

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Buchinger, Harald / Leonhard, Clemens (eds.), *Liturgische Bibelrezeption / Liturgical Reception of the Bible*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Meiser, Martin

Liturgie und Patristische Exegese

in: Harald Buchinger / Clemens Leonhard (eds.), *Liturgische Bibelrezeption / Liturgical Reception of the Bible. Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung / Dimensions and Perspectives of Interdisciplinary Research*, pp. 503–515

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022 (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 108)

<https://doi.org/10.13109/9783666567292.503>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Buchinger, Harald / Leonhard, Clemens (Hg.), *Liturgische Bibelrezeption / Liturgical Reception of the Bible* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Meiser, Martin

Liturgie und Patristische Exegese

in: Harald Buchinger / Clemens Leonhard (Hg.), *Liturgische Bibelrezeption, Liturgical Reception of the Bible. Dimensionen und Perspektiven interdisziplinärer Forschung / Dimensions and Perspectives of Interdisciplinary Research*, S. 503–515

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022 (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 108)

<https://doi.org/10.13109/9783666567292.503>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Liturgie und Patristische Exegese

Martin Meiser

Die Aufgabe eines Respondenten, der kein Liturgiewissenschaftler ist, aber als Neutestamentler im Bereich der patristischen Exegese arbeitet, kann nur sein, Rezeptions- und Auslegungsvorgänge in liturgischen Texten zu vergleichen mit Rezeptions- und Auslegungsvorgängen in anderen Textgattungen.¹ Der Vergleich umfasst die Ebene der Textkritik ebenso wie die der Textsegmentation und der inhaltlichen Rezeption und Kommentierung.

Beispielhaft werden in diesem Beitrag folgende liturgische Quellen mit exegetischen Ausführungen verglichen: Texte aus dem *Manuale Ambrosianum*, dem *Breviarium Romanum* (1568), dem *Corpus Antiphonarium Officii IV* für den Karfreitag sowie der altspanischen Gründonnerstagsliturgie (ms. Léon 8, 161rff.).

1. Bemerkungen zur Textkritik

Vom Standpunkt der klassischen Textkritik aus betrachtet bieten liturgische Texte gelegentlich Lesarten, deren textkritischer Status im einzelnen zu prüfen ist. Handelt es sich um eine tatsächliche Variante, die entweder als Teil einer gespaltenen Textüberlieferung betrachtet werden kann, oder um eine Variante, die zufällig nur hier überliefert ist, oder handelt es sich um eine Variation, aus Gründen der Poesie, der Musik, der Dramatisierung, aber auch der Kontexteinbindung von dem Schöpfer des Textes vorgenommen, eine Variation aber, die nicht in eine editio maior der biblischen Grundlagentexte aufgenommen werden müsste? In liturgischen Texten dürften zusätzlich teilweise ähnliche Kriterien zur Unterscheidung zwischen Variante und Variation gelten, wie sie auch andernorts gelten, wenn altkirchliche Autoren biblischen Schriften zitieren: Verkürzungen oder Erweiterungen gerade am Anfang oder am Ende, sprachliche oder stilistische Verbesserungen, sprachliche oder stilistische Vorlieben, Paralleleinflüsse, intertextuelle Einflüsse lassen nicht unbedingt auf eine abweichende Textgrundlage schließen. Gelegentlich ist die Textvorlage nicht mehr im Einzelnen aufzuhellen, wenn nämlich ein Autor den Text als bekannt voraussetzt, aber nicht zitiert.² Auch kann die präferierte Textform bei ein- und demselben Autor wechseln³; ferner ist die Grenze zwischen biblisch informierter Sprache und bewusst intendierter Allusion manchmal nicht scharf zu ziehen⁴, so dass es auch in einem solchen Fall verkehrt wäre, von einer wirklichen textkritischen Variante zu sprechen. Bei Beachtung chronologischer und regionaler Differenzierung können sich jedoch Liturgiewissenschaft und Arbeit an patristischer Exegese gegenseitig befruchten; hier lassen sich Konzepte zu disziplinübergreifender Zusammenarbeit verwirklichen. Die Konservierung veralteter

¹ Generell vgl. Jean Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, deutsch von Lioba Kuntz, München 1963; Albert Gerhards, *Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien*, in: Georg Schöllgen/Clemens Scholten (Hg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, FS Ernst Dassmann, JAC.E 23, Münster 1996, 177–190.

² Klaus-D. Daur (ed.), *Arnobii Iunioris Commentarii in Psalmos*, CChr.SL 25, Turnhout 1990, XXXIII.

³ Michael Fiedrowicz, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*, Freiburg 1997, 25f: Augustinus benutzte zunächst einen italienischen Psalter Mailänder Provenienz, den er mit Hilfe des afrikanischen Psalters revidierte; seit 415 macht sich der Einfluss des von Hieronymus geschaffenen sog. Psalterium Gallicanum geltend. Ebenso bereits Eligius Dekker and Johannes Fraipont, *Sancti Aurelii Augustini enarrationes in Psalmos I–L* (CCHR.SL 38; Turnholt, Brepols, 1956), XIII.

⁴ Vgl. etwa die bei Gerhards, *Schriftgebrauch*, 184–189, angeführten Beispiele der Schriftrezeption.

Textfassungen in liturgischen Texten und die Rückwirkung auf die Textüberlieferung der Bibeltex te kann dann konkret benannt werden.

Wie lassen sich diese Grundsätze auf die Behandlung der genannten liturgischen Beispieltex te anwenden? Innerhalb dieser Tex te könnten die Lesart *rasorium acutum* in Ps 51,3 oder die Lesart *inique* in Ps 68,5⁵ tatsächliche Varianten sein, ebenfalls die Umstellung *Memento mei, Domine* in der Rezeption von Lk 23,43 im Karfreitagsresponsorium 7821. Eine kontextbedingte Anpassung liegt wohl vor, wenn in León Archivo Capitular MS 8 fol. 161r – 162v in Ps 40,7 der Singular zum Plural verwandelt wird, zum besseren Anschluss an Jer 18,23. Andere Lesarten sind Teil einer gespaltenen Texttradition, so etwa in Ps 90,11–12 *mandavit*⁶ versus *mandabit*, wie von einem Teil der Vulgata bezeugt, oder in Ps 30,14 *omnes*: Das Psalterium Gallicanum bietet gar nichts, Augustin bietet *ipsi*, Cassiodor hingegen *omnes*.⁷ Dasselbe gilt in der Wiedergabe von Ps 3,2–4 für *illi* vs. *ipsi*⁸, in Ps 51,3 für *gloriaris* vs. *gloriatu r*⁹, in Ps 139,2b für *libera me* vs. *eripe me*¹⁰ sowie im selben Vers *a viro iniquo* versus *a homine malo* oder *a homine maligno*. Die Wendung *a viro iniquo* wird auch von Hilarius und Cassiodor geboten.¹¹ Augustinus kennt für die zweite Hälfte die Variationen *a viro maligno* (so auch im Lemma) und *a viro iniusto*, aber nicht *a viro iniquo*¹², und bietet am Ende der Kommentierung der Stelle eine Paraphrase: *Exime me, Domine, ab homine maligno, a viro iniusto libera me*.¹³ Bei Prosper von Aquitanien findet sich im Lemma *ab homine malo*, im Kommentar *a homine maligno*; er kommentiert dann aber auch: *Qui autem est homo malus, idem est et uir iniquus*¹⁴, d.h. es wird nicht wirklich deutlich, ob *a viro iniquo* auch für Prosper als Textvorlage gelten kann.

Spannend sind einige Fälle textkritischer Diskussion. Gerne hätte ich auf Hieronymus, ep. 57 und ep. 106 verwiesen, aber er diskutiert diese Fälle nicht. Hingegen gibt es zu Ps 30,6 eine textkritische Diskussion bei Ambrosius. In *De interpellatione Iob et David* fordert er, in Ps 30,6 (*in manus tuas commendo spiritum meum*) das Wort *Domine* nach *in manus tuas* nicht zu lesen.¹⁵ Sowohl das Manuale Ambrosianum als auch das Breviarium Romanum von 1568¹⁶ enthalten das Wort *Domine* an entsprechender Stelle. Diese Lesart begegnet bei Ambrosius im Lukaskommentar im Lemma¹⁷, nicht jedoch in den Psalmenkommentaren bei Eusebius von Caesarea, Diodor von Tarsus, Theodoret von Kyros, Augustinus und

⁵ Statt *inique* steht zumeist *gratis*, so etwa bei Hilarius, *Psal.* 68,7 (CSEL 22, 318 Zingerle); Augustinus, *Psal.* 68, s. 1,9 (CChr.SL 39, 909 Dekkers/Fraipont, dort Bezug zu Jesu Passion); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97, 607 Adriaen).

⁶ René-Jean Hesbert, *Antiphonale Missarum Sextuplex* (1935), 52f.; *Missale Romanum* (1570), 77. Die Lesart begegnet im Lemma und im Kommentar auch bei Hieronymus, *Tract. psal.* 90 (CChr.SL 78, 132.423 Morin/Capelle/Fraipont), in beiden Auslegungen zu Ps. 90.

⁷ Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 38, 210 Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97, 268 Adriaen).

⁸ Das Wort *illi* begegnet auch im Lemma im Psalmenkommentar bei Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 38, 8 Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97,51 Adriaen).

⁹ Die Lesart *gloriaris* findet sich im Lemma auch bei Hilarius, *Psal.* 51,5 (CSEL 22, 99 Zingerle); Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1256 A).

¹⁰ Das Wort *libera* begegnet bei Hilarius, *Psal.* 139,3 (CSEL 22, 778 Zingerle); Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 40, 2105 Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 98, 1256 Adriaen); *eripe* begegnet bei Hieronymus, *Tract. psal.* (CChr.SL 78, 300 Morin/Capelle/Fraipont), im Lemma.

¹¹ Hilarius, *Psal.* 139,3 (CSEL 22, 778 Zingerle).

¹² Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 40, 2014 Dekkers/Fraipont).

¹³ Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 40, 2015 Dekkers/Fraipont).

¹⁴ Prosper von Aquitanien, *Psal.* (CChr.SL 68 A, 173 Callens).

¹⁵ Ambrosius, *Iob* (CSEL 32/2, 284 Schenkl). In seiner *explanatio Psalmorum XII* greift Ambrosius häufig auf Lesarten auch von Aquila und Symmachus zurück, die er nicht einer Schrift des Origenes zu den Psalmen, sondern einer Hexapla verdankt (Markschies, Ambrosius, 204f.).

¹⁶ Marco Magistretti (ed.), *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI*, Milano 1904, 484; *Breviarium Romanum* (1568), 109.

¹⁷ Ambrosius, *Luc.* X 125 (CChr.SL 14, 381 Adriaen).

Cassiodor.¹⁸ Diese Spaltung der Texttradition wirkt sich auch aus auf die Überlieferung des Psalmenkommentars von Arnobius z.St.: Auch hier ist die Texttradition gespalten.¹⁹

Agobardus von Lyon²⁰ hat in einem 816–840 geschriebenen Text an einem Responsorium²¹ zwei Dinge kritisiert: 1. Die missglückte Anordnung der Geschehnisse in der Passion (Lanzenstich noch vor dem Tod Jesu)²² gefährdet die Erkenntnis, dass Christus nicht durch die Gewalt des Schmerzes gestorben sei, sondern, wie in Joh 10,18 klar bezeugt, sein Leben freiwillig für uns hingegeben habe.²³ 2. Die Wiedergabe des Kreuzesrufes Jesu mit den Worten *Deus Deus* statt *Deus meus*, *Deus meus* verdünne das Gewicht dessen, was Jesus sagen wollte, außerdem sei das bloße *Deus Deus* weder in den Evangelien noch in den Psalmtexten zu finden. In der Tat: Mt 27,46 liest durchgehend $\theta\epsilon\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\upsilon$, $\theta\epsilon\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\upsilon$ ²⁴, Mk 15,34 zumeist $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\ \mu\omicron\upsilon$, $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\ \mu\omicron\upsilon$, gelegentlich aber auch $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\ \mu\omicron\upsilon$, $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\ \mu\omicron\upsilon$ ²⁵, wie schon die Septuagintavorlage, die denn auch in den altkirchlichen Kommentaren²⁶ und in manchen Predigten²⁷ so wiedergegeben wird. Ein bloßes *Deus Deus* ohne anschließendes *meus* ist mir aus der Texttradition der beteiligten alt- und neutestamentlichen Stellen bisher nicht bekannt geworden. Die Bedenken des Agobardus von Lyon lassen sich auf dem Hintergrund einer Bemerkung des Hieronymus besser verstehen. Dieser bezeichnet in seinem Matthäuskommentar die Lesart *Deus meus*, *Deus meus* als hebräische Lesart und bemerkt dann: *Ergo impii sunt qui psalmum ex persona David, siue Hester et Mardochei dictum putant.*²⁸ Das Attribut *meus* bezeichnet, so Hieronymus und wohl auch Agobardus, nicht die allgemeine Beziehung des Gläubigen zu Gott, sondern die spezielle Beziehung des Beters Jesus Christus zu seinem Vater; die Lesart *Deus Deus* hingegen gefährdet, so müssen wir Hieronymus verstehen, die christologische Interpretation des Psalms und macht ihn unbrauchbar für die Abgrenzung von den nicht an Jesus glaubenden Juden.²⁹

2. Eine Bemerkung zur Textsegmentation

¹⁸ Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 265 C, im Lemma); Diodor von Tarsus, *Ps.* (CChr.SG 6, 175 Olivier); Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1080 A); Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 38, 199 Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97, 263 Adriaen).

¹⁹ Arnobius, *Psal.* (CChr.SL 25, 39 Daur).

²⁰ Agobardus archiepiscopus Lugdunensis, *De antiphonario* 8, ed. Lieven van Acker (CCM 52), Turnhout 1981.

²¹ Corpus Antiphonarium Officii IV, ed. René-Jean Hesbert, Rom 1970, Nr. 7760.

²² Handschriftlich ist der Lanzenstich vor dem Tod Jesu tatsächlich in einigen griechischen Codices (u.a. Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus, Codex Ephraemi Rescriptus), aber auch in einigen Vulgata-Handschriften zu Mt 27,49 bezeugt.

²³ Joh 10,18 wird auch bei Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 89,1 (PG 58, 776); Hieronymus, *Matt.*, 27,50 (SC 259, 298 Bonnard), im Rahmen der Auslegung von Mt 27,46 zur Stärkung dieses Gedankens zitiert.

²⁴ So auch die Lemmata bei Hieronymus, *Matt.* (SC 259, 296 Bonnard); Rabanus Maurus, *Mt.*, PL 107, 1141 A).

²⁵ In dieser Variante bei Markus ist wohl eine Korrektur des neutestamentlichen Textes nach dem alttestamentlichen erfolgt. Umgekehrt tritt in den Septuaginta-Handschriften das genannte Attribut zum ersten Beleg für $\theta\epsilon\acute{\omicron}\ \mu\omicron\upsilon$ nirgends auf.

²⁶ Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 204 A); Diodor von Tarsus, *Ps.* (CChr.SG 6, 127 Olivier); Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1009 A); Hilarius, *Psal.* 68,2 (CSEL 22, 314 Zingerle); Hieronymus, *In Psal.* (CChr.SL 72, 198 Morin); Hieronymus, *Ep.* 57,10 (CSEL 54, 522 Hilberg); Ambrosius, *Luc.* X 127 (CChr.SL 14, 381 Adriaen); Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 38, 123 Dekkers/Fraipont, im Lemma).

²⁷ Maximus von Turin, *Serm.* 29,2 (CChr.SL 23, 113 Mutzenbecher).

²⁸ Hieronymus, *Matt.* (SC 259, 296 Bonnard).

²⁹ Dass in CAO 7760 die Juden für die Kreuzigung Jesu verantwortlich gemacht werden, ist durch die Evangelien nicht unmittelbar abgedeckt; vgl. aber 1 Thess 2,14–16.

Das armenische Lektionar sieht für die zweite Eucharistie sowie für die Eucharistiefiern am Ostersonntag und Ostermontag Texte vor, die nicht erst mit dem Verweis auf den Morgen nach dem Sabbat, sondern bereits mit der Grablegung Jesu beginnen und der Auferweckung Jesu enden. Eine Parallele allgemeiner Art ist es, dass auch bei Homilien die Grenzen nicht immer da gezogen werden, wo wir sie heute ziehen würden.³⁰ Ich weise allerdings auf Johannes Chrysostomus hin, der Mt 27,62–66 insofern als Vorbereitung für das Auferstehungskapitel Mt 28 liest, als die öffentlichkeitswirksame Sicherung des Grabes Jesu als Beweis für die Realität der Auferweckung Jesu dient.³¹ Intendiert ist dieser Hinweis nur als Hinweis im Sinne der Analogie, nicht im Sinne einer genealogischen Ableitung. Die im armenischen Lektionar im Folgenden genannten Traditionen bieten Perikopenabgrenzungen, wie wir sie auch heute kennen.

3. Bemerkungen zur Textauslegung

Biblische Texte sind heute wie damals den meisten zuerst als Teil der Liturgie begegnet, mit begleitenden nonverbalen Akten, in ihrem nichtmonastischen oder monastischen liturgischen Kontext und dessen Nebeneinander zur privaten Erbauung³², im Kirchenjahr, in der Kirchenmusik. Patristische Exegese, patristische Homilien und liturgische Texte beeinflussen sich gegenseitig; speziell die Auslegung der Psalmen erfolgte nicht selten im Hinblick auf die Predigt im Gottesdienst.³³ Was im Generellen banal klingt, wirft Probleme auf, sobald man fragt, in welche Richtung die Abhängigkeit im Einzelfall zu vermuten ist. Auch wird nicht jede Parallele im Sinne einer Genealogie zu erklären sein; es kann sich auch um Analogien handeln, die sich altkirchlichen Autoren exegetischer wie liturgischer Texte unabhängig voneinander nahelegen konnten.

Methodisch erschwerend kommt hinzu, dass die frühesten Texte, die Exegese (anderer) biblischer Texte erhalten, um Jahrhunderte früher anzusetzen sind als die meisten bekannten liturgischen Texte, dass aber umgekehrt manches, was den Gläubigen dank der Liturgie allgegenwärtig ist, nicht auch exegetisch nachgewiesen werden muss, wenn denn ein altkirchlicher Kommentar die Aufgabe hat, *obscura disserere, manifesta perstringere, in dubiis immorari*³⁴, aber nicht die Aufgabe, Bekanntes zu wiederholen. Auch werden manche Divergenzen im Detail nicht diskutiert, weil alle Varianten eines Textes oder einer Geschichte dem globalen Programm entsprechen, dass die Bibel insgesamt das Christusmysterium widerspiegelt.

3.1. Christologische Auslegung in liturgischen und nichtliturgischen Texten

³⁰ Als Beispiel mögen die Homilien des Johannes Chrysostomus zu Mt 26 dienen. In *hom. 80 in Mt.* werden Mt 25,31–26,5 (sic!) behandelt (PG 58, 717–724); *hom. 85 in Mt.* (PG 58, 751–758) beginnt bei Mt 26,51 (mitten während der Verhaftungsszene) und endet bei Mt 26,66 (mitten im Sanhedrinverhör), während die das Sanhedrinverhör abschließenden Verse Mt 26,67f. in *hom. 86 in Mt.* (PG 58, 757–764) behandelt werden, die zusätzlich die Verleugnung des Petrus-Verleugnung und das Ende des Judas thematisiert. Unauffällig hingegen sind die Zäsuren bei Mt 26,6 (*hom. 81 in Mt.* [PG 58, 723]), bei Mt 26,17 (*hom. 82 in Mt.* [PG 58, 729–738]), bei Mt 26,26 (*hom. 83 in Mt.* [PG 58, 737–746]) und bei Mt 26,36 (*hom. 84 in Mt.* [PG 58, 745–752]).

³¹ Johannes Chrysostomus, *hom. 90,2 in Mt.* (PG 58, 783).

³² Für den monastischen Kontext vgl. Dyer, *Psalms*, 61f.

³³ Dyer, *Psalms*, 69.

³⁴ Hieronymus, *Gal.* (CChr.SL 77 A, 158 Raspanti).

Seit dem zweiten Jahrhundert ist die typologische Auslegung von Ex 12 auf das neutestamentliche Pascha³⁵, die Anwendung von Jes 50,5–7 auf Jesus³⁶ sowie die Verwendung von Ps 68,22 zur Deutung der Tränkung Jesu bezeugt.³⁷ Traditionell ist die Deutung von Ps 2,2 auf die Passion.³⁸ Normalerweise wird von Ps 2,2 aus, dessen Rezeption in Apg 4,25f. aufnehmend, für den ersten Versteil auf Herodes und Pilatus verwiesen³⁹, gelegentlich für die zweite Vershälfte auf die Hohenpriester und Pharisäer⁴⁰ oder die Hohenpriester und Schriftgelehrten.⁴¹ Dass diese gemeinsam für den Tod Jesu verantwortlich sind, wird mit Hinweis auf das *convenerunt in unum* erklärt.⁴² Das neutestamentliche ἀρχιερεῖς verhindert diese Deutung der ἄρχοντες/*principes* keineswegs⁴³, da die *principes* in Ps 2,2b andere Personen sein müssen als die *reges* in Ps 2,2a; der Vers wird additiv ausgelegt, nicht im Sinne eines *parallelismus membrorum*. Im lateinischen Sprachbereich legt sich die Deutung von Ps 2,2b auf die Hohenpriester und Pharisäer nochmals näher, da *princeps/principes sacerdotum* als Übersetzung von „Hohepriester“ fungiert. Ps 11,3 wird auf den Widerstand der Juden gegen Christus und den Unverstand der Heiden bezogen⁴⁴, nicht selten aber auch auf die Passion Jesu, nämlich bei Arnobius und bei Eusebius von Caesarea⁴⁵, aber nicht bei Augustin und Cassiodor.⁴⁶ Ps 29,6LXX wird nicht selten auf Grablegung und Auferweckung Christi gedeutet.⁴⁷ Ps 40,7 wird im Sinne szenischer Analogie mehrfach speziell auf das Verhalten des Judas Iskariot bezogen, ermöglicht durch das *egrediebatur foras* (vgl. Joh 13,30 *exivit continuo*).⁴⁸ Das Verbum ψιθυρίζω in Ps 40,8 kann auf das heimliche Agieren der Hohenpriester mit Judas Iskariot gedeutet werden, das eine Öffentlichkeit aus Furcht vor dem Volk nicht zuließ.⁴⁹ Die Deutungen von Ps 40,9 auf Jesu Passion divergieren je nach dem Verständnis des Syntagmas λόγον παράνομον. Wo das Wort selbst als ungerecht qualifiziert wird, kann die Tötung Jesu als Verstoß gegen Ex 23,7

³⁵ Meliton von Sardes, *pass.* 12–14.69 (SC 123, 66–68.98 Perler); Cyprian, *Test.* II 15 (CChr.SL 3, 49 Weber); Gregor d. Gr., *hom. eu.* 22,7 (FC 28/2, 402–406 Fiedrowicz). Von daher ergab sich auch die Auslegung von Ex 12 auf die Taufe und, vor allem bei Hippolyt (Nautin, 163), und Kyrill von Alexandria, auf die Eucharistie (Daniélou, Liturgie, 172f., mit Verweis auf Kyrill von Alexandria, Glaph. Ex., PG 69, 428 BC).

³⁶ Irenaeus, *haer.* IV 33,12 (FC 8/4, 270 Brox); Cyprian, *Test.* II 13 (CChr.SL 3, 46 Weber); Hieronymus, *Is.* XIV (CChr.SL 73 A, 553 Adriaen); Kyrill von Alexandria, *Is.* (PG 70, 1092 D).

³⁷ Irenaeus, *haer.* III19,2 (FC 8/3, 240 Brox); Meliton von Sardes, *pass.* 79f. (SC 123, 104 Perler); Tertullian, *Jud.* 10,4 (CChr.SL 2, 1375 Kroymann); Ambrosius, *Luc.* X 124 (CChr.SL 14, 380 Adriaen); Hesychius von Jerusalem, *fr. Ps.* (PG 93, 1232 B; Augustinus, *Eu. Io.* 119,4 (CChr.SL 36, 659 Willems); Beda Venerabilis, *Mt.* (PL 92, 123 B). Das gilt allerdings nicht für Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1408 A–B). Auch Ps 68,5 legt er nicht auf Christus aus, sondern auf die Gefangenen in Babylon (Theodoret von Kyros, *Ps.* [PG 80, 1401 C]).

³⁸ Origenes, *hom. 10,7 in Jer.* (SC 232, 412 Husson/Nautin).

³⁹ Ps.-Origenes, *sel. in Ps.* (PG 12, 1101 B); Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 64 CD); Diodor von Tarsus, *Ps.*, CChr.SG 6, 12 Olivier, in der Einleitung); Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 873 C); Hilarius, *Psal.* 2,5 (CSEL 22, 40f. Zingerle), Ambrosius, *Luc.* X 122 (CChr.SL 14, 380 Adriaen); Augustinus, *Psal.* 2 (CChr.SL 38, 4 Dekkers/Fraipont), faktisch ebenso bei Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97, 40 Adriaen). Hieronymus, *Psal.* (CChr.SL 72, 181 Morin), verweist nur auf Herodes: Pilatus war ja kein König!

⁴⁰ Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 64 D).

⁴¹ Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 873 C).

⁴² Theodor von Mopsuestia (Julian von Eclanum), *Psal.* (CChr.SL 88 A, 11 De Coninck).

⁴³ Sie begegnet auch bei Ps.-Origenes, *sel. in Ps.* (PG 12, 1101 B); Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 64 D).

⁴⁴ Kyrill von Alexandria, *Ps.* (PG 69, 796 D).

⁴⁵ Arnobius, *Psal.* (CChr.SL 25, 14 Daur), von Joh 19,15.19 her; Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 140 D). Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 93 D), bezieht die Aussage auf die *captatio benevolentiae* der Gesprächspartner Jesu in der Perikope über die Kaisersteuer.

⁴⁶ Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 38, 83 Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97, 118 Adriaen).

⁴⁷ Augustinus, *Psal.* 29, s. 2,16 (CChr.SL 38, 184 Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97, 257 Adriaen). Bei Hieronymus, *Psal.* (CChr.SL 72, 203 Morin), ist zusätzlich das Ende der Welt im Blick.

⁴⁸ Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 38, 455 Dekkers/Fraipont); Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1165 A); Kyrill von Alexandria, *Ps.* (PG 69, 996 B).

⁴⁹ Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 197 CD); Kyrill von Alexandria, *Ps.* (PG 69, 996 BC).

gewertet werden⁵⁰ oder auf Mt 21,38 bezogen sein.⁵¹ Bei Ambrosius referiert die Stelle speziell auf Judas Iskariot.⁵² Theodoret sieht mit dem Wort *παράνομον* eine Anklage gegen Jesus angesprochen und rekurriert auf den angeblichen Aufruf Jesu zur Steuerverweigerung nach Lk 23,2.⁵³ Die zweite Vershälfte wird von Hieronymus auf den Eifer der Juden bei der Tötung Jesu bezogen, als ob er nicht auferstehen würde.⁵⁴ Der Bezug von Ps 51,3–4 zur Passion ist explizit bei Hilarius gegeben, wo Doeg für Judas Iskariot steht, David für Christus⁵⁵, aber nicht bei Eusebius von Caesarea und Ps.-Athanasius einerseits, Augustinus und Cassiodor andererseits.⁵⁶ Ps 141 wird bei Hilarius als Vorausdarstellung der Passion Jesu interpretiert.⁵⁷ Derselbe Autor bezieht Ps. 139 nicht nur auf die Passion, sondern auf die Anfeindungen gegen Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit überhaupt.⁵⁸

Wenn manche christologischen Bezüge, die Hilarius in seinem wohl um 360 geschriebenen Psalmenkommentar bietet, bei Augustinus oder Prosper von Aquitanien oder Cassiodor nicht mehr wiederkehren, kann man das begründen. Auf dem Boden einer allgemeinen christologischen Lektüre der Heiligen Schrift Alten Testaments empfanden sie es wohl nicht nötig, das ständig am einzelnen Detail zu vollziehen. Außerdem enthält der Psalter etwa nach Augustins Anschauung ein ganzes Bündel verschiedener Sprechrichtungen und Sinnlinien, deren Wechsel keineswegs immer markiert werden muss, weil im Psalm der ganze Christus spricht, dessen Aussagen man nicht selten auch als Aussagen seines Leibes, der Kirche, verstehen darf.⁵⁹ Auch Cassiodors Kategorisierung der Psalmen reflektiert die Vielschichtigkeit der im Psalter verhandelten Themen.⁶⁰

Jer 2,21 wird mehrfach in die Kommentierung der Passionsgeschichte eingebracht, aber an unterschiedlicher Stelle. Hieronymus bietet es nach dem Verzichtswort Mt 26,29 („ich werde von nun an nicht mehr trinken von dem Gewächs des Weinstocks“); hier hilft die spiritualiter verstandene *vinea* dazu, Jesu Abwendung von den nicht an ihn glaubenden Juden zu thematisieren.⁶¹ Theodoret von Kyros bezieht die Bitterkeit auf die Tränkung Jesu sowie allgemein auf die *πικρία* der Juden, die Dornen statt Trauben gezeitigt habe, weswegen sich Christus selbst als den wahren Weinstock bezeichnet (Joh 15,1).⁶² Auch von Jer 12,7–11 her wird ein Bezug auf Jesu Passion hergestellt, so z.B. wiederum bei Theodoret von Kyros, der

⁵⁰ Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 197 D); Kyrill von Alexandria, *Ps.* (PG 69, 996 C).

⁵¹ Augustinus, *Psal.* 40,10 (CChr.SL 38, 456 Dekkers/Fraipont).

⁵² Ambrosius, *Exp. Ps.* XII (CSEL 64, 241 Petschenig). Mit dazu beigetragen hat neben dem neutestamentlichen Vorbild wohl auch, dass Ambrosius diese Auslegung in der Quadragesimae oder der Karwoche 395 in Mailand gehalten hat (Auf der Maur, *Psalmenverständnis*, 107).

⁵³ Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1165 B).

⁵⁴ Hieronymus, *Psal.* (CChr.SL 72, 208 Morin).

⁵⁵ Hilarius, *Psal.* 51,4 (CSEL 22, 99 Zingerle). Die Deutung auf Judas Iskariot begegnet auch bei Hesychius von Jerusalem, *fr. Ps.* (PG 93, 1205 B); Kyrill von Alexandria, *Ps.* (PG 69, 1105 A).

⁵⁶ Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 444 B); Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 245 B, mit Bezug auf den Syrer oder den Teufel); Augustinus, *Psal.* (CChr.SL 39, 628f. Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 97, 473 Adriaen).

⁵⁷ Hilarius, *Psal.* 141,4 (*sed haec omnia* = der ganze Psalm) (CSEL 22, 802 Zingerle).

⁵⁸ Hilarius, *Psal.* 139,3f. (CSEL 22, 778–780 Zingerle). Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1944 A) bezieht Ps 139 insgesamt auf das Verhältnis zwischen David und Saul.

⁵⁹ Michael Fiedrowicz, *Psalms* (wie Anm. 2), 350f.; Cameron, *Emergence*.

⁶⁰ Zu dieser Kategorisierung vgl. Swale, *Power*, 493f.; insgesamt vgl. Olsen, *Honey*, 145.

⁶¹ Hieronymus, *Matt.* 26,29 (SC 259, 248 Bonnard).

⁶² Theodoret von Kyros, *Jer.* (PG 81, 509 C – 512 A). Bei Hieronymus, *Ier.* I 29,1f. (CChr.SL 74, 21f. Reiter), wird Israels Verkehrung ohne expliziten Bezug auf Jesu Passion als Warnung auch für den Christen aktualisiert. Ein Bezug zur Passion Jesu fehlt bei Origenes, *hom.* 2.,1 in *Jer.* (SC 232. 240 Husson/Nautin). Die Kontrastierung von Jer 2,21 und Joh 15,1 begegnet auch bei Augustinus, *Eu. Io. Ev. Tract.* 80,1 (CChr.SL 36, 528 Willems).

Jer 12,7–11 in der Einleitung zu seiner Kommentierung ausdrücklich als Prophetie über den Herrn, gesprochen *ex persona Dei* bezeichnet.⁶³

3.2. Liturgisches Handeln im Kirchenraum als Gegenstand patristischer Exegese

Hier können nur exegetische Stichproben zu Ps 25; 80; 83; 121,1; 133 vorgeführt werden.

Aus Ps 25 sind vor allem V. 6–8; 12 von Interesse. Für Eusebius von Caesarea besteht die εὐπρέπεια des Hauses Gottes in frommen Lehren und geistgewirkter Verkündigung; Ps 25,12, zusammengenommen mit der Überschrift Τοῦ Δαυὶδ, ergibt, dass David bis heute in den Kirchen Christi den Herrn lobt.⁶⁴ Diodor von Tarsus bietet eine teils literale, teils übertragene Deutung: Die „Stimme des Lobs“ aus V. 7 sind die göttlichen Hymnen, die im Tempel zu Jerusalem gesungen werden, die „Zierde“ des Hauses (V. 8) ist die Gerechtigkeit, nach der der Beter strebt.⁶⁵ In V. 12 ist ein Bezug auf die Kirchengebäude bei Theodoret gegeben – V. 12 zeigt deutlich, dass David in diesem Psalm von sich selbst spricht, denn in den Kirchen auf der ganzen Welt wird Gott in den Psalmen gelobt.⁶⁶ Ansonsten ist dieser Bezug keineswegs selbstverständlich; er fehlt bei Eusebius, aber auch bei Augustinus: Der *decus domus tuae* (scil. Ecclesiae) [V. 8] sind die Heiligen, die sich Gottes, nicht ihrer selbst rühmen, und die ecclesiae werden von Augustinus nicht näher ausgelegt; ihm geht es um das *benedicere*, das sich nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten vollziehen soll.⁶⁷

In Ps 80 wird die einleitende Aufforderung *exultate Deo adiutori nostro* von Augustin auf die Situation des Sonntagsgottesdienstes bezogen: *Vos qui congregati estis hodie, uos hodie Asaph Domini, si quidem uobis canitur psalmus, ipsi Asaph*. Tiefergehende Aussagen zum Sinn der Liturgie etc. unterbleiben jedoch.⁶⁸ Das gilt auch für Cassiodor, der die *quinta Sabbati* des *titulus* auf dem Umweg über die Erschaffung des Wassers am fünften Schöpfungstag auf die Taufe bezieht – liturgiegeschichtlich Auswertbares zeitigt dieser Verweis nicht.⁶⁹ Ps 80,3[4] wird wörtlich wie übertragen gedeutet. Bei Eusebius von Caesarea findet man die wörtliche Auslegung im Sinne einer generellen Anordnung, Gott zu loben, indem man die Lehre mit den Ohren hört und das Gehörte mit Instrumenten wiedergibt, die aus ähnlichen Elementen den Klang erzeugen, wie sie sich auch in unserem Körper finden (genannt werden das Fell zur Bespannung der Pauken und die Saiten der Kithara, die aus Sehnen besteht, mit denen unser Körper zusammengehalten wird).⁷⁰ Bei Theodoret wird responsoriales Musizieren eingefordert; zur Praxis verweist er auf die Ausführungen in den Chronikbüchern.⁷¹ In übertragener Interpretation bezeichnet der „Psalm“ in Ps.-Athanasius die göttliche Lehre⁷², bei Cassiodor die göttlichen Geheimnisse.⁷³ Ps.-Beda Venerabilis bietet eine Mischung aus literaler und geistlicher Interpretation: Das *psalterium* ist das Geistliche,

⁶³ Theodoret von Kyros, *Jer.* (PG 81, 580 C – 581 A). Über Phil 2,6; Gal 4,26 (von Jer 12,7a aus) und Ps 2,2/Apg 4,26 (von V. 7b aus) wird der Bezug zur Passion auch bei Origenes, *hom. 10,8 in Jer.* (SC 232, 412 Husson/Nautin); über Joh 10,18 bei Hieronymus, *Ier.* III 7,2 (CChr.SL 74, 123 Reiter) hergestellt.

⁶⁴ Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 236 B – 237 A).

⁶⁵ Diodor von Tarsus, *Ps.* (CChr.SG 6, 151 Olivier).

⁶⁶ Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1048 C).

⁶⁷ Augustinus, *Psal.* 25, s. 2,12.14 (CChr.SL 38, 149.151 Dekkers/Fraipont). Ähnlich sind für Ps.-Beda Venerabilis, *Psal.* (PG 93, 611 B), die guten Werke das *decus* des Hauses Gottes, das er übertragen auf den Glauben an Gott bezieht.

⁶⁸ Augustinus, *Psal.* 80,3 (CChr.SL 39, 1122 Dekkers/Fraipont).

⁶⁹ Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 98, 748 Adriaen); ähnlich Ps.-Beda Venerabilis, *Psal.* (PL 93, 920 C).

⁷⁰ Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 972 A – B).

⁷¹ Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1520 C).

⁷² Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 361 D).

⁷³ Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 98, 749 Adriaen).

das man nehmen soll; Pauken sind mit einem Fell bespannt; der Ausdruck bedeutet das fleischliche, das man „geben“, die guten Werke, die man tun soll.⁷⁴

Der liturgisch naheliegende Bezug von Ps 83,1–12 auf die Kirchweih wird in patristischer Exegese aus unterschiedlichen Gründen nicht mitvollzogen. Arnobius d.J. bezieht die *tabernacula* in Ps 83,2 auf die Kirche, erklärt aber: *domus dei non caemento constat et calce, sed in homine credente et eius praecepta seruante*.⁷⁵ Hier ist es also eine spirituelle Lektüre, die den praktischen Bezug verhindert. Ähnliches gilt für Hieronymus: *Illa mihi dilecta sunt tabernacula, ubi congregatio virtutum est, non vitiorum*.⁷⁶ Bei Eusebius von Caesarea mag die Wendung εἰς τέλος/*in finem* („auf das Ende hin“) aus der Psalmenüberschrift ausschlaggebend dafür sein, dass solcher Bezug unterbleibt⁷⁷, ähnlich wie vielleicht aufgrund der Wendung ὑπὲρ τῶν ληνῶν/*pro torcularibus* („über die Keltern“) im titulus auch die *altaria* längst nicht immer zu einer „Theologie des Kirchenbaus“ veranlassen.⁷⁸ Wenig eindeutig ist der Befund bei Ps.-Athanasius. V. 2f. kann man noch auf irdische Kirchenbauten beziehen, wenngleich das keineswegs zwingend ist⁷⁹, V. 5 („Wohl denen, die in deinem Hause wohnen“) aber nicht: Ps.-Athanasius erklär ausdrücklich, dass es sich um den οἶκος ἐπουράνιος handelt⁸⁰, vermutlich deshalb, weil man in einem normalen Kirchenbau nicht „wohnt“. Hingegen folgert Theodoret aus dem Plural θουσιαστήρια (V. 4), dass Ps 83 besser auf die Christen passt als auf die Juden, die ja nur einen Tempel und einen Altar hatten.⁸¹ Ps 83,5 („Wohl denen...“) gilt für die Juden τυπικῶς, für die Christen κατ’ αὐτὴν τὴν ἀληθειάν, da sie die Süße der Gottheit beständig geschmeckt haben. Auch hier ist die übertragene Auslegung m.E. dem Umstand geschuldet, dass man in der Kirche nicht wohnt.⁸² Es zeigt sich, dass ein metaphorischer Mehrwert biblischer Sprache in der Antike in manchen Fällen längst nicht in derselben Weise wahrgenommen und zugestanden wird wie heute.

Liturgiegeschichtlich von unterschiedlicher Relevanz sind Auslegungen zu den *Psalms graduum*. Zu Ps 121,1 beklagt Johannes Chrysostomus mangelnden Gottesdienstbesuch im Vergleich zum Zirkusbesuch⁸³; hingegen bemerkt Theodoret die Freude derer, die sich der Unterscheidung zwischen Häusern im Allgemeinen und dem Haus Gottes im Besonderen bewusst sind.⁸⁴ Das in V. 2 genannte „Jerusalem“ kann auf die Kirche bezogen werden⁸⁵, aber auch in antijüdischer Auslegung auf das himmlische, nicht auf das irdische Jerusalem, das die Propheten getötet hat.⁸⁶ Ohne antijüdische Attitude, sondern mit Hinweis auf die Notwendigkeit der Liebe bzw. den notwendigen steten Gehorsam gegenüber Gottes Geboten

⁷⁴ Ps.-Beda Venerabilis, *Psal.* (PL 93, 921 A–B).

⁷⁵ Arnobius, *Psal.* (CChr.SL 25, 125 Daur).

⁷⁶ Hieronymus, *Tract. psal.* (CChr.SL 78, 97 Morin/Capelle/Fraipont).

⁷⁷ Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 1004 B).

⁷⁸ Fehlanzeige ist zu erstatten für Arnobius, *Psal.* (CChr.SL 25, 125 Daur); Hieronymus, *Psal.* (CChr.SL 72, 220 Morin); Augustinus, *Psal.* 83,7 (CChr.SL 39, 1152 Dekkers/Fraipont).

⁷⁹ Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 368 C: Σκηνώματα φησι τὰς κατὰ τόπον ἰδυνθείσας ἀγίας ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, εἰς ἃς καὶ πᾶσα θεοφιλῆς ἐπισπουδάσει ψυχὴ).

⁸⁰ Ps.-Athanasius, *exp. Ps.* (PG 27, 369 A). Im ähnlichen Sinne hatte Kyrill von Alexandria, *Ps.* (PG 69, 1208 A), die *tabernacula* aus V. 2 gedeutet.

⁸¹ Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1537 D); ähnlich zuvor schon Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 23, 1004 D – 1005 A).

⁸² Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1540 CD).

⁸³ Johannes Chrysostomus, *exp. in Ps.* (PG 55, 347). Von Kyrill und von Eusebius von Caesarea sind keine Ausführungen dazu erhalten.

⁸⁴ Theodoret von Kyros, *Ps.* (PG 80, 1880 BC). – Bei Eusebius von Caesarea, *Ps.* (PG 24, 12 C – 13 A) wird Ps 121 als Wechselgesang zwischen den älteren und den jüngeren Heimkehrern aus der babylonischen Gefangenschaft gedeutet; erstere hatten den Tempel in Jerusalem noch gesehen. Für die hier verfolgte Frage gibt diese Auslegung nichts her.

⁸⁵ Arnobius, *Psal.* (CChr.SL 25, 206 Daur).

⁸⁶ Prosper von Aquitanien, *Psal.* (CChr.SL 68 A, 128 Callens).

findet sich die Auslegung auf die Kirche auch bei Augustinus und Cassiodor⁸⁷; Anlass gibt das Verbum *stare*, das bei Augustin explizit als Stehen im Gegensatz zu „Fallen“ gedeutet wird.

Zu Psalm 133 sind die Auslegungen wohl aufgrund eines allgemeinen Verständnisses des Begriffes *servi* im allgemeinen Sinne der Gläubigen, nicht im spezielleren Sinne der zum liturgischen Dienst Verpflichteten tendenziell liturgiegeschichtlich unergiebig. Als Kennzeichen der Knechte Gottes gelten die Reinheit des Lebenswandels⁸⁸, die Abkehr von den fleischlichen Begierden⁸⁹ oder, wohl aufgrund des Verbuns *stare*, die Perseveranz in der Liebe⁹⁰, im Gehorsam gegenüber den Geboten⁹¹ oder in Glaube, Hoffnung und Liebe.⁹²

Man wird die Befunde nicht ohne weiteres vereinnahmen dürfen. Insgesamt kann man vielleicht sagen, dass auch die heilige Handlung am heiligen Ort eine Exegese zu generieren vermag, die biblische Texte als legitimierende Basis des eigenen Vollzugs aneignet. Dies ist aber längst nicht immer der Fall – gerade da nicht, wo wir es erwarten würden.

3.3. Kombinationen biblischer Vorlagen in liturgischen und nichtliturgischen Texten

Die von Andreas Pfisterer vorgeführten Texte zeigen das Verfahren der Kombination in zwei verschiedenen Arten: Neutestamentliche Passionstexte werden im Sinne einer manchmal eher, manchmal weniger geglückten Evangelienharmonie verbunden, was schon Agobardus bemängelt hat (Texte 7821 und 7760). Alttestamentliche Texte werden so verknüpft, dass einer den anderen erklärt (Text 7313), nicht selten aber vornehmlich durch Stichwortanschluss und/oder Situationsanalogie. Sichtbar ist dies bei dem Text 6101 an den Begriffen *adversarius / inimici*, bei dem Text 7773 ad vocem *congregati sunt* bzw. *convenerunt in unum*, bei dem Text 6261 anhand von *videte*.

Beide Arten des Anschlusses mit den biblischen Prätexten habe ich in patristischen Kommentaren und Predigten, die man für die Betrachtung der mir überstellten liturgischen Vorlagen heranziehen kann, nicht gefunden. Kommentare, die nur neutestamentliche Texte behandeln, verfahren weniger im Sinne einer Evangelienharmonie, sondern bieten, wenn überhaupt, die synoptischen Parallelen, natürlich unter Einschluss des Johannesevangeliums. Von den kombinierten alttestamentlichen Texten wird meist nur einer herangezogen, derjenige, der dem kommentierenden Autor am besten passt.

4. Perspektiven vergleichender Forschung

Wer an der patristischen Auslegung biblischer oder apokryph gewordener Texte oder speziell zu den kirchenjahreszeitlich wichtigen Texten Lk 1;2; Mt 26–28 mit Parallelen sowie Apg 1 und 2 und zu den gängigen alttestamentlichen Prätexten arbeitet, wird gut daran tun, sich von der Liturgiewissenschaft auf Texte verweisen zu lassen und ihre Charakteristik zu analysieren. Zu fragen ist etwa, wer als sprechendes Subjekt gedacht ist und mit welchen anderen Texten diese Texte kombiniert werden. Teilprojekte in chronologischer wie regionaler Differenzierung sind anzustreben, um präziser zu erfassen, was wo gedacht und

⁸⁷ Augustinus, *Psal.* 121,1 (CChr.SL 40, 1802 Dekkers/Fraipont); Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 98, 1150 Adriaen).

⁸⁸ Johannes Chrysostomus, *exp. in Ps.* (PG 55, 386).

⁸⁹ Hieronymus, *Tract. psal.* (CChr.SL 78, 285 Morin/Capelle/Fraipont).

⁹⁰ Augustinus, *Psal.* 133,1 (CChr.SL 40, 1935 Dekkers/Fraipont).

⁹¹ Cassiodor, *Psal.* (CChr.SL 98, 1211 Adriaen).

⁹² Prosper von Aquitanien, *Psal.* (CChr.SL 68 A, 151 Callens).

gebetet wurde und was nicht und ob eine ähnliche Applikation einer Stelle im liturgischen Text einerseits, im exegetischen Text andererseits überhaupt im Sinne einer Genealogie denkbar ist oder ob es nicht bei einer bloßen Analogie bleiben muss.

Für alttestamentliche Texte in solchen Zusammenhängen rege ich die Erarbeitung einer Kriteriologie an, die zu begründen hilft, warum sich manche Texte als Anknüpfungspunkt durchgesetzt haben, andere hingegen nicht. Solche Kriterien können sein: Stichwortanschluss, Stichwortäquivalentanschluss (z.B. Ps 44 LXX ἄκουσον // κλῖνον τὸ οὖς σου), szenische Analogie, prosopographische Analogie unter Beachtung der Modifikationen dahingehend, was Gott und Christus in den Mund gelegt werden kann. Weiter wird man fragen: Wird die vorausgesetzte Szene oder Geschichte, oder wird der Text als Text aufgerufen? Ist eine Verknüpfung bewahrend, weiterführend, verfremdend? Ist sie anamnetisch, inspirierend, struktural? Ist sie legitimierend? Über weitere Spezifizierungen wird man nachdenken. Inhaltlich wird man fragen, wie sich das singende Ich des Hymnus, das betende Ich im Gebet zu dem interpretierenden Ich des Exegeten verhält – jenseits der banalen Tatsache, dass sich der altkirchliche Exeget ja sehr wohl als Teil seiner Glaubensgemeinschaft, seiner Kirche versteht. Was die liturgischen Texte betrifft, kann man insgesamt sagen: Sie bewegen sich in der Heranziehung alttestamentlicher Texte generell gesehen im Rahmen des auch sonst Belegten. Im Detail sind gleichwohl bemerkenswerte Abweichungen zu beobachten. Die Diskussionen der karolingischen Liturgiereform könnten es im Einzelfall geraten sein lassen, im „Novum Testamentum Patristicum“ die Grenzen weiter hinauszuschieben.

Bibliographie

Liturgiewissenschaftliche Quellen

- Breviarium Romanum. Editio Princeps (1568). Edizione anastatica (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 3), ed. Manlio Sodi/Achille Maria Triacca, Città del Vaticano 1999.
- Hesbert, René-Jean: Antiphonale missarum sextuplex: d'après le graduel de Monza et les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis, Brüssel 1935.
- Hesbert, René-Jean (ed.), Corpus Antiphonarium Officii IV, Rom 1970.
- Magistretti, Marco (ed.), Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI, Milano 1904.
- Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 2), ed. Manlio Sodi/Achille Maria Triacca, Città del Vaticano 1998.
- ms. León 8, http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imágenes/grupo.cmd?posicion=327&path=26408&forma=&presen-tacion=pagina

Antike Autoren

- Agobardus archiepiscopus Lugdunensis, *De antiphonario* 8, ed. Lieven van Acker (CCM 52), Turnhout 1981.
- Ambrosius, *Explanatio Psalmorum XII*, rec. Michael Petschenig (CSEL 64), Wien/Leipzig 1919.
- Ambrosius, *De interpellatione Iob et David*, rec. Karl Schenkl (CSEL 32/2), Prag/Wien/Leipzig 1897, 209–296.
- Ambrosius, *In Lucam*, ed. Marcus Adriaen (CC.SL 14), Turnhout 1957.
- Arnobius, *Commentarii in Psalmos*, cura et studio Klaus-Detlef Daur, Vol. 1 (CC.SL 25), Turnhout 1990; Vol. 2 (CC.SL 25 A), Turnhout 1992; Vol. 3, cura et studio Klaus-Detlef Daur/Franco Gori (CC.SL 25 B), Turnhout 2000.
- Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. Radbod Willems (CC.SL 36), Turnhout 1954.
- Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, cura et studio D. Eligius Dekkers/Jean Fraipont, Vol. 1: Ps. 1–50 (CC.SL 38), Turnhout 1956=1990; Vol. 2: Ps. 51–100 (CC.SL 39), Turnhout 1956=1990; Vol. 3: Ps. 101–150 (CC.SL 40), Turnhout 1956=1990.
- Beda Venerabilis, *Expositio in Evangelium Matthaei*, PL 92, 9 A – 132 A.
- Cassiodor, *Expositio psalmorum*, ed. Marcus Adriaen, Vol. 1: Expositio psalmorum I–LXX (CC.SL 97), Turnhout 1953; Vol. 2: Expositio psalmorum LXXI–CL (CC.SL 98), Turnhout 1953.
- (Ps.?)–Cyprian, *Ad Quirinium testimoniorum libri tres*, ed. Robert Weber (CC.SL 3), Turnhout 1972, 1–179.

- Diodor von Tarsus, *Commentarii in Psalmos*, Vol. I, Commentarii in Psalmos I–L, ed. Jean-Marie Olivier (CC.SG 6), Turnhout 1980.
- Eusebius von Caesarea, *In Psalmos*, PG 23; PG 24, 9 A – 76 C.
- Gregor d. Gr., *Homiliae in Evangelia – Evangelienhomilien*, übers. und eingel. v. Michael FIEDROWICZ, Bd. 1 (FC 28/1), Freiburg u.a. 1997; Bd. 2 (FC 28/2), Freiburg u.a. 1998
- Hesychius von Jerusalem, *Fragmenta in Psalmos*, PG 93, 1179 A – 1340 B.
- Hieronymus, *Epistulae*, rec. Isidor Hilberg, *Vol. 1, Epistulae 1–70* (CSEL 54), Wien/Leipzig 1910, 2. Aufl., ed. Margit Kamptner, Wien 1996.
- Hieronymus, *Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres*, cura et studio Giacomo Raspanti (CC.SL 77 A), Turnhout 2006.
- Hieronymus, *Commentarii in Ieremiam*, cura et studio Siegfried Reiter (CC.SL 74), Turnhout 1960.
- Hieronymus, *Commentariorum in Esaia libri XVIII*, cura et studio Mark ADRIAEN, Bd. I: Libri I–XI (CC.SL 73), Turnhout 1963; Vol. II: Libri XII–XVIII, in *Esaia parvula adbreuiatio* (CC.SL 73 A), Turnhout 1963.
- Hieronymus, *Commentaire sur Matthieu*, ed. Émile Bonnard (SC 242; 259), Paris 1977–1979.
- Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos*, cura et studio Germain Morin (CC.SL 72), Turnhout 1959.
- Hieronymus, *Tractatus in Psalmos*, cura et studio Germain Morin/Bernard Capelle/Jean Fraipont (CC.SL 78), Turnhout 1958), 3–447.
- Hilarius, *Tractatus super Psalmos*, ed. Anton Zingerle (CSEL 22), Prag/Wien/Leipzig 1891.
- Homélies Psachales I. Une homélie inspirée du traité sur la paque d'Hippolyte, ed. Pierre Naturin (SC 27), Paris 1950
- Irenaeus, *Adversus haereses*. Gegen die Häresien, ed. Norbert Brox, Vol. 1 (FC 8/1), Freiburg 1993, 99–357; Vol. 2 (FC 8/2), Freiburg 1993; Vol. 3 (FC 8/3), Freiburg 1995; Vol. 4 (FC 8/4), Freiburg 1997; Vol. 5 (FC 8/5), Freiburg 2001.
- Johannes Chrysostomus, *Expositio in Psalmos*, PG 55, 35–498.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaum*, hom. 1–44, PG 57, hom. 45–90, PG 58.
- Kyrrill von Alexandria, *Glaphyra*, PG 69, 9 A – 678 C.
- Kyrrill von Alexandria, *Explanatio in Psalmos*, PG 69, 717 A – 1276 B.
- Kyrrill von Alexandria, *Commentarius in Isaiam prophetam*, PG 70, 9 A – 1450 C.
- Maximus von Turin, *Sermones*, ed. Almut Mutzenbecher (CC.SL 23), Turnhout 1962.
- Meliton, *Sur la paque et fragments*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Othmar Perler (SC 123), Paris 1966, 1–213.
- Origène, *Homélies sur Jérémie*, Vol. 1: Homélies I–XI, traduction par Pierre Husson/Pierre Nautin, édition, introduction et notes par Pierre Nautin (SC 232), Paris 1976; Vol. 2: Homélies XII–XX et Homélies latines, traduction par Pierre Husson/Pierre Nautin, édition, introduction et notes par Pierre Nautin (SC 238), Paris 1977.
- Prosper von Aquitanien, *Expositio psalmodum*, cura et studio Piet Callens (CC.SL 68 A), Turnhout 1972, 1–211.
- Ps.-Athanasius, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 59 B – 546 D.
- Ps.-Beda Venerabilis, *De Psalmorum libro exegesis*, PG 93, 477 B – 1098 C.
- Ps.-Origenes, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1053 A – 1686 A.
- Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaum libri octo*, PL 107, 727 B – 1156 A.
- Tertullian, *Adversus Iudaeos*, cura et studio Aemilius Kroymann (CC.SL 2), Turnhout 1954, 1337–1396.
- Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos luliano Aeclanensi interprete in Latinum versae quae supersunt*, ed. Lucas De Coninck/ Maria Josepha d'Hont (CC.SL 88 A), Turnhout 1977.
- Theodoret, *In Jeremiae Prophetiam interpretatio*, PG 81, 495 A – 760 B.
- Theodoret, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 857 A – 1997 B.

Sekundärliteratur

- Auf der Maur, Hans-Jörg, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977.
- Cameron, Michael, *The Emergence of Totus Christus as Hermeneutical Center in Augustine's Enarrationes in Psalmos*, in: Brian E. Daley/Paul R. Kolbet (Hg.), *The Harp of Prophecy. Early Christian Interpretation of the Psalms*; Notre Dame 2015, 205–226.
- Daniélou, Jean, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, deutsch von Lioba Kuntz, München 1963.
- Dyer, Joseph, *The Palms in Monastic Prayer*, in: Nancy Elisabeth van Deusen (Hg.), *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of Middle Ages*, Albany 1999, 59–89.
- Fiedrowicz, Michael, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*, Freiburg 1997.

- Gerhards, Albert, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien, in: Georg Schöllgen/Clemens Scholten (Hg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, FS Ernst Dassmann, JAC.E 23, Münster 1996, 177–190.
- Marschies, Christoph, Ambrosius und Origenes, in: ders., *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien* (TU 160), Berlin 2007, 195–222.
- Olsen, Derek A., *The Honey of Souls. Cassiodorus and the Interpretation of the Psalms in the Early Medieval West*, College Ville 2017.
- Swale, Matthew, Power for Prayer through the Psalms: Cassiodorus's Interpretation of the Honey of Souls, *Themelios* 44 (2019), 487–502.