasm*, Chicago 2000.
- Kalogeras, Nikos, *Locating Young Students in Byzantine Churches*, in: I.T. Döbler / M. Döbler (eds.), *Religious Education in Pre-Modern Europe*, SHR 140, Leiden 2012, 163–182.

- Kampers, Gerd, *Isidor von Sevilla: Über den Ursprung der kirchlichen Ämter*, FC 98, Freiburg 2021.
- Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis*, BACHr 1, Leiden 2006.
- Karvus-Hoffman, Nadezhda, *Producing New Testament Manuscripts in Byzantium: Scribes, Scriptoria, and Patrons*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 117–145.
- Kasczynski, Reiner, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos*, FthSt 94, Freiburg 1974.
- Kazhdan, Alexander / Gero, Stephen, *Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to His Biography*, in: ByZ 82 (1989), 122–132.
- Kazhdan, Alexander / Irmscher, Johannes, *Catena*, in: ODB 1 (1991), 391.
- Kazhdan, Alexander / Ševčenko, Nancy Patterson, *Mary of Egypt*, ODB 2 (1991), 1309–1310.
- Kazhdan Alexander, *Theodore of Studios*, in: ODB 2 (1991), 2044–2045.
- Kazhdan Alexander, *Erotapokriseis*, in: ODB 2 (1991), 727.
- Kehl, Alois, *Der Psalmenkommentar von Tura: Quaternio IX (Pap. Colon. Theol. 1)*, Papy-Col 1, Köln 1964.
- Khandoga, Nikolay, *Adam and Eve as Prototypes of New Adam and New Eve (According to the Teaching of Saint Irenaeus of Lyon, Tertullian, Victorinus of Poetovio)*, in: WST 34 (2021), 142–159.
- Kieckhefer, Richard, *Ekphrasis and Symbolism in Church Architecture*, in: R.A. Etlin (ed.), *The Cambridge Guide to the Architecture of Christianity I*, Cambridge 2023, 143–148.
- Kinzig, Wolfram, *Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres*, in: W. Kinzig / U. Volp / J. Schmidt (Hgg.), *Liturgie und Ritual in der alten Kirche: patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der alten Kirche Liturgie und Ritual in der Alten Kirche*, Leuven 2011, 3–42.
- Koder, Johannes, *Oikonomia in the Hymns of Romanos the Melode*, in: T. Shawcross / I. Toth, *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Cambridge 2018, 256–270.
- Köckert, Charlotte, *Schöpfung*, in: RAC 29 (2019), 1006–1113.
- Kollbaba, Tia, *Inventing Latin Heretics: Byzantines and the Filioque in the Ninth Century*, Michigan 2008.
- Kotseva, Elena, *Notes on the Date of the Tenth-Century Codex Suprasliensis*, in: SS 12 (2013), 25–39.
- Kraft, András, *Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought*, in: AMS 18 (2012), 25–36.
- Krause, Karin, *Die illustrierten Homilien des Johannes Chrysostomos in Byzanz*, Wiesbaden 2004.
- Krause, Karin, *Divine Inspiration in Byzantium: Notions of Authenticity in Art and Theology*, Cambridge 2022.

- Kretschmar, Georg, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, Kassel 1970.
- Krueger, Derek / Nelson, Robert, *New Testament of Byzantium: Seen, Hears, Written, Excerpted, Interpreted*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 1–20.
- Krueger, Derek, *Scripture and Liturgy in the Life of Mary of Egypt*, in: P. Gemeinhardt / L. van Hoof / P. van Nuffelen (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Context and Genres*, New York 2016, 131–141.
- Kuder, Ulrich, *Illuminierte Psalter von den Anfängen bis um 800*, F.O. Büttner (ed.), *The Illuminated Psalter: Studies in the Content, Purpose and Placement of Its Images*, Turnhout 2004, 107–135.
- Kunz, Lucas, *Die Struktur der drei ältesten Epiphanie-Troparien*, in: *ByZ* 41 (1941), 40–44.
- Kunze, Gerhard, *Die gottesdienstliche Schriftlesung. Teil I: Stand und Aufgabe der Perikopenforschung*, *VEGL* 1, Göttingen 1947.
- Ladner, Gerhart, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik: Gott, Kosmos, Mensch*, Stuttgart 1992.
- Lamb, William, *Conservation and Conversation: New Testament Catenaes in Byzantium*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 277–300.
- Lampada, Despoina, *Painting as Sermon: The Role of the Visual in Catechism in Late Fourth-Century Christian Orations*, in: H. Hunter-Crawley / E. O'Brien (eds.), *The Multi-Sensory Image: From Antiquity to the Renaissance*, New York 2019, 68–85.
- Lampadaridi, Anna, *La conversion de Gaza au christianisme: La Vie de S. Porphyre*, SHG 95, Brüssel 2016.
- Lange, Günter, *Bild und Wort: Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Paderborn 1999.
- Leclercq, Henri, *Baptême de Jésus*, in: *DACL* 2 (1910), 346–380.
- Leclercq, Henri, *Lampes*, in: *DALC* 8 (1928), 1110–1111.
- Leeb, Rudolf, *Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, *AKG* 58, Berlin 1992.
- Leeb, Rudolf, *Marie l'Égyptienne*, in: *DALC* 10 (1932), 2128–2136.
- Lehmann, Henning, *The Attribution of Certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala Confirmed by the Armenian Tradition*, in: *StPatr* 10 (1970), 121–130.
- Leipziger, Jonas, *Lesepraktiken im antiken Judentum: Rezeptionsakte, Materialität und Schriftgebrauch*, *MT* 34, Berlin 2021.
- Lemerle, Paul, *Le Premier Humanisme Byzantin: Notes et Remarques sur Enseignement et Culture à Byzance, des Origines au X^e siècle*, *Bibliothèque Byzantine* 6, Paris 1971.
- Leonte, Florin, *Didacticism in Byzantine Epistolography*, in: A. Riehle (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, *BCBW* 7, Leiden 2020, 227–254.
- Leroy, Joseph, *L'Homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, *StT* 247, Vatikan 1967.

- Lidov, Aleksej, *The Holy Fire and Visual Constructs of Jerusalem, East and West*, in: B. Kühnel / G. Noga-Banai / H. Vorholt (eds.), *Visual Constructs of Jerusalem*, CELAMA 18, Turnhout 2014, 241–249.
- Lietzmann, Hans, *Catenen: Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung*, Freiburg 1897.
- Lilie, Ralph-Johannes / Ludwig, Claudia / Pratsch, Thomas, *Andreas von Kreta* (# 362), in: PMBZ 1 (1999), 117–119.
- Lilie, Ralph-Johannes / Ludwig, Claudia / Pratsch, Thomas, *Konstantinos-Kyrrillos* (# 3927), in: PMBZ 2 (2000), 561–566.
- Lilie, Ralph-Johannes / Ludwig, Claudia / Pratsch, Thomas, *Kosmas von Maiümas* (# 4089), in: PMBZ 2 (2000), 609–612.
- Lilie, Ralph-Johannes / Ludwig, Claudia / Pratsch, Thomas, *Theodoros Studites* (# 7574), in: PMBZ 4 (2001), 429–433.
- Lilienfeld, Fairy von, *Anthropos Pneumatikos – Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum*, in: StPatr 5 (1962), 382–392.
- Lilienfeld, Fairy von, *Psalmengebet und christliche Dichtung in der kirchlichen und monastischen Praxis des Ostens*, in: H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium I*, PiLi 2, St. Ottilien 1983, 465–507.
- Lilla, Salvatore, *Un' Omelia greca sulla Pasqua*, in: Byz. 38 (1968), 282–286.
- Logan, Alastair, *The Johannine Literature and the Gnostics*, in: J.M. Lieu / M.C. de Boer (eds.), *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, Oxford 2018, 171–185.
- Lohfink, Norbert, *Psalmgebet und Psalterredaktion*, in: ALW 34 (1992), 1–22.
- Lohfink, Norbert, *Wasser, Öl und Licht – Symbole der christlichen Taufe*, in: G. Braulik / N. Lohfink (Hgg.), *Liturgie und Bibel: Gesammelte Aufsätze*, ÖBS 28, Frankfurt 2005, 403–408.
- Lohfink, Norbert, *Altes Testament und Liturgie: Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen*, in: G. Braulik / N. Lohfink (Hgg.), *Liturgie und Bibel: Gesammelte Aufsätze*, ÖBS 28, Frankfurt 2005, 65–83.
- Lorgeoux, Olga, *Cyril of Jerusalem as Catechetical Teacher: Religious Education in Fourth-Century Jerusalem*, in: P. Gemeinhardt / O. Lorgeoux / M. Munkholt Christensen (eds.), *Teachers in Late Antique Christianity*, Tübingen 2018, 76–91.
- Lossky, André, *Péricopes johanniques lues en temps pascal: récits de guérison et resurrection*, in: A.M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: I. Les Lectures bibliques pour les Dimanches et fêtes*, BEL.S 119, Rom 2002, 147–161.
- Lossky, André, *Taufliturgie in Konstantinopel nach alten Quellen*, in: H. Brakmann / T. Chronz / C. Sode (Hgg.), „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“: Kölner Kolloquium zur *Initiatio Christiana*, JThF 37, Freiburg 2020, 333–344.
- Louth, Andrew, *The Fourth-Century Alexandrians: Athanasius and Didymus*, in: F. Young / L. Ayres / A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2006, 275–282.

- Louth, Andrew, *Photios as a Theologian*, in: E. Jeffreys (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization: In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge 2006, 206–223.
- Louth, Andrew, *Gregory the Great in the Byzantine Tradition*, in: B. Neil / M.D. Santo (eds.), *A Companion to Gregory the Great*, BCCT 47, Leiden 2013, 343–358.
- Louth, Andrew, *Selected Essays. Volume I: Studies in Patristics*, Oxford 2023.
- Lowden, John, *The Octateuchs: A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, Pennsylvania 1992.
- Lowden, John, *The Jaharis Gospel Lectionary: The Story of a Byzantine Book*, New York 2009.
- Lowden, John, *Illustrated Octateuch Manuscripts: A Byzantine Phenomenon*, in: P. Magdalino / R.S. Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington 2010, 107–152.
- Luzzi, Andrea, *Il Patmiacus 266: un testimone dell'utilizzo liturgico delle epitomi premetafrastiche*, in: RSBN 49 (2013), 239–261.
- Luzzi, Andrea, *Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople*, in: S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, New York 2014, 196–208.
- Maguire, Henry, *From Constantine to Iconoclasm*, in: R. Cormack / M. Vassilaki (eds.), *Byzantium: 330–1453*, London 2008, 66–110.
- Maksimovič, Kirill, *Die Synode von 843 als Wendepunkt in der Bekämpfung von Häresien in Byzanz*, in: W. Brandes / A. Hasse-Ungeheuer / A. Leppin (Hgg.), *Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter: Aspekte konziliarer Entscheidungsfindung*, Berlin 2020, 251–260.
- Mansfeld, Jaap, *Prolegomena: Questions to Be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, PhAnt 61, Leiden 1994.
- Maravela, Anastasia, *Homer and Menandri Sententiae in Upper Egyptian Monastic Settings*, in: L.I. Larsen / S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 125–150.
- Marinis, Vasileios, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge 2014.
- Markopoulos, Athanasios, *Teachers and Textbooks in Byzantium*, in: S. Steckel / N. Gaul / M. Grünbart (eds.), *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000–1200*, BST 6, Berlin 2014, 3–16.
- Markopoulos, Athanasios, *The School in Byzantium: Structure and Problems*, in: A. Ödekan / N. Necipoglu / E. Akyürek (eds.), *The Byzantine Court: Source of Power and Culture*, Istanbul 2016, 189–194.
- Markopoulos, Athanasios, *L'Éducation à Byzance aux IX^e–X^e siècles: Problèmes et Questions diverses*, in: B. Flusin / J.C. Cheynet (eds.), *Autour du Premier Humanisme Byzantin & des Cinq Études sur le XI^e siècle*, TMCB 21/2, Paris 2017, 53–73.

- Markopoulos, Athanasios, *L'Éducation de l'Enfant dans la Société Byzantine*, in: M. Bassetti / E. Menestò (eds.), *L'infanzia nell'alto Medioevo*, SSAM 68, Spoleto 2021, 849–861.
- Markov, Smilen, *The System of Relation as a Pattern of Historicity in the Metaphysics of St. Maximos the Confessor*, in: S. Mitralaxis / G. Steiris (eds.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Veritas 25, Eugene 2017, 55–64.
- Markschies, Christoph, *Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift*, MThSt 85, Marburg 2004.
- Markschies, Christoph, *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2012.
- Marrou, Henri-Irénée, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 21995.
- Martindale, John Robert, *Gregorius 5*, in: PLRE 3A (1992), 549–551.
- Mateos, Juan, *La Celebration de la Parole dans la Liturgie Byzantine: Étude historique*, OCA 191, Rom 1971.
- Mathews, Thomas Francis, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Pennsylvania 1971.
- Maxwell, Kathleen, *Illustrated Byzantine Gospel Books*, in: V. Tsamakda (ed.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, BCBW 2, Leiden 2017, 270–285.
- Maxwell, Kathleen, *The Textual Affiliation of Deluxe Byzantine Gospel Books*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 33–85.
- Mayer, Wendy, *The Homilies of St. John Chrysostom – Provenance: Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rom 2005.
- Mayer, Wendy, *A Life of Their Own: Preaching, Radicalisation, and the Early ps-Chrysostomica in Greek and Latin*, in: F.P. Barone (ed.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident: mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, IPM 73, Turnhout 2017, 977–1004.
- Mayer, Wendy, *Catecheses and Homilies*, in: P.M. Blowers / P.W. Martens (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, Oxford 2019, 243–254.
- Mayer, Wendy, *The Homiletic Audience as Embodied Hermeneutic: Scripture and Its Interpretation in the Exegetical Preaching of John Chrysostom*, in: S. Gador-Whyte / A. Mellas (eds.), *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, ByzAt 25, Leiden 2021, 11–29.
- Mayer, Wendy / Allen, Pauline, *John Chrysostom*, ECF, London 2000.
- McGuckin, John Anthony, *Poetry and Hymnography: The Greek World*, in: S.A. Harvey / D.G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 641–656.
- McKay, Gretchen Krehling, *The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days*, in: JECS 7 (1999), 139–161.
- Meiser, Martin, *Liturgie und Patristische Exegese*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 503–515.

- Meißner, Reinhard, *Die Verwendung der Bibel in äthiopischen Anaphoren*, in: H. Buchinger / C. Leonard (Hgg.), *Liturgische Bibelrezeption: Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, FKDG 108, Göttingen 2022, 429–448.
- Mellas, Andrew, *Dreaming Liturgically: Andrew of Crete's Great Kanon as a Mystical Vision*, in: B. Neil / E. Anagnostou-Laotides (eds.), *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*, *ByzAt* 24, Leiden 2018, 293–314.
- Melzl, Thomas, *Die Schriftlesung im Gottesdienst: Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung*, Leipzig 2011.
- Méndez, Hugo, *Revising the Date of the Armenian Lectionary of Jerusalem*, *J ECS* 29 (2021), 61–92.
- Miller, Timothy, *The Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire*, Washington 2003.
- Miller, James, *The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?*, in: P. Magdalino / R. Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington 2010, 55–76.
- Miltenova, Anissava, *Paratextual Literature in Action: Historical Apocalypses with the Names of Daniel and Isaiah in Byzantine and Old Bulgarian Tradition (11th–13th Centuries)*, in: P.S. Alexander / A. Lange / R.J. Pillingier (eds.), *In the Second Degree: Ritual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature*, Leiden 2010, 267–284.
- Misiarczyk, Leszek, *The Resurrection of Jesus in Jerome's Commentary on Matthew*, in: M. Szram / M. Wysocki (eds.), *The Bible in the Patristic Period*, *StPatr* 103, Leuven 2021, 119–128.
- Moffat, Ann, *Schooling in the Iconoclast Centuries*, in: A. Bryer / J. Herrin (eds.), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1975, 85–92.
- Moran, Neil, *Music and Liturgy in the Hagia Sophia, Constantinople*, in: M. Altripp / C. Nauwerth (Hgg.), *Architektur und Liturgie: Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald*, *SFCStP* 21, Wiesbaden 2006, 265–270.
- Mossay, Justin, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie: d'après les sources littéraires cappado-ciennes du IV^e siècle*, *TEL* 3, Leuven 1965.
- Mühlenberg, Ekkehard, *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung*, *PTS* 19, Berlin 1978.
- Munitiz, Joseph, *Catechetical Teaching-Aids in Byzantium*, in: J. Chrysostomides (ed.), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, 69–83.
- Naidu, Ashish Jacob, *The First Adam-Second Adam Typology in John Chrysostom and Cyril of Alexandria*, in: *Perichoresis* 12 (2014), 153–162.
- Nelson, Anne, *The Classroom of Didymus the Blind*, Michigan 1995.

- Nelson, Robert Shawn, *Patriarchal Lectionaries of Constantinople: History, Attributions, and Prospects*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 87–115.
- Nikolova, Svetlina, *The Old Bulgarian Translation of the Old Testament*, in: D. Christians / D. Stern / V. Tomelleri (Hgg.), *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina*, SLCCEE 3, München 2009, 62–72.
- Nocent, Adrien, *Christian Initiation During the First Four Centuries*, in: A. Chupungo (ed.), *Handbook for Liturgical Studies: Sacraments and Sacramentals*, Minnesota 2000, 3–28.
- Nodes, Daniel, *Rhetoric and Cultural Synthesis in the Hexaemeron of George of Pisidia*, in: VigChr 50 (1996), 274–287.
- Ohst, Martin, *Predigt im Mittelalter*, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik*, HRh 11, Berlin 2021, 51–112.
- Olster, David, *Byzantine Hermeneutics after Iconoclasm: Word and Image in the Leo Bible*, in: Byzantion 64 (1991) 419–458.
- Onasch, Konrad, *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr*, QUKO 2, Berlin 1958.
- Onasch, Konrad, *Der Psalter in der byzantinisch-slawischen Orthodoxie*, in: J. Fück (Hg.), *Gottes ist der Orient: Festschrift für Prof. D. Dr. Otto Eißfeldt DD zu seinem 70. Geburtstag am 1. September 1957*, Berlin 1959, 106–128.
- Onasch, Konrad, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten: Unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981.
- Op de Coul, Michiel, *The Lenten Lectures of St. Cyril of Jerusalem*, in: P. van Geest (ed.), *Seeing Through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, LAHR 11, Leuven 2016, 485–499.
- Papadaki-Oekland, Stella, *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Book Job: A Preliminary Study of the Miniature Illustrations Its Origin and Development*, Athen 2009.
- Papodyannakis, Yannis, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, in: S.F. Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate 2006, 91–106.
- Papodyannakis, Yannis, *'Encyclopedism' in the Byzantine Question-and-Answer Literature: The Case of Pseudo-Kaisarios*, in: P.V. Deun / C. Macé (eds.), *Encyclopedic Trends in Byzantium: Proceeding of the International Conference Held in Leuven, 6–8 May 2009*, OLA 212, Leuven 2011, 29–44.
- Parani, Maria, *Lamps*, in: D.K. Pettegrew (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*, Oxford 2019, 313–332.
- Parenti, Stefano, *La Preghiera della Cattedra nell'Euclologia Barberini gr. 336*, in: BBGG III 8 (2011), 149–168.
- Parpulov, Georgi, *Psalters and Personal Piety in Byzantium*, in: P. Magdalino / R. Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington 2010, 77–105.

- Parpulov, Georgi, *Catena Manuscripts of the Greek New Testament: A Catalogue*, TSt 25, New Jersey 2021.
- Pasquato, Ottorino, *Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*, OCA 201, 1976.
- Paverd, Frans van de, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187, Rom 1970.
- Paverd, Frans van de, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues: An Introduction*, OCA 239, Rom 1991.
- Pentuic, Eugen, *Hearing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*, Oxford 2021.
- Peppard, Michael, *The Photisterion in Late Antiquity: Reconsidering Terminology for Sites and Rites of Initiation*, in: JEH 71 (2020), 463–483.
- Pfeilschifter, Rene, *Always in Second Place: Constantinople as an Imperial and Religious Center in Late Antiquity*, in: K.M. Klein / J. Wienand (eds.), *City of Caesar, City of God: Constantinople and Jerusalem in Late Antiquity*, MSKG 97, Berlin 2022, 39–67.
- Phenix, Robert / Horn, Cornelia Bernadette, *The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, WGRW 17, Atlanta 2017.
- Pignot, Matthieu, *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th Centuries): Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception*, SVigChr 162, Leiden 2020.
- Pilhofer, Philipp, *Das frühe Christentum im kilikisch-isaaurischen Bergland: Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten*, TU 184, Berlin 2018.
- Pinggéra, Karl, *Rabbula von Edessa*, in: K. Wassilios (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 57–70.
- Podskalsky, Gerhard, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*, München 2000.
- Polidori, Valerio, *Photius and Metrophanes of Smyrna: The Controversy of the Authorship of the 'Mystagogy of the Holy Spirit'*, in: *Medioevo greco* 14 (2014), 199–208.
- Polidori, Valerio, *Towards a Critical Edition of Photius' Mystagogy of the Holy Spirit*, in: *SOrCr* 19/1 (2015), 5–18.
- Popkes, Enno Edzard, *Die Tauftheologie Cyprians: Beobachtungen zu ihrer Entwicklungsgeschichte und schrift hermeneutischen Begründung*, in: D. Hellholm / T. Vegge / Ø. Norderval (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, BZNW 176/1, Berlin 2011, 1051–1070.
- Prassl, Franz Karl, *Gregorianische Gesänge als klingelnde Exegese im Kontext der Liturgie*, in: P. Carmassi (Hg.), *Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter: Exegetische Literatur und liturgische Texte*, WMS 20, Wiesbaden 2008, 323–358.
- Prelicpean, Alexandru, *"From Adam to Moses": The Typology of the Old Testament Characters from the Kontakia of Romanos the Melodist and Its Assessment on the Great Canon of Andrew of Crete*, *Review of Ecumenical Studies* 7 (2015), 388–421.

- Prelipcean, Alexandru, *The Influence of Romanos the Melodist on the Great Canon of Saint Andrew of Crete: Some Remarks about Christological Typologies*, in: StPatr 96 (2017), 441–450.
- Pritsak, Omeljan, *The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism*, in: HUS 2 (1978), 261–281.
- Pritsak, Omeljan, *Turkological Remarks on Constantine's Khazarian Mission in the Vita Constantini*, in: E.G. Farrugia / S.R. Taft / G.K. Piovesana (eds.), *Cristianity among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius*, OCA 231, Rom 1988, 295–298.
- Prostmeier, Ferdinand, *Christliche Paidea: Die Perspektive Theodoret's von Kyrrhos*, in: RQ 100 (2005), 1–29.
- Quasten, Johannes, *Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo*, HJ 77, München 1958.
- Quiroga Puetras, Alberto, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las estatuas*, Cardo 7, Salerno 2007.
- Raczka, Gary Philippe, *The Lectionary at the Time of Saint John Chrysostom*, Notre Dame 2015.
- Rahlf's, Alfred, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, MSU 1, Göttingen 1915.
- Renoux, Athanase Charles, *Les lectures quadragesimales du rite armenien*, in: REArm 5 (1968), 131–247.
- Renoux, Athanase Charles, *Les lectionnaires arméniens*, in: C. Amphoux / J. Bouhot (Hgg.), *La lecture liturgique des Épitres catholiques dans l'Église ancienne*, HTB 1, Lausanne 1996, 53–74.
- Resh, Daria, *What is Metaphrasis? The Case of John of Sardis (BHG 215i)*, in: S. Constantinou / C. Høgel (eds.), *Metaphrasis: A Byzantine Concept of Rewriting and Its Hagiographical Products*, MM 125, Leiden 2021, 141–175.
- Resh, Daria, *The First Metaphrast: John, Bishop of Sardis*, in: A.P. Alwis / M. Hinterberger / E. Schiffer (eds.), *Metaphrasis in Byzantine Literature*, BYZANTIOΣ 17, Turnhout 2021, 43–70.
- Reventlow, Henning, *Epochen der Bibelauslegung: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994.
- Rey, André-Louis, *Les Erotapokriseis dans le Monde Byzantin: Tradition Manuscrite des Textes Anciens et Production de Nouveaux Textes*, in: A. Volgers / C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, CBET 37, Leuven 2004, 165–180.
- Richard, Marcel, *Florilèges spirituels grecs*, in: DALC 5 (1964), 475–512.
- Riedel, Meredith, *Biblical Echoes in the Taktika of Leo VI*, in: C. Rapp / A. Külzer (eds.), *The Bible in Byzantium: Appropriation, Adaptation, Interpretation*, JAJSup 25/6, Göttingen 2019, 25–38.
- Riedel, Meredith, *Leo VI and the Transformation of the Byzantine Identity: Writings of an Unexpected Emperor*, Cambridge 2018.

- Riedinger, Rudolf, *Pseudo-Kaisarios: Die Erotapokriseis*, GCS, Berlin 1989.
- Rigolio, Alberto, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford 2019.
- Riley, Hugh, *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, SCA, 17, Washington, 1974.
- Robins, Robert Henry, *The Byzantine Grammarians: Their Place in History*, TL 70, Berlin 1993.
- Romeny, Barend Haar, *Question-and-Answer Collections in Syriac Literature*, in: A. Volgers / C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, CBET 37, Leuven 2004, 145–163.
- Rosenqvist, Jan Olof, *Die byzantinische Literatur vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*, Berlin 2007.
- Roten de, Philippe, *La "christianisation" du psauter par son utilisation liturgique*, in: M. Klöckener / B. Bürki / A. Joint-Lambert (eds.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg 2006, 165–188.
- Rouwhorst, Gerard, *The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy*, in: L.V. Rutgers (ed.), *What Athens Has to Do with Jerusalem: Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archeology in Honor of Gideon Foerster*, ISACR 1, Leuven 2002, 305–331.
- Rouwhorst, Gerard, *The Liturgical Reading of the Bible in Early Eastern Christianity: The Protohistory of the Byzantine Lectionar*, in: K. Spronk / G. Rouwhorst / S. Royé (eds.), *A Catalogue of Byzantine Manuscripts in Their Liturgical Context: Challenges and Perspectives*, Turnhout 2013, 155–172.
- Roux, René, *L'Exégèse Biblique dans les Homélie Cathédrales de Sévère d'Antiochie*, SEAug 84, Rom 2002.
- Russo, Nicholas, *The Origins of Lent*, Notre Dame 2009.
- Russo, Nicholas, *The Distribution of Cyril's Baptismal Catecheses and the Shape of the Catechumenate in Mid-Fourth-Century Jerusalem*, in: D.A. Pitt / S. Alexopoulos / C. McConnell (eds.), *A Living Tradition: On the Intersection of the Liturgical History and Pastoral Practice*, Collegeville 2012, 75–100.
- Rylaarsdam, David, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Theology and Preaching*, Oxford 2014.
- Salzmann, Jörg Christian, *Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, WUNT 59, Tübingen 1994.
- Sarisky, Darren, *Who Can Listen to Sermons on Genesis? Theological Exegesis and Theological Anthropology in Basil of Caesarea's Hexaemeron Homilies*, in: M. Vinzent (ed.), *Cappadocian Writers: The Second Half of the Fourth Century*, StPatr 67, Leuven 2013, 13–23.

- Savvidis, Kyriakos, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, VIOT 5, München 1997.
- Schäfer, Karl Theodor, *Eisagoge*, in: RAC 4 (1959), 862–904.
- Schäublin, Christoph, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Theoph. 23, Köln 1974.
- Schattauer, Thomas Howard, *The Koinonikon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study*, OCP 49 (1983), 91–129.
- Schmemmann, Alexander, *Introduction to the Liturgical Theology*, London ²1970.
- Schneider, Hans-Michael, *Lobpreis im rechten Glauben: Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari*, SAK 23, Bonn 2004.
- Schoemaker, Stephen, *The First Christian Hymnal: The Songs of the Ancient Jerusalem Church*, Porvoo 2018.
- Schreiner, Peter, *Konstantinopel: Geschichte und Archäologie*, München 2007.
- Schrekenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, EHS.T 23, Frankfurt ⁴1999.
- Schwendner, Gregg, *Scribal Process and Cognitive Philology in Didymus the Blind's Lectures on Psalms (Tura Codex V)*, in: R. Ast / M. Choat / J. Cromwell (eds.), *Observing the Scribe at Work: Scribal Practice in the Ancient World*, OLA 301, Leuven 2021, 325–346.
- Shepard, Jonathan, *The Ruler as Instructor, Pastor and Wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria*, in: T. Reuter (ed.), *Alfred the Great: Papers from the Eleventh-Century Conferences*, Aldershot 2003, 339–360.
- Sherwood, Polycarp, *Expositions and Use of Scripture in St Maximus as Manifest in the Quaestiones ad Thalassium*, in: OCP 24 (1958), 202–207.
- Schulze-Dörrlamm, Mechthild, *Heilige Nägel und Heilige Lanzen*, in: F. Daim / J. Drauschke (Hgg.), *Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter: Welt der Ideen, Welt der Dinge*, RGZM 84, Mainz 2010, 97–171.
- Skrekas, Dimitrios, *Late Byzantine School Teaching Through the Iambic Canons and Their Paraphrase*, in: T. Shawcross / I. Toth, *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Cambridge 2018, 377–391.
- Slipyi, Josef, *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*, in: ZKTh 45 (1921), 370–404.
- Slutskij, Andrei, *Early Slavonic Versions of the Liturgy of the Presanctified Gifts*, in: *Scrinium* 5 (2009), 1–13.
- Smelova, Natalia, *Saint John Chrysostomos's Exegesis on the Prophet Isaiah: The Oriental Translations and Their Manuscripts*, in: *StPatr* 67 (2013), 295–309.
- Smirnova, Engelina, *Illuminations of Bible Odes in the Simonov Psalter of Novgorod, Moscow, State Historical Museum, Chlud 3., and the Byzantine Tradition*, in: S. Brodbeck / A. Nicolaïdès / P. Pagès (eds.), *Mélanges Catherine Jolivet-Lévi*, TMCB 20, Paris 2016, 537–553.

- Smirnova, Engelina, *Christian Instruction in the Miniatures of the Simonov Psalter of Novgorod (Ms Moscow, Hist. Mus., Chlud. 3)*, in: R. Ceulemans / B. Crostini (eds.), *Receptions of the Bible in Byzantium: Text, Manuscript, and Their Readers*, SByU 20, Uppsala 2021, 357–372.
- Smith, Geoffrey / Landau, Brent, *The Secret Gospel of Mark: A Controversial Scholar, a Scandalous Gospel of Jesus, and the Fierce Debate over Its Authenticity*, Yale 2023.
- Smyth, Matthieu, *Trois collectes psalmiques des vêpres gallicanes*, in: A.M. Triacca / A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'Écriture: I. Les Lectures bibliques pour les Dimanches et fêtes*, BEL.S 119, Rom 2002, 111–118.
- Söding, Thomas, *Wort des lebendigen Gottes: Liturgie in der Bibel – Bibel in der Liturgie*, in: T. Söding / M. Linnenborn (Hgg.), *Liturgie und Bibel: Theologie und Praxis der Verkündigung des Wortes Gottes*, Trier 2020, 11–26.
- Solignac, Aimé, *Proclus de Constantinople*, in: D.S. 12 (1986), 2374–2381.
- Speck, Paul, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel: Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert*, München 1974.
- Speck, Paul, *Ohne Anfang und Ende: Das Hexaemeron des Georgios Pisides*, in: I. Ševčenko / I. Hutter (Hgg.), *AETOS: Studies in Honour of Cyril Mango*, Leipzig 1983, 314–328.
- Speck, Paul, *Die griechischen Quellen zur Bekehrung der Bulgaren und die zwei ersten Briefe des Photios*, in: C. Scholz / G. Makris (Hgg.), *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, ByA 19, München 2000, 342–359.
- Spier, Jeffrey, *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, Texas 2007.
- Stankovic, Vlada, *Photios, Patriarch of Constantinople (858–867; 877–886) as an Author*, in: V.N. Vlyssidou (ed.), *Byzantine Authors and Their Times*, Research Series 8, Athen 2021, 145–158.
- Stefaniw, Blossom, *The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find*, in: L.I. Larsen / S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge 2018, 153–181.
- Stefaniw, Blossom, *Christian Reading: Language, Ethics, and the Order of Things*, Oakland 2019.
- Steinhauser, Kenneth, *Job in Patristic Commentaries and Theological Works*, in: F.T. Harkins / A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, BCCT 73, Leiden 2017, 34–70.
- Stenger, Jan, *Learning Cities: A Novel Approach to Ancient Paideia*, in: J. Stenger (ed.), *Learning Cities in Late Antiquity: The Local Dimension of Education*, New York 2019, 1–23.
- Stenger, Jan, *Education in Late Antiquity: Challenges, Dynamism and Reinterpretation, 330–550 CE*, Oxford 2022.
- Stewart-Sykes, Alistair, *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*, SVigChr 59, Leiden 2001.

- Stockhausen, Anette von, *Christian Perception of Jewish Preaching in Early Christianity?*, in: A. Deeg / W. Homolka / H.G. Schöttler (eds.), *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, SJ 41, Berlin 2008, 49–70.
- Stuhlman, Byron David, *The Initiatory Process in the Byzantine Tradition: Text in Translation from Early Manuscript of the Euchology and Typikon of the Hagia Sophia in Constantinople, with a Brief Commentary*, GECS 18, New Jersey 2009.
- Summerson, Andrew, *Christ the Healer of Human Passibility: The Passions, Apatheia, and Christology in Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium*, in: A. Usacheva / J. Ulrich / S. Bhayro (eds.), *The Unity of Body and Soul in the Patristic and Byzantine Thought*, CAMA 1, Paderborn 2021, 229–244.
- Sundermann, Klaus, *Gregor von Nazianz: der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit (Carmen 1, 2, 1,215–732)*, SGKA 9, Paderborn 1991.
- Taft, Robert, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200, Rom 1975.
- Taft, Robert, *Lectionary; Lections*, in: ODB 2 (1991), 1201–1202.
- Taft, Robert, *Prophetologion*, in: ODB 2 (1991), 1737.
- Taft, Robert, *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville 1992.
- Taft, Robert, *When Did the Catechumenate Die Out in Constantinople*, in: J. Alchemers / H. Evans / T. Thomas (eds.), *ANAΘEMATA EOPTIKA*, Mainz 2009, 288–295.
- Taft, Robert, *Where there once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy? Apropos of an Article by Sysse Gudrun Engberg*, in: BBGG III 8 (2011), 271–311.
- Taft, Robert, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or neither?*, in: BBGG III 8 (2011), 223–270.
- Talley, Thomas, *The Origins of the Liturgical Year*, New York 1986.
- Talley, Thomas, *The Origin of Lent at Alexandria*, in: M.E. Johnson (ed.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, Minnesota 2000, 319–357.
- Tiersch, Claudia, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404): Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, STAC 6, Tübingen 2000.
- Tollefsen, Torstein Theodor, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2008.
- Tonias, Demetrios, *Abraham in the Works of John Chrysostom*, Minneapolis 2014.
- Torgesson, Jesse, *The Chronographia of George the Synkellos and Theophanes: The Ends of Time in Ninth-Century Constantinople*, BSEMA 28, Leiden 2022.
- Tougher, Shaun, *The Reign of Leo VI (886–912): Politics and People*, MM 15, Leiden 1997.
- Toynbee, Arnold Joseph, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, New York 1973.
- Treadgold, Warren, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington 1980.
- Tsamakda, Vasiliki, *The Homilies of John Chrysostomos*, in: V. Tsamakda (ed.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, BCBW 2, Leiden 2017, 366–381.

- Ulrich, Jörg, *Justin: Apologien*, KfA 4, Freiburg 2019.
- Urbainczyk, Theresa, *Theodoret of Cyrrhus: The Bishop and the Holy Man*, Michigan 2002.
- Uspenskij, Nikolaj, *Evening Worship in the Orthodox Church*, New York 1985.
- Uthemann, Karl-Heinz, *Forms of Communication in the Homilies of Severian of Gabala: A Contribution to the Reception of the Diatribe as a Method of Exposition*, in: P. Allen / M.B. Cunningham (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, NHS 1, Leiden 1998, 139–177.
- Uthemann, Karl-Heinz, *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*, AKG 93, Berlin 2005.
- Vacandard, Elphège, *Carême*, in: DACL 2 (1910), 2139–2158.
- Vanderschelden, Leontien, *The Composition and Transmission of the Catena on Psalm 11 in the Paris Psalter*, in: R. Ceulemans / B. Crostini (eds.), *Receptions of the Bible in Byzantium: Text, Manuscript, and Their Readers*, SByU 20, Uppsala 2021, 427–464.
- Vassiliadis, Petros, *From the Pauline Collection to Phos Hilaron of Cappadocia*, in: SVTQ 56 (2012), 5–16.
- Vassis, Ioannis, *George of Pisidia: The Spring of Byzantine Poetry?*, in: W. Hörandner / A. Rhoby / N. Zagklas (eds.), *A Companion to Byzantine Poetry*, BCBW 4, Leiden 2019, 149–165.
- Velkovska, Elena, *Il Lezionario Patriarcale Ottoboni gr. 175*, in: M. D'Agostino / P. Degni (Hgg.), *Alethes Philia: Studi in onore di Giancarlo Prato, Tomo Secondo*, Spoleto 2010, 687–694.
- Verwold, Esther, *Die athletische Agonistik als christliche Ethik in den Matthäushomilien des Johannes Chrysostomos*, Osnabrück 2016.
- Viermann, Nadine, *Surpassing Solomon: Church-building and Political Discourse in Late Antique Constantinople*, in: K.M. Klein / J. Wienand (eds.), *City of Caesar, City of God: Constantinople and Jerusalem in Late Antiquity*, MSKG 97, Berlin 2022, 215–240.
- Vinzent, Markus, *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV: Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium*, SVigChr 36, Leiden 1996.
- Voeltzel, René, *L'Enfant et son Éducation dans la Bible*, LPTh 6, Paris 1973.
- Voicu, Sever Juan, *La tradizione manoscritta dell'omelia pseudocrisostomica In resurrectionem Domini (CPG 4740)*, in: RHT 18 (1989), 219–228.
- Voicu, Sever Juan, *Sévérien de Gabala*, in: D.S. 14 (1990) 752–763.
- Voicu, Sever Juan, *Un Pseudo-Chrysostome "Cappadocien" et l'Homélie*, in: M. Bonnet / S.J. Voicu (eds.), *Amphiloque d'Iconium: Homélie*, SC 553, Paris 2012, 89–95.
- Voicu, Sever Juan, *Christian Initiation in Antioch between St. John Chrysostom and St. Severus*, in: P. van Geest (ed.), *Seeing Through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, LAHR 11, Leuven 2016, 317–329.
- Voicu, Sever Juan, *Evidence of Authenticity: Severian of Gabala, In ascensionem Domini (CPG 5028)*, in: R.W. Bishop / J. Leemans / H. Tamas (eds.), *Preaching after Easter:*

- Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, SVigChr 136, Leiden 2016, 405–424.
- Voicu, Sever Juan, *Pentecost According to Severian of Gabala*, in: R.W. Bishop / J. Lee-mans / H. Tamas (eds.), *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pente-cost in Late Antiquity*, SVigChr 136, Leiden 2016, 293–303.
- Voicu, Sever Juan, *A Century of Progress on the Homilies of Severian of Gabala*, in: J. Lee-mans / G. Roskam / J. Segers (eds.), *John Chrysostom and Severian of Gabala: Homi-lists, Exegetes and Theologians*, OLA 282, 2019, 259–283.
- Voicu, Sever Juan, *The Earliest Greek Homilies*, in: ManC 13 (2019), 7–13.
- Vualano, Ville, *Family Relations and the Socialization of Children in the Autobiographi-cal Narratives of Late Antiquity*, in: L. Brubaker / S. Tougher (eds.), *Approaches to the Byzantine Family*, BBOS 14, Ashgate 2013, 47–74.
- Warland, Rainer, *Allegorese in Byzanz: Die Weisheit Solomons und die Anfänge der biblisch-allegorischen Bildkunst in Konstantinopel*, Regensburg 2021.
- Watts, Edward Jay, *Teaching the New Classics, Bible and Biography in a Pachomian Monastery*, in: P. Gemeinhardt / L. van Hoof / P. van Nuffelen (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, New York 2016, 47–57.
- Weizmann, Kurt, *The Monastery of Saint Catherine: The Icons. Volume I: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976.
- Wessel, Susan, *Compassion and Healing in Early Byzantium*, in: M. Mullet / S.A. Harvey (eds.), *Managing Emotion in Byzantium: Passions, Affects and Imaginings*, StBCH 1, New York 2022, 90–112.
- Whitby, Mary, *The Biblical Past in John Malalas and the Paschal Chronicle*, in: H. Ami-rav / B.H. Romeny (eds.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven 2007, 279–302.
- Whyte, Sarah, *Knowledge in Song: Liturgical Formation and Transformation in Romanos the Melodist*, in: S.G. Whyte / A. Mellas (eds.), *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, ByzAt 25, Leiden 2021, 89–106.
- Widok, Norbert, *Biblical References in Catecheses about the Holy Mass by Cyril of Jerusa-lem*, BZ 115 (2022), 1083–1114.
- Wilken, Robert Louis, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, London 1983.
- Wilpert, Joseph, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903.
- Wilson, Nigel Guy, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975.
- Winkler, Gabriele, *Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikatensvesper*, in: OrChr 56 (1972), 184–206.
- Wysocki, Marcin, *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, in: M. Szram / M. Wysocki (eds.), *The Bible in the Patristic Period*, StPatr 103, Leuven 2021, 165–174.

- Yota, Élisabeth, *The Lectionary*, in: V. Tsamakda (ed.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, BCBW 2, Leiden 2017, 287–299.
- Ysebaert, Joseph, *Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development*, GCP 1, Nijmegen 1962.
- Young, Frances, *The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis*, in: R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 182–199.
- Young, Frances, *The Apostolic Constitutions: A Methodological Case-Study*, StPatr 36 (2001), 105–118.
- Zaganas, Dimitrios, *The Debate on Gen 1:1–3 According to Anastasius Sinaita's Hexaemeron*, in: G. Roskam / J. Verheyden (eds.), *Light on Creation*, STAC 104, Tübingen 2017, 225–240.
- Zaganas, Dimitrios, *L'Hexaemeron d'Anastase le Sinaïte: Son authenticité, ses sources et son exégèse allégorisante*, SVigChr 172, Leiden 2022.
- Zamagni, Claudio, *Une Introduction méthodologique à la Littérature Patristique des Questions et Réponses: Le Cas d'Eusèbe de Césarée*, in: A. Volgers / C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, CBET 37, Leuven 2004, 7–24.
- Zarras, Nektarios, *The Iconographical Cycle of the Eothina Gospel Pericopes in Churches from the Reign of King Milutin*, in: Zograf 31 (2006), 95–113.
- Zarras, Nektarios, *The Iconographic Cycle of the Eothina Gospel Lectons in the Palaiologian Monumental Painting in the Balkan Peninsula*, BKM 57, Thessaloniki 2011.
- Zarras, Nektarios, *A Gem of Artistic Ekphrasis: Nicholas Mesarites' Description of the Mosaics in the Church of the Holy Apostles in Constantinople*, in: A. Simpson (ed.), *Byzantium, 1180–1204: "The Sad Quarter of a Century?"*, Athen 2015, 261–282.
- Zarras, Nektarios, *Narrating the Sacred Story: New Testament Cycles in Middle and Late Byzantine Church Decoration*, in: D. Krueger / R.S. Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington 2016, 239–275.
- Zerfass, Rolf, *Die Schriftlesung im Kathedraffizium Jerusalems*, LWQF 48, Münster 1968.
- Zervan, Vratislav, *Patriarchs and Education*, in: C. Gastgeber / E. Mitsiou / J. Preiser-Kapeller (eds.), *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, BCBW 9, Leiden 2021, 226–245.
- Ziegler, Joseph, *Der Jesajakommentar*, GCS 9, Berlin 1975.
- Zuntz, Günther, *Das byzantinische Septuaginta-Lektionar („Prophetologion“)*, CM 17, Kopenhagen 1956.
- Zwierlein, Otto, *Die antihäretischen Evangelienprologe und die Entstehung des Neuen Testaments*, AAWLM.G 5, Mainz 2015.
- Γλάρος, Αθανάσιος, *Θεία Παιδαγωγία: Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης*, Αθήνα 2000.

- Χριστόπουλος, Γεώργιος / Μπασιτιάς, Γιάννης, *Οι Θησαυροί του Αγίου Όρους. Τόμος Α'*, Athen 1973.
- Акентьев, Константин, *Типикон Великой Церкви Cod. Dresden A 104: Реконструкция текста по материалам архива А.А. Дмитриевского*, SByz 5, Sankt Petersburg 2009.
- Алексеев, Анатолий, *Библия в богослужении: Византийско-славянский лекционарий*, Sankt Petersburg 2008.
- Алмазов, Александр, *История чиновослужений Крещения и Миропомазания*, Kazan 1884.
- Арранц, Михаил, *Как молились Богу древние византийцы: суточный круг богослужения по древним спискам Византийского Евхология*, Leningrad 1979.
- Афанасьева, Татьяна, *К вопросу о времени и месте славянского перевода Евхология Великой Церкви*, in: РНО 27 (2014), 237–251.
- Афанасьева, Татьяна, *Евхология Великой Церкви в славяно-русском переводе конца XIV века*, Moskau 2019.
- Баранкова, Галина, *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского*, Sankt Petersburg 2001.
- Божилов, Иван / Гюзелев, Васил, *История на Средновековна България VII–XIV век: Том I*, Plovdiv 1999.
- Диаковский, Евфимий Петрович, *Чин Тритекти*, in: ТКДА 2 (1908), 394–435.
- Дмитриевский, Алексей Афанасьевич, А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей Православного Востока*, Bd. I: Τυπικά, Kiew 1895.
- Дунков, Димитър, *Супраслъският сборник е етапите в развитието на Преславската редакция на старобългарските книги*, in: ЕЛ 40 (1985), 11–20.
- Дунков, Димитър, *Наблюдения върху състава на Супраслъския сборник*, in: ЕЛ 45 (1990), 25–34.
- Займов, Йордан / Капалдо, Марио, *Супралъски или Ретков сборник*, Sofia 1982.
- Мансветов, Иван Димитриевич, *О песенном последовании (ἁσματικὴ ἀκολουθία): Его древнейшая основа и общий строй*, in: ПТО 26 (1880), 752–1028.
- Кекелидзе, Корнелий, *Иерусалимский Канонарь VII века: Грузинская версия*, Tiflis 1912.
- Кръстанов, Трендафил, *Карьера на св. Йоан Екзарх, архиепископ и патриарх на българската земя, и на св. Климент, епископ Велички и Охридски чудотворец в провинция Западна България*, in: МЕ 1 (2010), 76–88.
- Мангова, Юлия, Давид, Симеон, Георгий Митиленские, преподобные, in: К. Сенина (ed.), *Жития византийских святых эпохи иконоборчества*, Sankt Petersburg 2015, 429–507.
- Милтенков, Явор, *Златоструй: старобългарски хомилетичен свод, създаден по инициатива на българския цар Симеон*, Sofia 2013.
- Радосевич, Нинослава, *Шестоднев Георгија Писиде и његов словенски превод*, Визи 16, Beograd 1997.

Die Heilige Schrift wurde zu einer Grundlage für die christliche Unterweisung in Konstantinopel, indem sie im Gottesdienst zu jedem Taftermin sowie nach der Taufe eine Art der Katechese darstellte. Zudem galt die Bibel als eine Basis für Erziehungs- bzw. Bildungszwecke in Konstantinopel. Der vorliegende Band beleuchtet aus theologischer Perspektive die etablierten Bibeltex-te in der artifiziell zu verstehenden Zeitperiode zwischen dem 7. und dem 10. Jh., in der ein steigender Rekurs auf die patristische Schriftauslegung zu beobachten ist. Diese trug neben der Überlieferung des eindrucklichen theologischen Gehalts auch zur aktiven Einbettung der Schrift in liturgische Riten bei. Neben der Aufteilung der alttestamentlichen Perikopen fokussiert sich die vorliegende Untersuchung auf einige Evangeliumstexte, die sich als eine postbaptismale Katechese erwiesen. In einem abschließenden Beitrag wird die Rolle der Psalmen im Schulwesen und in den christlichen Familien untersucht.

ISBN 978-3-506-79448-2



9 783506 794482