

Balthasar Fischer

Das älteste armenische Lektionar als Zeuge für den gottesdienstlichen Schriftgebrauch im Jeru- salem des beginnenden 5. Jahrhunderts

Das Jahr 1971 wird ein Datum in der Geschichte der Erforschung der Lektionare bleiben. Seit diesem Jahre ist uns nämlich auf Grund einer vorbildlichen Ausgabe, Übersetzung und Kommentierung eines armenischen Jerusalemer Codex mit der Nr. 121 (J 121) durch den französischen Benediktiner Athanase Renoux¹ ein bisher unbekannter Frühzustand des altarmenischen Lektionars zugänglich geworden, der den gottesdienstlichen Schriftgebrauch Jerusalems bald nach dem Jahr 417² wiedergibt. Zwar kannten wir auf Grund des 1905 von F. C. Conybeare herausgegebenen Codex 44 der Pariser Nationalbibliothek (P44) ein armenisch geschriebenes Jerusalemer Lektionar, das gleichfalls in den Zeitraum zwischen 417 und 439^{2a} gehört. Aber A. Renoux hat überzeugend dargetan, daß wir in diesem Codex P 44 bereits eine Neuregelung des im Codex J 121 greifbaren, sicher weithin ins 4. Jahrhundert zurückreichenden Zustandes vor uns haben.³ Offenbar ist die Forschung hier auf das älteste armenische Lektionar überhaupt gestoßen. Man wird es m. E. sehr bald nach dem terminus ante quem non = 417 ansetzen müssen, weil die seit dem 4. Jahrhundert bezeugte armenische «Kolonie» in Jerusalem nach Erfindung des armenischen Alphabets um 405 und dem bald danach anzunehmenden Einsetzen einer armenischen Bibelübersetzung⁴ nicht lange gezögert haben wird, das griechische Lektionar der Heiligen Stadt ihren armenisch sprechenden Liturgen zugänglich zu machen. Den hochbedeutsamen festgeschichtlichen Ertrag seiner Neuentdeckung hat der verdienstvolle Editor in dem 1969 erschienenen Einleitungsband zu seiner Edition bereits selbst umrissen.⁵ Daß er das gleiche nicht auch schon für den vermutlich noch bedeutsameren

theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Ertrag tun konnte, wird kein Verständiger ihm anlasten. Auch der vorliegende Artikel kann nicht mehr als ein erster Schritt auf dem m. E. reizvollsten unter den Wegen sein, zu denen hier wieder einmal mühselige editorische Kärnerarbeit den Zugang freigelegt hat.

An einigen wenigen, sämtlich aus der «Woche des Osterfastens»⁶ = Karwoche genommenen Beispielen soll wenigstens umrißhaft dargetan werden, welche theologischen Konzeptionen und Frömmigkeitshaltungen hinter der jeweiligen Perikopenwahl am Werk sind.

Wir halten uns dabei an das in der Hs. J 131 auf uns gekommene älteste armenische Lektionar, allerdings nicht ohne zuweilen den Blick auf die Weiterentwicklung zu lenken, wie ihn uns der Entschluß des Editors zu einer «édition comparée»⁷ möglich gemacht hat. Es wird sich zeigen, daß kostbare, im ältesten armenischen Lektionar noch wirksame Einsichten offenbar schon vor der Mitte des 5. Jahrhunderts aus dem Gesichtskreis zu schwinden beginnen.

1. Die Schrifttexte bei der Eucharistiefeier des Palmsonntags⁸

Die Feier beginnt mit einem Psalm, der Jahwe als den kommenden Richter anruft: Ps 97.⁹ Als Antiphon dienen die Stichen 8 b 9 a:

Die Berge mögen jubeln vor dem Herrn,
denn der Herr kommt,
und er erscheint, um zu richten.¹⁰

Es kann kein Zweifel sein, daß der Psalm christologisch, d. h. in diesem Fall als vom Kyrios Christus handelnd verstanden wird;¹¹ das Motiv «Berge» dürfte auf den Ölberg anspielen, von dem aus der Herr in seine Stadt einzieht. Entscheidend für die Wahl der Antiphon ist aber wohl das Gerichtsmotiv gewesen: ein Widerhall der im 4. Jahrhundert mächtig entwickelten, um den Ölberg kreisenden eschatologischen Frömmigkeit, die unlängst G. Kretschmar¹² in einer bedeutsamen Untersuchung in ihren verschiedenen Facetten gezeichnet hat. Er konnte beim Abschluß seines Aufsatzes (1. 10. 1970) noch nicht wissen, was wir jetzt aus Renoux' «Edition comparée» von 1971 entnehmen können, daß schon der erste, vielleicht nicht viel mehr als ein Jahrzehnt jüngere Nachfolger unseres armenischen Lektionars, nämlich P 44, V 9 a in dieser Eröffnungsantiphon des Palmsonntags gestrichen hat:¹³ die Einbettung des

Palmsonntags-Geschehens in eine eschatologische Gesamtsicht wird offenbar schon nicht mehr nachvollzogen. Bezeichnend für diese archaisch-eschatologische Palmsonntagsfrömmigkeit, die bekanntlich soweit geht, das Gedächtnis der Himmelfahrt ausdrücklich in das Palmsonntagsgedächtnis einzubeziehen,¹⁴ ist auch die Wahl der apostolischen Lesung, die man allerdings nicht so rasch fallengelassen hat wie das Gerichtsmotiv aus Ps 97: der hymnische christologische Auftakt des Epheserbriefes (Eph 1, 3–10) mit dem charakteristischen eschatologischen Schluß «... zur Verwirklichung der Fülle der Zeiten, nämlich das All in Christus wieder unter ein Haupt zu fassen, das Himmlische und das Irdische»: ein Motiv, das sich im bald einsetzenden Klima einer historisierenden Palmsonntagsliturgie fremd ausnehmen und deshalb auf die Dauer gleichfalls verschwinden wird.

Als Zwischengesang klingt wieder der gleiche Psalm 97 auf, nur daß diesmal V 4 als Antiphon figuriert:

Der Herr ist König;
es juble die Erde.

Beim Evangelium ergibt sich wieder eine charakteristische Verschiedenheit zwischen J 121 und seinen Nachfolgern. Die älteste Ordnung liest am Palmsonntag die matthäische Einzugsgeschichte, aber unter Einschluß des unmittelbar vorausgehenden Berichts über die Heilung der beiden Blinden von Jericho (Mt 20, 29–21, 17). Durch diese von der Anordnung des Mt-Stoffes¹⁵ nahegelegte Ausweitung wird an die Spitze der jährlichen Feier der Erlösung der Erbarmungsschrei der blinden Menschheit und das erbarmende Heilungshandeln des Erlösers gestellt – das gleiche Motiv, in dem die Perikope ausklingt, indem sie den Passus, in dem von der Heilung der Lahmen im Tempel die Rede ist (21, 12–17), noch miteinbezieht. Wir haben ohne Zweifel ein bewußt einbezogenes Rahmenmotiv vor uns. Dem Hörer soll deutlich werden: Was mit diesem Einzug anhebt (vor allem, wenn man ihn eschatologisch sieht) ist die endgültige Heilung aller menschlichen Blindheit und Lahmheit.

Es ist bezeichnend für die mit Fortschreiten des 4. Jahrhunderts aufkommende historisierende Tendenz und den mit ihr gegebenen Verlust an theologischer Gesamtschau, daß schon P 44 die beiden Heilungsberichte am Anfang und Ende und damit das Heilungsmotiv überhaupt gestrichen hat und nur noch die reine Geschichte vom Einzug Mt 21, 1–11 liest.¹⁶

2. Die Schrifttexte beim Wortgottesdienst am Dienstag der Karwoche¹⁷

Die erste Lesung fährt in der tags zuvor begonnenen Bahn-Lesung aus Genesis fort und liest mit 6, 9 beginnend die gesamte Noe-Geschichte bis mit 9, 17 als Schlußvers: «Und Gott sprach zu Noah: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und allem Fleisch, das auf Erden ist, geschlossen habe.» Hier schließt in überraschender Weise die in dieser Woche auf diesem Platz übliche Lesung aus dem Buch der Sprichwörter an. Man liest nämlich nicht das auf die Montagslesung folgende Stück 1, 10–19 (das am Mittwoch nachgeholt wird), sondern man springt zu 9, 1–11 weiter,¹⁸ dem Text, in dem die Stimme der Weisheit erklingt, die zum Tisch mit Brot und Wein einlädt, den sie bereitet hat. Es kann kein Zweifel sein, daß man das Bundesmotiv der Genesis-Lesung fortsetzen will: die menschengewordene Weisheit ruft zur eucharistischen Feier, in der sich alle Bundesschlüsse der Vorzeit erfüllt haben.

Wenn in der folgenden Jesaiah-Lesung (40, 4–17) die Stimme des Kyrios erklingt, der die Lämmer auf seinen Arm nimmt und an seiner Brust trägt, so dürfte dieses eindrucksvolle Hirtenmotiv seinerseits nicht ohne Beziehung zum Eucharistie-Thema der vorausgegangenen Lesung aus dem Buch der Sprichwörter sein. In einer überraschend treffsicheren Art wird unter Zuhilfenahme des Bildworts vom Hirten etwas über die Tiefendimension eucharistischer Tischgemeinschaft ausgesagt.

Wie paßt der nun folgende Ps 24 zum Gedanken-Dreischritt dieser Perikopen-Gruppe? Die Antiphon verrät diesmal nicht viel, weil sie identisch ist mit dem 1. Vers. Wenn man nach so etwas wie einer «inneren Antiphon» sucht, die gerade diesen Psalm an dieser Stelle geeignet erscheinen lassen konnte, stößt man auf das vertrauensvolle «Gedenke deines Erbarmens, Herr» in V 6a. Voll Vertrauen wendet sich die Gemeinde dem erbarmenden Hirten zu, der die Lämmer an seiner Brust trägt; von ihm weiß sie, daß «seine Wege Gnade und Treue sind» (V 10a), und daß er «sein Israel erlösen wird aus all seinen Nöten» (V 22).

Wenn im nachfolgenden Evangelium die Kapitel 24 und 25 des Mt-Evangeliums, die sogenannte Mt-Apokalypse gelesen wird (bis Mt 26, 2), dann ist es zwar die Stimme des gleichen Bundesherrn und Hirten, die hier erklingt, aber ein unmittelbarer thematischer Zusammenhang besteht nicht mehr. Man liest diese eschatologischen Reden im Hinblick auf den Ort, an dem man an diesem

Dienstag versammelt ist, die konstantinische Basilika Eleona am Ölberg, die nach einer seit sehr früher Zeit bezeugten Überlieferung über der Grotte errichtet wurde, an der man diese Reden Jesu lokalisierte.¹⁹

Es ist eine erregende Frage, die schon A. Renoux²⁰ aufgeworfen hat, ob das so unerwartet an diesem Dienstag der Karwoche auftauchende Eucharistiemotiv (so ungestüm auftauchend, daß es die lectio continua aus den Sprichwörtern über den Haufen wirft) etwas mit der vieldiskutierten These A. Jauberts vom sekundären Paschatermin am Dienstag vor dem 14. Nisan zu tun hat. Zum mindesten ist die eigenartige Koinzidenz an diesem Ort geeignet, nachdenklich zu machen.

3. Die Schrifttextreihe der ersten Eucharistiefeyer am Gründonnerstagmorgen²¹

An der Spitze steht die Bahnlesung aus der Genesis. Sie springt heute zur Isaak-Perikope Gen 22, 1–18, sicherlich in dem Sinne, in dem Hebr 11, 17–19 das Schicksal Isaaks als Vorausbild von Tod und Auferstehung Christi verstanden wird. Als Prophetenlesung folgt Jes 61, 1–6, der zentrale messianische Text, den Jesus in der Synagoge seiner Heimatstadt gelesen und ausgelegt hat (vgl. Lk 4, 16–22). Er enthält das gleiche «Rückgabe»-Motiv wie die Genesis-Lesung, wenn er das «Vertauschen der Asche mit einem Diadem, des Trauerkleides mit Freudenöl, der Verzagtheit mit Festgesang» verheißt. Die nachfolgende Lesung aus dem 1. Kapitel der Apostelgeschichte (Apg 1, 15 bis 26) berichtet durch den Mund des Petrus sowohl vom schrecklichen Ausgang des Judas, dessen Rolle gerade am Gründonnerstag im Vordergrund des Bewußtseins steht, wie vom tröstlichen «Austausch», der auch hier durch die Wahl des Matthias stattgefunden hat.

Im nachfolgenden Psalm 54 wird in den Worten des verfolgten Beters, die für den Hörenden zu Worten Christi werden, das Judas-Drama des Gründonnerstags-Abends in großartiger Dichte lebendig. Ein Frommer der Frühzeit, der es erleben mußte, daß nicht etwa sein Feind, sondern einer, mit dem er Gemeinschaft pflog, im Hause Gottes sich wider ihn erhob, wird zum Typus Christi, des von Judas Verratenen. Packend formuliert der als Antiphon dienende Stichus 22b die Stimmung enttäuschter Betroffenheit, wie sie hinter der von den Evangelisten berichteten Reaktion Jesu auf den vom Freundeskuß begleiteten Gruß des Judas steht (vgl. Lk 22, 48):

Ihre Worte sind glatter als Öl,
und (zugleich) sind sie wie Dolche.

Sympathisch für das österliche Klima der Feier mußte schließlich die Tatsache sein, daß der Klagepsalm mit einem Vertrauens-Wort ausklingt: «Aber ich vertraue auf dich» (V 24d). Nach der Entlassung der Katechumenen²² folgt Ps 22, durch die Antiphon V 5 eindeutig eucharistisch gedeutet:²³

Du hast vor mir einen Tisch bereitet
unter den Augen meiner Bedränger.

Die beiden nun noch folgenden Lesungen aus dem Apostel (1 Kor 11, 23–32) und dem Evangelium Mt 16, 17–30 handeln erwartungsgemäß ausdrücklich von der Eucharistie.

4. Die drei Osterevangelien in der 2. Messe der Ostervigil, am Ostersonntag und am Ostermontag²⁴

Vielleicht den deutlichsten Beweis für archaische Kraft des Zusammenschauens liefert das älteste armenische Lektionar durch die Ausdehnung seiner Osterevangelien.²⁵ Sowohl im Jo-Text in der 2. Messe der Ostervigil (Jo 19, 38–20, 18) wie im Mk-Text des Ostertages (Mk 15, 42–16) wie im Lukas-Text des Ostermontags (Lk 23, 50–24, 12) wird der Bericht vom Begräbnis Jesu (Jo 19, 38 bis 42, Mk 15, 42–47, Lk 23, 50–56) mitgelesen: ein vermutlich sehr alter Brauch, den offenbar auch der Bericht der Pilgerin Egeria²⁶ voraussetzt. Schon in P 44 und bald allgemein setzt sich die das Osterereignis isolierende Verkürzung dieser Osterperikope durch: ein nicht unbedenklicher Schritt auf dem Weg zum späteren «biographischen» Mißverständnis der jährlichen Erlösungsfeier.

Schon die wenigen Stichproben, die wir in unserem vorbestimmten engen Rahmen machen konnten, dürften eines gezeigt haben: die älteste für uns erreichbare Jerusalemer Leseordnung vertrat die Hand eines überragenden Theologen. Ob es in diesem Zusammenhang nicht doch bezeichnend ist, daß man früh wissen wollte, auf wen die Leseordnung zurückgehe, auf den Gründerbischof Jakobus und auf Bischof Kyrill im 4. Jahrhundert?²⁷ Die Namen mögen falsch sein (der erste wohl sicher) – in der Zuschreibung an einen bestimmten, überragend großen Mann der Vergangenheit wird man dem Kollektiv-Gedächtnis, das sich in solchen Legenden niederschlägt, unbedingt trauen dürfen. Wenn dieser Anonymus Schriftinterpretationen hinterlassen hat (was weder ausgeschlossen noch sicher ist), sollte man ihn eines Tages durch einen minutiösen Interpretations-Vergleich identifizieren können.

¹ Le Codex Arménien Jérusalem 121. Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits par Athanase Renoux = *Patrologia Orientalis* 36/2 = Nr. 168 (Turnhout 1971). Voraufgegangen war ein vom Editor verfaßter Einleitungsband mit dem Untertitel: *Aux origines de la liturgie Hiérosolymitaine. Lumières nouvelles* = *Patr. Or.* 35/1 = Nr. 163 (Turnhout 1969). Beide Faszikel werden im Verlauf der Anm. also PO 163 und PO 168 zitiert, der Faszikel PO 168 mit seiner in eckigen Klammern angegebenen gesonderten Paginierung.

² In diesem Jahr ist Bischof Johannes (386–417) gestorben, von dem das Lektionar unter dem 29. 3. eine Kommemoration enthält; vgl. PO 168, 95.

^{2a} Das Jahr 439 ist terminus post quem non, weil die am 15. 5. 439 im Norden der Stadt mit der Übertragung der Reliquien eingeweihte Stephanus-Basilika in der diesen drei ältesten Jerusalemer Lektionaren vorangesetzten Stationsordnung noch nicht erwähnt ist; vgl. PO 163, 171–175.

³ Vgl. die Zusammenfassung des Editors PO 163, 181 bis 188.

⁴ Vgl. PO 168, 170f.

⁵ Vgl. PO 163, 34–197; dazu PO 168, 44–69. Ob das Gedächtnis des Aufenthalts der Arche in Qyriathiarim (vgl. PO 168, 65; 211f) ausgerechnet am 2. Juli nicht etwas mit dem (nachweislich östlich beeinflussten) Datum des Festes der ausgerechnet am gleichen Ort lokalisierten Heimsuchung Mariens zu tun hat?

⁶ Zur Terminologie vgl. PO 168, 121 A. 1 zu XXXV.

⁷ Neben P 44 bietet die Edition die Angaben eines nur wenig jüngeren Codex Erévan 985; vgl. PO 168, 21f.

⁸ Nr. XXXIV der Ausgabe: PO 168, 119f.

⁹ Da wir es bei der zugrundeliegenden Bibel mit einem Deszendenten der LXX zu tun haben, werden die Pss nach dem Vorgang des Editors ausschließlich nach der LXX-Zählung aufgeführt.

¹⁰ Die in der Hs. enthaltenen Schrifttexte sind, um möglichst nahe an dem (mir nicht zugänglichen) armenischen Urtext zu bleiben, aus der französischen Übersetzung des Editors ins Deutsche übersetzt; alle übrigen Schrifttexte

werden nach der Jerusalemer Bibel (Freiburg ²1968) geboten.

¹¹ Zu dieser Psalmenchristologisierung «von oben» vgl. meinen Beitrag in «Bibel und Leben» 3 (1962) 111–119.

¹² G. Kretschmar, Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit: *Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins* 87 (1971) 167–205; zu unserer Frage ausdrücklich 183–205.

¹³ Vgl. die Gegenüberstellung PO 168, 119.

¹⁴ Vgl. Kretschmar l. c. 188f.

¹⁵ Ob sie nicht schon in diesem Sinn gemeint ist? P. Gächter weist in seinem Mt-Kommentar (Innsbruck-Wien-München 1963, 641) wenigstens auf die Zusammengehörigkeit der drei Stücke hin, die sich auch in der Gesamtheit des Motivs «Sohn Davids» zeige.

¹⁶ Vgl. die Gegenüberstellung PO 168, 121.

¹⁷ Nr. XXXVI der Ausgabe: PO 168, 122f.

¹⁸ Vgl. PO 168, 125 A. 2.

¹⁹ Vgl. PO 168, 125 A. 3; Kretschmar l. c. 184–187.

²⁰ PO 168, 125 A. 2.

²¹ Nr. XXVIII und XXIX der Ausgabe: PO 168, 127 bis 131.

²² Vgl. PO 168, 129 A. 5 zu XXXVIII.

²³ Wie geläufig diese Deutung in der alten Kirche gewesen ist, hat J. Daniélou in einem eigenen Kapitel seines Werkes *Bible et Liturgie* (Paris 1951) 240–258 gezeigt.

²⁴ NNr. XLIV ter (PO 168, 171f), XLV (175), XLVI (175).

²⁵ Vgl. PO 163, 156–160.

²⁶ L. c. 158f. In Rom ist der Brauch, am Ostersonntag noch einmal die gesamte Leidensgeschichte mit dem Aufstehungsbericht als krönendem Abschluß zu lesen, bekanntlich noch um die Mitte des 5. Jhs bei Leo d. Gr. bezeugt; vgl. P. Journel, *La nuit pascale II: La tradition de l'Eglise: La Maison-Dieu* 67 (1961) 132f.

²⁷ Vgl. PO 163, 28 A. 51. 175; PO 168, 28; ausführlich handelt von der Entstehungslegende N. Adontz, *Les fêtes et les saints de l'Eglise Arménienne: Rev. de l'Orient chrétien* 26 (1927/8) 270–274.

BALTHASAR FISCHER

geboren 1912 in Biltburg (Bezirk Trier), 1936 in Trier zum Priester geweiht. Er studierte Theologie in Trier und Innsbruck, Doktor der Theologie in Innsbruck 1937, Habilitation an der Theologischen Fakultät Bonn 1946. Nach Tätigkeit in der Seelsorge ab 1947 Professor der Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule (seit 1950 Fakultät) Trier, seit 1965 Direktor der Studienkurse am Liturgischen Institut Trier. Mitarbeiter des Consiliums zur Ausführung

der Liturgiekonstitution und der Gottesdienstkongregation in Rom. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze zu liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Themen sowie eine Interpretation der nachkonziliaren Gestalt der Messe für die Hand des Volkes: *Volk Gottes um den Altar* (Trier ²1970). Die Bonner Antrittsvorlesung erschien unter dem Titel: *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche* (Freiburg 1949). *Zeichen des Glaubens* (Zürich-Einsiedeln-Köln 1972).