

LEBENSRAUM DES WORTES

Zur Bibelverwendung der römischen Liturgie am Beispiel ihrer Gesänge

Von Harald Buchinger

Was eine liturgische Tradition besonders charakterisiert, sind ihre Gesänge; diese prägen auch ihre spezifische Spiritualität wie kaum ein anderes Element der Liturgie. Gebetstexte sind zwar eine wichtige Quelle der Theologie, werden aber von den Gläubigen schon im Vollzug nur selten wirklich wahrgenommen; an Lesungen können sich viele bestenfalls pauschal erinnern, wenn der Gottesdienst vorbei ist. Gesänge hinterlassen dagegen einen bleibenden Eindruck; ihre untrennbare Einheit von Inhalt und Form des Textes mit seiner Klanggestalt senkt sich tief in das individuelle und kollektive Glaubensbewusstsein und schafft ihm zugleich höchsten Ausdruck. Was und wie im Gottesdienst gesungen wird, ist für die liturgische Feiererfahrung von besonderer Bedeutung.

Ein wesentliches Charakteristikum römischer Liturgie¹ besteht nun in der starken biblischen Prägung ihrer Gesangstexte;² dieser relativ konsequente Biblizismus unterscheidet die römische Tradition nicht nur von den Ostkirchen, sondern auch von den anderen Riten des lateinischen Westens.³ Unter den verwendeten Bibeltexten entstammt der bei weitem überwiegende Teil dem Psalter.⁴ Wenn im Folgenden nach dem spezifi-

¹ Nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Sacrosanctum Concilium* 116 »anerkennt die Kirche den Gregorianischen Gesang als den der römischen Liturgie eigenen« (*Ecclesia cantum gregorianum agnoscit ut liturgiae romanae proprium*).

² In der Praxis wurden die überlieferten Gesänge immer wieder durch freie Dichtungen ergänzt oder interpoliert; schon bald nach der Übernahme des römischen Kirchengesangs im Karolingerreich entstanden neue Gattungen wie Sequenzen, Tropen und Prosulae; vgl. z. B. *David Hiley, Western Plainchant. A Handbook*, Oxford 1995 [= ¹1993], 518–520 sowie 172–238. Alle diese nachantik-nichtrömischen Zutaten stellen eine qualitative, nicht bloß quantitative Erweiterung des Gesangsrepertoires dar; dass sie freilich das aus Rom übernommene Repertoire ausschließlich ergänzten, aber im Mittelalter nie einfach ersetzen, macht deutlich, dass man dieses zwar einerseits als unantastbar kanonisches Corpus betrachtete, darin aber trotzdem keinen hinreichenden Ausdruck der eigenen Spiritualität mehr erkennen konnte.

³ Die Gesänge der römischen Liturgie enthalten nur sehr wenige nicht-biblischen Texte; deren Auftreten ist derart anormal, dass es nicht selten ein Indiz für nicht-römischen Ursprung ist.

⁴ Für die Bibelverwendung der römischen Liturgie existiert nur ein unzureichendes Hilfsmittel: *Carolus Marbach, Carmina scripturarum, scilicet antiphonae et responsoria ex Sacro Scripturae fonte in libros liturgicos sanctae ecclesiae Romanae derivata*, Argentoratum 1907 [Ndr. Hildesheim 1994], legt den Zustand seiner Zeit zugrunde und verzeichnet deshalb neben dem alten Kern des Repertoires jede Menge neuzeitlicher Proprien, erfasst im Gegenzug aber nicht jene

schen Beitrag der römischen Liturgie zum ökumenischen Konzert der liturgischen Spiritualitäten gefragt wird, versteht sich das zugleich als Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Bibel.⁵ Anhand von Sondierungen im Kernrepertoire der Gregorianik soll erörtert werden, worin die intendierte Erfahrung der kompetenten Feiersubjekte der römischen Tradition besteht; die Reflexion über die liturgische Bibelhermeneutik wird dabei auch die nötigen Voraussetzungen ihrer Wahrnehmung zu bedenken haben.⁶

Das Gesangsrepertoire der römischen Liturgie ist in der ausgehenden Spätantike entstanden und wurde wohl spätestens im 7. Jahrhundert redigiert;⁷ die ältesten erhaltenen Zeugnisse stammen aus dem 8. Jahrhundert, kodifizieren freilich nur die Texte.⁸ Zu dieser Zeit erfuhr der

zahlreichen mittelalterlichen Stücke, die von der nachtridentinischen Einheitsliturgie nicht rezipiert wurden. Ein von der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördertes Projekt zur Erschließung des frühmittelalterlichen Kernrepertoires der Gregorianik u. a. durch umfassende Bibelindices hat 2011 an der Universität Regensburg mit der Aufarbeitung der Offiziumsantiphonen begonnen. Im übrigen vgl. *Petrus Pietschmann*, Die nicht dem Psalter entnommenen Meßgesangstücke auf ihre Textgestalt untersucht, in: *JLW* 12 (1932) 87–144.

⁵ Die hier wiedergegebene Antrittsvorlesung an der Universität Regensburg am 17. Juni 2009 versteht sich als Beitrag zum fakultären Forschungsschwerpunkt »Die Bibel und ihre Rezeption in kulturellen Diskursen«. Vorstudien wurden in verschiedenen Kontexten vorgetragen und unter dem Titel Gottes-Lob und Seelen-Trost in der liturgischen Tradition. Am Beispiel des Gregorianischen Choral, in: *Musica sacra: Gottes-Lob & Seelen-Trost* (Brixner Initiative Musik und Kirche. Zwanzigstes Symposium 2007), Brixen 2009, 41–67, publiziert; Teile des inhaltlichen Kerns sind später auch in die Beiträge Die Osterfeier als ars moriendi et resurgendi, in: *Studia Theologica Transsylvaniensia* 14 (2011) 41–60, sowie Armut oder Reichtum des Thesaurus Musicae Sacrae? Zur Bedeutung der Psalmen in der Liturgie, in: *Liturgie als Aufbruch*, hg. von *Helen Geyer, Birgit Wertenson* (Schriftenreihe der Hochschule für Musik Franz Liszt Weimar 9), Weimar 2012 [im Druck] eingegangen. Der eklektisch-exemplarische Charakter der Antrittsvorlesung wird hier bewusst beibehalten, wie auch sonst die Zugehörigkeit zu diesem Genre nicht verleugnet werden soll.

⁶ Vgl. dazu ausführlicher *Harald Buchinger*, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft, in: *HID* 54 (2000) 193–222, in Rückgriff u. a. auf *Albert Gerhards*, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmgebrauchs in Stundengebet und Meßfeier, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*, hg. von *Erich Zenger* (Herders Biblische Studien 18), Freiburg 1998, 355–379, sowie populärer *Harald Buchinger*, Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung der römischen Liturgie, in: *BiLi* 82 (2009) 22–31.

⁷ *James McKinnon*, *The Advent Project. The Later-Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*, Berkeley 2000, hat ein plausibles Szenario entwickelt, das freilich auch auf Kritik gestoßen ist: vgl. z. B. *Andreas Pfisterer*, *James McKinnon und die Datierung des gregorianischen Choral*, in: *KMJ* 85 (2001) 31–53.

⁸ Antiphonale Missarum Sextuplex, hg. von *René-Jean Hesbert*, Bruxelles 1935 [Ndr. Rome 1985]. Das älteste Antiphonar, das auch die Gesänge des Offiziums enthält, stammt allerdings erst aus dem späteren 9. Jh.: *Corpus Antiphonarium Officii*, hg. von *Renatus-Joannes Hesbert* (RED.F 7–12), Roma 1963–1979, hier 2, Ms. C (F-Pn lat. 17436, Antiphonale von Compiègne = »Antiphonale Karls des Kahlen«, zwischen 860 und 880). Das aus Rom übernommene Gesangscorpus wird hier – mit allen Unschärfen des Begriffs – als »Kernrepertoire« bezeichnet; vgl. auch *Ha-*

römische Kirchengesang allerdings auch schon eine tiefgreifende Veränderung, wenngleich seine Texte dabei nicht angetastet wurden: Was fürderhin als »Gregorianischer Gesang«⁹ tradiert und ab dem 10. Jahrhundert notiert aufgezeichnet wurde, ist das Ergebnis einer stilistischen Transformation des römischen Erbes, als dieses unter Pippin III. († 768) im Karolingerreich rezipiert wurde.¹⁰ Der solcherart transformierte Gesang wurde unter Karl dem Großen mit kaiserlicher Autorität verbreitet, im Laufe der folgenden Jahrhunderte in fast der ganzen abendländischen Christenheit übernommen und dabei jahrhundertlang erstaunlich stabil überliefert.¹¹

1 »Qui habitat ...«: Das Kirchenjahr

1.1 Das Tor zur Quadragesima: Der Introitus *Invocavit* am 1. Sonntag der Quadragesima

Invocavit (einzelne Mss.: *Invocabit*) *me, et ego exaudiam eum: eripiam eum, et glorificabo eum: longitudine dierum adimplebo eum.* + Ps *Qui habitat in adiutorio altissimi ...* (Ps 90 [91] + Antiphon V. 15f.)

Er rief mich an, und ich werde ihn erhören; ich werde ihn erretten und ihn verherrlichen; mit langen (Lebens-) Tagen werde ich ihn erfüllen. Wer im Schutz des Höchsten wohnt ...

Am Beginn der beiden großen Festkreise des Kirchenjahres steht jeweils ein markanter Introitus: Wie *Ad te levavi* als erstes Stück den Advent er-

rald Buchinger, Gregorianik: Das Kernrepertoire, in: *Der Gottesdienst und seine Musik*, hg. von *Albert Gerhards, Matthias Schneider* (Enzyklopädie der Kirchenmusik 4), Laaber 2012 [im Druck].

⁹ Zeitgleich mit der Verbreitung des römischen Kirchengesangs im 8. Jh. kommt seine Zuschreibung an Papst Gregor auf; vgl. *Harald Buchinger*, Gregor der Große und die abendländische Liturgiegeschichte: Schlüssel- oder Identifikationsfigur?, in: *Psallite sapienter*. FS Georg Béres, hg. von *István Verbényi*, Budapest 2008, 113–154, hier 146–151.

¹⁰ Die einschlägigen Quellen finden sich bei *Helmut Huckle*, Die Einführung des Gregorianischen Gesanges im Frankenreich, in: *RQ* 49 (1954) 172–187. Das bis heute umstrittene Verhältnis zwischen dem (vor-) »Gregorianischen« Gesang und jenen »Altrömischen« Gesangsweisen, deren älteste erhaltene Zeugen erst aus dem 11. Jahrhundert stammen, kann hier nicht weiter diskutiert werden.

¹¹ Abgesehen von der Erweiterung des Halleluja-Repertoires und der Instabilität der Offertorialverse blieb das Gregorianische Messproprium im Mittelalter weitgehend unangetastet; die gewandelten theologischen und spirituellen Bedürfnisse schufen sich vor allem in der Ergänzung neuer Gattungen Raum, welche sich um den alten Kern lagerten (vgl. Anm. 2). Die Offizien der Tagzeitenliturgie sind dagegen weniger stabil überliefert und wurden vor allem im Gefolge der Erweiterung des Sanktorales um Neuschöpfungen ergänzt, die einen erheblichen Stilwandel erkennen lassen.

öffnet, so markiert der Introitus *Invocavit* am ersten Sonntag der Quadragesima den Anfang des Osterfestkreises.¹² Der Psalm 90 (91), dem die Antiphon entnommen ist, hat dabei programmatische Bedeutung von denkbar großer Reichweite.¹³ Nach dem Introitus kehrt er nicht nur im Gradual-Responsorium mit exakt jenen Versen wieder, welche im Tagesevangelium von der Versuchung Christi zitiert werden: *Angelis suis mandavit de te ...* (V. 11 f. zit. Mt 4,6: »Seinen Engeln hat er befohlen, dich zu behüten auf all deinen Wegen. Sie werden dich auf ihren Händen tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stößt.«); der Psalm prägt vielmehr sämtliche Gesänge des Messformulars – ein einmaliger Fall im gesamten Repertoire, der umso markanter ist, als der ungewöhnlich lange Tractus *Qui habitat* (»Wer im Schutz des Höchsten wohnt«) zu jenen äußerst seltenen Fällen gehört, in welchen substantielle Teile eines längeren Psalms zu Gehör gebracht werden.¹⁴ Darüber hinaus ist V. 4 in der überkommenen Tagzeitenliturgie als Kurzresponsorium *Scapulis suis obumbrabit tibi* (»Mit seinen Flügeln beschirmt dich der Herr«) ein ostinates Leitmotiv der ganzen Vierzig Tage vor Ostern;¹⁵ spätestens damit wird klar, dass der Psalm nicht nur wegen seiner neutestamentlichen Beziehung zu Christus in seine prominente Rolle gekommen ist (zumal ja nicht vergessen werden darf, dass er im Evangelium des ersten Quadragesima-Sonntags dem Teufel in den Mund gelegt ist, um Christus zu versuchen!). Die christologische Dimension des Textes tritt allerdings eindeutig in den Vordergrund, wenn nach einigen Zeugen der altrömischen Tradition im Wortgottesdienst des Karfreitags wiederum der Tractus *Qui habitat* vorgetragen wird.¹⁶ In der Gregorianischen Klanggestalt reichen die Bezü-

¹² Wie in der Ambrosianischen Liturgie Mailands bis heute begann vermutlich auch in Rom die Quadragesima ursprünglich mit deren erstem Sonntag; vgl. z. B. *Winfried Böhne*, Beginn und Dauer der römischen Fastenzeit im sechsten Jahrhundert, in: *ZKG* 77 (1966) 224–237.

¹³ Vgl. *Balthasar Fischer*, *Conculcabis leonem et draconem*. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 91 (90) in der Quadragesima, in: *ders.*, Die Psalmen als Stimmen der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit, hg. von *Andreas Heinz*, Trier 1982, 73–83 [= *ZKTh* 80 (1958) 421–429].

¹⁴ Vergleichbare Länge erreicht sonst nur der Tractus *Deus, deus meus* vom Palmsonntag; vgl. Antiphonale Missarum Sextuplex (wie Anm. 8), 88f., N° 73b.

¹⁵ In der ältesten Tradition spielt das Kurzresponsorium freilich noch nicht die zentrale Rolle, die ihm später zuwachsen sollte; ergänzend zum *Corpus Antiphonarium Officii* (wie Anm. 8), hier 4, 400, N° 7624, vgl. die in www.cantusdatabase.org erfassten Manuskripte s. v. *Scapulis suis*.

¹⁶ Vgl. z. B. die *Ordines Romani* 23, 18 (SSL 24, 271 Andrieu); 24, 24 (ebd., 292); 27, 37 (ebd., 355); 30B, 31 (ebd., 471) und die weiteren von *Hesbert*, Antiphonale Missarum Sextuplex (wie Anm. 8), LIX, Anm. 4 zitierten Zeugnisse (»altrömische« und benevantanische Mess-Antiphonalien; Amalar); zu den von der Klanggestalt dieses Tractus geweckten Assoziationen zu anderen Stücken v. a. der Quadragesima vgl. jetzt auch *Emma Hornby*, From Nativity to Resurrection: Musical and Exegetical Resonances in the Good Friday Chants *Domine Audevi* and *Qui habitat*, in: *Perspectives on the Passion: Encountering the Bible through the Arts*, hg. von *Christine E. Joynes* (Library of New Testament Studies 381), London 2007, 85–105, hier v. a. 92–98.

ge des Introitus aber noch darüber hinaus: Vielleicht darf man in der Floskel über der Akzentsilbe des Wortes *glorificabo* einen österlichen Anklang hören: Die Neumengruppe findet sich sonst nur in den Tracten und Cantica des VIII. Tons, die vor allem für die Osternachtfeier charakteristisch sind;¹⁷ dort erklangen sie in der überkommenen Liturgie erstmals in Fortsetzung der Exodus-Lesung im ersten Vers des Schilfmeerliedes Ex 15,1f. *Cantemus Domino: gloriose enim honorificatus est* (»Lasst uns dem Herrn singen: Als überaus herrlich hat er sich erwiesen«) im unmittelbarem Zusammenhang eines Wortes derselben Wurzel.¹⁸ Ist es zu weit hergeholt, die Zusage des Introitus aus Ps 90 (91) 15f. *Invocavit me, et ego exaudiam eum: eripiam eum, et glorificabo eum: longitudine dierum adimplebo eum* (»Er rief mich an, und ich werde ihn erhören; ich werde ihn erretten und ihn verherrlichen; mit langen [Lebens-] Tagen werde ich ihn erfüllen.«) durch dieselbe Melodie und dieselbe Wortwurzel mit dem Ostergeschehen verknüpft zu sehen?

1.2 »Jesu Weg – unser Weg«: Der Introitus Judica am 5. Sonntag der Quadragesima

Judica me deus, et discerne causam meam de gente non sancta: ab homine iniquo et doloso eripe me: quia tu es deus meus et fortitudo mea. + Ps *Quare me reppulisti ...* (Ps 42 [43] + Fortsetzung V. 2f.)

Verschaff mir Recht, o Gott, und entscheide meine Sache gegen ein unheiliges Volk; vor dem ungerechten und listigen Menschen rette mich! Denn du bist mein Gott und meine Stärke. Warum hast du mich verstoßen ...

Über weite Strecken ist die Quadragesima nicht vom Leidensweg Christi geprägt. Gerade die Gesänge kreisen immer wieder um andere Inhalte, nicht zuletzt um die Taufvorbereitung. Erst am 5. Sonntag der Quadragesima – vereinzelt schon in ältesten Quellen als »Passionssonntag« bezeichnet¹⁹ – kippt die Perspektive: Mit der Woche vor dem Palmsonntag tritt der prototypische Verfolgte in den Vordergrund der litur-

¹⁷ In den Tracten des VIII. Modus markiert die Floskel die Akzentsilbe der Mediatio; vgl. *Xaver Kainzbauer*, Der Tractus tetrardus. Eine centologische Untersuchung (Beiträge zur Gregorianik 11), Regensburg 1991, 29–31. 110.

¹⁸ Vermutlich weil die Melodiefloskel nicht direkt auf demselben Wort, sondern eine Silbe später auf der Präposition steht, wurde dieser Anklang von Eugène Cardine nicht verzeichnet; zu dessen Liste vgl. *Emmanuela Kohlhaas*, Eugène Cardine »Liste«: mêmes textes – mêmes mélodies, in: Beiträge zur Gregorianik 33 (2002) 45–62. Die Beobachtung verdankt sich wie vieles vom Folgenden verschiedenen unpublizierten Hinweisen von Godehard Joppich; vgl. auch *Albert Gerhards*, Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den gregorianischen Choral, in: KMJ 85 (2001) 17–30, hier 28.

¹⁹ So z. B. im Antiphonale von Compiègne: Antiphonale Missarum Sextuplex (wie Anm. 8), 81, N° 67a: *Dominica de passione Domini*.

gischen Gesangstexte. Mit den Worten von individuellen Klageliedern und Feindpsalmen wird in immer neuen Variationen die Situation der Bedrängnis und der Schrei nach Rettung artikuliert; dementsprechend aufgewühlt, zugleich aber mit fast fordernder Zuversicht – »Denn du bist mein Gott und meine Stärke« – ist der Introitus *Judica* vertont, und es ist von der Liturgie durchaus intendiert, den in erster Person sprechenden Beter dieser Psalmworte mit Christus zu identifizieren; terminologisch gesprochen: Der Psalm wird christologisiert.

Diese »Christologisierung« der Psalmen ist ein hermeneutischer Mechanismus, der in der altkirchlichen Exegese grundgelegt ist und einen Großteil der Propriumstexte der Festzeiten bestimmt.²⁰ Im Gottesdienst geht es freilich nicht einfach um Exegese; der liturgische Vollzug ermöglicht vielmehr eine Identifikation zwischen dem aktuellen Beter und dem Subjekt des biblischen Textes,²¹ das bedeutet im Falle der Christologisierung eben auch: mit Christus. In Anlehnung an Josef Wohlmuth formuliert: »Jesu Weg« und »unser Weg« laufen zusammen.²² Dieser Weg ließe sich durch die ganze Passionszeit und die Liturgie der Karwoche verfolgen; hier soll der Blick nur kurz auf ausgewählte Stücke des Karsamstags und des Ostersonntags gelenkt werden.

1.3 Höhepunkt der Dramatik am »aliturghischen Tag«: Aus den Antiphonen der Karsamstagsvigil

Besondere Verdichtung erfährt die liturgische Hermeneutik just an jenem Tag, der als »aliturghischer Tag« bezeichnet wird, weil an ihm keine Eucharistiefeyer stattfindet;²³ umso dramatischer wird freilich der Tag zwischen Karfreitag und Ostern in der Tagzeitenliturgie vor allem der Nacht- und Morgenhore (Vigil und Laudes) entfaltet.²⁴ Bemerkenswert

²⁰ Vgl. u. a. *Fischer*, Psalmen (wie Anm. 13), v. a. 15–35: Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, und *André Rose*, *Les psaumes. Voix du Christ et de l'Église*, Paris 1981, sowie weiterführend *Gerhards*, Psalmen, und *Buchinger*, Hermeneutik (wie Anm. 6); ergänzend vgl. auch die in Anm. 34 zitierte Studie von Marie-Josèphe Rondeau.

²¹ *Gerhards*, Perspektiven (wie Anm. 18), 20, spricht im Anschluss an *Angelus A. Häußling*, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: *ders.*, *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hg. von *Martin Klöckener*, *Benedikt Kranemann*, *Michael B. Merz* (LQF 79), Münster 1997, 2–10, hier 7 (Erstveröffentlichung in: *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes*, hg. von *Angelus A. Häußling* [SKAB 140], Düsseldorf 1991, 118–130) auch von einer »Rollenidentifikation«.

²² Vgl. den programmatischen Titel von *Josef Wohlmuth*, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992.

²³ Vgl. *Hansjörg Auf der Maur*, *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr* (GdK 5), Regensburg 1983, 113.

²⁴ Die Tageshoren des Karsamstags waren im Mittelalter wegen der zunehmenden Vorverlegung der Osternachtfeier von untergeordneter Bedeutung.

ist dabei die Ökonomie der Mittel, mit denen dieser Höhepunkt der Dramatik erreicht wird: Mit ausschließlich alttestamentlichen Texten wird der Kern des Ostergeschehens – mit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums gesprochen: das Paschamysterium Christi – zum Ausdruck gebracht. Einige markante Beispiele aus der mittelalterlichen Tradition dieses Offiziums müssen im gegebenen Kontext genügen.²⁵

Vorweg ist festzuhalten, dass die Vigilsalmen des Karsamstags sämtlich individuell ausgewählt sind, um den Inhalt des Tages zu entfalten; es gibt keinerlei Entsprechung zur Psalmenverteilung des Samstags im Wochenschema römischer oder benediktinischer Ordnung, und wenn mit Ps 14 (15) und 15 (16) ein einziges Mal zwei benachbarte Psalmen direkt nacheinander vorkommen, ist das wohl als Ausnahme zu verstehen. Dagegen ist es kein Zufall, dass die liturgische Anordnung der verschiedenen Psalmen deren aufsteigende Reihung niemals umkehrt. Die Antiphonen sind allesamt psalmogen, das heißt dem entsprechenden Psalm entnommen; ihre Auswahl ist allerdings ebenfalls sehr spezifisch: Die meisten Texte finden sich nur am Karsamstag; wo einzelne Texte in anderen Zusammenhängen wiederkehren, wird im Gegenzug ein theologisch bedeutsamer Bezug hergestellt, der das Verständnis im jeweiligen Kontext inhaltlich prägt. Seinen charakteristischen Klang erhält der Text dann sozusagen erst durch die Obertöne dieser Resonanzen.

Aus der 1. Nokturn

1. Antiphon: *In pace in idipsum dormiam et requiescam.* (Ps 4,9)
In Frieden zumal werde/will ich schlafen und ruhen.

Die Eröffnung einer Gebetszeit setzt die Vorzeichen für alles, was folgt. Die Liturgie des Karsamstags setzt mit einem gleichermaßen vertrauten wie ungewöhnlichen Element ein: Ps 4 ist jener Psalm, der spätestens seit der Benediktusregel (1. Hälfte 6. Jh.?) in täglicher Wiederkehr die Psalmodie der Komplet eröffnet; als Antiphon dient dabei der markante Schluss-

²⁵ Corpus Antiphonarium Officii (wie Anm. 8), hier 1, 174–177; 2, 316–321, N° 74. Die folgenden Ausführungen stehen in intensivem Dialog mit der von mir betreuten Diplomarbeit von *Ingrid Fischer*, Die Offiziumsantiphonen des Karsamstags. Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, 2001; vgl. inzwischen *Dies*, Die Tagzeitenliturgie an den drei Tagen vor Ostern. Ein liturgietheologischer Beitrag zur Feier des Paschamysteriums. Diss., Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, 2012 (erscheint voraussichtlich 2013 in der Reihe *Pili Studia*). Gemäß dem »Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit« (vgl. den gleichnamigen Artikel von *Anton Baumstark*, in: *JLW* 7 [1927] 1–23) gehört das Offizium des Karsamstags zum stabilsten Material der gesamten westlichen Tagzeitenliturgie; Bestand und Reihenfolge der Antiphonen haben von den ältesten erhaltenen Manuskripten bis zur letzten vorkonziliaren Auflage des nachtridentinischen Breviers keine Veränderung erfahren. Dieses einstimmige Zeugnis erübrigt die Differenzierung regionaler Besonderheiten oder historischer Entwicklungen.

vers, der mit seinem Bezug auf »Einschlafen und Ruhen« wohl den Ausschlag für die Auswahl als Psalm zum Tagesschluss gegeben hat.²⁶ Am frühen Morgen muss der Text freilich einen Orientierungsreflex auslösen, der die Aufmerksamkeit auf die Absicht der spezifischen Neukontextualisierung des alltäglichen Textes lenkt.²⁷ Die liturgische Verknüpfung hat Auswirkungen auf die Wahrnehmung beider Situationen: Einerseits erfährt der Morgen nach dem dramatischen Geschehen des Karfreitags seine Deutung von der allabendlichen Erfahrung des Zu-Bett-Gehens und Einschlafens; die Anwendung dieser anthropologischen Grunderfahrung auf den Tod Jesu impliziert dabei eine positive Perspektive: Dem Einschlafen folgt normalerweise das Erwachen; dass der Tod Jesu als Schlaf interpretiert wird, weckt im Licht der täglichen Erfahrung die Hoffnung, dass es auch von diesem Schlaf eine Auferstehung gebe.

Andererseits wirkt die exponierte Verwendung des Kompletpsalmes am Karsamstag auf das Verständnis im alltäglichen Gebetsvollzug zurück: Im Licht des Todesschlafes Christi wird das gewohnte Nachtgebet zur täglichen *ars moriendi* (weshalb Ps 4 gelegentlich auch in der mittelalterlichen Totenliturgie Verwendung fand).²⁸ Die wechselseitige Interpretation von Abendritual und Christusereignis durch Ps 4 führt in denselben Zirkel wie die ab dem Frühmittelalter bezeugte Verwendung von Ps 30 (31) 6 *In manus tuas commendo spiritum meum* als Responsorialvers der Komplet;²⁹

²⁶ Nach der Benedikt von Nursia zugeschriebenen Mönchsregel 17, 9; 18, 19 (ed. Steidle⁴ 102. 104) hat die Psalmodie der Komplet keine Antiphon; vgl. aber schon die Deutung bei Amalar († um 850?): *ipse cantatur in completorio propter orationem quam in se continet: »In pace in idipsum dormiam et requiescam«.* (De ordine antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 17–19 Hanssens]).

²⁷ Neukontextualisierung ist ein Grundprinzip liturgischer Psalmenverwendung; vgl. *Gerhards*, Psalmen (wie Anm. 6).

²⁸ Den Zusammenhang hat schon Amalar erkannt: *Somnus enim est imago mortis. Idcirco aliquos psalmos in isto officio cantamus, quos solemus cantare in nocte sabbati, quando Dominus requievit in sepulchro, et quos ipse cantavit in cruce, et nostra ecclesia canit in officio mortuorum.* (De ordine antiphonarii 7, 2 [StT 140, 35, 2–15 Hanssens]). Zu dieser Verwendung von Ps 4,9 im Totenoffizium vgl. *Corpus Antiphonalium Officii* (wie Anm. 8), hier 1, 417, N° 146c (Codex Monza = I-MZ 12.75: *quando ponitur in sepulchrum*) sowie *Damien Sicard*, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne* (LQF 63), Münster 1978, 125.134.137.

²⁹ Diese Neuerung der karolingischen Liturgiereform liegt auf derselben Linie wie die gleichzeitige Einführung des *Canticum Simeonis Nunc dimittis* aus Lk 2,29–32. Zum Unterschied von der monastischen Tradition kennt die säkulare Tagzeitenliturgie außerdem Ps 30 (31) als Teil der Kompletpsalmodie; auch dieser Brauch ist schon bei Amalar belegt, wobei er hervorhebt: *Psalmus »In te, Domine, speravi« cantatus est a Christo in cruce, et in eo loco ubi se commendavit Patri dicens: »In manus tuas commendo spiritum meum«, finitur in isto officio.* (De ordine antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 19–21 Hanssens]). Nach *Bernhard Einig*, »Somnus est imago mortis«. Die Komplet als allabendliches »Memento mori«, in: *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, hg. von *Hansjakob Becker, Bernhard Einig, Peter-Otto Ulrich* (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 2, 1299–1320, hier 1308–1310, vgl. allgemeiner auch *Theodor Maas-Ewerd*, »Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben«. Pastoraliturgische Erwägungen zur Komplet und zur Commendatio als deren »Schlüsselwort«, in: *BiLi* 75 (2002) 126–133, und *Axel Bernd Kunze*,

stirbt doch Jesus in Lk 23,46 nicht wie bei Mk 15,34 und Mt 27,46 mit dem Ps 21 (22) entnommenen Schrei der Gottverlassenheit, sondern indem er seinen Geist mit den Worten von Ps 30 (31) 6 in die Hände des Vaters übergibt.³⁰ Die allabendliche *commendatio animae* erfährt ihre Deutung vom Tod Jesu her und umgekehrt.

Es versteht sich von selbst, dass am Karsamstag zunächst Christus der intendierte Sprecher des Psalms ist; er ist es, der »schlafen und ruhen« wird. Die Bedeutung des Textes für den liturgischen Vollzug erschöpft sich aber nicht in der Interpretation des Todes Jesu; die Worte aus dem täglichen Nachtgebet sind in einem Höchstmaß offen für die Identifikation des Beters: Seine alltägliche Erfahrung führt ihn auch und gerade am Karsamstag nicht nur in die Mitte des Christusereignisses, sondern lehrt ihn zugleich, den eigenen Tod als Schlaf anzunehmen – in der Hoffnung, dass es ein Erwachen daraus geben werde; sowohl der Karsamstag als auch die Komplet wird zur *ars moriendi* (und zugleich *resurgendi*). Hinter der hermeneutisch gekonnten Auswahl der Antiphon dürfte keine besonders alte christologische Auslegungstradition stehen; in der ältesten Patristik scheint sich jedenfalls kein Beleg für die Verwendung von Ps 4,9 als Interpretament des Todesschlafes Christi zu finden. Dieser Kunstgriff ist also vermutlich jenen zuzuschreiben, welche das seit dem Frühmittelalter bezeugte Karsamstagsoffizium komponiert haben.

2. Antiphon: *Caro mea requiescet in spe.* (Ps 15 [16] 9)
Mein Fleisch wird in Hoffnung ruhen.

Anders als die erste Antiphon, die ihre spezifische Bedeutung nur aus dem Kontext der Liturgie erhält, kann sich die dritte Antiphon der ersten Nokturn auf eine urchristliche Auslegungstradition berufen: Nach Apg 2,25–32 dient Ps 15 (16) 8–11 schon der Pfingstpredigt des Petrus als Schriftbeweis dafür, dass »Gott ihn (sc. Jesus, den Nazoräer) von den Wehen des Todes befreit und auferweckt hat« (Apg 2,24); mit demselben Psalm argumentiert auch Paulus nach Apg 13,34–37 im pisidischen Antiochia. Während dort freilich nur Vers 10 (»Du lässt nicht zu, dass dein Heiliger Verwesung schaue«) in den Dienst des Auferweckungskerygmas genommen wird, ist nach Apg 2,30f. Vers 9, dem unsere Antiphon ent-

Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden ... Memento mori und Tagzeitenliturgie, in: LJ 52 (2002) 85–100, hier 92–95.

³⁰ Neuerdings hat *Jan Dochhorn*, »Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist«. Das Kreuzeswort Jesu in Lk 23,46 und die Rezeption von Ps 31,6 im frühen Judentum und Christentum, in: *Early Christianity 2* (2011) 468–491, das martyrologische Moment im Verständnis der Stelle hervorgehoben.

nommen ist, Gegenstand der »vorausschauenden Rede« des Propheten David »über die Auferstehung Christi«. Dieser von der Apostelgeschichte ausgehende Auslegungsstrang zieht sich durch die gesamte patristische Literatur.³¹ Im Zusammenhang der Verse 8–11 berufen sich schon Clemens von Alexandrien († um 220) und Hippolyt († 235?) auf das Zeugnis.³² Nach Hippolyt »bezeichnet« der Text ausdrücklich »den Heilszusammenhang (μυστικῶς σημαίνει ...) zu Tod und Auferstehung Christi«;³³ bei Clemens soll Ps 15 (16) 8–11 die Ausdehnung der Verkündigung auf die Verstorbenen im Hades belegen. Darüber hinaus betont Clemens, dass »David, aber mehr noch der Herr ... in der Person des Frommen (ἐκ προσώπου τοῦ ὁσίου)« spreche, da »seit Gründung der Welt jeder zu verschiedenen Zeiten durch den Glauben Gerettete oder auch zu Rettende ein (und derselbe) ist.«³⁴ Hansjörg Auf der Maur schloss aus Form und Inhalt einer Homilie des Asterios (spätes 4./frühes 5. Jh.?) zu diesem Psalm, »dass Ps 15 in der Osternachtliturgie verwendet wurde.«³⁵ Alle zitierten Texte betonten die dynamische Einheit des Paschamysteriums Christi, das Tod und Auferstehung umfasst.³⁶ Der christlichen Tradition zufolge beinhaltet das Psalmwort also mehr als eine bloße Auferstehungsprophe-

³¹ Vgl. *Hansjörg Auf der Maur*, Zur Deutung von Ps 15 (16) in der Alten Kirche. Eine Übersicht über die frühchristliche Interpretationsgeschichte bis zum Anfang des 4. Jhs., in: *Bijdr* 41 (1980) 401–418. Ps 15 (16) 10 erfährt die weitaus breitere Rezeption als V. 9. Die älteste erhaltene unabhängige Auslegung dieses Verses stammt von Origenes, der den Vers auf Auferstehung und leibliche Aufnahme Christi in den Himmel bezieht; Ps 15 (16) 9 zeige, dass Christus »nicht nur von den Toten aufersteht – das wäre nämlich zu wenig –, sondern in jener ›Hoffnung ruht‹ weil (sein Fleisch) in den Himmel aufgenommen wurde.« (Apologie des Pamphilus 145 [FC 80, 362 f. Röwekamp]).

³² Vgl. *Harald Buchinger*, Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt, in: *TThZ* 104 (1995) 125–144. 272–298, hier 282–284; die schwierige literaturgeschichtliche Einordnung des Textes kann hier nicht weiter diskutiert werden. Irenäus von Lyon († um 200?) zitiert den Psalm nur im Zusammenhang eines längeren Zitates aus *App* 2: *Haer.* 3, 12, 2 (FC 8/3, 122, 10–15 Brox).

³³ Hipp., *Hom.* Ps 15 (*Pierre Nautin*, *Le dossier d'Hippolyte et de Métilon dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* [Patr. 1], Paris 1953, 179); Übersetzung nach *Buchinger*, *Psalmenhomilie* (wie Anm. 32), 142.

³⁴ Clem., *Strom.* 6, 6 § 48 f.; *Zitat* § 49, 2 (GCS 2⁴, 456 f. Stählin/Früchtel/Treu; *Zitat* 456, 28–457, 1). Die Frage nach der im Text redenden Person ist eine Grundfrage spätantiker Psalmenexegese; vgl. *Marie-Josèphe Rondeau*, *Les commentaires patristiques du Psautier* (III^e–V^e siècles). Vol. II: *Exégèse prosopologique et théologie* (OCA 220), Roma 1985. Selbstverständlich darf auch die historisierende Spielart der prosopologischen Exegese nicht einfach mit einem verengten Konzept faktischer Historizität verwechselt werden.

³⁵ *Auf der Maur*, *Deutung* (wie Anm. 31), 418, mit Verweis auf *Ast. Soph.*, *Hom.* 28 in Ps 15 (SO. Supplementum 16, 223–228 Richard). Die jüngere Forschung hat die Zuschreibung der von *Auf der Maur* untersuchten Psalmenhomilien an Asterios den Sophisten in Frage gestellt, was die Einordnung des Zeugnisses in die Liturgiegeschichte zusätzlich erschwert.

³⁶ Einzelne Traditionen erweitern diese beiden Pole zum Leiden auf der einen oder zur Erhöhung auf der anderen Seite hin; vgl. die differenzierte Analyse bei *Auf der Maur*, *Deutung* (wie Anm. 31).

tie. Seine Verwendung im Karsamstagsoffizium steht demnach nicht nur formal, sondern auch inhaltlich in der Mitte der gesamten Osterliturgie; gewisse Stränge der Deutungstradition führen zudem zum Theologoumenon der Hadesfahrt Christi und damit ins Zentrum der altkirchlichen Christologie und Soteriologie.³⁷

Während sich die Christologisierung der ersten beiden Antiphonen³⁸ nur aus ihrer liturgischen Stellung im Karsamstagsoffizium ergibt, greift die dritte Antiphon der ersten Nokturn erstmals auf einen neutestamentlichen Bezug zum Christusergebnis zurück; auch dieser bleibt freilich implizit und evoziert nicht in erster Linie die Dramatik des biblischen Geschehens. Eine theologisch differenziertere inhaltliche Anreicherung erfährt die schlichte Hoffnungsaussage nur im Licht ihrer christlichen Wirkungsgeschichte.

Die in der Apostelgeschichte angelegte christologische Determination des Textes wird in der Liturgie dadurch verstärkt, dass er als Offiziantsantiphon ausschließlich am Karsamstag zu Wort kommt. Wie bei der ersten Antiphon besteht freilich auch hier keinerlei Hindernis dafür, dass sich der Beter mit dem in erster Person vorgetragenen Text zu identifizieren und damit seiner eigenen Hoffnung Ausdruck zu verleihen vermag; wie schon Clemens von Alexandrien ausdrücklich betont, steht die Christologisierung des Psalms im Dienst der Soteriologie.

Nach den aufwühlenden Ereignissen des Karfreitags entwirft die erste Nokturn des Karsamstags also zunächst ein Bild des Friedens; »Friede« ist das erste, »Hoffnung« das letzte Wort über dieser Gebetseinheit; das Leitwort, das beide verbindet, ist »Ruhens« (*requiescere*). Der Tod Christi wird als »Schlafen und Ruhens« (1. Antiphon), als »Ruhens« und »Wohnens im Zelt Gottes« (2. Antiphon: vgl. Ps 14 [15] 1)³⁹ und als »Ruhens des Fleisches in der Hoffnung« (3. Antiphon) beschrieben. Alle drei Psalmtexte werden christologisiert: Die erste und dritte Antiphon sprechen *in persona Christi*, die zweite trifft eine Aussage über ihn. Alle drei bedienen sich aber ausschließlich modalen oder futurischen Verbalformen, weisen also auf eine noch ausstehende Zukunft hin. Gerade dadurch wird deutlich, dass sich die Beter nicht einfach historisierend mit Christus identifizieren sollen; die der liturgischen Verwendung zugrundeliegende Christologisierung der Texte ist kein exklusiver Vorgang, sondern die Antiphonen

³⁷ Das Stichwort ᾄδης (= *infernum* = שאול) findet sich in V. 10 des Psalms.

³⁸ Für eine Analyse der hier nicht behandelten Texte vgl. Fischer, Offiziantsantiphonen (wie Anm. 25).

³⁹ Corpus Antiphonalium Officii (wie Anm. 8), hier 3, 242, N° 2987: *Habitabit in tabernaculo tuo, requiescet in monte sancto tuo*. Was die Antiphon in hoffnungsvoller Zuversicht konstatiert, wird vom biblischen Text selbst als Frage formuliert: *Quis habitabit ...?*

wollen durch die Beter/innen angeeignet werden und ihnen zur Glaubens- und Hoffnungsaussage – nicht zuletzt angesichts des eigenen Todes – werden.

Aus der 2. Nokturn

Sprachlich und theologisch ändert sich die Betrachtungsweise in der zweiten Nokturn; diese setzt mit einem markanten Imperativ ein:

1. Antiphon: *Elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae.* (Ps 23 [24] 7=9)
 Hebt euch, ihr ewigen Pforten, und der König der Herrlichkeit wird einziehen.

Die archaische Aufforderung von Ps 23 (24) 7=9 an die »ewigen Pforten«, sich zu öffnen, damit »der König der Herrlichkeit einziehe«, kann an eine reiche christliche Wirkungsgeschichte anknüpfen: Der Text wurde gleichermaßen zur Illustration der Menschwerdung Christi (*descendit de caelis*) wie auch seines österlichen Transitus herangezogen, wobei er sowohl auf seinen Abstieg in die Unterwelt (*descendit ad inferna/inferos*) als auch auf den entsprechenden Aufstieg (*ascendit in caelos*) angewandt wurde.⁴⁰ Dieser Gebrauch von Ps 23 (24) reicht zwar nicht ins Neue Testament zurück, wie überhaupt umstritten ist, ob die Vorstellung einer Hadesfahrt Christi biblisch zu rechtfertigen ist. Spätestens seit Origenes († nach 250) das »Pascha des Herrn« von Ex 12,11 als »Hinübergang des Herrn« (ὑπέρβασις τοῦ κυρίου) interpretiert und den Aufstieg nach der Hadesfahrt im Licht des Einzugsszenarios von Ps 23 (24) kommentiert hat,⁴¹ ist der Psalmvers jedenfalls ein wichtiges Interpretament des christologisch verstandenen Pascha und damit von Ostern. In seiner genialen philologisch-theologischen Synthese gibt Origenes der christologischen Vorstellung sogar eine semantische Basis im alttestamentlichen Text; die Hippolyt zugeschriebene Paschahomilie beweist, dass es sich auch unabhängig von diesem exegetischen Kunstgriff schon früh um einen differenziert akzentuierten Topos der christlichen Paschafeier gehandelt haben muss.⁴² Der Einzug Christi in den Himmel wird dabei nie isoliert betrachtet; das christolo-

⁴⁰ Nach dem grundlegenden Beitrag von *André Rose*, »Attollite portas, principes, vestras ...«. Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B., in: *Miscellanea Liturgica*. FS Giacomo Lercaro, Roma 1966, I, 453–478, und *Franz-Rudolf Weinert*, Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums (Dissertationen. Theologische Reihe 25), St. Ottilien 1987, 143–147, vgl. umfassend zur patristischen Rezeptionsgeschichte von Ps 23 (24) die leider unpublizierte Diplomarbeit von *Michael Margoni-Kögler*, Psalm 24 und Christi Himmelfahrt. Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, 1994.

⁴¹ Or., Pasch. 2, 29–31 (ed. Witte 146 = Papyrus 47, 34–48, 28); vgl. dazu *Harald Buchinger*, Pascha bei Origenes (Innsbrucker Theologische Studien 64), 2 Bde., Innsbruck 2005, hier I, 298f.; 2, 770–779 u. ö.

⁴² Ps-Hipp., Pasch. 46; 61 f. (*Studia patristica Mediolanensia* 15, 292.314 Visonà).

gische Mysterium des Aufstieges in den Himmel dient vielmehr immer der soteriologischen Aussage, dass dadurch generell der Aufstieg eröffnet sei.⁴³ Vor dem komplexen patristischen Deutungshintergrund ist die Antiphon eine klare Anspielung auf das urchristliche Motiv der Hadesfahrt Christi; der Kontext des Karsamstagsoffiziums lässt dabei offen, ob der Aspekt des Abstieges (*descensus*) oder des Aufstieges (*ascensus*) im Vordergrund steht, ob also mit den »ewigen Pforten« primär die der Unterwelt oder eher die des Himmels gemeint seien.⁴⁴ Damit enthält sich die römische Liturgie mit der ihr eigenen Diskretion einer problematischen Festlegung auf Details überkommener theologischer Vorstellungen.

Ähnlich differenziert wie die patristische Wirkungsgeschichte ist die liturgische Verwendung des Psalmverses. Der in der Alten Kirche breit belegte Gebrauch von Ps 23 (24) am Fest Christi Himmelfahrt ist liturgietheologisch als Ausgliederung des Aufstiegs-Motivs aus dem eigentlichen Pascha-Kern zu verstehen;⁴⁵ es ist seltsam, dass gerade dieser Aspekt, der auch die patristische Wirkungsgeschichte dominiert, in der römischen Liturgie keinen Niederschlag gefunden hat: Selbst in der monastischen Ergänzungspsalmodie der Himmelfahrtsvigil ist Ps 23 (24) nur ein sekundäres Element.⁴⁶ Schon in den ältesten Zeugen der römischen Liturgie wird das Verständnis der Antiphon aber durch die Verwendung im Weihnachtsfestkreis bereichert: Neben der einhelligen Bezeugung in der Vigil des Oktavtages von Weihnachten,⁴⁷ vereinzelt auch am Festtag selbst,⁴⁸ hat Ps 23 (24) 7 einen bedeutenden Platz in den Messgesängen des Advents.⁴⁹ Der Einzug des Königs der Herrlichkeit erhält dadurch einen in-

⁴³ Belege z. B. bei *Buchinger*, Pascha (wie Anm. 41), hier 2, 774 f.

⁴⁴ Vor allem in der östlichen Anastasis-Ikonographie spielen die Tore des Hades eine wichtige Rolle; vgl. *Weinert*, Himmelfahrt (wie Anm. 40), 147 mit Anm. 23 (Literatur).

⁴⁵ Nach *Weinert*, Himmelfahrt (wie Anm. 40), 147 f., hat *Margoni-Kögler*, Psalm 24 (wie Anm. 40), 116–119 die wichtigsten Zeugnisse analysiert. Es ist bezeichnend, dass Ps 23 (24) 7–10 in der koptischen Liturgie der Paschavigil gesungen wird.

⁴⁶ Von den ältesten Zeugen des Corpus Antiphonarium Officii (wie Anm. 8), hier 2, 427, N° 93a, kennt ihn nur das Ms. Silos (GB-Lbl add. 30850) als 5. Psalm der 1. Nokturn; vgl. aber die Übersicht bei *Weinert*, Himmelfahrt (wie Anm. 40), 42–48.

⁴⁷ Corpus Antiphonarium Officii (wie Anm. 8), hier 1, 60 f., N° 23b, und 2, 92 f., N° 23a.

⁴⁸ Corpus Antiphonarium Officii (wie Anm. 8), hier 2, 64 f., N° 19b (Codices Hartker = CH-SGs 390 f., Silos = GB-Lbl add. 30850, Benevent = I-BV V. 21).

⁴⁹ Neben dem breit, aber nicht einhellig bezeugten Vers *Tollite portas* zum ersten Offiziumsresponsorium des Advents, *Aspiciens a longe* (Corpus Antiphonarium Officii [wie Anm. 8], hier 4, 32, N° 6129), das auch mit dem in der römischen Liturgie an diesem Tag verkündeten Evangelium vom Einzug Jesu nach Jerusalem zusammenhängen kann (vgl. aber Anm. 50 zum eindeutig marianisch konnotierten Responsorium *Ecce virgo concipiet*), vgl. v. a. das Graduale *Tollite portas* am Mittwoch der Advents-Quatemberwoche (Antiphonale Missarum Sextuplex [wie Anm. 8], 6 f., N° 5a), sowie das demselben Vers 7 entnommene Offertorium der Vigil-Messe von Weihnachten (ebd., 12 f., N° 8); zur bestürzenden Schlusswendung auf der Aussage über den *rex gloriae* vgl. *Godehard Joppich*, Christologie im Gregorianischen Choral, in: Christologie der Litur-

karnatorischen, die »ewigen Pforten« vielleicht sogar jenen marianischen Akzent, der in östlicher Theologie und Liturgie entfaltet wird.⁵⁰

Der Zusammenklang dieser liturgischen Resonanzen hat zur Folge, dass auch am Karsamstag nicht nur das Paschamysterium im engeren Sinne des österlichen Transitus von Hades- und/oder Himmelfahrt, sondern das gesamte Christusereignis von der Menschwerdung bis zur Erhöhung als Einheit Gegenstand der feiernden Vergegenwärtigung wird.

Im zweiten Teil der Antiphon erreicht auch die Steigerung der christologischen Aussagen einen Höhepunkt: Die erste Nokturn hatte auf explizite Christus-Prädikationen gänzlich verzichtet, und auch indirekt kam Christus nur als »Messias« (Ps 15 [16] in der Deutung von Apg 2,31) zur Sprache; dagegen ist nun von ihm – immer noch mit Worten des Alten Testaments – als »König der Herrlichkeit« die Rede,⁵¹ und das nicht erst im Triumph des Ostermorgens, sondern schon in der Hadesfahrt des Karsamstags: gewissermaßen ein Höhepunkt am Tiefpunkt.

Hermeneutisch ist festzuhalten, dass die zweite Nokturn den Blick erstmals exklusiv auf das Christusereignis lenkt, wobei das christologische Verständnis des Psalmverses eindeutig die biblischen Vorgaben verlässt. Der jeweilige Beter kommt nicht direkt zur Sprache. Damit geht die soteriologische Dimension freilich nicht verloren: Gerade die Anknüpfung an das Theologoumenon der Hadesfahrt Christi führt in die Mitte der altkirchlichen Auffassung vom österlichen Heilsgeschehen; der paschale *transitus Domini* hat ja mit den Worten des Origenes »durch seinen Auf-

gie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, hg. von *Klemens Richter, Benedikt Kranemann* (QD 159), Freiburg 1995, 270–291, hier 289f.

Ohne die Antiphon findet sich der Psalm außerdem als Prozessionsgesang am Palmsonntag (vgl. *Graduale triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a solesmensibus monachis ornatum neumis laudunensibus* (cod. 239) et *sangallensibus* (codicum san gallensis 359 et einsidensis 121) nunc auctum, Solesmes 1979, 139); der Einzug ins irdische Jerusalem wird dadurch auch zu einem Abbild des Einzugs Christi in den Himmel – eine für die mittelalterliche Liturgie auch sonst wichtige Dimension, der hier freilich nicht weiter nachgegangen werden kann, vgl. jetzt *Reinhard Meßner*, Die mittelalterliche Palmprozession als Weg des Gedenkens, in: *Wege der Erinnerung im und an das Mittelalter*. FS Joachim Wollasch, hg. von *Andreas Sohn* (Aufbrüche. Interkulturelle Perspektiven auf Geschichte, Politik und Religion), Bochum 2011, 21–44.

⁵⁰ Vgl. *Weinert*, Himmelfahrt (wie Anm. 40), 148 mit Anm. 29. Evident ist der marianische Aspekt in der vereinzelt Verwendung des Graduale *Tollite portas* am Fest der Verkündigung an Maria (Antiphonale Missarum Sextuplex [wie Anm. 8], 43, N° 33a; nur Codex Senlis = F-Psg 111), sowie in den Antiphonalien, die den Text als Vers zum ersten Responsorium der dritten Nokturn *Ecce virgo concipiet* am 1. Adventssonntag vorsehen (Corpus Antiphonarium Officii [wie Anm. 8], hier 4, 159, N° 6620). Offener ist hingegen die Verwendung des Offertoriums *Tollite portas* an *Purificatio* (2. Februar) nach dem Antiphonale von Rheinau (CH-Zz Rh. 30; Antiphonale Missarum Sextuplex 38, N° 29b).

⁵¹ Die Königs-Christologie ist ein wichtiger Grundzug des traditionellen Offiziums sogar und gerade des Karfreitags, kann hier aber nicht weiterverfolgt werden.

stieg einen Aufstiegsweg in den Himmel bereitet«⁵² – Jesu Weg des Abstiegs in die Unterwelt und des Aufstiegs in den Himmel ist kein individuelles Ereignis, gar ein göttliches Schauspiel, sondern wird zum Weg der Glaubenden.

Formal repräsentiert diese Antiphon eine dritte Weise liturgischer Bibelverwendung: Während die erste Antiphon aus Ps 4 ihre spezifische Bedeutung nur von der liturgischen Situation und der lebensweltlichen Erfahrung her empfängt, greift die Verwendung von Ps 15 (16) auf eine biblische Deutung zurück, die der alttestamentliche Text im Zeugnis des Neuen Testaments erfährt. Die christliche Relecture von Ps 23 (24) dagegen ist überhaupt erst von der nachbiblisch-patristischen Tradition geprägt, die sich auch in der vielfältigen liturgischen Verwendung dieses Textes niedergeschlagen hat.

Aus der 3. Nokturn

Factus sum sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber. (Ps 87,5 [88,5f.])

Ich bin geworden wie ein Mensch ohne Hilfe, entlassen unter die Toten/frei unter den Toten.

Die letzte Antiphon der Karsamstagsvigil scheint die zuvor entwickelte Zuversicht zunächst zu negieren; der düstere Ps 87 (88) 5f. führt zurück in die Gottverlassenheit des Karfreitags⁵³ und lässt den Beter *in persona Christi* sprechen, er sei »wie ein Mensch ohne Hilfe geworden«. Zwar war schon der erste Psalm der dritten Nokturn ein bewusster Rückgriff auf den Karfreitag; seine Antiphon brachte aber das Vertrauen auf die Hilfe Gottes zum Ausdruck: *Deus adiuvat me.*⁵⁴ Gerade diese Aussage scheint jetzt wieder negiert zu werden: *Factus sum sicut homo sine adiutorio*. Der zweite Teil der Antiphon eröffnet dann eine positive Perspektive: Die seltsame Aussage »frei unter den Toten« ist seit der Patristik ein Interpretament der Hadesfahrt;⁵⁵ der Text stellt also einen weiteren eindeu-

⁵² Pasch. 2, 29 (ed. Witte 146 = Papyrus 48, 5–8).

⁵³ Vgl. die 2. Antiphon der 3. Nokturn des Karfreitags aus Ps 87 (88) 9 *Longe fecisti notos meos a me: traditus sum et non egrediebar*: Corpus Antiphonarium Officii (wie Anm. 8), hier 1, 172f.; 2, 312f., N° 73a; 3, 319, N° 3632.

⁵⁴ Ps 53 (54) 6; V. 5 desselben Psalms ist die 3. Antiphon der 2. Nokturn des Karfreitags: Corpus Antiphonarium Officii (wie Anm. 8), hier 1, 172f.; 2, 312f., N° 73a; 3, 37, N° 1321.

⁵⁵ Die Wirkungsgeschichte kann hier nicht untersucht werden; für einen Überblick über spätantike Auslegungen, deren Zuschreibung allerdings nicht in allen Fällen gesichert ist, vgl. *La Tradition médite le Psautier Chrétien. 2: Psaumes 72 à 150*, hg. von *Jean-Claude Nesmy*, Saint-Cénére 1973, 475–481; zu Origenes vgl. *Henri Crouzel*, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in: *Gr 59* (1978) 291–331, hier 298. Diskutiert wird u. a. die Frage, wovon Christus als einziger unter den Toten frei gewesen sei; für Origenes ist klar, dass es um die Sündenlosigkeit geht. Für Parallelen in jüdischen Deutungstraditionen, die möglicherweise schon bei Paulus vorausgesetzt wer-

tigen Bezug zum *descensus Christi ad inferos* her. Möglich wird diese Deutung der sperrigen Aussage des Psalms durch eine wörtliche Übersetzung des überlieferten hebräischen Textes. Es ist zwar nicht unbedingt notwendig, mit den meisten modernen Kommentatoren anzunehmen, dass die Wendung »frei unter den Toten« (במחיים הפשי) durch einen Lese- oder Überlieferungsfehler zustande gekommen sei,⁵⁶ sie bleibt jedenfalls dermaßen kryptisch, dass sie offen für verschiedene Deutungen durch spätere theologische Interpretation ist.⁵⁷ Ob schon Paulus in den Überlegungen von Röm 6–7 über das Verhältnis von Taufe, Tod und Auferstehung mit Christus zur Freiheit von Sünde und Gesetz direkt oder indirekt auf Ps 87 (88) 5f. zurückgreift, bleibe dahingestellt,⁵⁸ in der christlichen Tradition wird das Motiv jedenfalls zu einer Kurzformel für den Erlösungstod Christi. Cyrill von Jerusalem († 386/387) erklärt den Taufkandidaten in seiner Katechese über den Glaubensartikel von Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung: »Auferstanden ist nun der Tote, der ›frei unter den Toten‹ (war) und der Befreier der Toten (ὁ ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος καὶ νεκρῶν ἐλευθερωτής).«⁵⁹ Die Vigilpsalmodie des Karsamstags endet also in jenem Zentrum altkirchlicher Paschatheologie, in dem Christologie und Soteriologie konvergieren.

Das Verhältnis von Christologie und Soteriologie ist bei dieser Antiphon komplex: Einerseits ist im letzten Satz der Vigil erstmals ausdrücklich von den anderen »Toten« die Rede, unter denen Christus frei sei;⁶⁰ die spezifisch christologische Note impliziert also wieder eine soteriologische Aussage. Andererseits wird zugleich die Möglichkeit eingeengt, sich im Gebetsvollzug allzu problemlos in jenem Text wiederzufinden, der von der Liturgie eindeutig Christus in den Mund gelegt wird. In demselben Maß, wie in den Antiphonen das Spezifikum des Tages in den Vordergrund tritt, wird die Identifikationsmöglichkeit des Beters beschränkt.

Insgesamt greift die dritte Nokturn wesentliche Themen der ersten beiden auf und führt sie weiter: Aus der ersten Nokturn kehrt das Thema des Friedens und des Wohnens auf dem Zion wieder; die dritte Antiphon führt den am Anfang der zweiten Nokturn hergestellten Bezug zur Ha-

den, vgl. *Walter Diezinger*, Unter Toten freigeworden. Eine Untersuchung zu Röm. III–VIII, in: NT 5 (1962) 268–298.

⁵⁶ Zur Forschungsgeschichte vgl. *Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger*, Psalmen 51–100 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg ³2007 [12000], 565.

⁵⁷ Für ausgewählte jüdische Deutungen vgl. *Diezinger*, Toten (wie Anm. 55), 272f.; die rabbinische Tradition setzt jedenfalls den Text voraus, der schon von den LXX übersetzt wurde.

⁵⁸ Der Vorschlag von *Diezinger*, Toten (wie Anm. 55), muss hypothetisch bleiben.

⁵⁹ Cat. 14, 1 (ed. Reischl 2, 107–109).

⁶⁰ Vom »Land der Lebenden« spricht freilich schon Ps 25 (26) 13, die 2. Antiphon der 2. Nokturn: Corpus Antiphonalium Officii (wie Anm. 8), hier 1, 174f., N° 74a; 2, 318f., N° 74b.

desfahrt weiter. Zugleich schlägt die Psalmodie der dritten Nokturn eine Brücke zum Karfreitag; die Akzentverschiebung zu den positiven Aussagen der Texte illustriert aber zugleich die dynamische Einheit der verschiedenen Pole des einen Paschamysteriums.

1.4 »Immer noch bin ich bei dir«: Der Introitus Resurrexi am Ostersonntag

Resurrexi, et adhuc tecum sum, alleluia: posuisti super me manum tuam, alleluia: mirabilis facta est scientia tua, alleluia, alleluia. + Ps Domine probasti me, et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam. Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti. (Ps 138 [139] + Ant. V. 18. 5f.)

Auferstanden bin ich, und bin noch immer bei dir, Halleluja. Du hast deine Hand auf mich gelegt, Halleluja. Als wunderbar erwiesen hat sich dein Wissen, Halleluja, Halleluja. Herr, du hast mich erprobt und du kennst mich; du kennst mein Niedersetzen und mein Auf(er)stehen. Du hast meine Gedanken seit langem erkannt; du hast meinen Weg und mein Maß erforscht.

Der Introitus am Ostersonntag ist ein in jeder Hinsicht herausragendes Beispiel jener Diskretion, mit der die römische Liturgie in ihrer Gregorianischen Klanggestalt zentrale Inhalte zum Ausdruck bringt: Obwohl die Osterliturgie sehr wohl Stücke kennt, die von überbordendem Jubel geprägt sind – man denke nur an das Halleluja *Pascha nostrum* mit seinem ungeheuer dynamischen Anfang⁶¹ und dem exorbitanten Ambitus seiner Verse – beginnt die Tagesmesse des Ostersonntags mit überraschender Zurückhaltung: Die Antiphon verlässt nur langsam den Tonraum der kleinen Terz re-fa (>d-f«). Anders als die meisten dem Vierten Modus zugeordneten Stücke ist die Rezitationsebene nicht la (>a«), sondern über weite Strecken fa (>f«) und sol (>g«); das la (>a«) wird nur in zwei Worten beiläufig erreicht.⁶² Restituiert man die Melodie nach dem Zeugnis der besten Handschriften,⁶³ wird noch deutlicher, wie sehr das ganze Stück von der Instabilität der Halbtonspannung fa-mi (>f-e«) geprägt ist. Auch die »Halleluja« tönen nicht triumphalistisch; das erste der beiden Schluss-Halleluja trägt in der Notation des Codex Einsiedeln 121 sogar die seltene Anweisung *len(iter)*: »sanft«.⁶⁴

⁶¹ Zu den Graphien des Salicus auf Alleluja vgl. *Eugène Cardine*, Gregorianische Semiologie, Solesmes 2003 [ital. Original 1968], 129f.

⁶² Im übrigen vergleiche man nur die emotional genauso wie tonal ausgreifende Melodie des oben zitierten Introitus *Iudica me Deus*, die genauso wie *Resurrexi* dem Vierten Modus zugeordnet ist, aber den Tonraum einer ganzen Oktav durchmisst.

⁶³ Vgl. *Luigi Agustoni* u. a., Vorschläge zur Restitution von Melodien des Graduale Romanum Teil 9, in: Beiträge zur Gregorianik 29 (2000) 7f., sowie ausführlich *David Hughes*, The musical text of the introit *Resurrexi*, in: Music in Medieval Europe. FS Bryan Gillingham, hg. von *Terence Bailey*, *Alma Santosuosso*, Aldershot 2007, 163–180.

⁶⁴ CHE 121, p. 206; Transkription im Graduale triplex (wie Anm. 49), 196; Faksimile Berlin 1996 [= Weinheim 1991], jetzt auch online unter www.cesg.unifr.ch.

Geradezu staunend werden somit dem auferstandenen Christus die Worte aus Ps 138 (139) in den Mund gelegt, deren spezifische Anspielung freilich nur in der Textgestalt des *Psalterium Romanum* funktioniert;⁶⁵ die liturgische Relecture setzt dabei nicht nur die Ambiguität des Wortes *resurgere* voraus, das für die terminologische Bedeutung »Auferstehen« offen ist, sondern knüpft auch – ähnlich wie die erste Antiphon des Karsamstags – an die ganz alltägliche Erfahrung des »Aufstehens« an: »Aufgestanden/auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir«; gewissermaßen als Dialog mit dem Vater wird das Wunder der Auferweckung ins Wort gebracht: »Du hast deine Hand auf mich gelegt; als wunderbar hat sich Dein Wissen erwiesen«, und der Vers setzt fort: „... Du hast mein Niedersetzen und mein Auf(er)stehen erkannt.«

Dass sich die Sänger/innen und damit die liturgische Gemeinde diese intimen Worte in erster Person zu eigen machen dürfen, gehört wohl zu den tiefsten und hermeneutisch noch kaum reflektierten Erfahrungen liturgischer Feier: Wer diesen Text vorträgt, verleiht nicht nur – an sich schon ein ungeheuerlicher Vorgang – der *vox Christi ad Patrem* Stimme, sondern darf umgekehrt – wie im ganzen Osterfestkreis mit seinen Tiefen und Höhen – gewissermaßen den Weg Christi mitgehen,⁶⁶ wenn auch staunend und tastend: In der im Perfekt formulierten, aber alles andere als triumphierend vorgetragenen Aussage des Oster-Introitus hat sich die *ars moriendi* zur *ars resurgendi* gewandelt; wer sich von der Dynamik dieses Geschehens erfassen lässt, den hat die Liturgie schon zu verändern begonnen: »Auferstanden bin ich, und immer noch bin ich bei dir ...« Indem der Text des Introitus zur Identifikation einlädt, deutet er

⁶⁵ Die Anspielung sowohl der Antiphon als auch des Verses auf die Auferstehung setzen die vom Introitus verwendete Textfassung des *Psalterium Romanum* voraus, das in V. 18 *resurrexi* und nicht wie die Vulgata des *Psalterium Gallicanum* *exsurrexi* und in V. 2 *resurrectionem* statt *surrectionem* lautet: Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins, hg. von Robert Weber (CBLa 10), Roma, Città del Vaticano 1953, 334; 337. Auch zahlreiche andere Bezüge der mittelalterlichen Liturgie funktionieren nur in deren konkreter Textgestalt und gehen in anderen Bibelversionen verloren; vgl. Harald Buchinger, »Te decet hymnus« oder »Tibi silentium laus«? Über das Lateinische in der heutigen Liturgie, in: Musik im Raum der Kirche: Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik, hg. von Winfried Böning u. a., Stuttgart-Ostfildern 2007, 342–354, sowie bereits Joseph Pascher, Die Methode der Psalmenauswahl im römischen Stundengebet (SBAW.PH 1967/3), München 1967, 28 f.

⁶⁶ Der in den meisten Handschriften als zweiter Vers zur Introitus-Antiphon vorgesehene V. 3 des Psalms spricht ausdrücklich vom »Weg«: *Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti*. Nach Albert Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Turnhout 1954, 369, bedeutet *funiculus* an dieser Stelle »étendue déterminée d'un chemin, d'un parcours, cours de la vie«.

nicht nur das Ostergeschehen, sondern ermöglicht zugleich österliche Glaubenserfahrung.⁶⁷

Hermeneutische Zwischenbilanz

Die Psalmenverwendung im Proprium von Messe und Tagzeitenliturgie setzt verschiedene hermeneutische Mechanismen voraus:⁶⁸ Technisch ist sie durch die Isolation und Neukontextualisierung einzelner Verse oder Versteile charakterisiert; dadurch kommt es inhaltlich zu einer Sinnerweiterung des biblischen Textes: In Rückgriff auf die in der altkirchlichen Psalmenverwendung grundlegende Identifikation des Psalmenbeters mit Christus werden Psalmtexte vor allem in der Liturgie der Festkreise christologisiert; dabei werden nicht selten neutestamentliche oder patristische Deutungen aufgegriffen.⁶⁹ Durch die Aktualisierung in der liturgischen Rollenidentifikation werden die Erfahrungen der kanonischen Geschichte vergegenwärtigt und mit der eigenen lebensweltlichen Erfahrung verknüpft. Eine weitere Anreicherung erfährt das Netz von Anspielungen durch liturgische Anklänge an die Verwendung derselben Texte in verschiedenen Situationen; es entsteht ein liturgischer Kosmos biblischer Bezüge. Die Liturgie eröffnet einen Raum, in dem die Horizonte zwischen biblischer und eigener Erfahrung verschmolzen werden;⁷⁰ die feiernde Gemeinde und ihre Glieder treten in einen Zirkel von Deutung und Ermöglichung von Erfahrung ein; man könnte geradezu von einem expandierenden Raum religiöser Erfahrung sprechen. In diesem Wechselspiel von Liturgie und Leben wird christliche Identität biblisch geprägt.

⁶⁷ Der Gedanke ließe sich tauftheologisch konkretisieren: Wenn Taufe nach Röm 6 als Mitsterben und -auferstehen mit Christus zu interpretieren ist, könnte der Vollzug der Gregorianischen Texte als Einübung in Taufbewusstsein und entsprechende Praxis verstanden werden.

⁶⁸ Im gegebenen Rahmen kann nur kurz angedeutet werden, was bei *Gerhards*, Psalmen (wie Anm. 6), grundgelegt ist und bei *Buchinger*, Hermeneutik (wie Anm. 6), entfaltet wird; vgl. auch die in Anm. 20 und 21 zitierte Literatur sowie neuerdings *Philippe de Roten*, La »christianisation« du psautier par son utilisation liturgique, in: *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, hg. von *Martin Klöckener*, *Bruno Bürki*, *Arnaud Join-Lambert*, Fribourg 2006, 165–186.

⁶⁹ In Anknüpfung an Beiträge etwa von *Georg Braulik*, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?, in: *Christologie der Liturgie* (wie Anm. 49), 57–86, versucht *Buchinger*, Hermeneutik (wie Anm. 6), zu zeigen, dass das patristische und liturgische Psalmenverständnis in einer Perspektive mit hermeneutischen Mechanismen zu sehen ist, die sich schon innerhalb der Bibel beobachten lassen und dass angesichts dieser perspektivischen Hermeneutik die traditionelle Opposition von »Wortsinn« und »Erfüllungssinn« zu kurz greift.

⁷⁰ Der von *Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Methode*, 4. [= 3., erw.] Aufl., Tübingen ⁴1975 [vgl. ¹1960], 286–290, geprägte Begriff der »Horizontverschmelzung« wurde von *Nothker Füglistner*, *Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier*, in: *StZ* 184 (1969) 186–200 (Ndr. in: *ders.*, *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns* [Salzburger Theologische Studien 10], Innsbruck 1999, 11–29, hier 25) auf die Psalmenhermeneutik angewandt (freundlicher Hinweis von *Georg Braulik*, dem ich herzlich dafür danke).

2 »*Qui manducat ...*«: Die Eucharistiefeyer

Ein spezifisch liturgisches Bibelverständnis gibt es keineswegs nur auf Basis der Christologisierung von Psalmen in den geprägten Zeiten; sie finden sich auch im Lauf des Jahreskreises im Repertoire der Eucharistiefeyer. Der mit Abstand größte Teil der Antiphonen zum Kommuniongang ist Psalmen entnommen; neutestamentliche Texte sind Ausnahmen von dieser Regel.⁷¹ Zwei Beispiele mögen veranschaulichen, mit welchen Mitteln die Gregorianik in ihnen Eucharistietheologie entfaltet.

Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo, dicit dominus. (Joh 6,56 = Vg 57)

Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir, und ich in ihm, spricht der Herr.

Die eucharistische Dimension des Zitats aus der johanneischen Brotrede liegt auf der Hand; der biblische Text wird als unmittelbares Interpretament der liturgischen Handlung herangezogen – eine Aufgabe, welche gerade die Gregorianische Klanggestalt hervorragend zu leisten vermag.⁷² Die Vertonung bietet aber auch einen Hinweis, der über den konkreten Gottesdienst hinausführt: Um jenen Kosmos von Bezügen zu eröffnen, in dessen hermeneutischen Horizonten sich die intendierten Subjekte der römisch-fränkischen Liturgie des Mittelalters bewegen können sollen, verknüpft die Gregorianik bestimmte Stücke durch die Verwendung gleicher oder ähnlicher Melodieelemente; der auffallend aufwendige Schluss der rein textlich wenig spektakulären Zitationsformel *dicit Dominus* stellt eines der prominenten Beispiele dieser Technik dar:⁷³ Er findet sich nämlich in praktisch gleicher melodischer Gestalt auf dem Schluss der Communio-Antiphon *Circuibo: ... dicam Domino*.

Circuibo, et immolabo in tabernaculo eius hostiam iubilationis: cantabo, et psalmum dicam domino. (Ps 26 [27] 6)

Umschreiten werde ich und in seinem Zelt ein Opfer des Lobes schlachten. Ich werde singen und dem Herrn einen Psalm rezitieren.

⁷¹ Vgl. *McKinnon*, Advent (wie Anm. 7), 326–355.

⁷² Die schöne Analyse von *Liborius Olaf Lumma*, *Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum*. Theologische Implikationen der Gregorianischen Communio-Antiphonen de evangelio im Messproprium des Temporale (Liturgica Oenipontana 5), Wien 2009, 80–84, erschließt nicht nur die eucharistietheologisch ertragreiche Klanggestalt der Antiphon, sondern diskutiert auch die einschlägigen Implikationen ihrer liturgischen Einfügung in die Reihe von Donnerstags-Communiones, beobachtet freilich nicht den Anklang an die Communio *Circuibo*, weshalb die auffällige Vertonung von *dicit Dominus* ebd., 82f. vor allem Anlass zu offenen Fragen bleibt.

⁷³ Vgl. *Kohlhaas*, Liste (wie Anm. 18), 54 und 60; auch Godehard Joppich weist gerne auf dieses schöne Beispiel hin.

Das Stück gehört nicht nur zu jenem Block von Communion-Antiphonen, die mit ihren Stichworten aus dem Wortfeld von Opfer, Tempel, Ernte, Brot und Wein etc. an sich schon eindeutig eucharistische Assoziationen wecken wollen, auch wenn es sich um alttestamentliche Texte handelt;⁷⁴ die exklusive Verknüpfung der beiden ursprünglich am 6. und 15. Sonntag nach Pfingsten vorgesehenen Communion-Antiphonen⁷⁵ durch die gleiche markante Vertonung auf gleichen Textelementen macht unzweifelhaft klar, dass das in der johanneischen Brotrede angesprochene eucharistische Mahl von den Schöpfern der Gregorianik zugleich mit jenem »Opfer des Lobes« identifiziert wird, von dem Ps 26 (27) 6 spricht; non-verbale und verbale Symbolik fallen nicht nur äußerlich im liturgischen Vollzug, sondern auch innerlich im theologischen Bezug zusammen, wenn die Psalmodie zum Kommuniongang von einer Antiphon geprägt ist, in der einerseits vom »Schlachten« des »Opfers des Lobes« die Rede ist, andererseits davon, dass der Beter »singen« und »dem Herrn einen Psalm rezitieren« will: Die Psalmodie ist dann kein bloßer Begleitgesang, sondern integraler Bestandteil, ja selbst Realisation des eucharistischen Geschehens.⁷⁶

Die wechselseitige Interpretation einzelner Stücke des Kirchenjahres beschränkt sich keineswegs auf exklusive Bezüge; mitunter können auch Anklänge an eine häufig verwendete Typusmelodie Perspektiven einer theologischen Schau eröffnen.

Quinque prudentes virignes acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus: media autem nocte clamor factus est: Ecce sponsus venit: exite obviam christo domino. (Vgl. Mt 25,2.4.6)
Die fünf klugen Jungfrauen hatten Öl in ihren Gefäßen mit den Lampen mitgenommen. Mitten in der Nacht erscholl der Ruf: »Seht, der Bräutigam kommt! Auf, geht Christus, dem Herrn, entgegen!«

Die Communion-Antiphon vom Fest der Heiligen Agnes⁷⁷ (und in weiterer Folge später auch anderer Jungfrauen) bietet geraffte Zitate aus der Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen; ob der musikalische Hö-

⁷⁴ Vgl. Lumma, Implikationen (wie Anm. 72), 237–241, im Anschluss an McKinnon, Advent (wie Anm. 7), 343–346.

⁷⁵ Antiphonale Missarum Sextuplex (wie Anm. 8), 180f., N° 178b und 186f., N° 187. *Qui manducat* findet sich außerdem am Donnerstag der 2. Quadragesima-Woche (ebd., 66f., N° 50b).

⁷⁶ Ein weiteres Mal kehrt dieselbe Melodiefloskel am Ende des Introitus *Miserere mihi Domine, quoniam ad te clamavi* (ursprünglich am 16. Sonntag nach Pfingsten: *Antiphonale Missarum Sextuplex* [wie Anm. 8] 188f., N° 188, also unmittelbar im Anschluss an die Communion *Qui manducat* am vorausgehenden Sonntag) wieder (freundlicher Hinweis von Xaver Kainzbauer, dem ich herzlich dafür danke), wenn auch auf einem völlig anderen Text (... *invocantibus te*); ob das eucharistische Motiv dadurch mit dem Schrei des Armen von Ps 85 (86) verknüpft werden soll, wird darum nicht mit Sicherheit klar.

⁷⁷ Antiphonale Missarum Sextuplex (wie Anm. 8), 32f., N° 25.

hepunkt auf dem Imperativ *exite* (»geht hinaus«) als Aufruf zum Kommuniongang verstanden werden will, bleibe dahingestellt. Klar scheint, dass am Ende der Antiphon, wo der Text statt wie in Mt 25,6 einfach »geht ihm (sc. dem Bräutigam) entgegen« zu sagen, expliziert, dass es sich um »Christus, den Herrn« handelt, jene intensive, häufig in Gradualien des Fünften Modus belegte Floskel auftritt, deren prominentester Beleg im Responsorium der Karwoche *Christus factus est* auf den Worten *mortem autem crucis* steht (»Christus wurde für uns gehorsam bis zum Tod ... am Kreuz«).⁷⁸ Im Licht dieser Stelle erschiene Christus auch in der Communion-Antiphon als der Gekreuzigte; die Kommunion würde als mystische Begegnung nicht nur mit dem Bräutigam der Parabel, sondern mit dem gekreuzigten Christus gedeutet.

3 »Qui meditabitur ...«: Der Alltag

Die Spiritualität der römischen Liturgie lebt also von der Fähigkeit, Anklänge an Texte und an ihre Klanggestalt wahrzunehmen und den präzisen liturgischen Anspielungen zu folgen; fundamentale Voraussetzung für diese Repertoirekenntnis ist die konsequente Aneignung der Bibel, die nicht nur von den Kantoren, sondern von allen auswendig – oder besser: inwendig, *ex corde* – gesungen werden konnte.⁷⁹ Diese Verinnerlichung geschah im liturgischen Alltag, vor allem in der Tagzeitenliturgie: Im Stundengebet – wenn auch faktisch zunehmend nur der Mönche, Nonnen, Chorfrauen und Kleriker – wurden bis zu den jüngsten Reformen jede Woche sämtliche Psalmen rezitiert und im Laufe eines Jahres zumindest prinzipiell die ganze Bibel gelesen. Dabei wurden nicht nur die biblischen Bücher in fortlaufender Lesung vorgetragen; auch die Psalmen kamen zum größten Teil in ihrer kanonischen Reihenfolge zu Wort: In der Vigil wurden jeden Tag 12 Psalmen in fortlaufender Reihe (*currente Psalterio*) gesungen; die Psalmodie der Vesper setzte mit Ps 109 (110) in

⁷⁸ Diese Beobachtung verdankt sich verschiedenen unpublizierten Ausführungen von Godehard Joppich; vgl. auch *Gerhards*, Perspektiven (wie Anm. 18), 28.

⁷⁹ Nach *Tom Elich*, Using Liturgical Texts in the Middle Ages, in: *Fountain of Life*. In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P., hg. von *Gerard Austin* (NPM Studies in Church Music and Liturgy), Washington, D.C. 1991, 69–83, stammen die frühesten Belege für Psalmodie aus Büchern aus dem 13. Jh.: Nach ebd., 78 werden im 13. Jh. in Brevieren sukzessive immer öfter nicht nur Psalm-Incipits angegeben, sondern ganze Psalmen ausgeschrieben; ebd., 83 bietet erste ikonographische Zeugnisse des 13. Jhs. für (Psalmen-) Gesang aus Büchern.

der Vesper des Sonntags dort fort, wo die mit Ps 108 (109) endende Vigil des Samstags aufgehört hat.⁸⁰

Die Feier der Tagzeitenliturgie war demnach in erster Linie eine Einübung in den Bibeltext; in der römischen Tradition begann jeder Sonntagmorgen von neuem mit dem programmatischen Anfang des Psalters: *Beatus vir qui ... meditabitur* »Selig der Mensch, ... der über das Gesetz des Herrn nachsinnt bei Tag und bei Nacht« (Ps 1). »Nachsinnen«, *meditari*, meint dabei nicht ein diskursives Nachdenken, sondern ein Einverleiben des biblischen Textes durch ständige Rezitation; die monastische Tradition spricht auch vom »Wiederkäu« (*ruminatio*).⁸¹ Psalmenrezitation ist in der Tagzeitenliturgie nicht primär Gebet, sondern »Meditation« im genannten Sinne. Die Verinnerlichung der Bibel durch wiederholte Rezitation im kanonischen Zusammenhang⁸² ist dabei nicht bloß eine technische Bedingung dafür, das komplexe Netz biblisch-liturgischer Bezüge wahrnehmen zu können; sie ist zugleich auch dessen hermeneutische Voraussetzung: Sie schafft die anthropologische Konstante vor allen christologischen Bezügen und übertragenen Deutungen. Dementsprechend kommen die Psalmen im Wochenpsalter auch ausschließlich in ihrem Literalsinn zum Wort; auch die Antiphonen sind ausschließlich »psalmenogen«, also dem jeweiligen Psalm selbst entnommen, und in der Regel ganz kurz; nicht selten umfassen sie nur ein paar Worte: *Laudate dominum de caelis* »Lobt den Herrn vom Himmel her«: Ps 148,1, der Anfang der täglich die Laudes abschließenden Psalmengruppe 148–150, als Antiphon im Wochenpsalter sowie an den Sonntagen Septuagesimae und Sexagesimae verwendet);⁸³ *Caeli caelorum, laudate deum* »Ihr Himmel der Himmel, lobt Gott«; V. 4 aus demselben Psalm, als Antiphon jeden Mittwoch gesungen);⁸⁴ *Laudabo deum meum in vita mea* »Meinen Gott will ich loben in meinem Leben«; Ps 145 [146] 1, als Antiphon in Wochenpsalter am Samstag und vereinzelt am Sonntag).⁸⁵ In manchen Fällen handelt es

⁸⁰ Die Psalmenverteilung der Benediktsregel sieht bekanntlich die fortlaufende Rezitation von Ps 20 (21)–108 (109) in der Vigil und von Ps 109 (110)–147 in der Vesper vor, die römische Tagzeitenliturgie begann in der Vigil am Sonntag sogar mit Ps 1, der von Benedikt auf die Prim des Montags verschoben wurde. In der benediktinischen Ordnung hat die Vesper vier, in der römischen fünf Psalmen in fortlaufender Reihenfolge.

⁸¹ Auch Martin Luther steht ganz in dieser Tradition, zumal er Ps 1,2 wiederholt zum Ausgangspunkt seiner Lehre vom »Meditieren« macht, in der wiederum der *ruminatio* zentrale Bedeutung zukommt; vgl. *Martin Nicol*, Meditation bei Luther (FKDG 34), Göttingen 1984, 44 f.; 51 f. 57–60.

⁸² Dieser Gebrauch entspricht vermutlich dem Selbstverständnis des kanonischen Psalters; vgl. *Norbert Lohfink*, Psalmengebet und Psalterredaktion, in: ALW 34 (1992) 1–22, sowie populärer *ders.*, Der Psalter und die christliche Meditation. Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters, in: BiKi 47 (1992) 195–200.

⁸³ *Corpus Antiphonalium Officii* (wie Anm. 8), hier 3, 314, N° 3585.

⁸⁴ *Ebd.*, 191, N° 1836.

⁸⁵ *Ebd.*, 314, N° 3583.

sich nicht einmal um einen ganzen Satz: *Adiutor in tribulationibus* (»Helfer in Nöten«; Ps 45 [46] 2; im Wochenpsalter am Dienstag).⁸⁶

Der kanonische Psalter ist nicht nur das tägliche Brot der Tagzeitenliturgie; auch die Gesänge der Eucharistiefeyer setzen jenseits der geprägten Zeiten nur selten komplexere hermeneutische Prozesse voraus.⁸⁷ Die Texte sind meist ebenfalls dem Psalter entnommen, und nur ausnahmsweise wird gegen die Regel einer aufsteigend fortschreitenden Ordnung verstoßen, auch wenn offenbar keine unmittelbare Abfolge benachbarter Psalmen intendiert ist.⁸⁸ Die Gesangsstücke der nicht-geprägten Zeiten wurden von der Liturgiewissenschaft vermutlich gerade deswegen lange wenig beachtet, weil ihre Hermeneutik wenig spektakulär ist; erst in jüngerer Zeit sieht man wieder deutlich, dass es sich bei den im Literalsinn verstandenen und mehr oder weniger im kanonischen Zusammenhang gebrauchten Stücken nicht nur um den quantitativ größten Teil des Gregorianischen Repertoires, sondern auch qualitativ um die unabdingbare hermeneutische Voraussetzung für alle Neudeutungen in der Liturgie der Festzeiten handelt;⁸⁹ sie sind der hermeneutische Resonanzboden, auf dem die einzelnen Saiten überhaupt erst schwingen können und ohne den die verschiedenen oben dargestellten Anklänge gar nicht erklingen könnten.

⁸⁶ Ebd., 32, N° 1278. Der Vers wird in Martin Luthers Psalmlied bekanntlich als »Ein feste Burg« paraphrasiert.

⁸⁷ Selbst in den geprägten Zeiten tritt die kanonische Ordnung der Psalmen als Auswahlkriterium auf: So sind die Communio-Antiphonen der Wochentage in der Quadragesima mit einigen liturgiehistorisch signifikanten Ausnahmen einfach den numerisch fortlaufenden Psalmen 1–26 (27) entnommen; vgl. Antiphonale Missarum Sextuplex (wie Anm. 8), XLVII. Damit sind freilich typologische Bezüge einzelner Stücke zum Prozess der christlichen Initiation (etwa die Communio *Dominus regit me* aus Ps 22 [23] 1f. am Samstag der 4. Quadragesima-Woche; ebd., 80f., N° 66) oder zum Christusereignis (v. a. in der zunehmend von der Situation des verfolgten Gerechten geprägten 5. Woche – s. o. 1.2 – mit den Communiones *Redime me* aus Ps 24 [25] 22; ebd., 84f., N° 69b, und *Ne tradideris me* aus Ps 26 [27] 12; ebd., 86f., N° 72) trotzdem nicht ausgeschlossen.

⁸⁸ Die in den nicht-geprägten Zeiten in den einzelnen Gattungen (Introitus, Graduale ...) unabhängig voneinander aufsteigende Anordnung lässt in der Regel keine Tendenz zur Formularbildung erkennen; nur in Ausnahmefällen sind überhaupt zwei Stücke an einem Tag demselben Psalm entnommen: vgl. z. B. *Josef Andreas Jungmann*, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Wien ⁵1962 [vgl. ¹1948], hier 1, 425–427, sowie die tabellarische Übersicht über das Graduale St. Gallen, Stiftsbibliothek (CH-SGs) 339, bei *Joachim Beckmann*, *Das Proprium Missae*, in: *Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes. I. Der Hauptgottesdienst*, hg. von *Karl Ferdinand Müller*, *Walter Blankenburg* (Leit 2), Kassel 1955, 47–85, hier 79–84.

⁸⁹ Diese fundamentale Einsicht wurde vor allem von *Gerhards*, *Psalmen* (wie Anm. 6), wieder ins Bewusstsein gerufen.

Beobachtungen, Schlussfolgerungen und Fragen

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die konsequente biblische Prägung ist ein Charakteristikum der römischen Liturgie; das Gregorianische Proprium des Kirchenjahres bildet dabei ein komplexes Netz von textlichen und musikalischen Anspielungen. Typisch römisch ist dabei die Verbindung von Präzision und Diskretion der liturgischen Hermeneutik: Die Bezüge sind klar, aber selbst an Höhepunkten des Kirchenjahres, wo die Christologisierung alttestamentlicher Texte eindeutig intendiert ist, nicht zwingend: Wer sich der tagesspezifischen Hermeneutik nicht anschließen mag, kann auch am Ostermorgen einfach Ps 138 (139) im Wortsinn rezitieren *etsi Christus non daretur ...* Das aus neutestamentlichen und patristischen Quellen gespeiste Bibelverständnis der römischen Liturgie bietet Deutungen an, ohne jemals totalitär zu deren Aneignung zu nötigen;⁹⁰ außerdem sind sie eindeutig, aber nicht exklusiv: Oft sind mehrere Assoziationen möglich oder intendiert, und die Anreicherung der intertextuellen Bezüge ist prinzipiell offen für weitere Anklänge; je reicher die Obertöne, desto voller wird der konkrete Klang: Ist der Text im Wortsinn gewissermaßen der reine Sinuston (der bekanntlich in der Lebenswelt kaum vorkommt), wird dieser einerseits durch die Resonanzen, die er in den verschiedenen Feiern auslöst, wie durch mitschwingende Saiten angereichert; der hermeneutische Resonanzboden wäre in diesem Bild die Bibel in ihrem kanonischen Zusammenhang. Letztlich geht es dabei um die biblische Prägung christlicher Existenz in beiden Dimensionen: einerseits durch Aneignung der Anthropologie der ganzen Bibel beider Testamente, zunächst und vor allem durch Verinnerlichung des Psalters; andererseits durch Rollenidentifikation mit dem prototypischen Gerechten, häufig mit dem Leidenden, nicht selten aber auch mit dem Messias und damit in christlicher Perspektive mit Christus. Wer diese Einübung in biblische Erfahrungen mit der eigenen Lebenswelt verknüpft, begibt sich in einen Zirkel von Deutung und Ermöglichung neuer Erfahrung; so realisiert er letztlich im doppelten Sinne seine Existenz als Getaufter. Voraussetzung für dieses in der römischen Tradition ermöglichte Geschehen ist jedenfalls die Aneignung nicht nur des biblischen Textes, sondern im Kernrepertoire mittelalterlicher Liturgie auch seiner Gregorianischen Klanggestalten im konkreten liturgischen Kontext – ein viel-dimensionaler Prozess, der von der Liturgiewissenschaft nur mühsam rekonstruiert werden kann, und dessen Ziel die Fähigkeit ist, Anspielungen

⁹⁰ In dieser Zurückhaltung unterscheidet sich die römische Tradition zum Beispiel von den Festtroparien der Byzantinischen Liturgie, die ihre Aussagen nicht weniger poetisch und theologisch, aber in der Regel ziemlich unäquivok formulieren.

zwischen verschiedenen Situationen und Formularen wiederzuerkennen. Umso schärfer stellt sich freilich die eingangs aufgeworfene Frage nach der Kompetenz der intendierten Feiersubjekte dieser Liturgie; geht es doch nicht bloß um die Pflege eines bestimmten liturgischen Traditionsgutes oder womöglich eines überkommenen musikalischen Repertoires, sondern um den grundsätzlich offenen Prozess der Anreicherung von Erfahrung.⁹¹ Umgekehrt erhebt sich im Gegenzug die Frage, was es für eine liturgische Tradition bedeutet, wenn die Voraussetzungen für ihre verständige Feier nicht gegeben sind; in der Praxis wurde die Konsequenz ja nicht erst heute gezogen.⁹²

Fragt man abschließend noch einmal nach dem charakteristischen Potential der römischen Liturgie, ist es wohl die Eröffnung eines biblisch geprägten Erfahrungsraumes, der betreten, belebt und bewohnt werden will; der biblisch-liturgische Kosmos der römischen Tradition ist freilich kein geschlossener Raum, sondern gewissermaßen eine Landschaft, in der man sich bewegen kann. Dabei eröffnen sich immer neue biblische und liturgische Horizonte, in denen die einzelnen Texte wahrgenommen werden; die herausragenden Gipfelaussagen geprägter Texte und Zeiten bleiben freilich ohne den Zusammenhang des kanonischen Kontexts isoliert und erratisch; und wie es in einer Landschaft verschiedene Wege zu bestimmten Zielen gibt, kommt es auch vor, dass bestimmte Wege in unterschiedliche Richtungen führen oder sich trennen (etwa wenn die Hermeneutik einer Aussage von einer bestimmten Auslegung bestimmt ist, die von anderen Exegetenschulen nicht geteilt wird, oder wenn spezifisch christliche Deutungen im jüdischen Horizont nicht mehr nachvollziehbar sind). Die verschiedenen Antiphonen im Gregorianischen Repertoire von Tagzeitenliturgie und Eucharistiefeier sind jedenfalls die hermeneutischen Wegweiser in dieser Landschaft, in der man bei aller Offenheit prinzipiell daheim sein kann und die sich in diesem Sinne als »Lebensraum des Wortes« erweist.

⁹¹ In der Offenheit oder Geschlossenheit der liturgisch geprägten Erfahrungswelt unterscheidet sich wohl eine lebendige Tradition von ihrer Perversion im Traditionalismus.

⁹² Schon bald nach dem Export der römischen Liturgie ins transalpine Europa wurde das übernommene Gesangsrepertoire durch Ergänzung aktualisiert, wobei nicht selten neue hermeneutische Ebenen eingezogen wurden. In späteren Epochen wurde in der Praxis der Gemeinden das Gesangsgut der römischen Tradition zumeist ganz aufgegeben und komplett ersetzt – »eine liturgiehistorische Revolution, die kaum beachtet ist.« (Franz Karl Prafl, *Das Psalmengebet in der Katholischen Tradition und heute*, in: I. A. H. Bulletin 20 [1992] 129–137, hier 131).