

Zur Psalmodie der christlichen Frühzeit

Autor(en): **Haas, Max**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Jahrbuch für Musikwissenschaft = Annales suisses de musicologie = Annuario Svizzero di musicologia**

Band (Jahr): **2 (1982)**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-835290>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur Psalmodie der christlichen Frühzeit*

MAX HAAS

Das Thema des Symposiums «Der Prozess der Ableitung musikalischer Formen und Gattungen aus dem christlichen Ritus» provoziert geradezu die Notwendigkeit, sich für einen von zwei unterschiedlichen Arbeitswegen zu entscheiden. Es ist einerseits möglich (und von der bisherigen musikwissenschaftlichen Forschung aus naheliegender), einen Bereich, der als Teil des Themas vermutet wird, zu bearbeiten. Es ist andererseits im Blick auf das Thema insgesamt möglich, die ebenso suggestiven wie unklaren Substantive, die sich im Symposiumstitel finden, als klärungsfördernde Ärgernisse aufzufassen und als Ausgangspunkt zu wählen.

Diese Arbeit beschäftigt sich in skizzenhafter Form mit Aspekten der zweiten Möglichkeit. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass das Thema nur wegen des Adjektivs «musikalisch» der Musikwissenschaft zuweisbar erscheint, insgesamt aber zunächst andere Wissenschaften betrifft, so zum Beispiel neben mehreren Philologien die Wissenschaften vom Alten und vom Neuen Testament, die Judaistik, die Liturgiewissenschaft und die Patrologie.

Ergänzend ist festzuhalten, dass die Musikwissenschaft für die ersten nachchristlichen Jahrhunderte bis zur Herausbildung einer Musiklehre und bis zu den notierten Handschriften im 9. Jahrhundert keinen Quellenbereich für sich reklamieren kann. Jeder Musikhistoriker wird sich für diesen Zeitraum mit Zeugnissen beschäftigen, die unter verschiedenen Gesichtspunkten von anderen Wissenschaften bereits angezeigt und bearbeitet worden sind. Darum kann es hier nur um den Versuch gehen, für die Musikwissenschaft relevante Probleme herauszuarbeiten. Dass in einer solchen Arbeit die fachliche Kompetenz immer wieder überschritten wird, ist unabänderlich. Damit sind die wahrscheinlich nicht wenigen Kurzsichtigkeiten, Fehldeutungen und Irrtümer, die den folgenden Ausführungen anhaften, nicht entschuldigt, aber begründet.

*

* An Abkürzungen werden in diesem Beitrag verwendet: *AfLw* = *Archiv für Liturgiewissenschaft*; *AHW* = Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* I–III, Wiesbaden 1965–1981; *AnnMl* = *Annales Musicologiques*; *EG* = Adolf Erman, Hermann Grapow, (edd.) *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 4 Berlin 1982; *GAG* = Wolfram von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik samt Ergänzungsheft zur akkadischen Grammatik*, Rom 2 1969; *HAL* = Ludwig Koehler, Walter Baumgartner u. a., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967–1983; *KBL* = Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1953; *MMB* = *Monumenta Musicae Byzantinae*; *NOHM* = *New Oxford History of Music*; *SC* = *Sources chrétiennes*; *THAT* = Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I/II, München/Zürich 1978/1979; *ThW* = Gerhard Kittel, Gerhard Friedrichs, (edd.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1932–1978; *ZDMG* = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

Das Thema des Symposiums hat – nach Seiten seiner Allgemeinheit betrachtet – sein Zentrum in der Geschichte des Psalters. Der Feststellung liegen ein historisches und ein historiographisches Moment zugrunde: (1) Die Gesänge in den christlichen Riten sind in erster Linie Psalmen sowie im Verhältnis zu Psalmen entstandene liturgische Poesie; (2) die Begriffe «Gattung» und «Form» sind bereits zu einer frühen Stunde der theologischen Wissenschaften für die Interpretation der Psalmen bedacht, gebraucht und bis heute immer wieder kritisch reflektiert worden.

In Abschnitt I wird in Vorbemerkungen auf einige forschungsgeschichtliche Implikationen hingewiesen, die mit dem Thema des Symposiums gegeben sind. Danach werden zwei Probleme der Psalterüberlieferung – ebenfalls in Form einer Skizze – referiert beziehungsweise untersucht: Abschnitt II befasst sich mit Aspekten des Psalters in seiner liturgisch relevanten Überlieferung; in Abschnitt III geht es um die Vorgeschichte der für die Vortragsweise von Psalmen relevanten Begriffe antiphona und responsorium.

Die drei Abschnitte sind nicht als sukzessive Darstellung konzipiert, sondern als dreifache, sehr unterschiedliche Annäherung an den Bereich «Psalmodie der christlichen Frühzeit».

Um die Übersicht zu erleichtern, werden die Abschnitte mit Dezimalklassifikation unterteilt. Dabei zeigen Buchstaben, die unmittelbar nach Zahlen stehen (zum Beispiel: 2.1.1 a) einen Exkurs an.

I. Vorbemerkungen

Die Auffassung, der Psalter enthalte ein Gut religiöser Poesie, dessen Glieder durch das Herausarbeiten bestimmter Gattungen sich erschliessen, wurde mit nachhaltiger Wirkung von Hermann Gunkel vertreten. Ihm zufolge kann dann von einer Gattung die Rede sein, wenn «ganz bestimmte, streng einzuhaltende Bedingungen» der Analyse erfüllt sind¹. Es ist nachzuweisen, dass Psalmen, die als Teil einer Gattung aufgefasst werden, bestimmte Gemeinsamkeiten haben. Es dürfen «nur solche Gedichte» in einer Gattung zusammengefasst werden, denen dreierlei gemeinsam ist: (a) Sie gehören «zu einer bestimmten *Gelegenheit* im *Gottesdienst*» oder kommen wenigstens davon her; (b) sie weisen «einen gemeinsamen Schatz von *Gedanken und Stimmungen*» auf, wozu Gunkel vermerkt: «es sind diejenigen, die eben durch ihren Sitz im Leben gegeben waren oder sich leicht daran schliessen konnten»; (c) «alle dazu gehörigen Einzelstücke» sind, «freilich mehr oder weniger deutlich, durch ihre gemeinsame *Formensprache*» verbunden». Für diesen dritten Aspekt gilt, dass gerade die «Untersuchung der Formen» «ausserordentlich deutliche Merkmale der Gattung in die Hand» gibt, wobei zu betonen ist, «dass es eine literaturgeschichtliche Betrachtung durchaus

1 Die Kriterien sind hier aufgeführt nach Hermann Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (zu Ende geführt von Joachim Begrich), Göttingen 1933, 22/23 (*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Ergänzungsband zur I. Abteilung*) – man vergleiche die Beschreibung bei Frank Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1969, I n.1 (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 32).

nicht *nur* mit der Form, sondern *ebenso auch mit dem Inhalt* der Gedichte zu tun hat.»

2. «Die Erarbeitung der gattungs- und formengeschichtlichen Methode durch Hermann Gunkel und ihre Durchführung am Psalter hat der Psalmenforschung ein solides Fundament gegeben, auf dem die weitere Arbeit seither basiert. Alle vorhergehenden Versuche, den Psalter zu gliedern und so zu einem sachgemäßen Verstehen der einzelnen Stücke zu kommen, sind dadurch überholt und aufgehoben worden.»² Mit dieser Feststellung weist Crüsemann auf die Triftigkeit einer Forschungsrichtung, nicht auf einen allgemein akzeptierten Stand der Forschung: Gunkel hat dem Begriff der «Gattung», den bereits Herder im Zusammenhang mit den Psalmen verwendet³, zu seinem Recht verholfen; doch wurden die Gunkelschen Psalmengattungen später immer wieder kritisch gesichtet und modifiziert⁴.

3. Den bereits bei Herder greifbaren Ansatz, die Psalmen als Literatur zu verstehen – man vergleiche das oben genannte dritte der Gunkelschen Kriterien – wird in seiner forschungsgeschichtlichen Tragweite erst fassbar, wenn man sich der Bibel insgesamt und dem «patristischen» Schrifttum – einer Hauptquelle für die Geschichte des Psalters im frühen Christentum – als *Literatur* zuwendet. In einem berühmt gewordenen Aufsatz hat Franz Overbeck die zu seiner Zeit meist katholische Geschichtsschreibung der Patristik verdächtigt, «mit dem Munde» sich zu einer Literaturgeschichte ihres Fachgebietes zu bekennen, tatsächlich aber in einer Verknüpfung von Dogmatik und Dogmengeschichte eine auf den «katholischen Traditionsbeweis» gerichtete Sammlung zu bieten, von der gilt: «sie will Geschichte sein und ist nichts weiter als ein Katalog.»⁵ Denn «überhaupt nicht gesonnen, den Becher der Literaturgeschichte oft an die Lippen zu führen»⁶, ist der von Overbeck angegriffenen Richtung eigen, die «Literaturwerke», die unter dem Begriff «Patristik» subsumiert sind, nicht auf die Bedingungen ihrer Entstehung, auf ihre Funktion und auf ihren Zweck hin zu untersuchen⁷: der Aspekt «Literatur» verliert sich in der Geschichtsschreibung nach Massen der ihr eigenen dogmatischen Präformierung⁸.

2 Crüsemann, op. cit., 1/3 – cf. Peter H. A. Neumann, (ed.) *Zur neueren Psalmenforschung*, Darmstadt 1976, 2 (*Wege der Forschung* 192): «Das gattungsgeschichtliche Verständnis der Psalmen ist heute nahezu ohne Alternative.»

3 *Vom Geist der ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*, zweiter Theil, Dessau 1783, 19–21 et passim, in: *Herders sämtliche Werke* 12, ed. Bernhard Suphan, Berlin 1880 – cf. Crüsemann, op. cit., 15–18.

4 Vergleiche die Forschungsberichte bei Crüsemann, op. cit., 1–18; Neumann, ed. cit., 1–18; infra, n. 31.

5 *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, ²Darmstadt 1966, 5–7 (*Libelli* 15). Der Aufsatz erschien ursprünglich in der *Historischen Zeitschrift* 48 (= N.F. 12) (1882), 417–472.

6 op. cit., 13.

7 Vergleiche vor allem die Ausführungen Overbecks ab p. 19.

8 Das heute im deutschsprachigen Raum wohl verbreitetste patristische Handbuch – Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg etc. ⁹1978 – ist freilich geradezu auch zu einem Kompendium der altkirchlichen Literatur geworden. Wie bereits in früheren Auflagen heisst es p. 1: «Wenn auch der in ihr (scil. der Patrologie) enthaltene Begriff der ‘Väter-Zeugen’ durch die katholische Tradition, d. h. durch theologisch-dogmatische Gründe, nicht durch literaturgeschichtliche Gesichtspunkte, bestimmt worden ist, so deckt sie sich doch tatsächlich stofflich und zeitlich mit der altchristlichen Literatur.»

4. Aber auch fast hundert Jahre nach Overbeck muss Riesner zur Diskussion stellen, wie weit die mittlerweile etablierte «klassische» Formgeschichte mit ihrer zum Topos geratenen Frage nach dem «Sitz im Leben» linguistischen und literaturtheoretischen Bedenken gegenüber offen genug war und ist⁹. Denn gilt, um nur ein Moment hervorzuheben, dass «fast jede Form . . . polyfunktional und fast jede Funktion polymorph» ist¹⁰, so entzieht sich Überlieferungsgeschichte dem einfachen Modell, demzufolge die literarische Form auf eine soziale Situierung verweist¹¹. Und Alois Grillmeier zeigt in einem ausführlichen Forschungsbericht zum Thema «Hellenisierung – Judaisierung» unter dem übergeordneten Thema «Hermeneutik und Christologie» in einer über Overbecks Analyse weit hinausgehenden Weise schlüssig, dass seit Luther bis zum berühmten *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Adolf von Harnacks¹² «die ganze Bewegung des Christentums . . . zu ausschliesslich von den *Lehrmeinungen* her erfasst worden» ist; «*Religion* und *Kultus* wie auch die ganze *Umwelt* des Christentums waren als Faktoren der Entwicklung vernachlässigt worden»¹³. Die Übergewichtung des dogmatischen beziehungsweise dogmengeschichtlichen Interesses hatten im Gefolge, dass zum Beispiel platonisches, stoisches, aristotelisches oder jüdisches Gedankengut aufgespürt wurde, die religiösen und kultischen Zusammenhänge aber in dieser Forschungsrichtung kaum beachtet worden sind.

5. Von Seiten der Liturgiewissenschaft hat Anton Baumstark die von Overbeck angeregte «formgeschichtliche Betrachtungsweise» aufgenommen¹⁴. Gleichsam als generatives Prinzip postulierte er: «Die entscheidenden Modalitäten altkirchlichen gottesdienstlichen Gesanges haben sich . . . am Psalter ausgebildet. Die verschiedenartige Psalmodie des christlichen Orients ist so das formgebende Prinzip für die verschiedenen Gattungen seiner Kirchendichtung geworden.»¹⁵ Wird die Problematik der «formgeschichtlichen Betrachtungsweise» wie des Begriffs der «Gattung» für den Moment beiseite gelassen, erscheint eine andere Facette der forschungsgeschichtlichen Situation: das Verhältnis von Strukturen, Sachen und Wörtern.

5.1 Wer hypothetisch und ansatzweise versucht, die gattungsmässige Bestimmung der einzelnen Psalmen dem Ansatz Gunkels entsprechend für die Zeit des

9 Vergleiche den ausführlichen, über das angesprochene Teilproblem weit hinausgehenden Forschungsbericht bei Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1981, 6–18 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe 7).

10 Riesner, op.cit., 12.

11 Riesners kritische, auf die Forschung zur Evangelien-Überlieferung bezogene Ausführungen wären, was die «Hymnen» im NT betrifft, abzuwägen gegenüber methodologischen Reflexionen, die Gottfried Schille anstellt: *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965, 11–23 (cf. II,2.2.2.2) – cf. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg etc. 1979, 80–122, mit ergänzenden Literaturangaben p. 80, n. 254.

12 Vol. I–III, 4 Tübingen 1909/1910.

13 *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg etc. 1975, 459. Der Forschungsbericht: 423–488.

14 cf. «Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients», *Gottesminne* 7 (1912/1913), 290 n.l.

15 op.cit., 291/292.

frühen christlichen Ritus zu berücksichtigen, wer Baumstark folgend und dessen oben zitierte Bemerkung gleichsam extrapolierend die am Psalter ausgebildeten Arten der Psalmodie als formgebendes Prinzip beobachtet, wird wohl am ehesten dessen *Liturgie comparée*¹⁶ als Ausgangs- und Orientierungspunkt wählen. (Die Wahl ist nicht zwingend, aber naheliegend.)

Es ist augenscheinlich, dass Baumstark nach Strukturen sucht: Formationen von Psalmen und Lesungen, Ordnungen verschiedener Elemente, die für den Vergleich verschiedener Riten, vorab für die Erschliessung ursprünglicher Strukturen geeignet sind.

5.2 Dabei entsteht ein Zudecken von Wörtern und ein Auffüllen von Strukturen mit «Sachen». Wird etwa die Entstehung des Hexapsalmos (Pss 3, 37, 62, 87, 102, 142) erörtert, haben die einzelnen Psalmen den Status einer «Sache». Denn dass diese Psalmen in ganz verschiedenen Sprachen überliefert sind, demnach eine sprachimmanente Vielfalt der Meinungen zeigen, dass sie verschiedene und verschiedenartige Überschriften tragen, bleibt verdeckt.

Der Befund schmälert Baumstarks Leistung nicht um ein Iota¹⁷. Soll aber mit Gunkel gefragt werden, wie (hypothetisch angenommene) Gattungen wie Formen dem «wirklichen Leben der Menschen entstammen und in ihm ihren Sitz haben», welches die «Handlungen» sind, «zu denen sie gehören»¹⁸, müssen die Sachen auch in den Wörtern ihrer Sprache aufgesucht werden. Denn nur die jeweilige Sprache verhilft zur Einsicht in die Mentalität, welche die Handlungen entstehen lässt, und nur die jeweilige Sprache vermag den Vehikel-Charakter unseres Sprachgebrauchs, in dem wir behelfsmässig «Sachen» scheinbar entstehen lassen, zu relativieren.

5.2a Zu dieser Bemerkung provoziert einmal die von Barr angezettelte, vorab Boman und das *Theologische Wörterbuch* betreffende Polemik mit der radikalen Konfrontation von Theologie und Sprachwissenschaft und der konsequenten kritischen Prüfung der geläufigen Scheidung von «griechischem» und «hebräischem» Denken¹⁹. Zudem, wengleich in anderer Weise, provoziert eine grundsätzliche Feststellung Baumstarks: «La tâche sublime de l'historien de la liturgie est donc de rechercher et de décrire la naissance et les variations des formes changeantes de cette *substance inaltérable* et de valeur éternelle.»²⁰ Hinter der Formulierung einer «unveränderbaren Substanz» verbirgt sich ein geläufiges Denk-

16 *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* (revue par Dom Bernard Botte O.S.B.), Chevetogne/Paris³ 1953. Die von F. L. Cross besorgte englische Ausgabe (*Comparative Liturgy*, London 1958) ist bibliographisch stark erweitert.

17 Baumstark war ja ein guter Kenner der Sprachen im Mittelmeerraum. Botte vermutet einen Zusammenhang zwischen Baumstarks Erfahrungen in vergleichender Sprachwissenschaft und der Konzeption einer vergleichenden Liturgiegeschichte (*Liturgie*, vi).

18 op.cit., 10, 19.

19 James Barr, *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965 (orig.: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961); Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952, ⁷1983 (darin setzt sich Boman pp. 194–213 mit Barr auseinander). Zur Problematik vergleiche auch Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, 476–487.

20 *Liturgie*, 2.

muster. Blumenberg nennt es die «vertrauten Muster aller Selbsterhaltungen: das der Reduktion der gefährdeten Substanz auf einen intangiblen Kernbestand.»²¹ Gerade da die Zahl der liturgiegeschichtlichen Dokumente im ersten Millennium nahezu unübersehbar ist (wobei es sich oft genug um «Musterexemplare» handelt, welche die tatsächlichen Usancen nur erahnen lassen), gerade da die sprachliche Vielfalt gross ist (es geht um die Sprachen des Mittelmeerraumes, also um Hebräisch, Lateinisch, Griechisch, Koptisch, Äthiopisch, Aramäisch, Syrisch, Georgisch, Armenisch und andere, die meisten in mehreren dialektalen Varianten) besteht die Gefahr der Reduktion auf eine Substanz, der stillschweigend eine gewisse metaphysische Würde zugebracht wird. Es droht jene seltsame Form der hermeneutischen Vergegenwärtigung, in der Wörter oder Sprachen insgesamt zwar noch als Träger von Wirklichkeit aufgefasst scheinen, die aber tatsächlich einen Weg signalisiert, der an den Wörtern vorbei «zur Sache» führen soll, geleitet vom Glauben an das, was «im Grunde», «dem Wesen nach», «als Substanz», «eigentlich» oder «letztlich» zur Frage steht.

II. Bemerkungen zur liturgisch relevanten Überlieferung des Psalters

1. Der hebräische Psalter – in der masoretischen Tradition (= *M*) mit dem seltsamen Plural *t^hillīm* («Loblieder», «Preislieder», «Hymnen») überschrieben²² – stellt eine Sammlung von religiöser Lyrik unterschiedlicher Abfassungszeit und Bestimmung dar. Die Sammlung als solche entstand wohl vor 200 v.Chr.; es ist wahrscheinlich, dass – nach Teilsammlungen, die bereits im 5./6. Jahrhundert v.Chr. angefertigt wurden – «der gesamte Psalter schon um 300 v.Chr. abgeschlossen vorlag.»²³ Er ist in fünf Bücher eingeteilt: I (Pss 1–41), II (Pss 42–72), III (Pss 73–89), IV (Pss 90–106), V (Pss 107–150). Jedes Buch wird mit einer doxologischen Schlussformel beendet (Ps 41,14; 72,19; 89,52; 106,48; 150,6). Der Psalter gehört im hebräischen Kanon – gebildet aus *tōrā* (Gesetz: Pentateuch), den *n^ebī^ʿīm* (Propheten) und den *k^etubīm* (Schriften) – zu den *k^etubīm*. In seiner Fünfgliederung entspricht der Psalter dem Pentateuch. Es steht zu vermuten, dass damit nur «die formale Einteilung und das technische Kanonisierungsverfahren»²⁴ als Aspekte greifbar werden, ist doch eine fortwährende strukturelle Beziehung der fünf Psalter-Bücher zum Pentateuch nicht auszumachen. In der Überlieferung ist der Psalter innerhalb der *k^etubīm*, oft zusammen mit den Büchern Hiob und Proverbia, unterschiedlich eingeordnet worden. Mit diesen hat er ein «eigenartiges Akzentsystem» gemeinsam²⁵.

1.1 Die *Psalmüberschriften* weisen wahrscheinlich auf jenen levitischen Überlieferungskreis zurück, der hinter dem chronistischen Schriftwerk steht und der

21 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974, 13.

22 cf. Hans-Joachim Kraus, *Psalmen I*, Neukirchen-Vluyn 1978, 1 (*Biblischer Kommentar: Altes Testament XV.1*). Seiner Ausgewogenheit wegen wird im folgenden der Kommentar von Kraus weitgehend zur Grundlage genommen.

23 Kraus, op.cit., 13.

24 id., op.cit., 9.

25 id., op.cit., 2.

zu Teilen die Kanonisierung und Sammlung der Psalmen befördert hat. Die Schwierigkeit, die Psalmüberschriften zu interpretieren, geht in nicht genau bestimmbarer Masse auf die Leviten, die «verantwortliche Priesterschaft für die vokalen und instrumentalen Psalmaufführungen der nachexilischen Tempelgemeinde»²⁶ zurück, denn deren Auffassung der Psalmüberschriften ist nicht bekannt. Zu berücksichtigen ist ferner, dass «die Uneinheitlichkeit der Überschriften . . . ihre Wurzel in der Vielschichtigkeit der Psalmentradition» hat²⁷: die Leviten griffen auf vorhandene Psalm-Gruppen und -Sammlungen zurück; sie übten eine Kultpraxis, die sie zu tradieren suchten und die auch dem vorexilischen Kult des Tempels zu Jerusalem verbunden war. Erst in nachexilischer Zeit werden die älteren Begriffe, die sich in den Psalmüberschriften finden, nicht mehr verstanden, wie auch deren Übersetzung in der Septuaginta (= *G*) zeigt²⁸.

1.2 Die sprachliche Analyse des Psalters ergibt mit Sicherheit zumindest eine umschreibbare Sammlung, die aufgenommen wurde: den elohistischen Psalter (Pss 42–83), der seinerseits aus drei Quellen zusammengesetzt wurde²⁹. Diesen ist die Zuschreibung an die Korahiten (Pss 42–49), an David (Pss 51–65, 67, 68–71) und Asaph (Pss 75–83) eigen. Da der elohistische Psalter sich in die Gliederung des Psalters nach Büchern nicht einfügt und da zudem dessen drei Quellen andere Querverbindungen vermuten lassen – der Psalter kennt andere, den Korahiten, David oder Asaph zugeschriebene Psalmen –, ist mit Sicherheit wenigstens die Buchgliederung des Psalters sekundär.

1.3 Kraus hält die I.1 umschriebenen Kriterien der Gattungsanalyse von Gunkel für «unaufgebbare Positionen sachgemässer wissenschaftlicher Arbeit innerhalb des Psalters.»³⁰ Gegenüber der Art und Weise aber, in der Gunkel seine Analyse vorgenommen hat, bringt Kraus erhebliche Bedenken vor wie zum Beispiel: die Beziehung verschiedener Psalmen zum Kult ist ungewiss; die Formen-

26 id., op.cit., 29. Eine Analyse der Überschriften bietet Kraus, op.cit., 14–29. – Zum Problem «AT und Musik» seien hier genannt: Dieter Wohlenberg, *Kultmusik in Israel. Eine forschungsgeschichtliche Untersuchung*, Diss. Hamburg 1967; Pierre Casetti, «Funktionen der Musik in der Bibel», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977), 366–389.

27 loc.cit.

28 cf. Kraus, op.cit., 29, 73–77. – Lienhard Delekat («Probleme der Psalmenüberschriften», *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 76 [1974], 280–297) bemerkt zu Psalmüberschriften, die mit 'al beginnen, u. a. (291/292): «Fasst man, was bequem ist, Notizen, die man nicht versteht, als Liedanfang auf, so setzt man voraus, dass mit den zitierten Liedern eine 'Melodie' fest verbunden war. Aber der Ausdruck 'Melodie' ist irreführend. Was man allenfalls erwarten darf, sind Psalmtöne, d. h. Rezitative mit festen (Anfangs- und) Schlussklauseln.» Delekat stützt sich hier auf Eric Werners «Ableitung» der römischen Psalmtöne aus synagogaler Tradition (*NOHM* I, 316–320). «Schwerlich hat es davon, wenn überhaupt, viel mehr als ein Dutzend gegeben. Wie konnte man sie nach Liedanfängen benennen?» – cf. Kraus, op.cit., 26 Nr. 19–22. Im Zusammenhang mit den von Kraus herausgearbeiteten Typen allein ist die Annahme von «Melodiemodellen» – auf ein solches könnte zum Beispiel Ps 56,1 hinweisen – kaum zu stützen. Interessant wäre allerdings die Frage, woher die Technik der Nennung des Melodiemodells (qalā) zum Beispiel bei Ephräim stammt (der als «Kennwort» einen Zeilenteil aus einer «Hymne» nennt – vergleiche die Angaben in der Ausgabe von Edmund Beck im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*), die Verwendung eines bestimmten šaut (als Melodiemodell) in arabischer Dichtung und die Angabe von Melodiemodellen bei Sequenzen.

29 Kraus, op.cit., 9–11.

30 id., op.cit., 37.

sprache ist von Gunkel sicher nicht ausreichend und konsequent beachtet worden; die Überlegungen zum «Sitz im Leben» halten neuerer kult- und liturgiehistorischer Forschung nicht stand³¹.

1.4 Der Ansatz, den Kraus in seinem Psalmenkommentar umschreibt und durchführt, lässt sich verkürzt so skizzieren³²: (a) Ausgangspunkt sind «die *ur-eigensten Bezeichnungen im hebräischen Psalter*», wobei sechs Gruppen auszumachen sind: 1. «Loblieder» (t^ehillā), 2. «Gebetslieder» (t^efillā), 3. «Königslieder» (Ps 45,2: [ʔōmēr ānī] ma^{ca}šaj l^e mælæk), 4. «Zionlieder» (Ps 137,3: šīr šijōn), 5. «Lehrdichtungen», wobei Kraus auf die hebräischen Begriffe in Ps 49,4f. verweist: (4) «Mein Mund soll Weisheit (ḥākmōt) reden und das Dichten meines Herzens Einsicht (t^ebunōt) sein.» (5) «Ich will mein Ohr einem Spruch neigen, bei Harfenklang mein Rätsel lösen.» 6. «Liturgien» beziehungsweise «Festpsalmen». (b) Diese Gruppen werden in Prozessen von formkritischer Analyse und Disposition bis zur Feststellung «themenorientierter Formgruppen» geführt, die in ihrem Verhältnis zum kultischen Leben Israels zu bestimmen sind³³. Damit ist auch die Berücksichtigung altorientalischer Zeugnisse altägyptischer, ugaritischer und babylonischer Provenienz literarischer und kultischer Art verbunden.

2. Die Gesichtspunkte sind hier skizzenhaft referiert worden, um einsichtig zu machen, in welcher Weise gattungsorientierte Forschung der alttestamentlichen Wissenschaft zum *hebräischen Psalter* für die Frage nach dem «Prozess der Ableitung musikalischer Formen und Gattungen aus dem christlichen Ritus» relevant ist. Die einschlägigen Untersuchungen sind in dem Masse für unser Anliegen sekundär, in dem die älteren Übersetzungen des Psalters von der alttestamentlichen Forschung vorab zur Restitution des masoretischen Textes verwendet, kaum aber als Texte mit einer je besonderen Geltung und Gültigkeit aufgefasst werden. So wird beispielsweise bei einem in seiner Bedeutung umstrittenen Wort wie sālā vermerkt, dass Hieronymus es mit «semper» übersetzt, weil wahrscheinlich «in einem bestimmten Traditionsbereich» die dreiradikalige Gruppe s/l/h nach nāšāḥ (als Adverb: «stets», «für immer») vokalisiert und gelesen wurde³⁴; doch gehen die Lösungsvorschläge der Alttestamentler verständlicherweise eher in semitistische Richtung (Ableitung aus der Wurzel sll beziehungsweise sl unter Berücksichtigung von akk. šalû/šalālu³⁵) oder berücksichtigen auch hier G³⁶.

Die Untersuchungen zum hebräischen Psalter sind aber für die frühchristliche Zeit in dem Sinne von Bedeutung, als für die Erforschung der neutestamentlichen «Hymnen» und späterer Lieder Begriffe wie «Gattung» und «Form» in metho-

31 id., op.cit., 37–40.

32 id., op.cit., 40–43.

33 Mit dem von Martin Noth in die alttestamentliche Wissenschaft eingeführten Begriff «Thema» will Kraus (op.cit., 40) Gunkels «vage Nachfrage nach einem 'gemeinsamen Schatz von Gedanken und Stimmungen' ... endgültig ablösen.»

34 Kraus, op.cit., 23.

35 Nach dem Vorliegen von Vol. III des *AHW* wohl eher šelû II (sem. šlī: 1090a/b) und šullû III (aram. šallī: 1110).

36 Es ginge dann vor allem um die Bedeutung von φδῆ διαψάλματος: Ps 9,17 – cf. Kraus, op.cit., 24.

discher Absicht verwendet werden. Zur Frage steht demnach, wie weit die konstruktive Kritik an der Gattungsanalyse, wie Kraus sie vorgetragen und in seinem Psalmenkommentar entfaltet hat, die Probleme der Verwendung von Psalmen in frühchristlicher Zeit zu konturieren hilft. Die einschlägigen Fragen sollen schrittweise in den Abschnitten 2.1–2.2.2 vorgebracht werden.

2.1 Mit der Vereinfachung, die nützlich sein kann, um einen nicht auf eine klare Formel zu bringenden, mehrfach geschichteten historischen Raum behelfsmässig zu gliedern, lassen sich die Materialien zur «Musikgeschichte im ersten Jahrtausend» drei aufeinander bezogenen Feldern zuordnen:

a. Für die ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung sind wir auf Textteile in AT³⁷, NT³⁸ und verschiedenen Apokryphen verwiesen sowie auf deren Rezeption im patristischen Schrifttum im weiten Sinn des Wortes³⁹. Damit verknüpft sind schwierig umschreibbare Quellenbereiche, zu denen beispielhaft Psalmenkatenen und -kommentare⁴⁰, die in einer Ὁ Αποστολική παράδοσις zusammengefassten kirchenrechtlichen und liturgischen Weisungen des Hippolyt von Rom⁴¹ oder vereinzelte Zeugnisse wie das *Itinerarium* der Egeria⁴² oder die zwölf Bücher *De institutis coenobiorum* des Johannes Cassian⁴³ gehören. Die Frage nach der Funktion von Gesängen wie deren Geschichte im Kult bedingt

37 cf. n. 26.

38 cf. n. 11.

39 Eine Übersicht gibt Altaner/Stuiber, op.cit. Genannt seien zudem: Franz Joseph Dölger, *Sol salutaris. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Münster i.W. 1925, vor allem pp. 60–136 (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 16/17); Johannes Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster i.W. 1930 (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 25); Théodore Gérold, *Les pères de l'église et la musique*, Strasbourg 1931, 2Genf 1973; Reinhold Hammerstein, *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musik des Mittelalters*, Bern/München 1962.

40 Zu Psalmenkatenen vergleiche die Einführungen bei Marguerite Harl, (ed.) *La chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)* I/II, Paris 1972 (SC 189/190); Ekkehard Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* I/II, Berlin/New York 1975–1977 (*Patristische Texte und Studien* 15/16). Zu Psalmkommentaren (neben Altaner/Stuiber, op.cit.) vor allem: Pierre Salmon, *Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins*, Paris 1959, 10–39 (*Etudes liturgiques* 3) sowie die Literatur, die H. J. auf der Maur, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977, 4–9 nn. 38–145, nennt.

41 Der zu Teilen lateinisch, koptisch (bohairisch und saïdisch), arabisch und äthiopisch überlieferte, von anderen Zeugnissen her zusätzlich deutbare Text bietet ein gutes Beispiel für die I,5.2 und I,5.2a angezeigten Probleme. An Editionen sei jene von Bernard Botte genannt: *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Paris 1968 (SC 11^{bis}).

42 Ein ausführlicher Kommentar mit Übersetzung und Hinweis auf vorliegende Editionen bietet John Wilkinson, *Egeria's Travels. Newly translated with supporting documents*, London 1971. Ein ausführlicher Forschungsbericht findet sich bei Charles Renoux, «Hierosolymitana. Aperçu bibliographique des publications depuis 1960», *AfLw* 23 (1981), 10–15. – Die in diesem Zusammenhang relevanten Spezialarbeiten von Celestina Milani, «I grecismi nell' 'Itinerarium Egeriae'», *Aevum* 43 (1969), 200–234, und Antonius A.R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie*, Nijmegen/Utrecht 1962 (*Latinitas Christianorum Primaeva* 17) waren für mich zur Klärung der umstrittenen Begriffe (wie antiphona, ymnus) keine Hilfe – was über die Qualität der beiden Arbeiten natürlich nichts aussagt.

43 ed. Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Institutions cénobitiques*, Paris 1965 (SC 109).

zudem die Berücksichtigung jüdischer Quellen, so zum Beispiel der liturgisch bedeutsamen Targumim oder der beiden Talmudim⁴⁴.

b. Lange vor den frühesten notierten Handschriften sind ausgearbeitete Liturgieformulare erhalten. «Ausgearbeitet» meint hier: die Ordnung der Gesänge und deren Verteilung auf wesentliche Teile des liturgischen Jahres oder auf das ganze liturgische Jahr ist im Einzelnen ersichtlich. Älteste Zeugnisse dieser Art beziehen sich auf jerusalemische liturgische Praxis. Die Überlieferung setzt für die Zeit vor der Mitte des 5. Jahrhunderts ein mit dem *Rituale armenorum*⁴⁵; ihrer Ausführlichkeit wegen zentral sind dann für das 5./6. Jahrhundert die ältesten Teile des georgischen Kanonars⁴⁶.

c. In den christlichen Liturgien werden lateinische liturgische Gesänge seit dem 9. Jahrhundert notiert⁴⁷; aufgrund diastematischer Aufzeichnungen, die rund vom 11. Jahrhundert an verwendet werden, kann auch die Notierung in den ältesten Quellen interpretiert werden. Im Bereich der byzantinischen Liturgien finden sich Aufzeichnungen seit dem 10. Jahrhundert⁴⁸. In der Regel stützt sich die Erörterung paläobyzantinischer Notationen auf Übertragungen aus mittel-

44 Das Standardwerk ist nach wie vor Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. 3 1931 (Ndr. Darmstadt 1962); eine neuere Übersicht bietet der von Hans Hermann Henrich herausgegebene Sammelband *Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen*, Freiburg etc. 1979 (*Quaestiones disputatae* 86). – Zu den Targumim: Roger le Déaut, *La nuit pascale*, Rom 1963, 19–64 (*Analecta Biblica* 22); die Arbeit von A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Bible*, Barcelona 1972, war mir nicht zugänglich. – Bedauerlicherweise konnte ich ein Werk nicht mehr berücksichtigen, dessen Bedeutung schwerlich überschätzt werden kann: Karl Erich Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur. Talmud, Midrasch, Mystik*, Tübingen 1982 (*Texte und Studien zum Antiken Judentum* 3). Vf. hält in der Einleitung p. 1 ein zentrales Anliegen seiner Arbeit fest: «Um es auf eine Formel zu bringen: Fragte die hymnologische Gattungsforschung nach dem Sitz im Leben der von ihnen beschriebenen Formen, bei religiöser Musik nach dem im Kultus» – gemeint ist Gunkel/Begrich – «so fragen wir nach deren Sitz in der Theologie.» Die solcherart durchgeführte Gattungsforschung dürfte in ihrer auch dem Nicht-Judaisten nachvollziehbaren Weise eine grosse Bereicherung der musikwissenschaftlichen Arbeit sein.

45 Nach der oft verwendeten Edition von F.C. Conybeare (ed. *Rituale Armenorum. Being the Administrations of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*, Oxford 1905, 507–527) hat Athanase Charles Renoux, auf dessen einschlägige, n. 42 erwähnte Bibliographie (*A/Lw* 23 [1981], 1–29, 149–175) hier nachdrücklich hingewiesen sei, aufgrund einer breiteren handschriftlichen Basis eine neue Edition vorgelegt: *Le Codex Arménien Jérusalem 121 II: Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes*, Turnhout 1971 (*Patrologia Orientalis* XXXVI.2). Durch diese Edition wird der jerusalemische Ritus für die Jahre zwischen 417–439 erschlossen.

46 Das lange nur durch die Teiledition von K. Kekelidze (*Ierusalimskij kanonar' VII veka*, Tiflis 1912) sowie durch einschlägige Arbeiten Baumstarks bekannte georgische Kanonar ist durch die Edition (mit lateinischer Übersetzung) von Michel Tarchnischvili zugänglich: *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle) I/II*, Louvain 1959/60 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 188/189, 204/205). – Von musikwissenschaftlicher Seite hat Helmut Leeb den Zugang eröffnet: *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*, Wien 1970 (*Wiener Beiträge zur Theologie* 28).

47 Eine Übersicht über die Aufzeichnungen des 9. Jahrhunderts bietet Solange Corbin, *Die Neumen*, Köln 1977, 21–41 (*Paläographie der Musik* 1.3).

48 Vergleiche den für Datierungsfragen nach wie vor grundlegenden Aufsatz von Oliver Strunk, «The Notation of the Chartres Fragment», *AnnMl* 3 (1955), 7–37 (jetzt auch im Sammelband: O. Strunk, *Essays in the Byzantine World*, New York 1977, 68–111) sowie dessen Einleitung in die *Specimina notationum antiquiorum*, Kopenhagen 1965 (*MMB* 7).

byzantinisch notierten Handschriften, deren älteste datierte aus dem Jahre 1177 stammt⁴⁹.

2.1.1 Feld (c) ist gewiss zunächst trivial. Es wurde aus zwei Gründen dennoch umschrieben. (1) Bekanntlich lässt sich die Frage nicht beantworten, in welche Zeit die Entstehung der seit dem 9. Jahrhundert beziehungsweise 10. Jahrhundert aufgezeichneten Melodien anzusetzen ist. (2) Damit verbunden ist die Gefahr, die Felder (a) und (b) von einer bestimmbar Präformierung her zu untersuchen. Das notierte Gut von Melodien, das behelfsmässig gegliedert und zu Teilen als Gattungen wie Kontakion, Kanon, Antiphon, Responsorium, Tropus, Sequenz und andere aufgefasst wird, hat gewiss seine *vor* den frühesten notierten Quellen einsetzende Geschichte. Potentiell ist aber anzunehmen, dass notierte Quellen in einem historischen Raum nicht zu den anderen Quellen hinzuaddiert werden können, keine bloße Erweiterung einer bis anhin stabilen Quellenlage bedeuten; denn vermutlich verändert die Bedingung der Möglichkeit von Notation die Quellenlage insgesamt. Wird dieser vermutbare Befund nicht berücksichtigt, erhalten die als einschlägig betrachteten Zeugnisse vor den ältesten Aufzeichnungen gleichsam den Status von Sekundärliteratur zu nicht aufgezeichneten Melodien. Die Präformierung verdeckt, was die Quelle zu sagen hat.

2.1.1a Die Folge dieser nicht der Musikwissenschaft insgesamt anzulastenden Betrachtungsweise ist eine besondere Spielart des oben (I,5.2 und I,5.2a) angesprochenen Problems vom Verhältnis zwischen «Sachen» und «Wörtern». Sie wird einerseits gelegentlich dann virulent, wenn von liturgischen Gesängen vor dem 9. beziehungsweise 10. Jahrhundert die Rede ist und musikalische Beispiele – einer mündlichen Tradition oder den Handschriften entnommen – zur Exemplifizierung eingesetzt werden. Das Vorgehen kann die Faktoren, die zur Entstehung von Notation führten, verdecken und die Anhaltspunkte zur Möglichkeit mündlicher Tradierung vor den notierten Quellen beiseite lassen. Andererseits lässt dieses Vorgehen die Dignität der Erforschung von Musikanschauung fraglich werden: Erforschung von «Musikanschauung», ein Verlegenheitsbegriff gewiss, hier verstanden als Begriff für jene musikwissenschaftliche Forschungsrichtung, welche die mentalen, auf Musik bezogenen Prozesse untersucht, ist als Vorgehen breit genug, um Quellen sprechen zu lassen und ihnen nicht Informationen abzunötigen. In dem Masse aber, in dem zwar zugestanden wird, die Zeit der Entstehung des notierten Materials sei nicht auszumachen, die damit gegebene Situation durch eingeschobene Musikbeispiele aber der Dringlichkeit ihrer Erörterung entzogen wird, konturiert sich «Musikanschauung» nicht zu einer notwendigen, in ihrer Formierung und Disposition stets zu diskutierenden Forschungsrichtung.

2.1.2 Die im Feld (b) angezeigten Quellen sind gerade in der Liturgiewissenschaft seit Jahrzehnten immer wieder herangezogen worden. Heute ist der Zugang durch neuere Editionen und einschlägige Publikationen sehr erleichtert.

49 Sinai, St. Katharinakloster, ms. 1218 – cf. Carsten Høeg, *Hirmologium Athoum. Codex Monasterii Hiberorum 470*, Kopenhagen 1938, 17/18 (MMB 2).

(2) Kultgeschichte und Theologie stehen zueinander in einem Spannungsverhältnis. Wird die theologisch relevante Frage nach dem «Wesen des christlichen Glaubens» in der Weise gedacht, dass der Geschichte des Glaubens die ihr eigene Dignität belassen werden kann⁵⁷, kommt auch die Kultgeschichte zu ihrem Recht. Kulthandlungen sind dann ausgezeichnet als Handlungen, deren Motivation nach Seiten des Glaubens, der in ihnen in Erscheinung tritt, stets zur Frage steht; der theologiehistorische Aspekt seinerseits ist der Grund, vor dem sich die Kultforschung zu verantworten hat. Die Feststellung scheint nicht überflüssig, da zum Beispiel ein prominenter Liturgiehistoriker wie Josef A. Jungmann den «neuen Begriff des Gottesdienstes» von einer latenten dogmatischen Position aus beschreibt, die kultgeschichtlich relevante Fragen eher verstellt als freisetzt.

Jungmann zufolge tritt «der Grundsatz zwischen» dem «neuen Begriff des Gottesdienstes» – seiner Ansicht nach Jo 4,21–24 ausgesprochen – «und der Liturgieauffassung der Juden . . . klar zu Tage in der Geschichte des heiligen Stephanus.» «Stephanus, der erste Märtyrer, hat sein Blut vergossen für den Grundsatz, dass die Liturgie des Alten Bundes und der Kult, der mit dem Tempel von Jerusalem verbunden war, zu Ende sei und dass eine andere, innerliche und geistliche Weise des Gottesdienstes an seine Stelle treten müsse.»⁵⁸ Belegt wird diese Sicht mit einem Textteil aus der Verteidigungsrede des Stephanus: «Salomo aber erbaute ihm (dem Gott Jakobs) ein Haus. Doch der Höchste wohnt nicht in Bauwerken von Menschenhand, wie der Prophet sagt (Is 66,1.2): Der Himmel ist mein Thron, die Erde aber ist der Schemel meiner Füße*. Was für ein Haus wollt ihr mir bauen – spricht der Herr – oder welches wäre die Stätte meines Wohnens? Hat nicht meine Hand dies alles gemacht?»⁵⁹

Es ist doch eine seltsame Theologie, wenn die Acta Ap 6,9 umschriebene Gruppierung von Juden, die sich mit Stephanus auseinandersetzten, zu «den Juden» werden und die jüdischen Zeugnisse zur Jesaja-Stelle unerörtert bleiben. Die alttestamentlichen Begründungselemente der Verteidigungsrede des Stephanus sind doch die theologisch wie kultgeschichtlich entscheidenden Momente.

(3) Die einzelnen liturgiehistorisch relevanten Zeugnisse der ersten vier Jahrhunderte enthalten zahlreiche Bemerkungen, denen entnommen werden kann, dass zum Kult Gesang gehörte. Allerdings ist die Terminologie oft zu allgemein, um Schlüsse auf die Art der gesanglichen Kulthandlung zuzulassen. Oder die Terminologie ist unklar oder sogar unklärbar. Ein liturgisches Formular, in dem die Gesänge spezifiziert und aus dem ihre Art von Kulthandlung hervorgeht, liegt für die ersten vier Jahrhunderte nicht vor⁶⁰.

2.2 Die angezeigten Probleme mögen im folgenden verdeutlicht werden. Als Ausgangspunkt dienen einige terminologische Erwägungen.

57 cf. Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München/Hamburg² 1965, 17–27 (*Siebenstern-Taschenbuch* 8).

58 *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg i. Ue. 1967, 22 (orig.: *The Early Liturgy*, Notre Dame [Indiana], 1959). – Ich zitiere die Bibel hier wie an anderen Stellen nach der Zürcher-Bibel.

59 Acta Ap 7,47–50. Jungmann zitiert nur bis zu der mit * gekennzeichneten Stelle.

60 Eine Übersicht über die Quellen bietet Jungmann, op.cit., 14–16.

2.2.1 Der Begriff «Psalter» ist von ψαλτήριον abgeleitet. Ψαλτήριον heisst die Sammlung von 151 Psalmen im Codex Alexandrinus (5. Jh.), der in dieser Handschrift noch vierzehn Oden nachgestellt sind⁶¹. Im Sprachgebrauch von *G* tritt ψαλτήριον für fünf hebräische Begriffe/Vokabeln ein, die Instrumente bezeichnen⁶². Ältere Sammelbezeichnungen sind ψαλμοί und βίβλος ψαλμῶν⁶³. Der Singular ψαλμός steht in 57 Fällen für hebr. mizmör in Psalmüberschriften⁶⁴. T^e-hillā – der Singular des II,1 erwähnten t^ehillīm – begegnet in den Psalmen rund 30mal und wird oft mit ὕμνος übersetzt⁶⁵. Neben ψαλμός und ὕμνος ist hier noch ᾠδή zu vermerken, das oft für hebr. šīr eintritt⁶⁶. Dabei gilt, dass keiner der hebräischen beziehungsweise griechischen Begriffe nur *ein* griechisches Äquivalent hat.

Bereits dieser unvollständige Katalog zeigt, dass die Begriffe «Psalter» und «Psalm» verallgemeinern und vereinfachen. «Psalter» geht auf eine besondere Sammelbezeichnung der *G*-Linie zurück, die ihrerseits keine Übersetzung des hebräischen Begriffs ist, und mit «Psalm» sind weder die Differenzierung in *M* noch in *G* erfasst.

Im frühchristlichen Sprachgebrauch können die einzelnen Glieder der Triade ψαλμός, ὕμνος und ᾠδή nicht klar unterschieden werden. Synonyme Verwendung ist belegt⁶⁷. Dabei ist sicher, dass die Problematik nicht allein in der Schwierigkeit der Übersetzung von *M* nach *G* begründet ist. Wenn es 1 Kor 14,26 heisst: «Sooft ihr zusammenkommt, hat jeder einen Psalm (ψαλμόν), er hat eine Lehre (διδαχήν), er hat eine Offenbarung (ἀποκάλυψιν), hat eine Zungenrede (γλῶσσαν), hat eine Auslegung (ἐρμηνείαν); alles geschieht zur Erbauung (πρὸς οἰκοδομήν)», ist für diese Zeit potentiell eine vierfache Quellengrundlage für ψαλμός anzunehmen: Der AT-Psalter, der seinerseits «drei Typen von Psalmdichtung» «inspiriert und bis in die Sprache hinein bestimmt»: 1. Die *jüdische* Psalmdichtung, 2. die *judenchristliche* Psalmdichtung, 3. die *christliche* Psalmdichtung⁶⁸.

2.2.2 Die kultische Situierung dieser «Psalmen», neben denen die erst seit dem Codex Alexandrinus (cf. 2.2.1) als Anhang zum Psalter aufgezeichneten Cantica zu berücksichtigen wären, ist schwierig, wenngleich die kasuistische An-

61 Zur Überlieferung der Oden: Heinrich Schneider, «Die biblischen Oden im christlichen Altertum», *Biblica* 30 (1949), 28–65; id., «Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert», ib., 239–272; id., «Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel», ib., 433–452; id., «Die biblischen Oden im Mittelalter», ib., 479–500.

62 Feststellungen dieser Art sind jeweils der Septuaginta-Konkordanz von Hatch/Redpath (cf. n. 55) entnommen.

63 Lk 24,44; Acta Ap 1,20; Lk 20,42 – cf. Kraus, op.cit., 1.

64 Kraus, op.cit., 2; G. Delling, «ὕμνος, ὕμνέω, ψάλλω, ψαλμός», *ThW* 8 (1969), 497.

65 cf. Delling, op.cit., 496.

66 cf. R. Ficker, «Šīr singen», *THAT* II, 898.

67 cf. Josef Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandrien*, ²Darmstadt 1968, 4–7 (orig.: *Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg 1921*: I,3–46; 1921/1922: II,47–98); Schlier, «ᾠδή», *ThW* 1 (1933), 164; Delling, op.cit., 502; K.-H. Bartels, «Lied», *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* II.1 (1969), 906–911.

68 H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1979, 224/225 (*Biblischer Kommentar: Altes Testament* XV.3): Jüdische Psalmdichtung in den Hodajōt von Qumran, judenchristliche Psalmdichtung: Lk 1,46 ff.; 1,68 ff.; 2,29 ff.; christliche Psalmdichtung: cf. ApocJoh 5,9f.; 11,17f.; 12,10 ff.; 19,6 ff.

näherung möglich ist: die fallweise Besprechung einzelner Psalmen im NT, wie sie zum Beispiel Kraus vorgelegt hat⁶⁹, insbesondere die Hallel-Psalmen des Pessach⁷⁰ oder einzelne Feststellungen zum Meereslied Ex 15 (cf. III), um beliebige Beispiele zu nennen. Worin liegt die Schwierigkeit?

2.2.2.1 Geeigneter Ausgangspunkt des Fragens ist sicher der synagogale Gottesdienst; denn die Annahme, im frühen Christentum seien zumindest Teile der kultischen Handlungen «übernommen» beziehungsweise weitergeführt worden, ist erwiesen. Als Hauptteile eines synagogalen «Durchschnittsgottesdienstes» nennt Riesner⁷¹:

- Rezitation des Dekalogs
- Rezitation des Š^emā^c
- Benediktionen
- Tōrā-Lesung (mit Targūm)
- Propheten-Lesung (mit Targūm)
- Psalmenrezitation
- Predigt
- Segen.

In diesem Zusammenhang ist die Psalmenrezitation von Gewicht. Da eine Verbindung von Lesung und Psalmodie ausdrücklich erst im ausserkanonischen Traktat Sōf^erīm (14,9f.) erwähnt wird – die Stelle bŠab 30a ist unklar – wurde angenommen, die Synagoge habe die Psalmrezitation aus dem christlichen Gottesdienst übernommen⁷². Doch sprechen die Gegebenheiten für eine andere Lesart: die Synagoge hat wahrscheinlich den Gesang von Psalmen aus Gründen der Abgrenzung gegenüber dem Christentum später weggelassen. Riesner meint: «Einige Indizien weisen darauf hin, dass das Schweigen der kanonischen jüdischen Quellen so zu erklären ist.»⁷³ Eine Ordnung der Psalmen in Entsprechung zum dreijährigen Zyklus der Pentateuch- und Prophetenlesungen versuchte Arens auszumachen⁷⁴. Abgesehen von der Fraglichkeit des Befundes erbrächte ein solcher Psalmzyklus nichts zur Frage nach der kultischen Situierung von Psalmen im Rahmen der Frage nach deren Gattung.

2.2.2.2 Auf der Basis des NT können die ur- und frühchristlichen «psalmodischen» Formen im Kult nicht ausgemacht werden. Die von neutestamentlicher Seite unternommenen Versuche, «Hymnen» im NT aufzudecken, sind zahl-

69 Kraus, *Theologie*, 226–245 et passim.

70 Zum Pessach insgesamt (neben der theologisch relevanten Arbeit von le Déaut [cf. n. 44], die auch auf die Liturgie Bezug nimmt) vergleiche Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments I*, München 1928, 41–76, zu den Hallel-Psalmen: 68–73.

71 op.cit., 138 – cf. 139–149.

72 Die beiden zitierten Stellen wurden mir durch Riesner bekannt (op.cit., 140). – Den Texten wird ein *b* oder *y* vorangestellt, wenn ein Traktat aus dem babylonischen oder aus dem Jerusalemer Talmud zitiert wird. Zu den Abkürzungen und Ausgaben: H. L. Strack, G. Stemmer, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982.

73 Riesner, op.cit., 141.

74 Anton Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges*, Trier 1968, 195–198, 203–210 (*Trierer theologische Studien* 11) – cf. Kraus, *Psalmen*, 14.

reich. Selten dagegen sind dabei die auf Gunkel zurückreichenden Gattungskriterien berücksichtigt worden. Schille hat sich dieser Aufgabe gestellt und postuliert⁷⁵: «Als 'Hymnus' sollten wir eine hymnische Vorlage nur dann bezeichnen, wenn wir ihre Form aus einer uns bekannten und für die Entstehungszeit der Vorlage wahrscheinlichen Gattung ableiten können.» Er fährt fort: «Die Unsicherheit auf diesem Gebiet ist kaum zu übertreffen. Es gibt fast keine neutestamentliche 'Hymne', die nicht von dem einen für die Taufe und von den anderen für die christliche Mahlfeier belegt worden wäre. Zu einer gültigen Entscheidung solcher Fragen verhelfen uns ausschliesslich gattungsgeschichtliche Erwägungen.» . . . «Wieder ist vor einem Trugschluss zu warnen, der sich nur allzu leicht einstellen könnte. Der Nachweis einer Gattung ist auch dann schlüssig, wenn wir keine religionsgeschichtlichen Vorbilder finden. Denn wir dürfen damit rechnen, dass die bekennende Gemeinde der ersten Zeit auch neue Gattungen schuf.» . . . «Bei der Untersuchung des Liedgutes stellen wir drei Fragen: (1) Lassen sich formal und motivgeschichtlich analoge Lieder nachweisen? (2) Verrät die Formensprache der analogen Lieder einen gemeinsamen Kern, den das Einzellied konkret entfaltet? (3) Lässt sich hinter diesem Kern die liturgische Situation bestimmen, die ihn geprägt hat?»

Das Problematische des Lösungsversuches, den Schille insgesamt vorlegt und dessen in diesem Zusammenhang relevante Motive hier zitiert wurden, ist dreifach:

(1) Der Begriff «Hymne» ist sehr fragwürdig. Alttestamentlicherseits wird er für *t^ehillā* gesetzt, das mit «Lob», «Ruhm» und «Lobgesang» übersetzt wird und als dessen «wichtigste Äquivalente» in *G* αἰνεσις/ἔπαινος, κἀύχημα/ἀρετή/δόξα und ὕμνος gelten⁷⁶. Der Begriff ὕμνος ist in den NT-Stellen – Eph 5,19; Kol 3,16⁷⁷ – nicht eindeutig. Schille wie andere verstehen Hymnus primär als Bekenntnis und geraten damit in das Begriffsfeld von ὁμολογία⁷⁸. Angesichts der Untersuchung von Crüsemann wird man sich heute fragen müssen, ob die NT-Lieder als Hymnen aufgefasst werden können.

(2) Die Frage anzugehen, ob die «bekennende Gemeinde» «neue Gattungen» geschaffen hat, setzt doch die Kenntnis der «alten» Gattungen voraus, es sei denn, christozentrische Formulierung sei Zeichen genug für das Neue.

(3) Aber auch dann liegt die Hauptschwierigkeit im Aufweis der «liturgischen Situation»: Die Auffassung etwa von Jo 1,1–17 als Epiphanie-Hymnus – eine «Gattung», die «von der christlichen Gemeinde neu geschaffen worden zu sein» «scheint»⁷⁹ – ist eine *petitio principii*; denn die Behauptung wäre ja nur dann sinnvoll, wenn eine Epiphaniefeier zu der Zeit nachweisbar wäre. Aber Schille kann einen solchen Nachweis nur wünschen: «Vielleicht erfolgt die Korrektur

75 *Hymnen*, 21.

76 cf. Crüsemann, *op.cit.*, 27.

77 cf. n. 67.

78 Schille, *op.cit.*, 20.

79 *id.*, *op.cit.*, 128.

der gängigen Hypothesen über die Ursprünge der Epiphaniefeier einmal von zu-
ständiger Seite.»⁸⁰

2.2.3 Mit den Psalmen ist liturgische Poesie verbunden, wobei die christologi-
sche Umdeutung der Psalmüberschriften wohl eine wichtige Station darstellt⁸¹.
Am einfachsten ist der Zusammenhang zu den Psalmen bei byzantinischen Kon-
takien fassbar: ihre Überschriften sind Übernahme der Psalmüberschriften in
G⁸². Die Produktivität des Psalters in bezug auf liturgische Poesie ist vielleicht
in jenen syrischen Handschriften unmittelbar greifbar, welche die *ʿenjanā* notie-
ren; doch konnte ich die entsprechenden Manuskripte noch nicht einsehen⁸³. In
der naheliegenden Frage nach dem Zusammenhang zwischen den Glossen in la-
teinischen glossierten Psalterien und den Tropen habe ich bislang keinen An-
haltspunkt gefunden – es sei denn, die gelegentliche Notierung der Offiziums-
antiphon sei ein melodischer Hinweis oder der Verweis bei Ps 21 auf weitere «Auf-
erstehungspsalmen» erbrächte Folgerungen⁸⁴.

III. Bemerkungen zur Vorgeschichte von antiphona und responsorium

Für die Unterscheidung der Arten von Psalmodie in lateinischen Liturgien sind
die Begriffe antiphona und responsorium (neben den von ihnen abgeleiteten Spe-
zifizierungen «antiphonal», «antiphonisch» und «responsorial», «responso-
risch») zentral. Bekanntlich ist die Vorgeschichte dieser Termini schwierig zu er-
forschen: Die Zeugnisse sind spärlich und die Mehrdeutigkeit der vorgefundenen
Begriffe wie auch die durch Lexika angezeigte Möglichkeit, dass Synonyma an-
zunehmen sind – neben *ἀντιφωνέω* etwa *ἀντηχέω* und *ἔφουμνέω*⁸⁵ – lassen den
Schluss zu, dass keine stabile Terminologie vorliegt. Der Befund ist von zwei Sei-
ten her nicht verwunderlich: auch antiphona und responsorium sind ja terminolo-

80 id., op.cit., 148. – Zum Problem sei zusätzlich genannt: Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967 (*Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 5).

81 cf. Salmon, op.cit.; zu syrischen Handschriften: William Emery Barnes, *The Peshitta Psalter According to the West Syrian Text*, Cambridge 1904, I–IV; W. Bloemendaal, *The Headings of the Psalms in the East Syrian Church*, Leiden 1980.

82 Ein Spezialfall ist das Prooimion *Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Ἐπισκόπου* (*Sancti Romani Melodi cantica*, edd. Paul Maas, C. A. Trypanis, Oxford 1963, 473): dem Akrostichon zufolge handelt es sich um einen *ψαλμός*; das Prooimion nimmt Ps 83,1+5 auf und in G ist Ps 83 ebenfalls mit *ψαλμός* überschrieben. (Anstelle des Begriffs *διάψαλμα* hat das Prooimion die Respons *ἀλληλοῦϊα*).

83 Leider ist bei der neuen Edition der syrischen Bibel der Manuskriptbefund nur bei den Oden, nicht aber bei den Psalmen festgehalten. Angaben finden sich bei H. Schneider, (ed.) «Canticles or Odes», *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version* IV,6, Leiden 1972, vi, ix, xii/xiii. Schneider zufolge (der noch interessante stichometrische und aufführungspraktische Befunde mitteilt) handelt es sich um die Entsprechungen zu den byzantinischen Hypopsalmata.

84 An edierten Glossen zum Psalter ist mir bekannt geworden: Franz Unterkirchner, *Die Glossen des Psalters vom Mondsee (vor 788)* (*Montpellier, Faculté de Médecine Ms. 409*), Freiburg i. Ue. 1974 (*Spicilegium Friburgense* 20).

85 cf. Jacques Hourlier, «Notes sur l'antiphonie», *Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen. Gedenkschrift Leo Schrade* I, Bern/München 1973, 118 n. 6. Hourlier bietet pp. 116–128 eine Zusammenstellung der wichtigen griechischen und lateinischen Belegstellen. In diesem Zusammenhang seien auch die Erläuterungen in zwei älteren (oft verwendeten, selten zitierten) Arbeiten erwähnt: Franz Xaver Funk, (ed.) *Didascalia et constitutiones Apostolorum* I, Paderborn 1905, 161 (ad II,57,6) und Dölger, *Sol salutis*, 126/127.

logisch nicht eindeutig⁸⁶ und jene für die Vorgeschichte dieser Begriffe herangezogenen Zeugnisse – zum Beispiel Psalmkommentare, Briefe, Reiseberichte – sind in ihrer Zielsetzung nicht auf die Präzisierung liturgischer Usancen gerichtet.

Damit führt die Frage nach der Vorgeschichte von antiphona und responsorium in ein interessantes Dilemma: werden die Begriffe von der Präfiguration her untersucht, es gelte herauszufinden, *wer* beteiligt sich am Vortrag der Psalmen, *wie* geschieht dies, *was* ist der Teil des oder der Vortragenden, ergeben sich bei der grössten Zahl der Quellen Mutmassungen, die sich der weiteren Klärung entziehen. Wird die umschriebene Fragestellung dagegen aufgegeben, erschliesst sich die Art, in der diese Quellen Singen und Gesänge überhaupt zur Sprache bringen. Als kleiner Beitrag zur derart umschriebenen Problematik sollen die nachstehenden Ausführungen aufgefasst werden.

Im folgenden wird die Frage nach der Vorgeschichte von antiphona und responsorium von drei Feststellungen aus angegangen. Der Fragestellung liegt die Überlegung zugrunde, dass jede Untersuchung zu den Anfängen von «antiphonal» und «responsorial» beziehungsweise zu antiphona und responsorium notwendigerweise semitische (vor allem hebräische, aramäische und syrische) Zeugnisse berücksichtigen muss. Die für diese Feststellung massgebenden Materialien werden im folgenden noch genannt. Zunächst geht es hier um die angesprochenen drei Feststellungen:

1.1 In der hebräischen Bibel heisst es (Ex 15,1): «Damals sangen Mose und die Israeliten dem Herrn dieses Lied; sie hoben an (wajjōm^erū lēmōr): Singen will ich (ʔāšīrā) dem Herrn, denn hoch erhaben ist er; Ross und Reiter warf er ins Meer.» Parallel dazu heisst es nach dem Meereslied (Ex 15,1 b–18): 20. «Da griff die Prophetin Mirjam, Aarons Schwester, zur Handpauke (tōf), und alle Frauen zogen hinter ihr her mit Handpauken und im Reigen (bim^eḥōlōt).» 21. «Und Mirjam sang ihnen vor (wata^can lāhæn): Singet (šīrū) dem Herrn, denn hoch erhaben ist er; Ross und Reiter warf er ins Meer.» Halten wir für den Moment fest, dass im hier wichtigen Satzteil, der auf den Einbezug der Frauen verweist, in der hebräischen Bibel für «und Mirjam sang ihnen vor» das Verbum ^canā (hier 3. f. sg. Impf.) verwendet wird.

1.2 Zum in der Sekundärliteratur gebräuchlichen Kanon der frühen Belegstellen von ἀντίφωνον gehören stets die Formen von ἀντιφ-, die Philo dreimal verwendet, dabei zweimal bei der Beschreibung kultischer Gebräuche der Therapeuten⁸⁷. Es geht um «wechselhörigen» Vortrag (zum Beispiel: μέλεσιν ἀντήχοις καὶ ἀντιφώνοις): Ein Chor von Männern und einer von Frauen singt, wie einst beim Meerlied (Ex 15) der Prophet Moses mit den Männern und die Prophetin Mirjam (Maria) mit den Frauen gesungen hat⁸⁸.

86 Vergleiche die Angaben bei H. Leeb, *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Wien 1967, 17–23 (*Wiener Beiträge zur Theologie* 18).

87 Vergleiche den von Johannes Leisegang besorgten Index: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt VII: Indices ad Philonis Alexandrini Opera I*, Berlin 1926: II 111.8; VI 70.9; II 167.10.

88 Zur Interpretation der Stelle, die hier gerafft wiedergegeben ist: Hourlier, op.cit., 119.

1.3 Liturgiehistorikern zufolge besteht ein Zusammenhang zwischen antiphona beziehungsweise responsorium und syrischen Nominalbildungen der semitischen Wurzel ʿn̄ beziehungsweise ʾn̄⁸⁹. So stellt Baumstark fest, die im Oktoechos des Severus von Antiochien vereinigten Lieder seien mit dem Namen maʿnīṭā bezeichnet, der etymologisch responsum entspreche. Hier aber, «wo es sich um Übersetzungen aus dem Griechischen handelt», könne dies «kaum etwas anderes als die Wiedergabe von ἀντίφωνον sein.» «Wir haben es hier genau mit dem antiochenischen Seitenstück jener ‘antiphonae’ zu tun, die neben ‘ymni’ et ‘psalmi’ von der (Silvia-)Etheria» – gemeint ist die Egeria, deren *Itinerarium* überliefert ist – «als Bestandteil des gottesdienstlichen Gesangs von Jerusalem erwähnt werden.»⁹⁰ Und Mateos definiert im Glossar, das er seiner Edition des konstantinopolitanischen Typikons beigibt, den Begriff τροπάριον in folgender Weise: «τροπάριον (tropaire): strophe poétique, souvent répétée avec des versets psalmiques, correspondant au palestinien ὑπακοή, au chaldéen ʿonita» (ʿōnīṭā) «et, probablement, au romain antiphona.»⁹¹

Stellen wir zusammen: Auf die Wurzel ʿanā (= ʿn̄) gehen taʿan (Ex 15,21), maʿnīṭā und ʿōnīṭā zurück. Baumstark vermutet, maʿnīṭā sei die Übersetzung von ἀντίφωνον; Mateos zufolge entspricht (nestorianischem) ʿōnīṭā byzantinisches τροπάριον, «palästinensisches» ὑπακοή und vielleicht «römische» antiphona. Hinzugefügt sei: Theodor von Mopsuestia soll geschrieben haben, illam psalmodiae speciem, quas antiphonas dicimur, illi ex Syrorum lingua in Graecam translulerunt⁹².

Dieser Beleg beförderte, vor allem zusammen mit den berühmten, auf Ignatios von Antiochien sowie auf Flavian und Diodor bezogenen Stellen, die Ansicht, «Antiphonie» sei von Syrien, genauer: von Antiochien her in die westlichen Liturgien eingedrungen⁹³. Wie nun auch immer die Begriffe zu deuten sind, legen doch die zitierten Stellen nahe, in Ergänzung zu begriffsgeschichtlichen Erwägungen, die griechische und lateinische Texte berücksichtigen, dem syrischen Wortgebrauch, allgemeiner: der semitischen Tradierung von ʿanā Aufmerksamkeit zu schenken.

2. In hebräischen Lexika werden vier homonyme Wurzeln ʿanā unterschieden. Als Grundbedeutung im q. sind zu nennen: ʿanā I «antworten», ʿanā II «gebeugt sein», ʿanā III «sich beschäftigen», ʿanā IV «singen». Diese Unterteilung über-

89 Zum ersten Radikal als ʾ beziehungsweise ʿ: GAG § 23a/b; zum letzten Radikal: mit ̄ ist Langvokal gemeint (bereits GAG § 50c wird festgehalten, die Auffassung, «lange Wurzelvokale seien abgeschwächte Wurzelkonsonanten» sei ein «Missverständnis»).

90 *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit*, Paderborn 1910, 47 (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* III.3–5) – cf. Julien Puyade, «Composition interne de l’office syriaque», *L’Orient syrien* 3 (1958), 35.

91 Juan Mateos, (ed.) *Le typicon de la grande église II: Le cycle des fêtes mobiles*, Rom 1963, 323 (*Orientalia Christiana Analecta* 166).

92 Nicetas Choniates, *Thes.* 5.30 (PG 139,1390C). Die Stelle ist auch darum interessant, weil das Syrische Gräzismen leicht adaptieren kann, antīfūnā oder antīfūn aber kaum belegt sind – cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* I, Oxford 1879, 267/268. – Zur oft erwähnten Übernahme der «Antiphonie» durch Ambrosius: Leeb, *Psalmodie*, 90–110.

93 Vergleiche die Belege bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* I, Oxford 1961–1969, 160a.

nimmt Lisowsky⁹⁴, während Mandelkern⁹⁵ nebst anderen Modifikationen IV zu I zählt. Das Ansetzen von vier homonymen Wurzeln ^ʿanā sowie zumindest die Bedeutung von ^ʿanā IV sind fraglich. Im *KBL* wie jetzt auch im *HAL* wird notiert, ^ʿanā I und ^ʿanā IV seien nicht immer «scharf zu scheiden»⁹⁶. Einige Fragen seien hier aufgenommen.

2.1 *KBL* und *HAL* notieren an für ^ʿanā relevanten älteren semitischen Wurzeln akk. enû «umwenden, ändern» sowie äg. ^ʿn(n) «umwenden». Delekat berücksichtigt diese Bedeutungen und kommt in einer detaillierten Untersuchung zum Schluss, dass ^ʿanā I–III «einer Wurzel mit der Grundbedeutung ‘sich wenden’ angehören.»⁹⁷ Dabei ist ^ʿanā II eine Wurzel mit mehreren Komplikationen; bezüglich ^ʿanā I und III erschliesst Labuschagne eine «semasiologische Kette», die – auf Delekats Untersuchung gestützt – von einer Grundbedeutung «reagieren, erwidern» ausgeht und folgende Reihung zeigt: «‘sich umwenden’ > ‘reagieren’ > ‘jemandem oder etwas seine Aufmerksamkeit zuwenden’ > ‘sich beschäftigen mit’ > ‘willig reagieren’, d.h. ‘erhören’, ‘antworten’ usw.»⁹⁸

2.2 Delekat beschäftigt sich nur mit ^ʿanā I–III; denn «dass ^ʿanā IV, ‘singen’, arab. ḡannā, ein Stamm für sich ist, steht ausser Zweifel.»⁹⁹ Der Schluss wird von Delekat nicht begründet; Labuschagne ist bezüglich der Scheidung von ^ʿanā IV gegenüber den drei anderen homonymen Wurzeln etwas vorsichtig¹⁰⁰, berücksichtigt aber ^ʿanā IV in seiner Untersuchung von ^ʿanā I ebenfalls nicht. Ein Grund für Delekats ^ʿanā IV betreffende Folgerung lässt sich bei Barr finden. Dieser geht im Falle der Klasse von homonymen Wurzeln, zu denen er ^ʿanā I und IV rechnet, von folgender Annahme aus¹⁰¹: Wenn proto-Semitisch zwei Phoneme x und y vorhanden sind, die im Hebräischen zu x verschmelzen (merge), werden Wörter vom Muster xab und yab im Hebräischen wahrscheinlich homonym. Aus dem Vergleich mit einer anderen semitischen Sprache, in der die Verschmelzung nicht eintritt, werden die homonymen Bildungen unterscheidbar. Die Phoneme /^ʿ/ und /ḡ/ im Arabischen entsprechen einem phonetischen Unterschied im proto-Semitischen¹⁰², während im Hebräischen /^ʿ/ die protosemitischen Phoneme /^ʿ/ und /ḡ/ zusammengefallen sind. Folglich – so könnte man Delekat verstehen – ist die Existenz von arab. ḡannā «singen» für die Annahme, ^ʿanā IV sei «ein Stamm für sich», triftig. Allerdings ist diese Erklärung formal interessant, aber exegetisch und begriffsgeschichtlich schwach; denn die Interpretation jener Stellen, in denen ^ʿanā IV vermutet wird, ist damit nicht gegeben, ja nicht einmal erleichtert.

94 Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart ²1958, 1094c–1098b.

95 Salomon Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Leipzig 1896, ²1926, 899 ff.

96 *KBL* 719b; *HAL* 808b.

97 «Zum hebräischen Wörterbuch», *Vetus Testamentum* 14 (1964), 42.

98 C. J. Labuschagne, «^ʿnh I antworten», *THAT* II, 335/336.

99 op.cit., 38.

100 op.cit., 335.

101 *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, 127.

102 cf. Sabatino Moscati u.a., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden ³1980, 39 (§ 8.46) (*Porta linguarum orientalium* N.S. 6).

2.2a Barrs Ausführungen sollten nicht übergewichtet werden, da es ihm lediglich um die Erklärung geht, wie bestimmte homonyme Wurzeln entstanden und ^ʿanā I und IV nur als ein Beispiel für diesen Vorgang eingeführt werden. Zusätzlich relevant scheinen mir folgende ungeklärte Punkte zu sein, die semitistischerseits möglicherweise der Erwägung wert sind:

(1) Nachdem die Akkadistik die Semantik des Doppelungsstammes (*D* – hebr. pi., aram./syr. pa., arab. II) erklärt¹⁰³ und Jenni die traditionellen Annahmen zum hebr. pi entsprechend neu erforscht hat¹⁰⁴, drängt sich die zusätzliche Berücksichtigung des Syrischen auf. Syrisch scheint ^ʿanā pe. hebr. ^ʿanā I, ^ʿanā pa. dagegen ^ʿanā IV zu entsprechen, wobei für das Syrische zusätzliche das af. zu berücksichtigen wäre¹⁰⁵. Auch wenn sich der syrische Sprachgebrauch als nur eine bestimmte Linie des semitischen Spektrums darstellt, müsste der Sprachzweig doch mitberücksichtigt werden, wenngleich es derzeit nicht klar ist, ob sich die semantische Differenzierung von ^ʿanā pe. und pa. innerhalb einer einzigen Wurzel lexikographisch halten lässt¹⁰⁶.

2.2b In *KBL* 719b wird ^ʿanā mit äg. ^ʿnu (in Zusammensetzungen) in Verbindung gebracht. Der Hinweis ist in *HAL* 808b zu Recht unterblieben. Der Beleg *EG* I,192 dd m ^ʿnn bezieht sich auf *Pap. Anast.* IV,12,2; die Stelle ist, wie ein Vergleich mit dem hieratisch geschriebenen Grundtext ergibt, bei Gardiner fehlerhaft, im *EG* dagegen hieroglyphisch korrekt übertragen. Allerdings ist die eindeutige Übersetzung von ^ʿnn nicht möglich¹⁰⁷.

2.3 In der hebräischen Bibel findet sich nach der Zählung von Lisowsky ^ʿanā IV 13mal im q. und 3mal im pi. Jenni zufolge¹⁰⁸, der «erhebliche exegetische Schwierigkeiten» konstatiert, findet sich das Qal «(ein Lied) anstimmen, singen, vorsingen» in Ex 15,21; 32,18 (zweimal); Num 21,17; 1 Sam 18,7; 21,12; 29,5; Jer 25,30; 51,14; Ps 119,172; 147,7; Esr 3,11. Jes 13,22 ist wahrscheinlich von ^ʿwn «wohnen» abzuleiten. Die Pi^ʿel-Stellen bereiten Schwierigkeiten: Ex 32,18 folgt nach zweimaligem q. ein Pi^ʿel, wobei aber Textausfall anzunehmen ist; Jes 27,2 (pi.) «beruht auf einer Emendation und ist inhaltlich schwierig.» Die Pi^ʿel-Stelle Ps 88,1 steht «isoliert in einer schwer verständlichen Psalmüberschrift.»

103 cf. *GAG* § 88.

104 Ernst Jenni, *Das hebräische Pi^ʿel. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich 1968.

105 Die strikte Unterscheidung zwischen pe. und pa. trifft Karl Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halle 1928, 533b, gegen den *Thesaurus Syriacus* II, 2925. – Für die Deutung des pa. dürfte die Scholie des Bar-Hebraeus zu Ex 15,21 lexikographisch von Gewicht gewesen sein – cf. R. Schröter, «Bar Hebraeus' Scholien zu Gen. 49.50 Ex. 14.15. Deut. 32–34 u. Jud. 5», *ZDMG* 24 (1870), 545 n. 17 ad p. 504; Lasser Weingarten, *Die syrische Massora nach Bar-Hebraeus. Der Pentateuch*, Diss. Halle 1887, 30.

106 Vorsicht scheint geboten wegen des lexikographischen Standes der aufs Syrische bezogenen Forschung – cf. Franz Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen*, ²Leiden 1964, 188.

107 Für die Interpretation dieser Stelle im Kontext sowie für notwendige Arbeit an hieratischen, demotischen und koptischen Texten bin ich Herrn Kollegen Atzler (Basel) zu grossem Dank verpflichtet. Das relevante Material soll an anderer Stelle publiziert werden, darum sei es hier mit dem Hinweis belassen.

108 Jenni, op.cit., 219/220.

In *G* finden sich an den genannten Stellen drei Verben: ἐξάρχειν, ἀποκρίνειν und φθέγγεσθαι: ἐξάρχειν in Ex 15,21; 32,18 (für q. und pi.); Nu 21,17; 1 Sam 18,7; (und in den Parallelstellen 1 Sam 21,12; 29,5); Ps 147,7 (= *G* 146,7); Jes 27,2; ἀποκρίνειν in Jer 25,30 (= *G* 32,30); Esr 3,11 (= *G* Esdras II,3.11); Ps 88,1; φθέγγεσθαι in Jer 51,14 (= *G* 28,14); Ps 119,172 (= *G* 118,172). Dabei hat nur ἐξάρχειν ^canā allein als Äquivalent; für ἀποκρίνειν finden sich neun, für φθέγγεσθαι sechs hebräische Vokabeln. Wohl ist ἐξάρχος im älteren Griechisch für den Leiter eines Chores belegt und die Bedeutung von ἐξάρχειν als «begin, to lead in, initiate»¹⁰⁹ könnte mit der Übersetzung von ^canā IV q. mit «anheben, anstimmen» zusammengebracht werden; doch verbietet die komplizierte Entstehung der Septuaginta eine Verallgemeinerung, die dann bei der Übersetzung der einzelnen Stellen ohnehin aufgegeben werden muss.

2.4 Werden die älteren Lexika zur jüdischen Tradition, wie sie in den Talmudīm, Midrašīm und Targumīm erhalten ist, berücksichtigt, konturiert sich die Bedeutung von ^canā IV in hochinteressanter Weise. Levy setzt nur eine einzige Wurzel ^canā an, als deren erste Bedeutung er «entgegenen» annimmt¹¹⁰. Jastrow nimmt unter ^canā I die oben (III,2) aufgezählten ^canā I und IV, unter ^canā II die ebendort genannten ^canā II und III zusammen¹¹¹. Bei ihm ist ^canā I übersetzt mit «to begin to speak; to respond; to speak or sing in chorus; to answer», wobei er – vielleicht im Blick aufs Akkadische – diesen Wörtern allgemeiner das durch «to turn, come out in turn» evozierte Wortfeld voranstellt. Levy wie Jastrow geben einen Katalog von Belegen, deren hier relevantes Zentrum der Vortrag des Meeresliedes Ex 15 und dessen Parallele ist. Im ySoṭ 5.6,20c heisst es: «Der Vortrag des Gesanges am Schilfmeer geschah auf dieselbe Weise, wie ein Kind das Hallel in der Schule verliest, worauf die anderen Schulkinder ihm jeden Satz nachsprechen (^cwnjn: Wurzel = ^canā); Mose nämlich sagte: ‘Ich will singen’ (Ex 15,1); worauf die Israeliten ihm den Vers ‘Ich will singen’ nachsagten (^cwnjn) . . . R. Elieser, Sohn des Galiläers R. Jose sagte: der Vortrag jenes Gesanges war so wie ein Grosser (der Vorbeter) das Hallel in der Synagoge vorträgt, worauf die Gemeinde nach jedem Satze den ersten Satz wiederholt (^cwnjn). Mose nämlich sagte: ‘Ich will singen’ (Ex 15,1), worauf die Israeliten entgegneten (^cwnjn): ‘Ich will singen’ . . .». So eine Version aus dem Jerusalemer Talmud, zu dem sich wichtige Entsprechungen zum Beispiel in bSoṭ 30b, Tos. Soṭ. 6,23 sowie in der Širtā finden¹¹².

109 Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 9 1940, 588a.

110 Jacob Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* III, Leipzig 1883, 668.

111 Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud babli und yerushalmi, and the Mi-drashic Literature*, New York/London 1926, 1093a.

112 Die Textstellen sind zum Teil bei Levy zitiert (und übersetzt); eine Übersicht (ebenfalls mit Übersetzung) bietet Israel W. Slotki, «Antiphony in Ancient Hebrew Poetry», *Jewish Quarterly Review* N.S. 26 (1935–1936), 199–219. – Zur Širtā: Judah Goldin, *The Song at the Sea. Being a Commentary on a Commentary in Two Parts*, New Haven/London 1971, 77–79. Die aramäische Fassung stand mir nur in der von H. S. Horowitz und I. A. Rabin besorgten Ausgabe zur Verfügung: *Mechilta d’Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus*, Frankfurt 1931, 118.6 ff. (*Corpus Tannaiticum* III.1). Weiter ist hier hinzuweisen auf die samaritanische Quelle *Memar Marqah. The Teaching of Marqah* I/II, ed. et transt. John Macdonald, Berlin 1963, I.II § 7 (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84). Vergleiche auch die Belege

2.5 Die Beispiele dürften eine Folgerung zulassen: Den bei Levy und Jastrow genannten Belegen ist gemeinsam, dass ^ʿanā primär mit «entgegenen, antworten» übersetzt werden kann. Die Bedeutung «to speak or sing in chorus» (Jastrow) *ergibt sich erst aus dem Zusammenhang*¹¹³: Ex 15 geht es insgesamt um das Lied par excellence, die šīrā, sowie um die Absicht des Moses «Ich will singen» (ʿāš-īrā). Wird «das Entgegenen» der Israeliten im Kontext als analoge Tätigkeit aufgefasst, ist «das Entgegenen» ein Modus des Singens. So wird es verständlich, dass in einer Fassung des Fragmententargums Ex 15,21 wt^{ʿn} erläutert wird mit wzmrt¹¹⁴. – Übrigens fasst auch Didymus das Meereslied in dem Sinne auf, dass die Frauen Israels das ganze Meereslied gesungen haben¹¹⁵; im *Rituale armenorum* wird für die Exodus-Lesung Ex 15,1 als «Antiphon» (kc^ʿurd) vorgeschrieben¹¹⁶ – entsprechend formuliert das byzantinische Prophetologion¹¹⁷.

3. Mit dem Hinweis auf die Wurzel ^ʿanā, die mit ihren Derivaten zu ἀντίφωνον, antiphona und ὑπακοή, responsorium gehört, ist keine Lösung (eines hier nicht konzise formulierten) Problems gegeben. Aber zumindest Anhaltspunkte für ein weiteres Vorgehen sind den vorangegangenen Textteilen zu entnehmen:

3.1 Die Wurzel ^ʿanā nebst Derivaten ist zu berücksichtigen, wenn nach der Frühgeschichte von antiphona und responsorium gefragt wird.

3.2 Die Frage nach der Unterscheidung von ^ʿanā I und IV im Biblisch-Hebräisch müsste diskutiert werden (a) nach Seiten der Etymologie, (b) nach Seiten der alttestamentlichen Exegese, (c) nach Seiten deren Evidenz im Lichte jüdisch-exegetischer Zeugnisse.

3.3 Die den Lexika ablesbare Zentrierung auf Ex 15 wäre bezüglich der Frage nach der «Gattung» zu untersuchen auf die Funktion des Meeresliedes wie des Hallel (und des Šēmā^ʿ, das in diesem Zusammenhang ebenfalls erwähnt wird): geht es um eine mit dem Verweis auf Ex 15 evozierte Typologie, die Nachahmungen – stets an Ex 15 orientiert – zur Folge hat? Oder ist das Meereslied das besonders geeignete Beispiel, um auf eine Form des «Entgegenens» hinzuweisen, wobei der Grund für dieses «Entgegenen» in ein Feld führt, von dem Ex 15 nur ein Teil ist?

bei Strack/Billerbeck, op.cit., 397/398. – Bewusst nicht herangezogen wurden alle Zeugnisse, denen aus stichometrischen oder inhaltlichen Gründen (Wechsel zwischen «ich»- und «wir»-Stil zum Beispiel) «antiphonischer» oder «responsorischer» Vortrag entnommen wird – vergleiche etwa James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*, New Haven/London 1981, 116–119 et passim.

113 Paul Joüon kam aufgrund lexikalischer Erwägungen und unter Berücksichtigung der *Biblia hebraica* zu einem ähnlichen Schluss: «Respondit et dixit», *Biblica* 13 (1932), 311/312. – Zu Bedenken gegenüber der Wurzel ^ʿanā vergleiche auch Kugel, op.cit., 116 n. 43.

114 Michael L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources* I, 80 (*Analecta Biblica* 76).

115 Louis Doutreleau, (ed.) *Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie II*, Paris 1962, 467.26–268.4 (SC 84).

116 ed. Renoux, 301.

117 Carsten Høeg, Günther Zuntz, (edd.) *Prophetologium*, Kopenhagen 1962, 456–461 (*MMB. Lectionaria* I.5). Weitere Belege bei Renoux, loc.cit.

