

Albert Dietl · Lorenzo Cigaina · Dirk Steuernagel (Hg.)



STADTTORE UND STADTMAUERN IN DER VORMODERNE

Funktionale, repräsentative
und mediale Aspekte

SCHNELL + STEINER



Forum Mittelalter
Studien Band 23

Albert Dietl • Lorenzo Cigaina • Dirk Steuernagel (Hg.)

Stadttore und Stadtmauern in der Vormoderne

Stadttore und Stadtmauern in der Vormoderne

Funktionale, repräsentative
und mediale Aspekte

Herausgegeben von
Albert Dietl, Lorenzo Cigaina und Dirk Steuernagel

SCHNELL † STEINER

Forum Mittelalter • Studien
Band 23

Herausgeber der Reihe
Harald Buchinger, Albert Dietl, Susanne Ehrich, Jörg Oberste, Maria Selig

Umschlagabbildung: Lefke-Tor in *ÍzNIK*, 2. Jh. n. Chr., Foto: Lorenzo Cigaina

Bibliographische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© 2026 Verlag Schnell & Steiner GmbH, Leibnizstraße 13, 93055 Regensburg

Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen

Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau

Printed in EU

ISBN 978-3-7954-9014-0

ISBN 978-3-7954-9015-7 (PDF)

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es nicht gestattet,
dieses Buch oder Teile daraus auf fototechnischem oder elektronischem Weg zu vervielfältigen.

Weitere Informationen zum Verlagsprogramm erhalten Sie unter:
www.schnell-und-steiner.de

Inhaltsverzeichnis

<i>Albert Dietl</i>	
Vorwort	9

<i>Harald Buchinger</i>	
„Hebt, ihr Häupter, eure Tore!“ (Ps 23 [24]).	
Literarische und liturgische Einzüge diesseits und jenseits des Kanons	11

I. Griechische und römische Antike

<i>Angela Ganter</i>	
Thebai heptapyloi. Seven-gated Thebes in Myth and History	51

<i>Silke Müh-Frederiksen</i>	
„Ein Schmuck der Stadt“: Funktionen antiker Befestigungen jenseits	
von Schutz und Wehr	65

<i>Jutta Stroszeck</i>	
Alltag und Feste an den Kerameikostoren in Athen	93

<i>Daniel Emmelius</i>	
Stadtture und Stadtmauern als rechtlich-administrative Grenzen	
im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom	117

<i>Leda-Sophie Moors</i>	
Färbende Schwelle(n). Die Servianische Mauer und die Porta Esquilina	
als Chiffren sozialer Abgrenzung am Beispiel der Magierinnen in	
Horaz' Satire 1,8	133

<i>Cornelis van Tilburg</i>	
Römische Stadttore in Westeuropa. Evolution und Repräsentation	145

<i>Ute Lohner-Urban</i>	
Die pamphyliischen Hoftore als Ausdruck eines städtischen	
Repräsentationsbedürfnisses in der römischen Kaiserzeit	165

II. Spätantike und Mittelalter

Lorenzo Cigaina

- Die Stadttore Roms zur Zeit der westgotischen Invasion Alarichs
(401–410 n. Chr.): Schauplatz politisch-militärischer und religiöser
Konfrontation 183

Catharine Hof

- Feldseite, Torhöfe und Stadtseite der Stadtmauer von Resafa/Syrien
und ihre drei Gesichter der Machtdemonstration, Heilsversprechen
und Schutzsicherung 213

Livia Bevilacqua

- Figural Spolia on Byzantine City Gates in the 13th Century:
A Mediterranean Perspective 229

Albert Dietl

- Die Stimme der Stadt. Stadttorinschriften in nord- und mittellitalienischen
Kommunen des Mittelalters (12.–14. Jahrhundert) 251

Markus Jansen

- Das Tor als Burg, die Burg als Tor. Stadttore, Stadtburgen und die
Kontrolle des urbanen Raums 299

III. Spätmittelalter und Frühe Neuzeit

Katharina Schaller

- Inschriften und Archivalien zum Regensburger Prebrunntor:
Neues zur Bedeutung, Funktion und Organisation der
Regensburger Stadtbefestigung 319

Martin Berger

- Die Stadttore und Mauern in der Regensburger Domliturgie des
Spätmittelalters. Eine Fallstudie 337

Stefano Zaggia

- “A tempo di pace e a tempo di guerra“. Le porte urbane delle città
della Repubblica di Venezia nel Rinascimento: evoluzione strutturale
e formale (1519–1650) 357

Julian Jachmann

Das Stadttor in der frühneuzeitlichen Architekturtheorie – ein Streifzug
durch deutschsprachige Traktate 377

Filip Emanuel Schuffert

Ein Denkmal des Bürgertums: Warschaus Stadttore als Übergangszone
zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit 403

Autorenverzeichnis 421

Abbildungsnachweis 423

Vorwort

Der Band 23 der Reihe der Forum Mittelalter-Studien präsentiert die Beiträge der 19. Internationalen Jahrestagung zu Stadttoren und Stadtmauern in der Vormoderne, die das Regensburger Mittelalterzentrum des „Forum Mittelalter“ in Kooperation mit dem DFG-Graduiertenkolleg 2337 „Metropolität in der Vormoderne“ der Universität Regensburg und der Katholischen Erwachsenenbildung der Stadt Regensburg vom 14.–16. November 2024 veranstaltete. Verantwortlich für die thematische Konzipierung dieser Tagung waren Dr. Lorenzo Cigaina, derzeitig Postdoc des Graduiertenkollegs mit dem Fachbereich Klassische Archäologie, Prof. Dr. Albert Dietl (Institut für Kunstgeschichte) und Prof. Dr. Dirk Steuernagel (Institut für Klassische Archäologie). Die chronologisch bestimmte Anordnung und Gliederung der Beiträge folgt im Wesentlichen dem zeitlichen Ablauf der Tagung und ihrer Sektionen. Vorangestellt ist der Beitrag von Prof. Dr. Harald Buchinger zum Thema seines Festvortrags am Abend des Eröffnungstages.

In epochenübergreifender Perspektive fragte die interdisziplinäre Tagung gezielt nicht nach Stadttoren und Stadtmauern als architektonischen, fortifikatorischen Realien, sondern nach ihren multifunktionellen Leistungen für Stadtgesellschaften der Vormoderne: als signifikante Medien der Repräsentation, Kommunikation und Identitätsstiftung, als symbolische Schwellenorte und als handlungsleitende Regisseure performativer Akte. Der ausgesprochene Antike-Schwerpunkt der Beiträge spiegelt das traditionelle, anhaltende Interesse der Altertumswissenschaften, speziell der Archäologie an diesem Thema, das seinen Niederschlag in gewichtigen Monographien und Tagungsakten gefunden hat. In der nachantiken Kunstgeschichte fehlt eine vergleichbare Forschungstradition, über der Ebene der Aufsatzliteratur meist lokaltopographischen oder denkmalpflegerischen Zuschnitts ist die Zahl einschlägiger Monographien überschaubar. Eine kontinuierlichere Aufmerksamkeit fanden Stadttore im Rahmen der städtischen Einzugszeremonielle und ihrer ephemeren Festapparate.

Durch die vertraute, aber nicht selbstverständliche Zusammenarbeit und Hilfsbereitschaft von Stiftungen, Institutionen und Personen ist auch dieses Mal erst die Organisation und Durchführung der Tagung sowie die Publikation ihrer Ergebnisse möglich geworden. Zu danken ist wie in den Vorjahren der DFG: Ihr Graduiertenkolleg 2337 „Metropolität der Vormoderne“, das seinen Stipendiatinnen und Stipendiaten die Tagungsteilnahmen ermöglicht, war wie in den letzten Jahren ein unverzichtbarer Kooperationspartner des Forum Mittelalter. Der Regensburger Universitätsstiftung Hans Vielberth hat einmal mehr großzügig die Mittel zur Verfügung gestellt, internationale, im Ausland tätige Referentinnen und Referenten einladen zu können. Ein herzlicher, freundschaftlicher Dank gilt Prof. Dr. Jörg Oberste, dem Sprecher des Forum Mittelalter und des Graduiertenkollegs, der auch dieses Tagungsprojekt in vertrauensvoller Atmosphäre persönlich und inhaltlich begleitet und die Weichen für

die Finanzierung des Bandes gestellt hat. Ohne das frohgemute und verlässliche Engagement von Dr. Susanne Ehrich, der wissenschaftlichen Koordinatorin des Forum, die auch die Redaktion des Bandes unterstützt hat, wäre wie immer die Organisation der Tagung nicht vorstellbar gewesen. Dr. Maria Baumann, der Leiterin der Kunstsammlungen des Bistums Regensburg und Dipl. Theol. Roland Preuß, dem Leiter der Katholischen Erwachsenenbildung Regensburg, ist für die Begrüßung und die Gastfreundschaft in der schönen Konferenzaula des Regensburger Diözesanzentrums zu danken. Der Druck des Bandes lag in den seit vielen Jahren bewährten Händen des Verlags Schnell & Steiner mit seinem Geschäftsführer Felix Weiland M.A. und seiner umsichtigen, geduldigen Lektorin Isabell Schlott M.A. Nicht zu vergessen ist schließlich ein großes Dankeschön an alle Autorinnen und Autoren, deren Verständnis und Mitarbeit die zügige Drucklegung des Bandes ermöglicht haben.

Albert Dietl

„Hebt, ihr Häupter, eure Tore!“ (Ps 23 [24])
Literarische und liturgische Einzüge diesseits
und jenseits des Kanons

Harald Buchinger

Am Anfang produktiver Theologie – wie überhaupt von Erkenntnis – steht häufig Unklarheit: Eine *crux interpretum*, ein nicht nur auf den ersten Blick schwer verständlicher Bibeltext, der trotz aller exegetischen Bemühungen kryptisch bleibt, wirft Fragen auf und eröffnet mitunter auch Raum für Spekulationen. Der Dialog, der sich in Ps 24 (23),7–10 angesichts des Einzugs des „Königs der Herrlichkeit“ durch „ewige Pforten“ entspinnt, ist ein solcher Text. Die Szene an den darin genannten „Toren“ gehört gerade deswegen zu den besonders einflussreichen Bibelstellen, weil ihr Sinn nicht auf der Hand liegt. Fast alles an diesem Text ist unklar, nicht nur die Frage, ob es sich überhaupt um Stadttore handelt – und wenn ja: welcher Stadt.

Der folgende Durchgang durch die literarische und liturgische Wirkungsgeschichte von Ps 24 (23),7–10 ist einerseits von der Perspektive des intermedialen Verhältnisses zwischen Texten, Ritualen und, zumindest ansatzweise, materialer Kultur bestimmt, die als methodisches Dreigestirn die Forschung am Centre for Advanced Studies „Beyond Canon_“ leitet, andererseits von der Dynamik zwischen autoritativen Traditionen diesseits und jenseits des Kanons.¹ Dabei wird zunächst nach dem Verständnis des im Psalm angesprochenen Einzugs in der Literatur gefragt (1), anschließend nach seiner Rezeption in der Liturgie (2). Dass dabei nur ausgewählte Schlüsselzeugnisse paradigmatisch vorgestellt werden können, versteht sich im gegebenen Rahmen von selbst.

1 Die DFG hat durch die Kolleg-Forschungsgruppe „Jenseits des Kanons: Heterotopien religiöser Autorität im spätantiken Christentum“ (FOR 2770) die Forschung ermöglicht, die dem hier publizierten Festvortrag zum 65. Geburtstag von Albert Dietl zugrunde-

liegt. Dem lieben Freund, inspirierenden Kollegen und treuen „Honorary Fellow“ unseres Centres for Advanced Studies „Beyond Canon_“ sei an dieser Stelle noch einmal herzlich gratuliert. Ad multos annos!

1. Literarische Einzüge

1.1 Biblische Fragen: Ps 23 (24),7 im Kanon

a) Der hebräische Text

שָׂאוּ שְׁעָרֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם ⁷Hebt, ihr Tore, eure Häupter,
 וְהִנְשָׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם ⁷und erhebt euch, ewige Pforten (wörtlich: Pforten der Ewigkeit),
 וַיָּבֹאוּ מֶלֶךְ הַכְּבוֹד ⁷dass² einziehe der König der Herrlichkeit!

Mindestens drei Elemente von Ps 23 (24),7 verlangen nach Klärung:

(1) Welche Tore werden angesprochen? Der für die Poesie der Psalmen typische *Parallelismus membrorum*, also die variierende Wiederholung von Satzgliedern, identifiziert die Tore mit den „Pforten der Ewigkeit“; weil das hebräische עוֹלָם (‘ōlām) wie der griechische αἰών oder auch sein lateinisches Äquivalent *saeculum* die Konnotation sowohl der ewigen Zeit – und damit auch der Urzeit – als auch der ganzen Welt impliziert – Martin Luther spricht in seiner Übersetzung denn auch von „Türen in der Welt“ –, erhalten die Tore eine kosmologische oder mythologische Dimension.³

(2) Was sind die „Häupter“? Handelt es sich dabei um Realien der Konstruktion von Torbau oder Türblatt, und wenn ja: welche? Oder sind sie metaphorisch zu verstehen, und wenn ja: wie? Mithin: Wer oder was soll wen oder was heben?

(3) Wer spricht überhaupt an dieser Stelle und zu wem?

(4) Wer ist der „König der Herrlichkeit“?

Nur die letzte dieser Fragen wird im Psalm anschließend rhetorisch gestellt und in weiterer Folge beantwortet. Schon im biblischen Text selbst ist die Aufforderung von Ps 23 (24),7 nämlich Anlass zu Fragen. Es entspinnt sich ein Dialog, der nicht nur aufgrund seiner fast wörtlichen Wiederholung zwei Verse später als rituelle Wechselrede aufgefasst werden kann; die modernen Kommentatoren sprechen geradezu von einer „Torliturgie“.⁴ Der doppelten Aufforderung folgt zweimal eine Rückfrage samt

2 Die Konjunktion ו (w=) kann im Hebräischen sowohl parataktisches „und“ als auch konsekutives „dass“ bedeuten.

3 Der Psalm beginnt bereits mit kosmologischen und mythologischen Aussagen: „JHWH gehört die Erde und was sie erfüllt, das Festland und die Bewohner auf ihm. Denn er hat es über Meeren gegründet, und über Strömen hält er es befestigt.“ (Ps 24 [23],1 f.) Kosmologische und mythologische Dimensionen gehören zur Vorstellungswelt über den Tempel, von dem anschließend die Rede ist.

4 Zum Forschungsstand vgl. hier nur den jüngsten deutschsprachigen Kommentar von Dieter Böhler, *Psalmen 1–50* (Herders theo-

logischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2021, 438–458; er erörtert nicht nur die ältere exegetische Literatur, von der hier nur einerseits die auch rezeptionsgeschichtlich interessierten Beiträge von Alan Cooper, *Ps 24:7–10: Mythology and Exegesis*, *Journal of Biblical Literature* 102 (1983), 37–60 (mit „Appendix: Early Christian Exegesis of Ps 24:7–10“ [55–60]), und Ralph Brucker, „Wer ist der König der Herrlichkeit“? Psalm 23[24] – Text, Wirkung, Rezeption, in: Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer (Hgg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 325), Tübingen 2014, 405–429, genannt werden sollen, andererseits die

Antwort, die zumindest die Identität des „Königs der Herrlichkeit“ lüftet:⁵ Es ist der biblische Gott JHWH, der als Krieger dargestellt und im abschließenden Höhepunkt des Psalms als der „HERR der (Heer-) Scharen“ angesprochen wird.⁶

מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד	⁸ Wer ist dieser König der Herrlichkeit?
הַיְהוָה עֲזוּז וְגִבּוֹר	Der HERR, ein Starker und Held,
הַיְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה	der HERR, ein Kriegsheld.
שָׂאוּ שְׁעָרֵיכֶם	⁹ Hebt, ihr Tore, eure Häupter,
וְשָׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם	und erhebt (euch), ewige Pforten,
וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד	dass einziehe der König der Herrlichkeit!
מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד	¹⁰ Wer ist er, dieser König der Herrlichkeit?
הַיְהוָה צְבָאוֹת	Der HERR der (Heer-) Scharen (JHWH Š ^c bā'ōt),
הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד	er ist der König der Herrlichkeit.

Der einziehende Gott wird also als „Kriegsheld“ eingeführt, zu dem (Heer-) Scharen gehören; insofern diese „sowohl Jahwes himmlisches Gefolge als auch das königliche Heer umfassen“ dürften,⁷ erhält die Szene das Flair eines triumphierend aus der Schlacht heimkehrenden Königs. Bei den Toren, durch die er einzieht, ist dann an Stadttore zu denken.

Der vorausgehende Abschnitt des Psalms führt freilich nicht ans Stadttor, sondern an den Tempel:⁸ „Wer wird/darf hinaufsteigen auf den Berg JHWHs, und wer wird/darf stehen an der Stätte seines Heiligtums?“ (Ps 24 [23],3) Dort ist allerdings gerade nicht von Gott als Subjekt die Rede, sondern von Pilgern, denen die Bedingungen für den Zugang zum Tempel genannt werden: „Der unschuldige Hände und

bei Böhler nur in der allgemeinen Literatur erwähnte Untersuchung von Reinhard Müller, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 387), Berlin 2008 (147–167 zu Ps 24); Böhler 455–458 bietet auch einen Abriss von Eckdaten der Wirkungsgeschichte einschließlich der heutigen römischen Liturgie. Die hier gebotene Übersetzung greift u. a. auf Müller 147 f., Brucker 427 und Böhler 439 f. zurück.

5 Religionsgeschichtliche Rückfragen werden hier nicht weiter verfolgt; pointiert vgl. schon Frank-Lothar Hossfeld in ders. / Erich Zenger, Die Psalmen. 1: Psalm 1–50 (Neue Echter Bibel), Würzburg 1993, 156–161, hier 160: „Der Titel ‚König der Herrlichkeit‘ ist traditionsgeschichtlich in der kanaänischen El-Verehrung verwurzelt. ... Zugleich wird

er als Krieger dargestellt. Dabei werden Eigenschaften des kriegerischen Baal auf JHWH übertragen; JHWH ist also Erbe Els und Baals zusammen.“ Es besteht im übrigen kein Konsens über das Alter des Textes; Vorschläge reichen von altem kultischen Material, das womöglich zu einem archaischen „Thronbesteigungsfest JHWHs“ nach altorientalischem Vorbild gehöre, bis zur Charakterisierung als spätes schriftgelehrtes Produkt.

6 Der in der Septuaginta als κύριος übersetzte JHWH der hebräischen Bibel wird u. a. mit Luther und der revidierten katholischen Einheitsübersetzung als HERR wiedergegeben.

7 Müller 2008 (wie Anm. 4), 153.

8 Vor diesem Hintergrund wird auch die Erzählung von 2 Sam 6 über die Übertragung der Bundeslade durch David nach Jerusalem zum Intertext des Psalms.

ein lauterer Herzen hat ...“ (V. 4). Zunächst ziehen also Menschen zum Heiligtum; dann zieht Gott selbst ein. Dieser wird abschließend auch beim Namen genannt: „Der HERR der (Heer-) Scharen (JHWH Š^hbā’ōt), er ist der König der Herrlichkeit.“ (V. 10) Da übrigens von einem „König der Herrlichkeit“ in der Bibel nur an dieser Stelle die Rede ist,⁹ ist jede Verwendung dieser Bezeichnung in der jüdischen oder christlichen Literatur und Liturgie direkt oder indirekt zur Wirkungsgeschichte dieses Psalms zu rechnen¹⁰ – eine in der Theologie und Frömmigkeit nicht selten übersehene Tatsache.

Von welchen Toren die Rede ist, bleibt also zumindest ambivalent; kryptisch ist auch die Bedeutung ihrer „Häupter“, die gehoben werden sollen.¹¹ Völlig ungeklärt ist zudem, wer den Dialog von Ps 24 (23),7–10 vollzieht, wer also die Subjekte der Wechselrede sind.

b) Die griechische Bibel der Septuaginta

Wenn ein Kleidungsstück nicht passt, kann man es einmal andersherum probieren. Die griechische Bibelübersetzung der Septuaginta vertauscht Subjekt und Objekt der Aufforderung von V. 7 = 9; zudem personalisiert sie die „Häupter“ als „Herrscher“, wobei „Archonten“ sowohl politische als auch mythische Gestalten sein können. Nicht die Tore sollen also ihre Häupter heben, sondern die Herrscher sollen die Tore heben.¹² Gegenüber diesem gravierenden syntaktischen Eingriff ist die Einebnung des semantischen Unterschieds zwischen „Toren“ und „Pforten“ eher unerheblich.

Hebräischer Text:

וְהָיָה שְׁעָרֵימָה
וְהָיָה פְתָחֵי עוֹלָם
וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד

Hebt, ihr Tore, eure Häupter,
und erhebt (euch), ewige Pforten,
und einziehen wird der König der
Herrlichkeit.

Septuaginta:

ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν
καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι
καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης

Hebt die Tore, ihr Herrscher (,?) von euch,
und erhebt euch/werdet erhoben, ewige Tore,
und einziehen wird der König der Herrlichkeit.

9 Von einem „Gott (hebräisch אֱלֹהִים / 'El, ein altorientalischer Göttername, kein generischer Begriff für Gott; Septuaginta übersetzt κύριος) der Herrlichkeit“ spricht Ps 29 (28),3; im Neuen Testament beschreibt 1 Kor 2,8 den Gekreuzigten als „Herrn der Herrlichkeit (κύριος τῆς δόξης)“ und sagt, dass die „Archonten dieses Ἄου“ ihn nicht erkannt hätten; Jak 2,1 bezeichnet Jesus Christus als „unseren Herrn der Herrlichkeit“. Von einem „König der Herrlichkeit“ ist im Neuen Testament nicht die Rede.

10 Besonders nachdrücklich vgl. z. B. den altkirchlichen Hymnus *Te Deum*: „Du bist der

König der Herrlichkeit, Christus (*Tu rex gloriae Christus*)“.

11 Die Ratlosigkeit spiegelt sich zuletzt z. B. in der erklärenden Paraphrase der Übersetzung von Böhler 2021 (wie Anm. 4), 450, wider: „Hebt, Tore, eure Kapitelle (,Häupter‘, d. h. die Türstürze)!“

12 Die Version des Aquila folgt strenger dem hebräischen Text, behält dessen Syntax bei und übersetzt die „Häupter“ wörtlicher: ἄρατε πύλαι κεφαλὰς ὑμῶν (Fridericus Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxford 1875, 2, 121).

In dieser Fassung kommen zwei neue Probleme hinzu: Wer sind erstens diese „Herrscher“, welche die Tore heben sollen? Sind es funktionale, politische oder mythische Figuren? Worauf bezieht sich zweitens das Possessivpronomen „eure/von euch“? Geht es um „eure Tore“ oder „eure Herrscher“?

c) Die lateinischen Versionen

Die für die westliche Liturgie relevanten lateinischen Übersetzungen folgen der Septuaginta; zugleich spiegeln sie deren syntaktische Ambivalenz, indem sie entweder *vestras* zu *portas* oder *vestri* zu *principes* gehörig verstehen; ansonsten unterscheiden sich das altrömische Psalterium und die Vulgata des Hieronymus in diesem Vers nur durch die Variante *attollite* statt *tollite*:¹³

Psalterium Romanum: *Tollite portas principes vestri*

Vulgata: *Attollite portas principes vestras*

et elevamini portae aeternales

et introibit rex gloriae.

1.2 Parabiblische Antworten: Ps 23 (24) jenseits des Kanons

Während die Bibel keinen Zweifel darüber lässt, dass der „König der Herrlichkeit“ mit dem „HERRN der (Heer-) Scharen (JHWH Šׁbā’ōl)“ zu identifizieren ist, bleibt es der Rezeptionsgeschichte jenseits des Kanons vorbehalten, die anderen Fragen zu beantworten, die der kryptische Dialog aufwirft:¹⁴ Um welche Tore handelt es sich?

13 Robert Weber (Hg.), *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins* (Collectanea biblica latina 10), Roma / Città del Vaticano 1953, 46.

14 Wichtige Hinweise bieten bereits Balthasar Fischer, *Auferstehungsfeier am Ostermorgen*. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung, in: ders., *Redemptionis Mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Heinz, Paderborn 1992, 13–27 [= *Trierer theologische Zeitschrift* 54 (1943), 1–14], und Emil Joseph Lengeling, *Unbekannte und seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster*, in: Balthasar Fischer / Johannes Wagner (Hgg.), *Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, FS Josef Andreas Jungmann, Freiburg 1959, 213–238, hier 220–226.

Nach den immer noch grundlegenden Darstellungen von Ernst Kähler, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche* (Veröffentlichungen der

Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10), Göttingen / Berlin 1958, 43–73, und A[ndré] Rose, „Attollite portas, principes, vestras ...“. Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B., in: *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Roma 1966, 1, 453–478, der konzisen Übersicht von Cooper 1983 (wie Anm. 4), 55–60, und der leider unpublizierten Diplomarbeit von Michael Margoni-Kögler, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt*. Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung, Universität Wien 1994, von dem auch etliche hier gebotene Übersetzungen inspiriert sind, sowie Raymond Winling, *Le Psaume 23 (24) et son utilisation dans la tradition patristique pour le thème de la résurrection*, in: Jean-Marc Prieur (Hg.), *La résurrection chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 7), Strasbourg 2003, 13–31, vgl. zuletzt Brucker 2014 (wie Anm. 4), 415–426, und Samuel Vollenweider, *Der Erlöser im Tarnanzug*. Eine Studie zur Christologie des Physiologus, zu seiner Datierung und zur

Wer oder was sind die Häupter oder Archonten? Wer spricht im Dialog von Ps 23 (24),7–10 mit wem? Bemerkenswert ist dabei der hohe Anteil parabiblicher Schriften, die auch als Apokryphen bekannt sind.¹⁵

a) Himmelfahrt: Petrus-Apokalypse, Justin, Irenäus

Die vielleicht älteste Antwort findet sich in der Petrusapokalypse, einer von Clemens von Alexandrien († um 220) in seinen „Auslegungen der ganzen Bundesschrift“ berücksichtigten Schrift, die demnach schon im zweiten Jahrhundert bekannt war und Autorität genoss, später allerdings in direkter literarischer Überlieferung nur spärlich bezeugt ist, auch wenn sie inhaltlich weiterhin einflussreich blieb.¹⁶ Ihr narrativer Rahmen überblendet abschließend die biblischen Erzählungen von der Verklärung und der Himmelfahrt Jesu; der nur in der äthiopischen Fassung bezeugte Schluss zitiert Ps 23 (24) eindeutig in der Fassung der Septuaginta:

... und der Himmel öffnete sich, und wir sahen Menschen im Fleische, und sie kamen und begrüßten unseren Herrn und Mose und Elija und gingen in den zweiten Himmel. Und erfüllt war das Wort der Schrift: „Dieses Geschlecht sucht ihn und sucht das Antlitz des Gottes Jakobs.“ (Ps 23 [24],6) Und große Furcht und großes Entsetzen traten ein im Himmel. Die Engel scharten sich zusammen, damit erfüllt würde das Wort der Schrift, das sagt: „Öffnet die Tore, ihr Herrscher!“ (Ps 23 [24],7 = 9) Darauf wurde der Himmel geschlossen, der geöffnet worden war, und wir beteten und gingen vom Berg herab, indem wir Gott priesen (vgl. Mk 9,9 par; Lk 24,52) ...¹⁷

Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23^{LXX}), in: Zbynek Kindschi Garský / Rainer Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus* (Studies of the Bible and Its Reception 11), Berlin 2019, 93–132 [Ndr. in ders., *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 436), Tübingen 2020, 587–650, hier insbesondere, aber nicht nur 610–617; 628–635].

15 Zur einschlägigen historischen Verwendung dieses vieldeutigen und darum missverständlichen Begriffs vgl. z. B. unten Anm. 16, zu seiner Problematik z. B. Tobias Nicklas, *The Canon and Beyond* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 525), Tübingen 2024.

16 Vgl. Tobias Nicklas / Wolfgang Grünstäudl, *Petrus II* (in der Literatur), Reallexikon für

Antike und Christentum 27 (2016), 399–427, hier 415 f.; die Auslegung durch Clemens wird von Eusebius, *Kirchengeschichte* 6, 14, 1, hg. v. Eduard Schwartz / Theodor Mommsen (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Eusebius 2/2*), Leipzig 1908, 548–550, referiert, der das Werk zu den „umstrittenen“ Schriften zählt (ἀντιλεγόμενα; Rufin übersetzt *apocrypha*, die kanonische „Bundesschrift [ἐνδιὰ θεοῦ γραφή]“ als *divina scriptura*).

17 *Petrusapokalypse 17*, hg. v. Sylvain Grébaud, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*, *Revue de l’Orient chrétien* 2/2 = 12 (1907), 139–151; 285–287; 380–392; 2/5 = 15 (1910), 198–214; 307–323; 425–439, hier 308 f.; üs. nach C. Detlef G. Müller in Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher (Hgg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 6. Aufl. Tübingen 1997, 2, 577 f.

Der einziehende Gott des Psalms wird hier mit Christus identifiziert, die Tore, durch die er einzieht, mit den Toren des Himmels. Die Archonten werden als „Engel“ ge- deutet, denen implizit wohl auch die Aufgabe zugeschrieben wird, die Tore zu öffnen und zu schließen.

Die weite Verbreitung der Deutung auf die Himmelfahrt Jesu bezeugt kurz nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts der in Rom tätige Philosoph und Märtyrer Justin († ca. 162–168?):

Hört, wie prophezeit wurde, dass er auch in den Himmel hinaufgehen werde. So wurde nämlich gesagt: „Hebt die Tore“ der Himmel, „damit der König der Herrlichkeit einziehe! Wer ist dieser König der Herrlichkeit? Der starke Herr und der mächtige“ Herr (vgl. Ps 23 [24],7 f.).¹⁸

Justin zitiert den Psalm als Schriftbeweis in einer Kette von Belegstellen für die einzelnen Elemente des Christuseignisses; dabei trägt er sogar in das biblische Zitat ein, dass es sich um die Tore der Himmel handeln soll.

Sein Dialog mit dem Juden Tryphon bietet dieselbe Interpretation, setzt sie aber von einer Deutung auf Salomo ab. Damit grenzt er das christlich-prophetische Verständnis von einer historischen Auslegung auf die Tempelweihe ab, wie sie im rabbinischen Midrasch zur Stelle bezeugt ist, der freilich erst in viel späterer Zeit zusammengestellt wurde.¹⁹ Nach einem Zitat des ganzen Psalms hält Justin fest:

Dass „der Herr der Mächte“ (Ps 23 [24],10) nun nicht Salomo ist, sondern unser Christus, ist bewiesen. Als er nämlich von den Toten auferstand und in den Himmel hinaufstieg, wird den in den Himmeln von Gott aufgestellten „Herrschern“ befohlen, „die Tore“ der Himmel zu „öffnen“, damit der „einziehe“, welcher „der König der Herrlichkeit ist“, und sich, nachdem er aufstieg, „zur Rechten“ des Vaters „setze, bis er die Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht“ hat, wie durch einen anderen Psalm klargemacht ist (vgl. Ps 109 [110],1; rezipiert in Apg 2,34 f.; Hebr 1,13; 10,12 f.). Weil aber die „Herrscher“ im Himmel sahen, dass er „keine ansehnliche und ehrenvolle und herrliche Gestalt“ hatte (vgl. Jes 53,2 f.), erkannten sie ihn nicht; sie fragten: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ (Ps 23 [24],7 = 9) Und es antwortete ihnen der Heilige Geist entweder in der Person (*ἀπὸ προσώπου*) des Vaters oder in seiner eigenen: „Der Herr der Mächte, er ist dieser König der Herrlichkeit.“ (Ps 23 [24],10) Dass aber weder über Salomo, mag er auch noch so ein herrlicher König sein, noch über die Bundeslade (vgl. 1 Kön 8,4) einer der Jerusalemer, die auf den „Toren“

18 Justin, Apologie 1, 51, 6 f., hg. v. Miroslav Marcovich (Patristische Texte und Studien 38), Berlin 1994, 103.

19 Salomon Buber, Midrasch Tehillim (Schocher Tob), Wilna 1891, 207 f.; üs. v. Aug. Wünsche, Midrasch Tehillim oder haggadi-

sche Erklärung der Psalmen, Trier 1892, 1, 220 f. Zur unsicheren Datierung, die freilich mit altem Material rechnet, vgl. Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 9., vollst. neubearb. Aufl., München 2011, 358 f.

des Tempels standen, zu sagen wagte, „Wer ist dieser König der Herrlichkeit“, wird jeder Beliebige zustimmen.²⁰

Neben der Absetzung von der Übertragung der Bundeslade bei der Tempelweihe unter Salomo²¹ fallen ein inhaltliches und ein formales Element auf: Inhaltlich begründet Justin die Frage der Archonten mit der Unansehnlichkeit Christi, der mit dem Neuen Testament als der leidende Gottesknecht aus dem Jesajabuch verstanden wird, der auch im Umfeld der oben zitierten Reihe von Zeugnissen der Apologie über das Christusereignis ausführlich zitiert wird.²² Formal identifiziert Justin nicht nur die fragenden Herrscher mit den Archonten auf den Himmelstoren; er erklärt auch die Antwort mit Hilfe der hermeneutischen Theorie prosopologischer Exegese, die für das christliche Psalmenverständnis der Spätantike charakteristisch werden sollte:²³ Das Subjekt des Psalms spricht „aus der Maske (*ἀπὸ προσώπου*)“ und damit „in der Person“ jemandes anderen, in diesem Fall der ersten oder dritten Person der Trinität.

Wenig später enthält auch die Darlegung der apostolischen Lehre des Irenäus von Lyon († um 200?) dieselbe Auslegung auf die Himmelfahrt des in der Inkarnation herabgestiegenen Logos und hält lapidar fest: „Die ewigen Tore sind die Himmel“. Für ihn spielt sich der Dialog zwischen „unteren Engeln“ und „denen, die auf der Feste waren“ ab; das Staunen begründet er darin, dass „das Wort in einer für die Geschöpfe unsichtbaren Weise hinabgestiegen ist; so ist es ihnen nicht kund geworden. Nun war das Wort Fleisch geworden (vgl. Joh 1,14), und sichtbar stieg es hinauf.“²⁴ Abgesehen von Details der Identifikation der Engel und der Begründung ihrer Frage aufgrund der menschlichen Gestalt Christi handelt es sich um dieselbe Interpreta-

20 Justin, Dialog mit Tryphon 36, 5 f., hg. v. Miroslav Marcovich (*Patristische Texte und Studien* 47), Berlin 1997, 131.

21 Justin, Dialog mit Tryphon 85, 1, hg. v. Marcovich 1997 (wie Anm. 20), 216, kommt noch einmal auf die Abgrenzung von historisierenden jüdischen Deutungen zurück: „Denn manche von euch wagen die Auslegung, die Prophetie, die lautet, ‚Hebt eure Tore, ihr Herrscher, und erhebt euch, ewige Tore, damit der König der Herrlichkeit einziehe‘ (vgl. Ps 23 [24], 7 = 9) sei gleichermaßen auf Hiskija gesagt, anderere aber (wagen die Auslegung) auf Salomo. Doch es kann gezeigt werden, dass es weder auf diesen noch auf jenen noch, einfach gesagt, auf einen anderen König von euch gesagt ist, sondern einzig auf diesen unseren Christus, der ‚nicht ansehnlich und nicht ehrenvoll‘ erscheint (vgl. Jes 53, 2 f.), wie Jesaja sagte und David und alle Schriften; er ist ‚der Herr der Mächte‘ (Ps 23 [24], 10) gemäß dem Willen des Vaters, der es

ihm gegeben hat. Dieser ist auch auferstanden von den Toten und aufgestiegen in den Himmel, wie auch der Psalm und die anderen Schriften klargemacht und ihn als ‚Herrn der Mächte‘ verkündet haben ...“. Auch hier spielt Jes 53, 2 f. eine Schlüsselrolle in der christologischen Argumentation.

22 Justin, Apologie 1, 50, 4, hg. v. Marcovich 1994 (wie Anm. 18), 101–103.

23 Vgl. Marie-Josèphe Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e–V^e siècles). 2: Exégèse prosopologique et théologie* (*Orientalia Christiana analecta* 220), Roma 1985.

24 Irenäus, von Lyon, Darlegung der apostolischen Lehre, üs. v. Norbert Brox (*Fontes Christiani* 8/1), Freiburg 1993, 87; armenischer Text hg. v. Karapet Ter-Mekerttschian / Erwand Ter-Minassiantz (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 3/1 = 31/1, 1), 58*.

tion; die Deutung von Ps 23 (24),7–10 auf die Himmelfahrt war also spätestens seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts weit verbreitet. In welcher Form diese weitergegeben wurde und ob womöglich an verlorene Testimoniensammlungen zu denken ist, muss gleichwohl dahingestellt bleiben.²⁵

b) Theologische Synthese von Abstieg und Aufstieg: Origenes

Mitte des dritten Jahrhunderts integriert Origenes († nach 250) im letzten Teil seiner Schrift Über das Pascha die traditionelle Deutung von Ps 23 (24),7–10 in eine grandiose theologische Synthese:

„Esst es mit Eifer, es ist Pascha für den Herrn“ (Ex 12,11), das heißt: Hinübergang des Herrn. Derjenige nämlich, der über die göttlichen „Grenzen“ wegen des „Ungehorsams“ in Adam (Röm 5,19) hinübergangen ist, der ist der „Herr“, der „den Stachel des Todes“ (vgl. 1 Kor 15,55) stumpf gemacht und seine Macht hinweggenommen hat, der durch die „Verkündigung froher Botschaft“ (vgl. 1 Petr 4,6) den im Hades in Gewahrsam gehaltenen „Geistern“ (vgl. 1 Petr 3,19) den Sprung hinüber ermöglicht und überdies den Weg hinauf in den Himmel durch seinen eigenen Hinaufgang gewährt hat, als Türen und Tore wegen seines Hineingangs hinweggehoben wurden: „Hebt, ihr Herrscher, eure Tore, und erhebt euch, ewige Tore, und der König der Herrlichkeit wird einziehen.“ (Ps 23 [24],7) Und als das zum zweiten Mal von den auf ihnen stehenden Mächten gehört wurde und sie fragten: „Wer ist es?“, bekamen sie zu hören: „Der Herr, stark und mächtig im Kampf, der Herr der Mächte, dieser ist der König der Herrlichkeit“ (Ps 23 [24],8–10), nämlich der König der Herrlichkeit vom Vater (vgl. Eph 1,17), in der der Vater verherrlicht wird (vgl. Joh 13–17), „der die Welt mit sich versöhnt hat, da er ihr die Übertretungen nicht angerechnet“ (vgl. 2 Kor 5,19), sondern den „Schuldbrief zu ihren Lasten, der gegen sie sprach, ausgelöscht hat; und er hat ihn aus der Mitte aufgehoben“ (Kol 2,13 f.). Das wurde aber im Sohn vollzogen, wie es heißt: „Gott war es“ nämlich, „der in Christus die Welt mit sich versöhnte“ (2 Kor 5,19) ...²⁶

25 Bemerkenswert ist, dass Cyprian von Karthago († 258) in seinen Testimonien an Quirinus 2, 29, hg. v. R[obert] Weber (Corpus Christianorum. Series Latina 3), Turnhout 1972, 68 f., Ps 23 (24), 7–10 als Zeugnis dafür, „dass er als König in Ewigkeit herrschen wird“, anführt, nicht für die Himmelfahrt Christi, der freilich überhaupt kein eigener Abschnitt gewidmet ist. Dass diese Deutung im Karthago des frühen dritten Jahrhunderts verbreitet war, belegt allerdings Tertullian u. a. in seiner *Arznei gegen Skorpionenstich* 10, 7, hg. v. A[ugust] Reifferscheid / G[eorg]

Wissowa (Corpus Christianorum. Series Latina 2), Turnhout 1954, 1088, und *Über die Flucht in der Verfolgung* 12, 2, hg. v. J[ohannes] J[acobus] Thierry, ebd. 1150, wo in weiterer Folge zudem auch das Motiv der Hadesfahrt anklingt; s. u. b) mit Anm. 27 zu Origenes.

26 Origenes, *Über das Pascha* 2, 28–31 (Papyrus p. 47 f.), hg. v. Octave Guéraud / Pierre Nautin (Christianisme antique 2), Paris 1979, 246–248; Bernd Witte (*Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 4), Altenberge 1993, 146.

Origenes legt seiner finalen Auslegung des „Pascha für den Herrn“ (Ex 12,11) die Übersetzung von Pascha als „Hinübergang (ὁπέρβασις)“ zugrunde und gibt so dem aus ältester Ostertheologie übernommenen Motiv vom Abstieg Christi in den Hades und seinem Aufstieg in den Himmel eine philologische Basis in der Worterklärung von „Pascha“.²⁷ Die Identifikation Christi mit dem „Herrn“ sowohl von Ex 12,11 als auch von Ps 23 (24),10 ist zu seiner Zeit längst selbstverständlich; beispiellos ist freilich die Dichte der Entfaltung der traditionellen Vorstellung mit Motiven aus allen Teilen der Bibel und ihre theologische Durchdringung als kosmische Versöhnung. Mythologische Vorstellungen und der kosmologische Rahmen eines dreistöckigen Weltbilds von Himmel, Erde und Unterwelt verbinden sich mit überkommener Theologie zu einer synthetischen Schau von Altem und Neuem Testament sowie von Christologie, Anthropologie und Soteriologie.

Die im Kern wohl frühe, gleichermaßen zu Unrecht Hippolyt wie Johannes Chrysostomus zugeschriebene Paschahomilie enthält genauso gegen Ende eine ähnliche Deutung, die ebenfalls Christologie und Soteriologie verbindet;²⁸ das macht deutlich, dass die biblische Orchestrierung des Theologoumenons vom Aufstieg Christi mit Ps 23 (24),7–10 bald in die Konventionen altkirchlicher Ostertheologie eingegangen ist.

Eine völlig andere, vermutlich präzedenzlose Dimension erschließt Origenes in seinem Kommentar zum Einzug Jesu nach Jerusalem in Mt 21,1–11: Er verbindet diesen Einzug in die irdische Stadt damit, dass dieser „in das wahre Jerusalem (τὰ ἀληθινὰ Ἱεροσόλυμα) einzog“.

Die himmlischen Mächte aber, welche „die ganze Stadt“ (Mt 21,10) genannt werden, waren befremdet und sagten, „Wer ist dieser?“ (ebd.) Das entspricht (ἀνάλογον) dem, was im 23. Psalm über die Aufnahme des Erlösers und das Befremden der himmlischen Mächte vorausgesagt ist, die befremdet waren angesichts des Anblicks seines neuen und leiblichen Fahrzeugs. Es steht nämlich so im Psalm: „Hebt eure Tore, ihr Herrscher, und erhebt euch, ihr ewigen Tore, und einziehen wird der König der Herrlichkeit! u.s.w.“ (Ps 23 [24],7 = 9).²⁹

27 Harald Buchinger, *Pascha bei Origenes* (Innsbrucker theologische Studien 64), Innsbruck 2005, 1, 297–299; 2, 770–779, erschließt auch die umfangreiche ältere Literatur zur Hadesfahrt Christi, die seit der ältesten Homilie des Melito, *Über das Pascha* 102, hg. v. Stuart George Hall (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1979, 56–58, zum Grundbestand christlicher Ostertheologie gehört.

28 Giuseppe Visonà, *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha. Studio – edizione – commento* (Studia patristica Mediolanensia 15), Milano 1988, 314. Die fragliche literarische Einheitlichkeit dieser Homilie, ihre Datierung und das Verhältnis ihres Kerns zum Traktat des Origenes zum gleichen Thema können hier nicht weiter erörtert werden.

29 Origenes, *Matthäuskommentar* 16, 19, hg. v. Erich Klostermann (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Origenes 10), Leipzig 1935, 539.

Die Deutung ist typisch für Origenes: Es gehört zur platonisierenden Weltsicht und exegetischen Hermeneutik des Origenes, in Entsprechung zur sichtbaren und historischen Realität eine „wahre“ Wirklichkeit anzunehmen; deren Transzendenz kann sowohl ontologisch – als mit dem Intellekt, nicht mit den Sinnen wahrzunehmende Dimension – als auch kosmologisch – als himmlische Entsprechung zu den irdischen Dingen – zum Ausdruck kommen. Die Idee eines „oberen“ oder „himmlischen Jerusalem“ ist zudem seit Gal 4,26 und Offb 21 Erbgut christlicher Tradition. Die Entsprechung (*ἀνάλογον*) zwischen der Frage der „ganzen Stadt“ von Mt 21,10 und jener von Ps 23 (24),8 = 10, „Wer ist dieser“, ist zwar nicht einzigartig in der gesamten Bibel, aber immerhin wörtlich. Der Einzug in den Himmel deutet somit auch den Einzug Jesu in das historische und irdische Jerusalem – eine signifikante Anreicherung der Anwendungsmöglichkeiten des Einzugs von Ps 23 (24),7–10, die später genauso liturgisch wirksam werden sollte wie die bereits genannte Deutung auf die Himmelfahrt und die noch zu erörternden auf Hadesfahrt und Inkarnation.

c) Narrative Entfaltung der Hadesfahrt:

Nikodemusevangelium und Bartholomäusevangelium

Während in der frühen theologischen Literatur Ps 23 (24) vor allem mit der Himmelfahrt Christi verbunden wird, verwenden parabiblische, gemeinhin als apokryph bezeichnete Schriften das biblische Zitat auch, um das ebenfalls aus alter Tradition stammende Motiv der Hadesfahrt Christi auszumalen.

Besonders prominent und einflussreich ist der zweite Teil des sogenannten Nikodemusevangeliums, das den älteren Pilatusakten vermutlich sekundär angehängt wurde, handschriftlich ab dem neunten Jahrhundert bezeugt ist und vielleicht ins fünfte oder sechste Jahrhundert zu datieren ist.³⁰ Die in zahlreichen Versionen verbreitete Schilderung der Hadesfahrt gießt ältere Vorstellungen und etablierte theologische Testimonien in ein anschauliches Narrativ, das durch die Personifikation des mit Satan sprechenden Hades besonders lebendig wird:

Während Satan und Hades so miteinander sprachen, erging eine große Stimme wie Donner, die sagte: „Hebt eure Tore, ihr Herrscher, und erhebt euch, ewige Tore, und einziehen wird der König der Herrlichkeit.“ (Ps 23 [24],7) Als Hades das hörte, spricht er zu Satan: „Geh hinaus, wenn du mächtig bist, und stell dich ihm entgegen!“ Satan ging nun hinaus. Dann sagt Hades zu seinen Geistern (*δαίμοσι*): „Befestigt gut und stark die ‚ehernen Tore‘ und die ‚eisernen Riegel‘ (Ps 106 [107],16); behaltet meine Schlösser in der Gewalt, stellt euch gerade auf und schaut auf alles! Denn wenn dieser hier hereinkommt, wird uns Weh erfassen.“

Als die Vorväter das hörten, begannen sie alle, ihn zu verhöhnen; sie sagten: „Du Allesverzehrender und Unersättlicher, öffne, damit ‚einziehe der König

30 Vgl. Monika Schärtl in Christoph Markschies / Jens Schröter (Hgg.), *Antike christli-*

che Apokryphen in deutscher Übersetzung 1/1, Tübingen 2012, 235 f.

der Herrlichkeit' (vgl. Ps 23 [24],7).“ Sagt David der Prophet: „Weißt du nicht, Blinder, dass ich, als ich in der Welt lebte, einen solchen Ruf, der das ‚Hebt eure Tore, ihr Herrscher' (Ps 23 [24],7 = 9) vorausgesagt habe? Jesaja sprach: „Ich habe dies durch den Heiligen Geist vorhergesehen und geschrieben: ‚Die Toten werden auferstehen, und die in den Gräbern werden auferweckt werden, und die in der Erde werden sich freuen' (Jes 26,19), und: ‚Wo, Tod, ist dein Stachel; wo, Hades, ist dein Sieg?' (1 Kor 15,55 < Hos 13,4)

Da erging wieder eine Stimme, die „Hebt die Tore“ sagte (Ps 23 [24],9). Als Hades die Stimme zum zweiten Mal hörte, antwortete er vorgeblich wie ein Unwissender und sagt: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ Sagen die Engel des Gebieters: „Der starke und mächtige Herr, der Herr, mächtig im Kampf.“ (Ps 23 [24],10) Und plötzlich, zugleich mit diesem Wort, „wurden die ehernen Tore zerbrochen und die eisernen Riegel“ zerschlagen (vgl. Ps 106 [107],16), und alle gefesselten Toten von ihren Fesseln gelöst, und wir mit ihnen. Und „es zog der König der Herrlichkeit ein“ wie ein Mensch, und alles Dunkel des Hades wurde erleuchtet.³¹

Der Dialog findet hier zwischen Hades und den Engeln des Herrn statt; der Einzug gilt nicht dem Himmel, sondern der Unterwelt.

Drei Versionen der Fragen des Bartholomäus verbinden die in Anspielung auf Ps 106 (107),16 geschilderte Hadesfahrt ebenfalls mit Ps 23 (24),7–10; auch der Dialog zwischen dem personifizierten Hades und Satan entspricht dem Nikodemusevangelium:

Der Herr sagt zu ihm (sc. Bartholomäus): Als ich mit den Engeln in den Hades (*in infernum*) hinabstieg, um ‚die eisernen Riegel und die Pforten' des Hades zu ‚zerbrechen' (vgl. Ps 106 [107],16), rief Hades (*infernus*) und sagte: „O Beelzebub, o Satan, vor dir ist Gott auf die Erde hinabgestiegen.“ Es riefen aber die Engel und sprachen: „Abgefallene,³² erhebt die Tore eures Herrschers,³³ denn der König der Herrlichkeit' (vgl. Ps 23 [24],7 f. = 9 f.) stieg in die Erde hinab.“ Spricht Hades zu ihnen: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit' (Ps 23 [24],8 = 10), der zu uns herabstieg?“ Und wiederum stieg er 500 Schritte hinab. ... Nachdem er aber weitere 500 Schritte hinabgestiegen war, riefen die Engel der Mächte (vgl. Ps 23 [24],10?): „Erhebt die Tore eures Herrschers, geht auseinander, denn der König der Herrlichkeit' (vgl. Ps 23 [24],7 = 9) stieg vom Himmel herab aus eigener Kraft.“³⁴

31 Pilatusakten 2, 5 (21), hg. v. Constantinus de Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876, 328.

32 Die Anrede *Apostates*, die Ps 23 (24),7 = 9 den abgefallenen Engeln in den Mund legt, findet sich nur in der lateinischen Version C.

33 Ob *elevate portas principis vestri* eine im Spätlatein mögliche Variante von *principes* darstellt oder tatsächlich einen Genitiv

meint, muss auch angesichts der slawischen Rezensionen offenbleiben.

34 Fragen des Bartholomäus 11–15. Das abschließende *per semetipsum* hat in den slawischen Rezensionen keine Entsprechung. Lateinischer Text: Umberto Moricca, *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*, *Revue biblique* 30 (1921), 481–516; 31 (1922), 20–30, hier 490 f.; synoptische Edition der slawi-

Die insgesamt deutlich kürzere Darstellung spricht für historische Priorität und eine Datierung in frühe christliche Jahrhunderte, ebenso wie die archaische Vorstellung, dass die Hadesfahrt stattgefunden habe, während Christus noch am Kreuz hing; allerdings ist genau die Episode des Dialogs mit den Worten von Ps 23 (24) Eigentum nur einer lateinischen und zweier slawischer Rezensionen, die als „späte, ja deutlich mittelalterliche Fassungen der Bartholomaeustradition“ gelten,³⁵ weswegen auch mit sekundärer Kontamination zu rechnen sein mag und die Frage von Abhängigkeit und Datierung für dieses Detail offenbleiben muss.³⁶

d) Popularisierung raffinierter Christologie und Theologie der Inkarnation:
Physiologus

Nicht auf den Aufstieg der Himmelfahrt oder den Abstieg der Hadesfahrt, sondern auf den Abstieg der Inkarnation bezieht der Physiologus den Dialog von Ps 23 (24), 7–10. Die Schrift ist in so zahllosen Versionen verbreitet, dass sie als unedierbar gilt; vor das vierte Jahrhundert wird sie aber nicht zuletzt aufgrund der hier interessierenden Passage schwerlich zu datieren sein, auch wenn einzelne Motive eine ältere Vorgeschichte haben.³⁷

In Ps 23 (24) gipfelt gleich der erste Auslegungsgang über den Löwen (vgl. Abb. 1):

Wir beginnen damit, vom Löwen zu sprechen, dem König der Tiere ... Der Physiologus sagte vom Löwen, dass er drei Eigenschaften (φύσεις) habe. Seine erste Eigenschaft ist diese: Wenn er im Gebirge umhergeht und ihm die Witterung der Jäger zugeht, verbirgt er mit seinem Schweif seine Spuren, damit die Jäger nicht seinen Spuren folgen und sein Lager (vgl. Hld 4,8) finden und ihn in ihre Gewalt bringen. So verbarg auch unser Christus, der geistige Löwe (ὁ νοερός λέων) [„der gesiegt hat, aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids“ (Offb 5,5)³⁸], der vom unsichtbaren Vater gesandt wurde, seine geistigen Spuren, das heißt seine Gottheit. Unter Engeln wurde er Engel, unter Erzengeln Erzengel, unter Thronen Thron, unter Mächten Macht (vgl. 1 Kor 9,22?), bis zu seinem

schen Handschriften: Martina Chromá, *Apocryphal Questions of Bartholomew in the Slavonic Tradition* (Práce Slovanského ústavu. N.R. 40), Praha 2019, 145–148; synoptische Übersetzung durch Christoph Marksches in ders. / Schröter 2012 (wie Anm. 30), 713–716.

35 Christoph Marksches in ders. / Schröter 2012 (wie Anm. 30), 708, mit Wiedergabe der älteren Diskussion insbesondere älterer Forschungsmeinungen, „daß die Version der Höllenfahrt Christi in den vorliegenden Rezensionen der ‚Fragen des Bartholomaeus‘ älter ist als im Nikodemusevangelium“.

36 Rémi Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance* (Collection des études augustinienes. Série antiquité 162), Paris 2000, 155–157, weist darauf hin, dass Ps 23 (24) in den ersten beiden Jahrhunderten christlicher Literaturgeschichte nicht mit dem Descensus, sondern nur mit der Himmelfahrt verbunden wurde.

37 Vollenweider 2019 (wie Anm. 14), 641–647, optiert mit guten Gründen gegen die vielfach vertretene, aber selten substantiell argumentierte Frühdatierung für eine Datierung „im vierten Jahrhundert, und zwar ... eher in seiner Mitte als an seinem Anfang“ (641).

38 Fehlt in zahlreichen Handschriften.



EST LEO REGALIS OMN
num animalium & bestiarum. Ideo & iacob
benedicens iuda dicebat. Catulus leonis iuda
filius meus & cetera. Physiologus narrat
de leone quod tres naturas habet.
prima natura leonis haec est.

Abb. 1: Berner Physiologus (Reims, ca. 830): Bern, Burgerbibliothek, Cod. 318, fol. 7 v

Abstieg. Und er kam in den Schoß der heiligen Jungfrau Maria, um das verirrtete Geschlecht der Menschen zu retten (vgl. 1 Kor 9,22); „und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns Wohnung genommen“ (Joh 1,14). Deshalb erkannten sie ihn nicht, als er von oben herabkam;³⁹ sie sagten: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ (Ps 23 [24],8 = 10) Darauf sagt der Heilige Geist: „Der Herr der Mächte, er ist der König der Herrlichkeit.“ (Ps 23 [24],10)⁴⁰

Dass Christus als der fleischgewordene Logos (Joh 1,14) aufgrund seiner menschlichen Gestalt von den Engeln nicht erkannt wird und diese deshalb die Frage von Ps 23 (24) 8 = 10 stellen, wer der König der Herrlichkeit sei, ist schon bei Irenäus von Lyon bezeugt, der den Dialog freilich noch bei der Himmelfahrt ansetzt;⁴¹ die Antwort schrieb zur selben Zeit schon Justin dem Heiligen Geist zu.⁴² Die Hermeneutik einer „noetischen“, also „geistigen“ oder „intelligiblen“ Wirklichkeit steht in der Tradition platonisierend-alexandrinischer Exegese, wie sie unter anderem von Origenes vertreten wurde. Das Motiv der Angleichung, „um zu retten“, ist von Paulus übernommen (1 Kor 9,22: „Allen bin ich alles geworden, um jedenfalls einige zu retten“). Neu ist freilich die Deutung von Ps 23 (24),7–10 nicht auf die Himmelfahrt (*ascendit in caelos*) oder Hadesfahrt (*descendit in inferna*), sondern auf die Menschwerdung (*descendit de caelis*).

Damit wird der Dialog mit den wichtigsten Wendepunkten des Abstiegs und Aufstiegs Christi assoziiert, die in Bekenntnissen des christlichen Glaubens angesprochen und in der liturgischen Feier entfaltet werden (vgl. Abb. 2).⁴³

2. Liturgische Einzüge

2.1 Ps 23 (24) in der spätantiken Entfaltung des Liturgischen Jahres

In den ersten drei christlichen Jahrhunderten gab es noch kein „Kirchenjahr“; die älteste Osterfeier war noch nicht auf die Auferstehung als solche fixiert, sondern feierte die Erhöhung des gefallen Menschen durch den erlösenden Abstieg und Aufstieg Christi in synthetischer Einheit und an einem einzigen Termin.⁴⁴ Erst im Jahr-

39 Die auf Christus bezogene Variante *κατελθόντα* ist wohl gegenüber der Bezeichnung des Subjekts, „die von oben herabkamen (*κατελθόντες*)“ vorzuziehen.

40 Physiologus 1, hg. v. F[ranciscus] Sbordone, Milano 1936, 1–4.

41 S. o. a) mit Anm. 24.

42 S. o. a) mit Anm. 20.

43 Ps 23 (24) spielt in der systematischen Durchdringung und homiletischen Verkündigung der Christologie in der weiteren Spätantike

eine wichtige Rolle, die von der in Anm. 14 zitierten Literatur und der darin verarbeiteten Forschung erschlossen wird.

44 Vgl. z. B. Hansjörg Auf der Maur, Die Osterfeier in der alten Kirche (Liturgica Oenipontana 2), hg. v. R[einhard] Meßner / W[olfgang] G. Schöpf, mit einem Beitrag v. Clemens Leonhard, Münster 2003; Harald Buchinger, Pascha, Reallexikon für Antike und Christentum 26 (2015), 1033–1077.

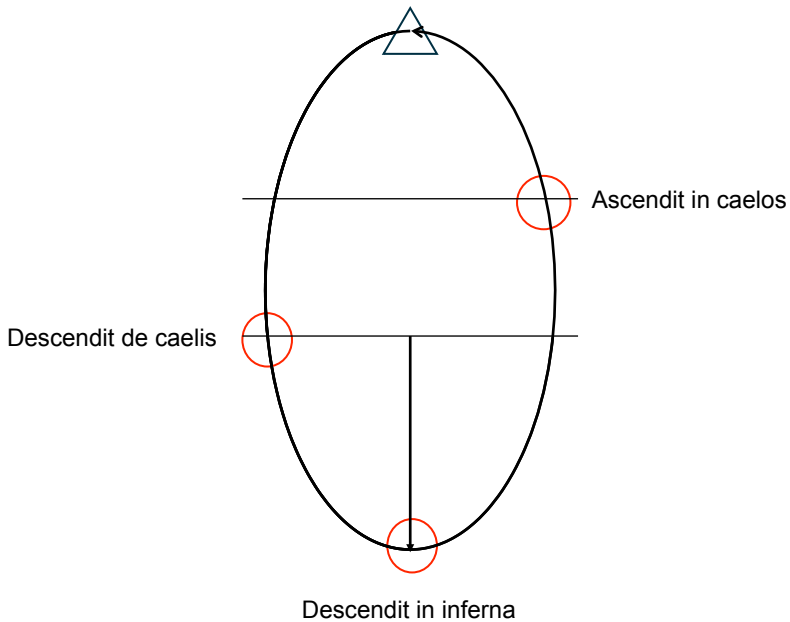


Abb. 2: Die Dynamik von Descensus und Ascensus in der altkirchlichen Christologie und Soteriologie

hundert nach Kaiser Konstantin begannen die Kirchen in Ost und West, einzelne Momente des Christusereignisses in eigenen Festen zu feiern;⁴⁵ in der liturgischen und homiletischen Entfaltung dieser Anlässe griffen sie auf Intertexte der älteren theologischen Entfaltung dieser Inhalte zurück.

Dementsprechend ist Ps 23 (24) ein fixer Bestandteil der ältesten greifbaren Lesereihen für das Himmelfahrtsfest, wie sie für das Jerusalem des fünften Jahrhunderts und wenig später in Syrien bezeugt sind.⁴⁶ Für andere Orte müssen spätantike Liturgien aus Homilien erschlossen werden; Gewissheit über die Verwendung bestimmter biblischer Stücke ist dabei nur selten zu gewinnen. Immerhin wird der Dialog von Ps 23 (24),7–10 nicht nur am Himmelfahrtsfest, sondern auch in Oster-

45 Wolfram Kinzig, Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres, in: ders. / U. Volp / J. Schmidt (Hgg.), Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), Leuven 2011, 3–41, begreift die Entfaltung des Kirchenjahres als unter anderem vom Glaubensbekenntnis getriebene Innovation reichskirchlicher Zeit.

46 Jerusalem: Athanase Renoux (Hg.), Le codex arménien Jérusalem 121 (Patrologia orientalis 36/2 = 168), Turnhout 1971, 338 [200], Nr. 47 (Halleluja-Psalme; Datierung des Inhalts: jedenfalls nach 417, vielleicht deutlich später); Syrien: F. C. Burkitt, The Early Syriac Lectionary System, Proceedings of the British Academy 1921–1923, 301–338, hier 312 (Halleluja-Psalme; 305: paläographische Datierung ins 6. Jh., Inhalt nach 474).

homilien reichskirchlicher Zeit zitiert.⁴⁷ In einzelnen Fällen – allen voran der Homilie des Gregor von Nyssa († nach 386) – ist nicht klar, zu welchem Anlass die Predigt gehört;⁴⁸ darin zeigt sich, dass es auch in der Feier bestimmter Momente des Christusereignisses an einzelnen Festen letztlich immer um das eine Heilsereignis des Erlösens den Abstiegs und Aufstiegs Christi geht.

Ob und wann Ps 23 (24) in der Spätantike auch zur liturgischen und homiletischen Erschließung der Menschwerdung herangezogen wurde, dürfte noch nicht erforscht sein.

2.2 Ps 23 (24) im byzantinischen Osten: Einzüge in die Kirche und in der Kirche

In der byzantinischen Liturgie wurde Ps 23 (24) zu verschiedenen Einzügen gesungen: einmalig zum Einzug in die Kirche im Zuge ihrer Weiheliturgie, später auch zu deren jährlichem Gedächtnis, aber auch regelmäßig zum sogenannten Großen Einzug mit den Gaben bei jeder Eucharistiefeyer; auch wenn dieser ursprünglich wohl ebenfalls eine Übertragung von der außerhalb in einem eigenen Bau gelegenen Sakristei in die Kirche dargestellt hat, schrumpfte das immer noch imposante Ritual zu einer Prozession aus einem nördlich des eigentlichen Altarraums gelegenen Nebenraum durch das

Nach Antonio Enrico Felle, *Biblia epigraphica. La sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'orbis christianus antiquus* (III–VIII secolo) (*Inscriptiones Christianae Italiae. Subsidia* 5), Bari 2006, 117, Nr. 178, findet sich Ps 23 (24), 7 = 9 als Beischrift unter einer Darstellung der Himmelfahrt in einem Apsisfresko im Theoktiktoskloster in der jüdischen Wüste (Deir Muqallik; „Datazione: indefinita“); <https://dig.corps-cmhl.huji.ac.il/Monasteries/deir-el-muqallik-theoctistus> weist die Fresken aus stilistischen Gründen dem 12. Jh. zu.

47 Die oben 1.2 b) mit Anm. 26 zitierte Schrift des Origenes Über das Pascha ist keine Homilie, wohl aber die des Ps-Hippolyt oder Ps-Chrysostomus ebd. mit Anm. 28, deren literarische Einheitlichkeit und Datierung umstritten ist; das Finale mit dem Zitat von Ps 23 (24), 7–10 könnte auch zum sekundären Rahmen gehören. Michel Aubineau, *Homélie pascales* (*Sources chrétiennes* 187), Paris 1972, 89–91, zitiert unter anderem die Osterhomilien des Gregor von Nazianz († um 390), Homilie 45, 25 (*Patrologia Graeca* 36, 657 B–C) und Hesychius von Jerusalem († nach 451, also ein Zeitgenosse des

in Anm. 46 zitierten Armenischen Lektionars), Homilie 3, 5, hg. v. Michel Aubineau (*Subsidia hagiographica* 59/1), Bruxelles 1978, 94, aber auch Homilie 5, 4, 17–19 Über die Kreuzigung des Proklus von Konstantinopel († 446), hg. v. F[rançois] [Joseph] Leroy (*Studi e testi* 247), Città del Vaticano 1967, 210, und die berühmte zu Unrecht Epiphanius von Salamis zugeschriebene Karsamstagshomilie 11–13, hg. v. André Vaillant, Zagreb 1958, 65–71, deren mutmaßliche Zugehörigkeit zu einer am Samstagabend antizipierten Osternachtfeier hier nicht weiter erörtert werden kann.

48 Zur Ambivalenz der in den Handschriften der Himmelfahrt zugewiesenen Homilie, hg. v. Ernestus Gebhardt (*Gregorii Nysseni opera* 9/1), Leiden 1967, 323–327, vgl. zuletzt u. a. Harald Buchinger, *Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte*, in: Richard W. Bishop / Johan Leemans / Hajnalka Tamas (Hgg.), *Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity* (*Supplements to Vigiliae Christianae* 136), Leiden 2016, 15–84, hier 42–44, mit Verweis auf die ältere Diskussion.

Kirchenschiff zum Altar. Deutlich später wurde die Feier des Ostersonntags mit Türöffnungsriten angereichert, wie sie im Westen schon früher bezeugt waren.⁴⁹

a) Die Kirchweihliturgie konstantinopolitanischer Tradition

Vor die erste Eucharistiefeier als eigentliche Einweihung eines neuen Kirchenbaus tritt schon im Laufe der Spätantike eine feierliche Prozession zur und in die Kirche; dieser kam besondere Bedeutung zu, wenn dabei auch Reliquien übertragen wurden, wie es schließlich zur Regel werden sollte (vgl. Abb. 3).⁵⁰ War die Kirche bereits einmal geweiht, wie das etwa am 24. Dezember 562 bei der zweiten Kirchweih der Justinianischen Hagia Sophia in Konstantinopel nach einem Erdbeben durch Patriarch Eutychius der Fall war, konnte stattdessen offenbar auch ein Evangeliar in der Prozession mitgeführt werden; dieser konkrete historische Anlass ist auch der älteste Beleg für den Gesang von Ps 23 (24) bei der Kirchweihliturgie. Die Verwendung des Psalms unterstreicht implizit die zu dieser Zeit längst geläufige Interpretation der christlichen Kirche im Licht des biblischen Tempels:

Am 24. Dezember geschah die zweite Weihe (ἐγκαίνια) der Großen Kirche, und die Prozession (λιτή) ging vom heiligen Platon aus, wobei der selige Eutychius auf dem goldenen Wagen saß, das apostolische Gewand trug und in den Händen das heilige Evangelium hielt; und man sang als Prozessionsgesang (ἐλιτάνευον) das „Hebt eure Tore, ihr Herrscher.“ (Ps 23 [24], 7 = 9)⁵¹

49 Der folgende Abschnitt geht auf eigene Forschung zurück, konvergiert aber mit einem Vortrag von Alexander Lingas über Ps 23:7–10 (LXX) as a Chant of the Byzantine Rite am 1. August 2024 auf der Konferenz der Cantus Planus Study Group der International Musicological Society in Gödöllő (Ungarn), der insbesondere im musikalischen Bereich weit über das hier Gebotene hinausging.

50 Vgl. Bernard Botte / Heinzgerd Brakmann, Kirchweih, *Reallexikon für Antike und Christentum* 20 (2004), 1139–1169, hier 1151 zu Ps 23 (24) in Konstantinopel, und Vitalijs Permjakovs (Vitaly Permiakov), „Make this the Place Where Your Glory Dwells“: Origins and Evolution of the Byzantine Rite for the Consecration of a Church, PhD Diss, University of Notre Dame, Indiana 2012, hier u. a. 207–211. Zur Psalmodie vgl. Ioan Bizău, *Les psaumes et leur interprétation dans le rituel orthodoxe de la consécration de l'Église*, in: C[arlo] Braga / A[lessandro] Pistoia (Hgg.), *La liturgie, interprète de l'écriture 2: Dans les compositions liturgiques, prières et chants*. Conférences Saint-Serge.

XLIX^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 24–27 Juin 2002 (*Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia* 126), Roma 2003, 131–167, hier 159–162. Vorschrift wird die Deposition von Reliquien durch can. 7 des 2. Konzils von Nicaea 787, hg. v. Périclès-Pierre Joannou, *Fonti* 9/1, 1, 261.

51 Anonyme „Exzerpte aus der Kirchengeschichte“, hg. v. J[ohn] A. Cramer, *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium* 2, Oxford 1835, 114. Nach der zeitgenössischen Schilderung des Johannes Malalas († nach 565), *Weltchronik* 18, hg. v. Ludovicus Dindorf (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*), Bonn 1831, 495, der das Evangeliar als *μεγαλειον* bezeichnet, „sang (ἐψάλλετο) die dabeistehende Menge“ das Stück, nach der Weltgeschichte des Theophanes († 817/818), hg. v. Carolus de Boor, Leipzig 1883, 238, ebenso „alle“; vgl. Sysse G. Engberg, *Political Use of the Old Testament in Byzantium: Encaenia*, *Dedication of a Church*, *Revue des études byzantines* 80 (2022), 181–227, hier 195–200, zum Nachleben 222 f.



Abb. 3: Elfenbeintafel Trier, Domschatz (Konstantinopel? 5. Jh. oder später?)

Von diesem Anlass wird das Stück später in das Jahresgedächtnis der Kirchweih der Hagia Sophia übernommen, wo im mittelbyzantinischen Konstantinopel die Waisenkinder im Narthex denselben Gesang intonieren, bevor die Psalmisten die Türen der Kirche öffnen, ebenso beim anschließenden Orthros (der frühmorgendlichen Feier der Tagzeitenliturgie) als wichtigstes Troparion des Fests, nämlich zum prominenten Ps 50 (51).⁵²

Als reguläres Element der Kirchweihliturgie ist das Troparion als Teil des Einzugsrituals ebenfalls seit den ältesten liturgischen Quellen früh-mittelbyzantinischer Zeit bezeugt und in dramatisierter Form bis heute vor der rituellen Öffnung der Türen vorgesehen.⁵³

52 Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle. 1: Le cycle des douze mois (*Orientalia Christiana analecta* 165), Roma 1962, 144–146 (10. Jh.); spärliche weitere Belege – etwa zu den Kirchweihgedächtnissen der Chalkoprateia-Kirche am 18. Dezember (ebd. 138) und der Pēgē (ebd. 34) – s. Bd. 2: *Le cycle des fêtes mobiles* (*Orientalia Christiana analecta* 166), Roma 1963, 215; 220; 286.

53 Ältestes erhaltenes Euchologion (Vorsteherbuch mit Gebeten): Stefano Parenti / Elena

Velkovska (Hgg.), *L'Eucologio Barberini gr. 336* (*Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia* 80), Roma 2000, 164, Nr. 156, 2 (8. Jh.); heutige Ordnung mit deutscher Übersetzung: Theodor Nikolaou, *Egkainia – Kirchweih* (*Liturgische Texte und Studien* 1), München 1995, 38–41. Wann der Vollzug als Wechselgesang aufgekommen ist, wurde offenbar noch nicht untersucht; diese Dramatisierung wird allerdings wohl eher spät anzusetzen sein.

b) Der Große Einzug der eucharistischen Liturgie

Für das spätantike Jerusalem bezeugt die vermutlich aus dem neunten Jahrhundert stammende griechische Handschrift St. Petersburg 44 für den Zyklus der acht Sonntage die Verwendung von Ps 23 (24),⁷ = 9 als Gesang „Auf die Heiligen“ (wohl Gaben; möglich ist auch eine Deutung auf „das Heiligtum“), also zur Gabenübertragung zwischen dem Wortgottesdienst und der im engeren Sinne eucharistischen Feier, die im byzantinischen Ritus später als Großer Einzug bekannt ist;⁵⁴ ob das Stück auch von einer Handschrift des sogenannten Georgischen Lektionars, das wahrscheinlich den Entwicklungszustand des sechsten oder siebten Jahrhunderts dokumentiert, für die Eucharistiefiern der Osternacht und des Ostersonntags vorgesehen ist, ist umstritten.⁵⁵ Sowohl am Sonntag als auch gegebenenfalls zu Ostern können österliche Resonanzen der altkirchlichen Rezeptionsgeschichte des Psalms mitschwingen; auf jeden Fall impliziert die Verwendung von Ps 23 (24) an der Schwelle zur Eucharistiefier eine tempeltypologische Deutung: Der Altarraum wird als Heiligtum interpretiert, im Lichte der älteren Auslegungstradition des Psalms aber gleichzeitig auch als Abbild des Himmels, in den Christus als „König der Herrlichkeit“ einzieht.

Ob die Predigt des Konstantinopler Patriarchen Euty chius (552–582 – übrigens derselbe, unter dem „Hebt die Tore“ bei der Kirchweihliturgie erwähnt wurde; s. o.

a) Über Ostern und die Eucharistie auch für die Reichshauptstadt den biblisch-psalmodischen Gesang zur Gabenübertragung belegt oder sich auf den Cherubim-Hymnus bezieht, der in der byzantinischen Liturgie seit dieser Zeit regelmäßig an dieser Stelle gesungen wird, ist umstritten:⁵⁶

54 Alexandra Nikiforova / Tinatin Chronz, *The Codex Sinaiticus Liturgicus Revisited: A New Edition and Critical Assessment of the Text*, *Orientalia Christiana periodica* 83 (2017), 59–125, Edition: 79–87; Kommentar: 111; 115 f.

55 Georgisches Lektionar 739 und 751, Variante der Handschrift Sinai georg. 37, hg. und üs. v. Michel Tarnischvili (*Corpus scriptorum Christianorum orientaliū* 188 = *scriptores Iberici* 9), Louvain 1959, 142; 144 (Edition); (*Corpus scriptorum Christianorum orientaliū* 189 = *scriptores Iberici* 10), Louvain 1959, 113; 115 (Übersetzung); gegen die ansonsten vertretene Deutung als psalmodischer Gesang vgl. Charles Renoux, *L'hymne des saints dans l'Octoéchos géorgien ancien*, in: J[ob] Getcha / A[ndré] Lossky (Hgg.), *Θυσία αινέσεως. Mélanges liturgiques Georges Wagner (1930–1993) (Analecta Sergiana 2)*, Paris 2005, 293–313, hier 312 f.

56 Vgl. zuletzt ausführlich Robert F. Taft / Stefano Parenti, *Storia della liturgia di S. Giovanni Crisostomo 2. Il Grande Ingresso (Ἀνάλεκτα κρυπτοφέρρης 10)*, Grottaferrata 2014, 207–210, mit der vorsichtigen Schlussfolgerung „che il patriarca facesse riferimento ad una salmodia cattedrale di tipo antifonale in uso nella Grande Chiesa composta da un Salmo al quale si era aggiunto il Cheroubikòn“; insgesamt zur Verwendungsgeschichte von Ps 23 (24) an dieser Stelle vgl. 228–256. Zum Cherubimhymnus vgl. zuletzt auch Gregory Tucker, *The Hymnography of the Middle Byzantine Ecclesiastic Rite & Its Festal Theology. Introduction – Edition & Translation – Commentary (Studies in Eastern Christian Liturgies 5)*, Münster 2023, 40–42.



Abb. 4: Exultetrolle aus Bari (11. Jh.), Anastasis: Manchester, John Rylands Library, Latin MS 2

Jene handeln töricht, die dem Volk überliefert haben, einen bestimmten Psalm-Gesang zu singen (ᾠμον τινὰ ψαλμικὸν λέγειν παραδεδοκότες), wenn der liturgische Dienst das Brot der Darbringung und den gerade erst gemischten Kelch zum heiligen Altar bringt; es sei, wie sie meinen, zur Sache passend, den König der Herrlichkeit darzubringen und das, was hereingetragen wird, so zu bezeichnen, obwohl es noch nicht durch die hohepriesterliche Anrufung (Epiklese) vollendet ist.⁵⁷

57 Predigt Über Ostern und die Eucharistie 8 (Patrologia Graeca 86/2, 2400 C–2401 A). Die vom Patriarchen vertretene Theologie der Wandlung der Gaben in Absetzung von einer

aus spätantiker Tradition stammenden Abbild-Urbild-Beziehung zwischen den eucharistischen Gaben und Leib und Blut Christi muss hier nicht weiter erörtert werden.

Der Text spricht in auffälliger Formulierung von einem „Psalm-Gesang“; außerdem ist im Cherubim-Hymnus nicht wie in Ps 23 (24),7–10 vom „König der Herrlichkeit“, sondern vom „König des Alls“ die Rede.

Ps 23 (24),7 = 9 findet sich auch als Inschrift auf dem Architrav über dem Eingang in den Altarraum einer Kirche vom Anfang des sechsten Jahrhunderts in der historischen Provinz Armenia III in der Diözese Pontus im Osten der heutigen Türkei;⁵⁸ auch wenn der Psalmvers deswegen noch nicht als liturgischer Gesang beim Großen Einzug erwiesen ist, geht die inschriftliche Bezeugung doch den bislang bekannten literarischen Zeugnissen für diese Funktion voraus und könnte den ältesten Hinweis auf eine derartige Verwendung darstellen.

Die allegorische Auslegung der teilweise vom Osten beeinflussten altgallischen Messliturgie interpretiert übrigens den Gesang des „*Aius* (Verballhornung von „Hagios“; meint also wohl das Trishagion) vor dem Evangelium“ im Licht der Deutung von Ps 23 (24) auf die Hadesfahrt Christi:

Über den *Aius* vor dem Evangelium: Dann singt (*psallit*) der Klerus in heller Melodie (*claro modolamine*) neuerlich *Aius*, im Angesicht der Engel, die vor dem Antlitz Christi bei den Toren der Unterwelt rufen: „Hebt eure Tore, ihr Herrscher, und erhebt euch, ihr ewigen Pforten, und der Herr der Mächte wird einziehen, der König der Herrlichkeit“ (Ps 23 [24] 7 = 9).⁵⁹

Ein liturgischer Gesang des Psalms ist daraus freilich nicht zu erschließen.

c) Einzugsriten am Ostermorgen

Nachdem Ps 23 (24) seit der Spätantike ein wichtiges Element der theologischen Entfaltung und homiletischen Verkündigung des österlichen Ab- und Aufstiegs Christi darstellt,⁶⁰ nimmt es nicht Wunder, dass der Text auch Anlass zu rituellen Dramatisierungen bot. Türöffnungsriten sind am Beginn des frühmorgendlichen Stundengebets am Ostersonntag seit dem Jerusalem des zwölften Jahrhunderts bezeugt;⁶¹ erst spät und offenbar vor allem in der Peripherie des byzantinischen Einflussbereiches scheint man an dieser Stelle allerdings den literarisch längst etablierten Dialog von Ps 23 (24),7–10 integriert zu haben.⁶²

58 Felle 2006 (wie Anm. 46), 198 f., Nr. 419; Herkunft: Ambar; Datierung: 507–518.

59 E[dward] C. Ratcliff (Hg.), *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* (Henry Bradshaw Society 98), London 1971, 7, Nr. 10.

60 S. o. 1 und 2.1.

61 Jerusalem, Hagios Stauros 43, das sogenannte Typikon der Anastasis aus dem Jahr 1122, hg. v. A[thanasios] Παπαδόπουλος-Κεραμεύς (Papadopoulos-Kerameus), *Ανάλεκτα ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας* 2, Πετρούπολις (St. Petersburg) 1894, 190 (mit Ps 67 [68], 2.3–

4; Ps 117 [118], 20.24.19: „Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit ...“).

62 Zu Ps 23 (24),9 f. an dieser Stelle vgl. Gabriel Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (*Orientalia Christiana analecta* 193), Roma 1972, 197–201, hier 201 (nur zwei italo-byzantinische Quellen des 16. Jh., sowie zwei inzwischen verbrannte athonitische Quellen angeblich des 12. Jh.); 240 f. (zur Sabaitischen Tradition in Handschriften ab dem 12. Jh., wobei S. Saba 311 [15./16. Jh.]

Vermutlich ist hier mit Einfluss aus dem lateinischen Westen zu rechnen,⁶³ wo freilich die dramatische Verwendung von Ps 23 (24) auch erst aufgekommen ist, als der Text schon jahrhundertlang in äußerlich weniger spektakulärer, aber dennoch liturgiethologisch bemerkenswert tiefer Form in liturgischem Gebrauch war.

2.3 Ps 23 (24) im römischen Westen: Imaginierte Einzüge

Zum Unterschied von den orientalischen Riten wie auch den Liturgien des nichtrömischen Westens ist die altrömische Liturgie extrem biblizistisch; ihre Gesänge aktualisieren auch neutestamentliche Inhalte und das Proprium christlicher Feste in erster Linie durch alttestamentliche Texte, die in der spezifischen liturgischen Situation eine typologische Tiefendimension erhalten, ohne dadurch freilich die anthropologische Dimension zu negieren. Vielmehr verschmelzen die Erfahrungen und Deutungshorizonte (1) des alttestamentlichen Beters, (2) Christi und (3) des liturgischen Subjekts, das sich die Identifikationsangebote sowohl des alttestamentlichen Textes als auch des dadurch gedeuteten Christuseignisses aneignen kann. Trotzdem bleiben alle hermeneutischen Optionen offen; selbst in eindeutigen liturgischen Kontexten wird keine Deutung zwingend auferlegt. Die römische Liturgie lädt in ihrem nüchternen Biblizismus zu verschiedenen spezifisch christlichen Interpretationen und zur Identifikation mit den biblischen Subjekten ein, drängt diese aber nicht auf.⁶⁴ Zugleich weckt sie vielfache Resonanzen, wenn Texte im Laufe des Jahres in verschiedenen Situationen wiederkehren, und reichert damit Sinn und Bedeutung dieser Texte an; die liturgische Erfahrung wird in diesen theologisch anspruchsvollen und spirituell bereichernden Fällen besonders vielschichtig. Dies gilt auch für den Dialog von Ps 23 (24),7–10.

a) Gregorianisches Kernrepertoire der Tagzeitenliturgie

Die Aufforderung von Ps 23 (24) 7 = 9, „Erhebt euch, ihr ewigen Pforten, und einziehen wird der König der Herrlichkeit (*Elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae*),“ bietet den Text für eine Antiphon der Tagzeitenliturgie, die zu unterschiedlichen Anlässen des liturgischen Jahres verwendet wird;⁶⁵ ihre liturgische Bedeutung

Ps 23 [24],9 f. als Dialog ausgeführt wissen will); 271 (Synthese).

63 In HS 43 folgt dem Türöffnungsritual der rituelle Dialog des Patriarchen mit den „Myrophoren“, der die Verkündigung an die salbentragenden Frauen nach Mt 28,9 aktualisiert (Papadopoulos-Kerameus 1894 [wie Anm. 61], 191). Auch dieses Element ist im Westen Jahrhunderte früher etabliert und in der Kreuzfahrerzeit auch für Jerusalem bezeugt; vgl. Iris Shagrir, *The Visitatio Sepulchri in the Latin Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, Al-Masāq 22 (2010), 57–77; dies., *The ‚Holy Women‘ in the Liturgy and Art of*

the Church of the Holy Sepulchre in Twelfth-Century Jerusalem

, in: Elizabeth Lapina / Nicholas Morton (Hgg.), *The Uses of the Bible in Crusader Sources* (Commentaria 7), Leiden 2017, 456–475.

64 Vgl. Harald Buchinger, *Lebensraum des Wortes. Zur Bibelverwendung der römischen Liturgie am Beispiel ihrer Gesänge*, Liturgisches Jahrbuch 62 (2012), 181–206, zu Ps 23 (24),7 = 9 v. a. 192–195.

65 Renatus-Joannes Hesbert (Hg.), *Corpus antiphonarium officii. 3: Invitatoria et antiphonae* (Rerum ecclesiasticarum documenta. Fontes 9), Roma 1968, 200, Nr. 2631.

ergibt sich somit aus dem Zusammenklang der Resonanzen mehrerer Situationen und unterschiedlicher Festinhalte.

(1) In der Stundengebets-Vigil des Karsamstags eröffnet das Stück die zweite Nokturn, wo die mythologisch-kosmologische Aufforderung von Ps 23 (24) 7 = 9 nach den friedvollen Texten der ersten Nokturn eine gewisse Dramatik entfaltet; zwischen Karfreitag und Ostersonntag weckt der Text primär die Assoziation des Abstiegs in die Unterwelt, wie auch die letzte Antiphon derselben Nokturn mit Ps 29 (30),⁴ davon spricht, Gott habe die Seele des Beters, der in dieser Situation ja zweifellos Christus die Stimme leiht, „aus der Unterwelt gezogen (*Domine abstraxisti ab inferis animam meam*)“.⁶⁶ Mit der Bezeichnung als „König der Herrlichkeit“ in der Vigil des Karsamstags „erreicht die Steigerung christologischer Aussagen einen Höhepunkt ..., und das nicht erst im Triumph des Ostermorgens, sondern schon in der Hadesfahrt des Karsamstags: gewissermaßen ein Höhepunkt am Tiefpunkt.“⁶⁷ Der Unterweltsabstieg Christi wird durch den Psalm mit der für die römische Liturgie charakteristischen Zurückhaltung nur für die Kundigen angedeutet; explizit kommt sie erst im ersten Responsorium derselben Nokturn zur Sprache – dem vielleicht einzigen Text mutmaßlich altrömischer Tradition, der das parabiblische Geschehen überhaupt ausmalt.⁶⁸

(2) Wenn dieselbe Antiphon zu Weihnachten gesungen wird, geht es nicht um den Abstieg in den Hades oder den Aufstieg in den Himmel, sondern um den Abstieg in der Inkarnation.⁶⁹

Die im letzten Wort des Textes angesprochene „Herrlichkeit“ wird übrigens in der Gregorianischen Klanggestalt dadurch negiert, dass sie unisonisch, also ohne jede melodische Bewegung, fast spannungslos und ohne jede Akzentuierung auf der Fina-

66 Joannes-Renatus Hesbert, *Corpus antiphonarium officii*. 1: *Manuscripti „Cursus Romanus“* (Rerum ecclesiasticarum documenta. Fontes 7), Roma 1963, 174 f., Nr. 74; 2: *Manuscripti „Cursus Monasticus“* (Rerum ecclesiasticarum documenta. Fontes 8), Roma 1965, 318 f., Nr. 74; neben Buchinger 2012 (wie Anm. 64) vgl. Ingrid Fischer, *Die Tagzeitenliturgie an den drei Tagen vor Ostern. Feier – Theologie – Spiritualität* (Pietas liturgica. Studia 22), Tübingen 2013, 175 f.

67 Buchinger 2012 (wie Anm. 64), 194.

68 Hesbert 1963; 1965 (wie Anm. 66); ders., *Corpus antiphonarium officii*. 4: *Responsoria, versus, hymni et varia* (Rerum ecclesiasticarum documenta. Fontes 10), Roma 1970, 375, Nr. 7509: *Recessit pastor noster ... et ille captus est, qui captivum tenebat primum hominem; hodie portas mortis et seras pariter salvator noster dirupit* (vgl. Ps 106 [107],16?); vgl. Fischer 2013 (wie Anm. 66), 251–253; zur

weitgehenden Abwesenheit des *Descensus Christi ad inferos* in der römischen Tradition vgl. Gerard A. M. Rouwhorst, *The Descent of Christ into the Underworld in Early Christian Liturgy*, in: Marcel Sarot / Archibald L. H. M. van Wieringen (Hgg.), *The Apostles' Creed. „He Descended into Hell“* (Studies in Theology and Religion 24), Leiden 2018, 54–78, hier v. a. 66–68. Das Osterlob *Exultet* (vgl. Abb. 4) und der Hymnus *Ad caenam agni*, in denen der *Descensus* entfaltet wird, sind in Rom erst im zweiten Jahrtausend sekundär rezipiert worden.

69 Einhellig bezeugt ist die Antiphon in der ersten Nokturn der Weihnachtsoktav: Hesbert 1968 (wie Anm. 65), 200, Nr. 2631; 1963 (wie Anm. 66), 60 f., Nr. 23; 1965 (wie Anm. 66), 92 f., Nr. 23.; Schlüsselzeugnisse der monastischen Tradition kennen sie auch zu Weihnachten selbst; ebd. 64f., Nr. 19.

E-le-va-mi-ni por-tae ae-ter-na-les et in-tro-i-bit rex glo-ri-ae Cp

Ελεβαμινι πορταε αιτερναλες εντροιβιτ ρεξ γλοριαε MR

Ελεβαμινι πορταε αιτερναλες εντροιβιτ ρεξ γλοριαε H

AM

E-le-va-mi-ni por-tae ae-ter-na-les et in-tro-i-bit rex glo-ri-ae We

Fo2

Lc

Ka

Z

E-le-va-mi-ni por-tae ae-ter-na-les et in-tro-i-bit rex glo-ri-ae T1

T2

Bv19

Bv21

in-tro-i-vit Me

The image displays a musical score for the Gregorian Antiphon 'Elevamini, portae aeternales'. It consists of 13 staves, each representing a different liturgical book or part. The top two staves (MR and H) show the original Latin text with neumes above and below. The subsequent staves (AM, We, Fo2, Lc, Ka, Z, T1, T2, Bv19, Bv21, Me) show the same text with neumes above, indicating variations in the melody. The text 'E-le-va-mi-ni por-tae ae-ter-na-les et in-tro-i-bit rex glo-ri-ae' is repeated across most staves, with 'in-tro-i-vit' appearing on the final staff (Me). The notation uses black neumes on a four-line red staff, with some neumes in red or blue to indicate specific rhythmic values or accents.

Abb. 5: Gregorianische Antiphon
Elevamini, portae aeternales
(Stundengebets-Vigilien von
Weihnachten und Karsamstag)

lis rezitiert wird, jenem charakteristischen Ton, auf dem die Melodie zur Ruhe gekommen ist (s. Abb. 5).

(3) Angesichts der frühen patristischen Rezeptionsgeschichte fällt die Abwesenheit der Antiphon am Himmelfahrtsfest auf; zu diesem Anlass wird *Elevamini* nur sekundär, vereinzelt und relativ spät in monastischen Quellen herangezogen.⁷⁰ Ps 23 (24),7–10 fehlt in der römischen Tagzeitenliturgie aber an diesem Tag nicht; im Gegenteil: Die Anrufung des *rex gloriae*, der in der gesamten Bibel bekanntlich nur an dieser Stelle vorkommt, eröffnet vielmehr das prominenteste Stück des Tages, nämlich die Magnificat-Antiphon der zweiten Vesper. In ihr wird der Inhalt des Tages noch einmal in Gebetsform zusammengefasst, wobei mit dem „Herrn der Mächte“ auch noch die finale Antwort von Ps 23 (24),10 auf die Frage, wer denn dieser König der Herrlichkeit sei, zitiert wird:

⁷⁰ Franz-Rudolf Weinert, *Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung*

des römischen Himmelfahrtsoffiziums (Dissertationen theologische Reihe 25), St. Ottilien 1987, 147 f.

O König der Herrlichkeit, Herr der Mächte (vgl. Ps 23 [24],7 = 9.10), der du heute als Triumphator über alle Himmel aufgestiegen bist: Lass uns nicht als Waisen zurück (vgl. Joh 14,18), sondern sende die Verheißung des Vaters auf uns (vgl. Lk 24,49, den Geist der Wahrheit (vgl. Joh 14,17; 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6), Halleluja.⁷¹

Auch wenn der biblische Dialog hier nicht als solcher ausführlich zitiert wird, klingt er für die kompetenten Feiersubjekte natürlich an und bestimmt die von der liturgischen Ordnung intendierte rituelle Erfahrung.

(4) In zahlreichen, wenn auch nicht allen Traditionen erscheint Ps 23 (24),7 = 9, „Hebt eure Tore, ihr Herrscher, und erhebt euch, ewige Pforten, und einziehen wird ...“ auch als dritter Vers des ersten Responsoriums des ersten Adventsontags, *Aspiciens a longe*; die responsoriale Form erlaubt es, als Subjekt des Einzugs anschließend nicht den „König der Herrlichkeit“ des Psalms zu nennen, sondern den in der Wiederholung des Responsoriums Genannten: „... der du herrschen wirst im Volk Israel“ (vgl. Mt 2,6).⁷² Entsprechend dem ursprünglichen Charakter der Sonntage vor Weihnachten bietet das kühn centonisierte Stück an dieser besonders exponierten Stelle zahlreiche eschatologische Anklänge,⁷³ entsprechend dem Evangelium des Tages aber auch eine Anspielung auf den Einzug Jesu nach Jerusalem, wenn auch in der Fassung von Joh 12,13.18, wo das Volk Jesus entgegengeht (*obviam ei*).⁷⁴ Die den zu wiederholenden Teil des Responsoriums markant einleitende Aufforderung, „Geht ihm entgegen“, ist zugleich ein Anklang an das Gleichnis von den törichtchen und klugen Jungfrauen Mt 25,6⁷⁵ und unterstreicht die eschatologische Dimension.

Als erster Vers kehrt Ps 23 (24),7 = 9 auch im ersten Responsorium der dritten Nokturn des ersten Adventsontags wieder; dieses Stück ist schon stärker auf Weihnachten ausgerichtet: Das Responsum beginnt mit der von Mt 1,23 zitierten Ankündigung von Jes 7,14, „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären; und sein Name wird genannt werden: ...“, fährt dann aber nicht wie diese Texte mit

71 Hesbert 1968 (wie Anm. 65), 376, Nr. 4079; s. Abb. 6.

72 Hesbert 1970 (wie Anm. 68), 32, Nr. 6129; 1963 (wie Anm. 66), 4 f., Nr. 1; 1965 (wie Anm. 66), 2 f., Nr. 1.

73 Bekanntlich stehen die Sonntage vor Weihnachten in den meisten frühen Büchern der römischen Liturgie nicht am Anfang, sondern am Ende und unterstreichen damit den in zahlreichen Texten artikulierten endzeitlichen Ausblick; nur die Gesangsbücher setzen den Advent an den Anfang und akzentuieren damit seinen Charakter als Vorbereitungszeit auf Weihnachten; vgl. Hansjörg Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit. 1: Herrenfeste in Woche und Jahr (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft

5), Regensburg 1983, 181–183. Die Schlüsselrolle der Gesangsbücher bei der Ausprägung des Advents betont James McKinnon, *The Advent Project. The Later-Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*, Berkeley 2000.

74 Der für den *adventus* typische *occursus* des Volkes wird nur in Joh 12 erzählt; in der römischen Liturgie ist die synoptische Parallele Mt 21,1–9 Tagesevangelium: Antoine Chavasse, *Les lectionnaires romains de la messe au VII^e et au VIII^e siècle. Sources et dérivés* (Spicilegii Friburgensis subsidia 22), 2 Bde., Fribourg 1993, 2, 38.

75 Die Formulierung *obviam ei* findet sich im Neuen Testament ausschließlich in Mt 26,6 und Joh 12,13.18.

Als Gradual-Responsorium erklingt Ps 23 (24),7 = 9 am Mittwoch nach dem dritten Advent-Sonntag, also in der letzten vollen Woche vor Weihnachten;⁷⁸ im Offertorium am Vortag von Weihnachten (*Vigilia domini*) kehrt der Text noch einmal unmittelbar vor dem Fest wieder.⁷⁹ Die Gregorianische Klanggestalt ist auch an dieser Stelle äußerst bemerkenswert: Am Ende des Responsums hebt ein außerordentlich langes Melisma das Wort „Herrlichkeit“ hervor; in frühen Schlüsselzeugnissen der westfränkischen Melodieüberlieferung wird aber nicht die Rezitationsebene der verwendeten Tonart durch Wiederholung akzentuiert. Vielmehr wird die Schlussfloskel einen Ganzton nach unten gedrückt (s. Abb. 7). Dieser einzigartige Kunstgriff ruft eine „bestürzende Wirkung“ hervor, die „mehr ist, als etwa nur ein Fragezeichen hinter dem *rex gloriae*. Es ist vielmehr einem plötzlichen Haltverlieren vergleichbar, einem jähen Ausrutschen, oder aktiv ausgedrückt: es ist wie ein Den-Boden-Wegziehen, wie ein mutwilliges (Zer)Stören.“⁸⁰ Wenn der „König der Herrlichkeit“ in der Schwachheit des Fleisches in die Welt kommt, wird die Herrlichkeit regelrecht negiert – ein Gedanke, der schon die älteste Wirkungsgeschichte des Psalms prägte, in der darüber spekuliert wurde, warum überhaupt die Frage gestellt werden muss, wer „dieser König der Herrlichkeit“ denn sei.

Wenn das Ende von Ps 23 (24),10, „Der Herr der Mächte, er ist der König der Herrlichkeit (*Dominus virtutum*)“, am Tag nach dem Passionssonntag als Antiphon zur Kommunion erklingt, wirkt das wie eine Vergewisserung am Beginn jener beiden Wochen vor Ostern, in denen die Perspektive insbesondere der Gregorianischen Propriumsgesänge auf den leidenden Christus kippt.⁸¹

Insgesamt deutet und aktualisiert Ps 23 (24),7–10 in der römischen Liturgie jedenfalls alle Schlüsselmomente des Abstiegs und Aufstiegs Jesu: von der Inkarnation zu Weihnachten (*descendit de caelis*) über den Abstieg in Grab und Unterwelt am Karfreitag (*descendit in inferna*) bis zum Aufstieg der Himmelfahrt (*ascendit in caelos*)

78 René-Jean Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex*, Bruxelles 1935, 6 f., Nr. 5: *Tollite portas* – übrigens die charakteristische Version des altrömischen Psalteriums (s. o. Anm. 13). Ob der als Vers des Responsoriums zitierte Anfang des Psalms, „Wer wird hinaufziehen zum Berg des Herrn“, eine Anspielung auf S. Maria Maggiore, den höchsten Punkt der Stadt Rom, als Ort der Feier darstellt, muss dahingestellt bleiben; zu Bezügen des Leseprogramms des Tages auf diesen Stationsort vgl. Hartmann Grisar, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*. Stationen, Perikopen, Gebräuche, Freiburg 1925, 67; auch die übrigen Gesangsstücke vom Introitus *Rorate caeli* (Jes 45,8) bis zur Communio *Ecce virgo concipiet* (Jes 7,14) nehmen auf die Inkarnation und die Rolle Mariens Bezug.

79 Hesbert 1935 (wie Anm. 78), 12 f., Nr. 8: *Tollite portas*.

80 Godehard Joppich, *Christologie im Gregorianischen Choral*, in: Klemens Richter / Benedikt Kranemann (Hgg.), *Christologie der Liturgie*. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (*Quaestiones disputatae* 159), Freiburg 1995, 270–291, hier 290.

81 Hesbert 1935 (wie Anm. 78), 83, Nr. 68. Ab dem Sonntag zwei Wochen vor Ostern, der gerade in den in karolingischer Zeit kodifizierten Gesangsbüchern römischer Tradition erstmals „Passionssonntag“ genannt wird, ist das Gregorianische Gesangsproprium von Verfolgungs- und Leidenspsalmen dominiert, die häufig in der ersten Person Christus in den Mund gelegt werden.

Abb. 7: Gregorianisches Offertorium *Tollite portas* (Vigiltag von Weihnachten)

(vgl. Abb. 2). Alle diese Einzüge finden freilich nur in der Imagination des Vollzugs liturgischer Gesangstexte statt. Physische Einzüge wachsen dem römischen Ritus erst nach seiner frühmittelalterlichen Rezeption jenseits der Alpen in der „römisch-fränkischen Mischliturgie“ zu, die fernerhin die altrömische Form ersetzen sollte.

2.4 Ps 23 (24) in der mittelalterlichen Mischliturgie: Reale Einzüge

Als Begleitgesang zu tatsächlichen Prozessionen erscheint Ps 23 (24),7–10 einerseits seit dem karolingischen Frühmittelalter in parabolischer Rezeption in der literarisch-liturgischen Form der Prozessionsantiphon *Cum rex gloriae*; außerdem werden seit ungefähr derselben Epoche verschiedenste Einzüge mit einer dramatisierten Auf-führung des biblischen Dialogs inszeniert.

a) Die Prozessionsantiphon *Cum rex gloriae*

Handschriftlich seit dem 9. Jahrhundert bezeugt und ab dem 10. Jahrhundert weit verbreitet ist die auch als *Canticum triumphale* bekannte Prozessionsantiphon *Cum*

rex gloriae.⁸² Schon die eröffnende Bezeichnung Christi als „König der Herrlichkeit“ greift auf Ps 23 (24),7–10 zurück; die dem „Engelschor“ in den Mund gelegte Aufforderung, die „Tore der Herrscher zu erheben“, spielt ausführlicher auf den Psalm an, dessen Dialog ausdrücklich auf die Hadesfahrt bezogen wird. Die Ausmalung der Szene steht nicht nur in der parabiblichen Tradition des auch im lateinischen Westen überaus populären Nikodemusevangeliums; darüber hinaus wird dem „Volk der Heiligen, das im Tod gefangengehalten wurde“, eine Rede an Christus in den Mund gelegt, die teils wörtlich aus einer pseudo-augustinischen Osterpredigt übernommen ist.⁸³ Biblische Anspielungen, deren parabibliche Rezeption, homiletische Entfaltung und liturgische Aktualisierung erreichen hier eine außerordentliche Dichte:

Cum rex gloriae Christus infernum debellaturus intraret et chorus angelicus ante faciem eius portas principum tolli praeciperet, sanctorum populus qui tenebatur in morte captivus, voce lacrimabili clamaverat:

Advenisti desiderabilis, quem expectabamus in tenebris, ut educeres hac nocte vinculos de claustris:

Te nostra vocabant suspiria, te larga requirebant lamenta, tu factus es spes desperatis, magna consolatio in tormentis. Alleluia.

Als der König der Herrlichkeit, Christus, die Unterwelt betrat, um sie niederzukämpfen, und der Engelschor befahl, dass vor seinem Antlitz die Pforten der Mächte aufgehoben würden (vgl. Ps 23 [24],7 = 9), rief das Volk der Heiligen, das im Tod gefangengehalten wurde (vgl. Ps 106 [107],10.14; Jes 42,7; 49,9; Weish 17,2; Lk 1,79), mit tränenreicher Stimme:

Gekommen bist du, Ersehnter, den wir im Dunkel erwarteten, damit du uns, die wir in dieser Nacht gefangen sind, aus dem Gefängnis herausführst.

Dich riefen unsere Seufzer, dich suchten die weiten Klagen, du bist zur Hoffnung der Hoffnungslosen geworden, zur großen Tröstung in den Qualen. Halleluja.

82 Nach Lengeling 1959 (wie Anm. 14), 215–226, vgl. Tadeusz Miazga, Die Gesänge der Osterprozession in den handschriftlichen Überlieferungen vom 10. bis zum 19. Jahrhundert, Graz 1979, mit kritischer Textedition (5), synoptischer Edition der Melodie (241–257) und Facsimile musikalischer Quellen. Der vermutlich älteste Zeuge, das lothringische Mess-Antiphonale Laon, Bibliothèque municipale 239, hier fol. 43 v–44 r, wurde ins letzte Viertel des 10. Jahrhunderts datiert; vgl. z.B. Susan Rankin, Writing Sounds in Carolingian Europe. The Invention of Musical Notation (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 15), Cambridge 2018, 67.

83 Ps-Augustinus, Sermo 160, 4 (Patrologia Latina 39, 2061): *Sanctorum populi, qui tenebantur in morte captivi ... lacrymabili eum obsecratione deposcunt, dicentes: Advenisti ... quem desiderantes quotidie sperabamus ... te enim nostra vocabant suspiria, te larga requirebant lamenta: unde spes desperatis, unde consolatio in tormentis*; zur komplexen Textgeschichte der homiletischen Überlieferung vgl. nach Lengeling 1959 (wie Anm. 14), 215 f. mit Anm. 16, Dolores Ozmic, Der pseudoaugustinische Sermo CLX. Hieronymus als sein vermutlicher Verfasser, seine dogmengeschichtliche Einordnung und seine Bedeutung für das österliche Canticum triumphale „Cum rex gloriae“ (Dissertationen der Universität Graz 47), Graz 1979.

Die Antiphon wird ab dem 10. Jahrhundert in ganz Europa zur Osterprozession gesungen und findet auch häufig in dramatischen Ritualen am Ostermorgen – traditionell nicht restlos glücklich „Osterfeiern und Osterspiele“ genannt – Verwendung, wo sie meist nach der Erhebung eines Kreuzes oder einer Hostie aus dem Ostergrab vorgesehen ist;⁸⁴ die Gemeinde darf sich dabei mit den aus der Unterwelt Erlösten identifizieren.⁸⁵ Bemerkenswert ist ihr Gebrauch am Palmsonntag in der ältesten Quelle, wo sie die eschatologische Dimension des Einzugsgedächtnisses entfaltet.⁸⁶

b) Dramatisierung zum *Tollite portas*-Ritus

Besonders eindrucksvoll wird der Dialog von Ps 23 (24),7–10 dort aktualisiert, wo er tatsächlich als rituelle Wechselrede dramatisch in Szene gesetzt wird; dazu wird der Beginn des Textes, der schon früh als Antiphon des Kirchweih-Offiziums bezeugt ist,⁸⁷ einerseits um die anschließenden Elemente des Dialoges erweitert und mit verteilten Rollen vorgetragen, andererseits häufig von Klopfriten zur Öffnung des Kirchentores begleitet. Die liturgischen Anlässe entsprechen dabei der Verwendung des Textes in der älteren Tradition; das eindrucksvolle Ritual, in dem die Wechselrede in

84 Vgl. Harald Buchinger, Osterprozessionen und ihre Gesänge im Früh- und Hochmittelalter. Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsfeld, in: Wolfgang Horn / Fabian Weber (Hgg.), *Colloquium Collegiarum*. Festschrift für David Hiley zum 65. Geburtstag (Regensburger Studien zur Musikgeschichte 10), Tutzing 2013, 9–87, zusammenfassend 64 f. Während das Stück in der Osterprozession in ganz Europa bezeugt ist, stammen die von Walther Lipphardt, *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele* (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts. Reihe Drama 5), 9 Bde., Berlin 1975–1990, hier 9, 905 f., erschlossenen Belege fast ausschließlich aus dem deutschsprachigen Raum und dessen östlichem Einflussbereich sowie von den britischen Inseln. Zur Theologie vgl. nach Lengeling 1959 (wie Anm. 14) zuletzt u. a. Reinhard Meßner, Zur theologischen Interpretation von Prozessionsantiphonen am Beispiel einiger Antiphonen für den Karfreitag und den Ostermorgen, in: Harald Buchinger / David Hiley / Sabine Reichert (Hgg.), *Prozessionen und ihre Gesänge in der mittelalterlichen Stadt. Gestalt – Hermeneutik – Repräsentation* (Forum Mittelalter-Studien 13), Regensburg 2017, 217–229, hier 227 f.

85 Vereinzelt ist auch die Verwendung zur Kreuzverehrung am Karfreitag bezeugt; Lengeling 1959 (wie Anm. 14), 216 mit Anm.

19, verweist auf das Benevent des 10./11. Jh.; vgl. die Synopse der Manuskripte Benevento, *Biblioteca capitolare* 40, 35 und 38 bei Jean Mallet / André Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque capitulaire de Bénévent*. 2: manuscrits 19–23, 25–31, 33–40, 42–44, 66, 68 et fragments. *Formulaires liturgiques (messes)*. (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), Paris / Turnhout, 1997, 435–424.

86 S. o. Anm. 82 zu Laon 239. Reinhard Meßner, Die mittelalterliche Palmprozession als Weg des Gedenkens, in: Andreas Sohn (Hg.), *Wege der Erinnerung im und an das Mittelalter*. Festschrift für Joachim Wollasch zum 80. Geburtstag (Aufbrüche. Interkulturelle Perspektiven auf Geschichte, Politik und Religion 3), Bochum 2011, 21–44, hier 23, betont: „Das mimetische Nachgehen des Weges Jesu nach Jerusalem ist nicht einfach eine szenisch-dramatische Vergegenwärtigung von Verganem (*quae gesta sunt*), sondern ebenso, ja in erster Linie Präfiguration, Vorspiel des eschatologischen Einzugs der Gläubigen in die himmlische Welt.“

87 S. o. Anm. 77. Auch in der erweiterten Form gleichen die wenigsten mittelalterlichen Zeugnisse die aus dem Psalterium Romanum übernommene Form *Tollite* zum *Attollite* des auch als Psalterium Gallicanum bekannten Vulgata-Psalters an.

der Regel dreimal – statt wie im Psalm zweimal – wiederholt wurde, dürfte dabei wohl als Versatzstück von der einmaligen Kirchweihe zu den zyklisch wiederkehrenden Anlässen des liturgischen Jahres übernommen worden sein. An ihnen durften dann auch gewöhnliche Presbyter wie zunächst nur bei der Kirchweihe der Bischof ans Portal klopfen und den Einzug des Königs der Herrlichkeit repräsentieren.

(1) Kirchweih

Bereits im karolingischen Frühmittelalter steht ein *Tollite portas*-Ritus mit dreimaliger Umrundung der Kirche am Beginn des Kirchweihrituals,⁸⁸ wo er bis ins nachtridentinische Pontificale Romanum rezipiert werden sollte.⁸⁹

(2) Ostermorgen

Ab dem 14. Jh. wird der biblische Dialog im deutschsprachigen Raum und auf den britischen Inseln beim Einzug in die Kirche nach mimetischen Ritualen der Erhebung eines Kreuzes oder einer Hostie vollzogen, ebenfalls in dreifach übersteigerter Form und manchmal auch mit dreimaliger Umkreisung der Kirche, nicht selten zudem in Verbindung mit der oben erwähnten Prozessionsantiphon *Cum rex gloriae*.⁹⁰

88 Als früheste Belege gelten *Ordo Romanus* 41, 2, hg. v. Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* 4 (Spicilegium sacrum Lovaniense 28), Louvain 1956, 340 (8. Jh.?, noch ohne dreifachen Umgang), und das Sakramentar des Bischofs Drogo von Metz (reg. 823–855), Paris, Bibliothèque nationale lat. 9428 (um 850), fol. 101 r–v, ediert z. B. bei L[ouis] Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1925 [vgl. 1889], 507–509, hier 507 f. (unneuuiert).

89 Manlio Sodi / Achille Maria Triacca (Hgg.), *Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596)* (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 1), Città del Vaticano 1997, 303–308 (Facsimile 310–313, Nr. 509–520, zum Unterschied von den zur Prozession gesungenen Antiphonen ohne Notation).

90 Vgl. die Belege bei Lipphardt 1975–1990 (wie Anm. 84), 9, 910 f., zur Musik Ute Evers / Johannes Janota, *Die Melodien der lateinischen Osterfeiern*, 2 Bde. in je 2 Teilen, Berlin 2013, 2/2, Index 1140. Die ältesten Belege stammen aus dem 14. Jh.: Prozessionale aus Dublin (Lipphardt 2, 545 f., Nr. 397, mit Antiphon *Eleuamini* [s. o. Anm. 65] statt *Tollite portas*; weitere Belege dafür bei Lipphardt 9, 906); *Liber ordinarius* für Barking (Lipphardt 5, 1456, Nr. 770; die Handschrift, deren Quel-

lenwert für 1363–1376 angesetzt wird, stammt freilich aus dem 15. Jh.). Nach dem Prozessionale von 1762 für die Mainzer Marienkirche ad Gradus (Lipphardt 2, 333 f., Nr. 262) ist der ganze Psalm vorgesehen; hier findet die Prozession innerhalb der Kirche und der Dialog am Eingang zum Chorgitter statt. Zur liturgiewissenschaftlichen Neubewertung dramatischer Elemente der Osterfeier vgl. z. B. Jürgen Bärsch, *Quem queritis in sepulchro? Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Feier von Ostern im Mittelalter*, Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 44 (2010), 25–45; Andreas Odenthal, „Surrexit dominus vere“. Osterfeiern um das Heilige Grab als Ausdruck eines veränderten religiösen Empfindens im Mittelalter, in: ders., *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61), Tübingen 2011, 125–142 [= *Theologische Quartalschrift* 189 (2009), 46–65]; Harald Buchinger, *Das „Heilige Grab“ im Zusammenhang der Osterfeier*. Beobachtungen und Thesen, *Heiliger Dienst* 74 (2020), 69–80; ders., *Materielle Repräsentation im liturgischen Vollzug und die Medialität der mittelalterlichen Osterfeier*. Ein Versuch zur Typologie materialer Symbolik christlicher Liturgie, in: Manfred Kern /