

Michael Schneider
Beten mit den Psalmen
(9. Oktober 2008)

Gegenwärtig wandelt sich das Vorverständnis von Gebet und seiner Bedeutung für das Leben im Glauben grundlegend, weil einige †geistliche* Begriffe immer fragwürdiger werden: Was ist ein †geistliches Tun* bzw. eine †geistliche Übung*? Ist nicht alles Tun eines Glaubenden bzw. alles gläubige Tun ein †geistliches* Tun? Was ist ferner ein †geistliches Gespräch*, eine †geistliche Begleitung*? Wann und wo beginnt eine Begegnung im Glauben †geistlich* zu werden? Was macht die Lektüre eines Buches zu einer †geistlichen Lesung*? Liegt es am Buch oder an der Art des Lesens? Was meint das Institut †geistliche Gemeinschaft*? Ist nicht jede Gemeinschaft von Glaubenden letztlich eine †geistliche* Gemeinschaft? Darf eine christliche Gemeinde ohne weiteres mit einer †geistlichen Gemeinschaft* gleichgesetzt werden? Was bedeutet die Vielzahl von †Spiritualitäten* für den Vollzug des Glaubens in den Gemeinden vor Ort?

1. In allen Dingen

Als †spirituell* gilt heutzutage immer weniger das Aufgebot religiöser und asketischer Leistungen, eine reich differenzierte religiöse Programmgestaltung des Tages und ein möglichst treues Ableisten religiöser Vorschriften und Ordnungen. Man versteht das †geistliche Leben* nicht mehr als einen Sonderbereich im Alltag, sondern als Suche nach einem ganzheitlichen Leben, als Leben aus der Ganzheit des Menschen (†aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt*).

In der Vielfalt der Formen, die das geistliche Leben in der gegenwärtigen Kirche annimmt, wird eine Neudefinition von Spiritualität erkennbar, nämlich als †gläubiger Umgang mit der Wirklichkeit*. Geistliches Leben muß zum Integrationspunkt christlicher Existenz werden.

Der beschriebene Wandel im heutigen Glaubensleben läßt das Gebet im Alltag wie auch die täglichen Gebete in einem anderen Licht sehen. Alfred Delp, einer der Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus, schreibt kurz vor seiner Hinrichtung: †Das eine ist mir so klar und spürbar wie selten: Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt es gleichsam uns entgegen. Wir bleiben in den schönen und in den bösen Stunden hängen und erleben sie nicht durch bis an den Brunnenpunkt, an dem sie aus Gott herausströmen. Das gilt [...] für alles Schöne und auch für das Elend. In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, hingebende Antwort.*¹ Alfred Delp umschreibt hier eine Grundvoraussetzung christlicher Existenz: Ein gläubiger und geistlicher Mensch ist, wer - †betend* und †arbeitend* - gelernt hat, Gott in allen Dingen seines Lebens zu suchen und zu finden.

¹ A. Delp, Gesammelte Schriften, Bd. IV: Aus dem Gefängnis. Hrsg. von R. Bleistein, Frankfurt a.M. 1984, 26.

2. Das Gebet des Lebens

Das benediktinische Prinzip *«Ora et labora»*, das übrigens nicht von Benedikt selber stammt, findet sich in der geistlichen Tradition der Kirche als Gegenüberstellung von aktivem und kontemplativem Leben, die als die zwei Pole geistlichen Lebens angesehen wurden. Daneben gibt es eine andere Tradition, die bemüht war, beide Seiten gläubigen Daseins als den einen Glaubensvollzug darzulegen. Leitend blieb der Wunsch, mitten im Alltag Gottes Gegenwart zu erkennen und ihn in allem Tun zu verherrlichen, im Gebet und in der Arbeit. Ziel war, das große Gebet (welches das Leben darstellt) und das kleine Gebet (die einzelnen Gebetszeiten) als Ausdruck gläubigen Lebens miteinander zu verbinden.

Für Benedikt, den Vater des abendländischen Mönchtums, gibt es keine profane Sphäre einer rein weltlichen Welt; das ganze Leben, auch die Arbeit, steht vor Gott. Diese Ansicht bringt Benedikt auf verschiedene Weise zum Ausdruck. Zunächst ist für Benedikt entscheidend, was gleichfalls die *«Regula Magistri»*² hervorhebt: *«Alle Räume (des Klosters), die man betritt, müssen den Eindruck einer Kirche machen, so daß überall, wo man einander trifft, man geziemend und gern und freudig beten kann.»* Was vom äußeren Bau gesagt wird, daß er nämlich auf die innere Haltung des Menschen weist, führt Benedikt zu der Anweisung: *«Alle Geräte des Klosters und den ganzen Besitz betrachte er wie heilige Altargefäße.»*³ Benedikt versteht das Leben und Arbeiten im Kloster als einen Tempeldienst und als ein priesterliches Tun. Jedes gute Tun des Christen ist priesterlich, selbst das Umgehen mit den ganz alltäglichen Dingen und nicht zuletzt die Begegnung mit den Mitmenschen. Deshalb sollen *«die körperlichen und charakterlichen Schwächen aneinander in größter Geduld»* ertragen (RB 72,5) und die Armen und Pilger in Gastfreundschaft aufgenommen werden (RB 53,15). Damit der Mensch zu solchen Haltungen fähig wird, muß er sich eine Ordnung, eine *«Regel»* geben, sie wird ihn heilen, indem sie ihm durch die äußere Ordnung eine innere Ordnung ermöglicht und so sein Leben im Glauben ordnet.

Es fällt auf, daß die christliche Tradition (besonders in den ersten 12 Jahrhunderten) kaum an bestimmten Meditationstechniken, Gebetsanleitungen und Entspannungsübungen interessiert war; auch der Hinweis auf genügend Muße und Stille bleibt eher am Rande christlicher Hinführung zu Gebet und Kontemplation. Der Mönchstradition kommt es besonders darauf an, daß der Mensch genügend *arbeitet!* Gewiß, diese Ansicht der Mönchstradition kann auch mißverstanden werden und gefährlich werden, und doch enthält sie eine wichtige geistliche Erfahrung, die sich immer wieder bestätigt: Wer ein geistliches Leben führen will, muß darauf achten, daß er sich hinreichend der Arbeit hingibt; die Arbeit kann für ihn ein Weg zum Gebet werden. Wenn Bernhard von Clairvaux einem Freund schreibt: *«Ich habe es erfahren, glaube es mir: In den Wäldern*

² RM 53,64-65.

³ RB 31,10.

findest du mehr als in den Büchern. Holz und Steine werden dich über Dinge belehren, von denen du bei den Lehrern nichts hören kannst^{*4}, dann will er betonen, daß in der anstrengenden Arbeit (z.B. des Holzhackens) und nicht im Müßiggang die Verbundenheit mit Gott wächst. Bernhard von Clairvaux gibt nicht den langen Gottesdiensten von Cluny den Vorzug, sondern der zisterziensischen Spiritualität der Arbeit.

Die Arbeit ist kein äußeres Tun, das mit dem täglichen Gebet nichts zu tun hat, sondern ein inneres Tun, das zu Gott hinführt. Altvater Apollo sagt von sich: «Mit Christus habe ich heute für meine Seele gearbeitet.»^{*5} Diese Ansicht findet sich in der Regel von Taizé wieder: «Damit dein Gebet wahrhaftig sei, mußt du in harter Arbeit stehen. Begnügtest du dich mit dilettantischer Lässigkeit, so wärest du unfähig, wirklich Fürbitte zu tun. Dein Gebet findet zur Ganzheit, wenn es eins ist mit deiner Arbeit^{*6} - sie ist Gottesdienst.

3. Lebensprinzip Gebet

Es zeigt sich, daß Gebet und Arbeit keine zwei Vollzüge sind, die im christlichen Leben unvermittelt nebeneinanderstehen, vielmehr durchdringen sie sich gegenseitig und stellen die beiden Brennpunkte der einen Ellipse dar. Daraus erklärt sich, daß Franziskus Gott nicht nur im Kloster oder im Gebet findet.⁷ Der Poverello verläßt die Welt nicht, um zu Gott zu finden, sondern sucht die wahre und einzige Beziehung zur Welt und zur Schöpfung. Franziskus lebt in Armut und verzichtet auf jeden Besitz, weil alles Gott gehört (Sonnengesang), und sieht sich darin zum Dienst an allen Menschen gerufen: Er kann nicht allein leben, da der Herr «für alle gestorben ist» (2 Kor 5,14).

Ein frühfranziskanisches Mysterienspiel bringt die Sichtweise des heiligen Franziskus deutlich zum Ausdruck: «Nachdem sie (die Herrin Armut) sehr ruhig und doch mäßig geschlafen hatte, stand sie eilends auf und bat, man möge ihr das Kloster zeigen. Die Brüder führten sie auf einen Hügel, zeigten ihr die ganze Welt, soweit man sehen konnte, und sprachen: Das ist unser Kloster, Herrin.^{*8} Das Kloster ist die Welt, und die Welt ist das Kloster. Wer in allen Dingen seines Lebens auf den Herrn schaut, findet überall in der Welt das «Kloster» und im Kloster nichts anderes als die Welt. In der Welt zeigen sich die Spuren Gottes, und im Kloster öffnet sich die Welt. Die Zelle ist kein räumlicher Ort, vielmehr ein Lebensprinzip: Immerfort muß der Mensch seine Zelle mit sich herumtragen und bei sich haben, sonst findet er sie auch im Kloster nicht. Mit diesem Prinzip

⁴ Brief 106 (PL 182,242 B).

⁵ Apophthegmata Patrum. Weisung der Väter. Hrsg. B. Miller (= Sophia 6). Freiburg/Br. 1965, Nr. 149.

⁶ R. Schutz, Die Regel von Taizé. Gütersloh 1963, 31.

⁷ Vgl. hierzu A. Rotzetter, Universale Sendung und Clastrum. Eine weltzugewandte Spiritualität im Kloster, in: ders. (Hrsg.), Geist und Welt. Politische Aspekte des geistlichen Lebens (= Seminar Spiritualität 3), Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, 211-231.

⁸ Esser, K. - Grau, E. (Hrsg.), Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut (Franziskanische Quellenschriften 9). Werl/W. 1966, 63. 158.

ändert Franziskus die traditionelle geistliche Praxis (speziell der Dominikaner) in einem wesentlichen Punkt: Er will nicht das Betrachtete den anderen weitergeben (*contemplata aliis tradere*), sondern betrachtend sich selbst hingeben (*contemplando se tradere*). Die kontemplative Hingabe an Gott führt in die kontemplative Hingabe an die Menschen. So wächst die Sendung in die Welt gleich der kontemplativen Kraft eines Menschen, und beides geht schließlich verloren, wenn eines vernachlässigt wird.

Für die Frage nach dem Gebet im Alltag und den täglichen Gebeten folgt, daß das geistliche Leben über die Vollzüge von Gebet und Meditation hinaus stärker und eindeutiger unter dem Prinzip *«contemplativus in actione»* zu bedenken und zu praktizieren ist. Es müßte gezeigt werden, daß dieses Prinzip nicht nur die Zeiten und Orte des Gebets bestimmt, sondern ein *Lebensprinzip* gläubiger Existenz ist. Eine solche umfassende Sicht des Gebets im Alltag läßt die geistliche Begleitung und ihre heute neu entdeckte Bedeutung für den Lebensweg im Glauben bedenken.⁹

Kierkegaard schreibt in seinen Tagebüchern: *«Das Merkwürdige an dem, wie Menschen über Gott reden, ist, daß ihnen entgeht, daß Gott sie ja auch hört.»*¹⁰ Nicht das Reden über Gott, sondern das Leben mit Gott entscheidet. Wer authentisch lebt, ist ein betender Mensch, denn sein tägliches Mühen um das Gebet bewahrheitet sich im Mühen des Alltags. Wer im Alltag das Kleinste vollbringt, das ihm gegeben und aufgetragen ist, hat alles getan. Wer tut, was er Tag für Tag im Glauben vollzieht; wer während des Tages verwirklicht, was er morgens in der Heiligen Schrift betrachtet; wer in den Stunden des Tages lebt, was er in der Eucharistie feiert; wer im täglichen Umgang mit dem Wort so aufrichtig redet, wie er im Gebet mit Gott spricht, und wer in Liebe ein Glas Wasser reicht (Mt 10,42) - der hat getan, was ihm sein Herr vorgelebt und aufgetragen hat. So fragt sich, wie sich in die *«Liturgie»* des Alltags die Feier der Stundenliturgie einfügt. Ist sie bloß ein äußeres *«Offizium»*, ein Pflichtgebet nach traditionellem Verständnis? Es soll gezeigt werden, daß auch die *Liturgia horarum* eine Weise gläubigen Umgangs mit der Wirklichkeit ist und darin unersetzbar bleibt. Dabei geht es nur um einen Aspekt der Stundenliturgie, der in vielerlei Hinsicht ergänzt werden muß durch andere Aspekte, vor allem auch im Blick auf die Formen der katedralen und der byzantinischen Stundenliturgie.

⁹ Vgl. hierzu vom Verfasser: *Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute* (= *Koinonia - Oriens* 45), St. Ottilien 1997.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Die Tagebücher* 3, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Düsseldorf-Köln 1968, 26.

I. DER LOBGESANG DER ERDE

Der Anlaß zur Feier der Stundenliturgie, so wie er in den Hymnen erscheint, ist die Erfahrung des Kosmos, vor allem der Aufgang und der Niedergang der Sonne, des Tageslichtes. Diese tägliche Erfahrung wird im Licht des Glaubens auf Christus und das Erlösungsgeschehen hin gedeutet.

1. Die Symbolik des Hymnus »Phos Hilaron«

Nachdem die poetischen Texte in der kirchlichen Liturgie verboten wurden, um die meist in ihnen enthaltenen gnostischen Irrlehren abzuwehren, haben nur wenige Hymnen aus der Frühzeit der Kirche das 4. Jahrhundert überlebt; statt dessen wurde die Liturgie stärker geprägt durch das Gebet der Psalmen und Cantica. Einer dieser Hymnen ist das »Phos hilaron«. Den Hymnus »Freundliches Licht«, der in der römischen Stundenliturgie am Donnerstag der Zweiten und der Vierten Woche vorkommt und der den Höhepunkt der byzantinischen Vesper bildet, bezeugt schon Basilius als alte Überlieferung.¹¹ Der Hymnus preist Christus als das Licht, das den Menschen erleuchtet:

*Freundliches Licht, Abglanz der Herrlichkeit
des unsterblichen, himmlischen Vaters,
der allheilig und selig ist,
Jesus Christus.*

*Gelangt bis an der Sonne Untergang,
da wir schauen das abendliche Licht,
lobsingen wir dem Vater und dem Sohn
und Gott, dem Heiligen Geist.*

*Würdig bist Du, zu jeglicher Zeit
gepriesen zu werden mit beseligten Stimmen.
Gottes Sohn, der Du das Leben schenkst,
Dich verherrlicht das Weltall.*

Im Hymnus »Phos Hilaron« finden sich viele Gedanken und Symbolworte wieder, die für die frühe Kirche und ihr Gebet entscheidend und prägend waren, und zwar vor allem die Lichtsymbolik.

¹¹ Die byzantinische Tradition schreibt den Hymnus dem Martyrer Athenogen (gest. um 169) zu. Sein Ursprung ist nicht später als im 3. Jh. anzusetzen.

Die Stundenliturgie greift die Themen des Heils in den einzelnen Stunden des Tages auf. Die Laudes sind ein Auferstehungsgedächtnis. Um dieses Thema kreisen alle Psalmen und Verse und Aussagen der Morgenhore. Bei der ersten Vesper entdecken wir das Thema »Schöpfung«. Die Lesehore spricht von der Wiederkunft. Die Terz singt im Hymnus täglich von der Herabkunft des Heiligen Geistes. Die Sext nun erwähnt die Arbeit im Weinberg des Herrn. Die Non erinnert an den Tod des Herrn, des Lammes, das uns durch sein Blut erkauft, und zugleich an die Kraft seines Namens, die sich beim Wunder des Petrus und Johannes an der Tempelpforte offenbart. In der Vesper aber erklingt mit dem Magnifikat das Lob der Menschwerdung.

An anderen Tagen betrachten wir in der Sext den Weg des Apostels Petrus; er hat in Jaffa beim Gebet seine Vision von der Eingliederung der Heiden in die Kirche. Bei der Non ist mal die Rede von dem Engel, der dem Hauptmann Kornelius den Weg zur Taufe weist, dann aber auch von den ausgebreiteten Armen des Gekreuzigten. An jeden Freitag betreten wir den Kreuzweg, zur Terz über die Straße zur Kreuzigung, bei der Sext zum Kreuz, das in der Finsternis steht, bei der Non zur Begnadigung des Schächers.

Die frühchristliche Zeit kennt auch andere Themen der Horen. Der heilige Hippolyt schrieb um 217: Die Gebetsthemen zur Terz sind die Annagelung an das Kreuz, zur Sext die Stunden, da Christus am Kreuz hing, zur Non der Tod am Kreuz und die Öffnung der Seite Jesu. In der Nacht soll man nach Hippolyt beten, weil Israel den Herrn verleugnet hat und weil der Bräutigam nach Mitternacht kommt. Das Morgenstundengebet ist für das Frühchristentum nicht nur der Auferstehung gewidmet, sondern auch dem Bekenntnis des Herrn vor dem Hohen Rat.

Jede Hore ist eine Memoria Domini. Doch die Memoria bleibt kein bloßes Sich-Erinnern. Gott erneuert in den Feiern des Gedächtnisses das einst gewirkte Heil für das Jetzt. Das Gedächtnis schafft Gegenwart. Wer in der Stundenliturgie die immer neuen Gedächtnisfeiern des Heilswerkes Christi vollzieht »zu seinem Gedächtnis«, begegnet dem Auferstandenen und sieht sich zur Nachfolge Christi aufgefordert.

Da jede Hore ein Herrengedächtnis ist, drängt sich der Vergleich mit dem Jahr des Herrn auf. Die Stundenliturgie projiziert die Thematik des Herrenjahres auf einen Tag. So ist die Feier der Stundenliturgie gleichsam ein Herrenjahr im kleinen, ein Kirchenjahr in Tagesprojektion; und was in der eucharistischen Liturgie gefeiert wird, entfaltet sich während der einzelnen Stunden des Tages in der Feier der Liturgia horarum. Der Beter geht den Weg des Herrn von der Passion bis hin zu Ostern (Triduum Sacrum). Jede Vesper denkt an den Abendmahlssaal, jedes nächtliche Gebet an den Ölberg, jede Laudes an das Messiasbekenntnis, die Terz hält inne beim Geißelten und Dornengekrönten, die Sext geht mit auf den Kreuzweg, die Non steht unter dem Kreuz des sterbenden Herrn; die Vesper wird illustriert vom »Vesperbild« der Mater dolorosa, die Komplet ist Grabeswache, die Laudes verkünden die Auferstehung. Jeder Tageslauf der

Stundenliturgie ist also eine Osterfeier. Er projiziert in das Gefüge der Horen die Bilder der Heiligen Drei Tage vom Leiden und der Auferstehung des Herrn. Da es täglich geschieht, entsteht ein immerwährendes Ostern.

II. BETEN MIT DEM PSALTER

Neben dem Grundverständnis der Stundenliturgie als einer Weise unablässiger Tagesheiligung gibt es ein weiteres grundlegendes Element, das zum Strukturprinzip des Horenggebets wurde, nämlich die Psalmodie. Die Bedeutung der Psalmen für das christliche Beten scheint Benedikt zunächst rein aszetisch zu begründen: «Denn allzu träge zeigen sich die Mönche in ihrem Dienst und in ihrer Frömmigkeit, wenn sie im Verlauf einer Woche nicht den ganzen Psalter und dazu die üblichen Lobgesänge singen. Lesen wir doch, daß einst unsere heiligen Väter in ihrem Eifer an einem einzigen Tag das vollbracht haben...»¹² Doch die Bedeutung des Psalters ist grundsätzlicher anzusetzen, als es mit den Worten Benedikts geschieht.

Weil die Eucharistie heute nicht mehr, wie gewünscht, häufig genug gefeiert werden kann, tritt an ihre Stelle zunehmend der «Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung». Dabei wäre zu erinnern, daß gerade die Stundenliturgie die gemäßige Form ist, um auf die heutige Not zu antworten. Im Deutschen wird von «Stundengebet» gesprochen, doch ist die *Liturgia horarum* nicht nur «Gebet», sondern «Liturgie». Der Stundenliturgie sind die zwei Grundmerkmale der Liturgie eigen, nämlich daß in ihr das priesterliche Mittlertum Christi aktualisiert wird und daß das ganze Volk Träger der Stundenliturgie ist (SC 1). Die einzigartige Sonderstellung der Tagzeitenliturgie zeigt sich da-rin, daß eigentlich nur Getaufte an ihr teilnehmen sollen.

Ohne es eigens zu vermerken, greift das II. Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution (SC 83) die Enzyklika «Mediator Dei» (Nr. 142) des Papstes Pius XII. von 1947 auf: «Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschen-natur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die gesamte Menschenge-meinschaft schart er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen.» Dieser Text wurde heftig diskutiert, vor allem wegen seiner «antiquierten Sprache» teils scharf abgelehnt. Aber die Liturgiekonstitution gibt im folgenden Artikel gleich die Begründung für die Besonderheit der Stundenliturgie gegenüber allen anderen Gottesdienstformen, denn in ihr wird «der gesamte Ablauf des Tages und der Nacht Gott geweiht» durch das Erlösungswerk Christi, indem der Beter die Stunden des Tages im Licht der Psalmen deutet und durchbetet.

¹² RB 18, 24-25.

1. Ein liturgisches Gebet

Die Bedeutung der Stundenliturgie ist aufs engste verbunden mit dem Psalterium. Seine besondere Wertschätzung begann mit der †Renaissance des Davidpsalters* im vierten Jahrhundert, denn zu dieser Zeit löste der Psalter das hymnodische Beten der Kirche ab: †Der biblische Psalter entsprach den Formvorstellungen der Mönche und erfreute sich dementsprechend in ihren Reihen größter Beliebtheit.*¹³ Warum ist unter allen biblischen Texten gerade den Psalmen eine so hohe Würde zugefallen?

a) Beten in Christus

Die Beliebtheit des Psalters erklärt sich daraus, daß er ein inspiriertes Gebetbuch ist¹⁴, das einzige, in dem Gott sich selber lobt: †Ut bene ab hominibus laudetur Deus, laudavit se ipse Deus.*¹⁵ Der Psalter gilt als Kompendium der Heiligen Schrift, das die Mysterien Christi enthält und schon im Alten Bund auf die Gestalt Christi hinweist. Wer den Psalter betet, eignet sich die ganze Schrift an und findet in den Psalmen den Ablauf des Alten Bundes in aller Kürze und Dichte enthalten.

Die besondere Bedeutung des Psalters für die frühe Kirche gründet in seiner christologischen Ausdeutung: Im Wort der Psalmen hört der Beter die Stimme des Herrn. Durch die Übertragung des Kyriostitels von Jahwe auf Christus läßt sich der Psalm als ein Wort †de Christo* beten wie auch als ein Wort †ad Christum*. Mit diesem Verständnis sind zwei verschiedene Deutungen der Psalmen gegeben: Christus ist der Beter der Psalmen (Augustinus, antiochenische und antimonophysitische Deutung) wie auch (aufgrund der Gleichung Jahwe = Kyrios) der Gott der Psalmen (Benedikt und alexandrinische und antiarianische Deutung).

Für den Vollzug des Psalmengebets heißt dies: Das †opus Dei* der Psalmodie wird zum †opus (Christi) Dei in nobis* und zum †opus nostrum ad (Christum) Deum*, also Theourgia und Leitourgia. Diese verschiedenen Akzentuierungen äußern sich beispielsweise darin, daß Ambrosius das Psalmengebet als Christusdienst versteht, Augustinus hingegen bevorzugt die †psalmodia ad Christum*.

Die frühchristliche Hochschätzung des Psalters läßt erkennen: Im Beten der Psalmen sucht der Glaubende nicht den Aufstieg der Seele zu Gott, auch nicht die Vervollkommnung geistlichen Lebens oder geistlicher Übungen, er vernimmt die Stimme Christi, die schon vor der Menschwerdung das Erlösungswerk vorausverkündet. Die Bedeutung der Psalmen für das christliche Beten liegt darin, daß sie auf Christus, die Kirche oder die Apostel vorausschauen oder darin unmittelbar zu Christus beten lassen. Dieses pro-

¹³ H.-J. Sieben, Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, in: ThPh 52 (1977) 482, Anm. 5. In diesem Artikel weitere wichtige Hinweise zu folgenden Ausführungen.

¹⁴ In der Martyrerzeit ist der Psalter das meistzitierte und beliebteste Buch des AT (B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, in: ders., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Trier 1982, 15-35, bes. 19f.).

¹⁵ Augustinus, Enarr. in Psalm. 144, 1 (PL 37,1869).

phetische Verständnis der Psalmen findet sich im Osten am entschiedensten bei Athanasius: **«Was aber die Prophezeiungen angeht, so verkündet der Psalter fast in jedem Psalm, daß der Heiland kommen und daß Gott selber Mensch werden wird.»**^{*16}

b) Gebet der ganzen Kirche

Der Kirchenlehrer Augustinus führt in einer Predigt zu Psalm 85 aus: **«Kein größeres Geschenk könnte Gott den Menschen machen, als daß er sein Wort, durch das er alles geschaffen hat, ihnen zum Haupt gibt und die Menschen ihm als Glieder anfügt, damit der Sohn Gottes auch Sohn der Menschen sei, ein Gott mit dem Vater, ein Mensch mit den Menschen. Gott will, daß wir beim Gebet zu ihm den Sohn nicht von ihm ausschließen, und wenn der Leib des Sohnes betet, er sich nicht von seinem Haupt trennt. Unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, soll der eine Heiland seines Leibes sein, der für uns betet und zu dem wir beten: Für uns betet er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; wir beten zu ihm als unserem Gott. Erkennen wir also unsere Stimmen in ihm, aber auch seine Stimme in uns.»**^{*17} In allen Psalmen hören wir Christus im Gebet zum Vater, in das der Beter einstimmt: **«Psalmus vox Christi ad Patrem, vox corporis et capitis.»**^{*18}

Ein weiterer wichtiger Verständniszugang zur Bedeutung der Psalmen ergibt sich durch ihren Bezug zur Kirche. Das ganze Alte Testament ist Vorbild für die Verbindung Christi mit der Kirche, die schon im Paradies begann. Das Wort vom **«Christus totus*»** besagt, daß der Herr von seiner Kirche nicht zu trennen ist: **«Er hat nicht getrennt reden wollen, weil er nicht getrennt werden wollte.»**^{*19} Auch wenn es zwischen Christus und der Kirche keine absolute Identifizierung gibt, muß dennoch gesagt werden: Als das Haupt der Kirche ist Christus so sehr eins mit ihr, **«daß die im Psalm ergehende vox Christi ad Patrem auch zur vox ecclesiae zum Vater werden kann»**^{*20}. Die Psalmen führen den Beter vom individuellen zum universalen Christus, indem jeder, der zum Leib Christi gehört, in das Gebet Christi zum Vater einstimmt, wie auch die **«vox Christi vel ecclesiae ad Patrem*»** übergeht in die **«vox ecclesiae et membrorum ad Christum*»**.^{*21} Indem sich der Christ im Gebet der Psalmen mit Christus vereint, lernt er die Affekte und Stim-

¹⁶ H.J. Sieben, Athanasius über den Psalter, 159.

¹⁷ Augustinus, Enarr. in psalm. 85,1; zit. in: Institutio generalis de Liturgia Horarum Nr.7, in: Liturgia Horarum, Bd.I. Rom 1971, 42f.

¹⁸ M. Pontet, L'Exégèse de St. Augustin Prédicateur (ohne Jahr und Ort), 387-418.

¹⁹ Augustinus, Enarr. in psalm. 56,1.

²⁰ L. Scheffczyk, Vox Christi ad Patrem - Vox Ecclesiae ad Christum. Christologische Hintergründe der beiden Grundtypen christlichen Psalmenbetens und ihre spirituellen Konsequenzen, in: H. Hecker/R. Kaczynski (Hgg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II. St. Ottilien 1983, 579-614, hier 608.

²¹ Christus identifiziert sich mit allen, deshalb darf der Glaubende von sich sagen: **«Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt*»** (Kol 1,24). Wer den Psalm betet, spricht das Wort des leidenden Christus, **«er übernimmt dessen leidhafte Wirklichkeit und führt sie in Angleichung an Christus miterlöserisch in dieser Welt fort*»** (L. Scheffczyk, Vox Christi, 614).

mungen des Glaubens kennen und findet für sie Heilung und Besserung. Damit ist dem Beter in den Psalmen «das Muster, das ewige Gradnetz vorgezeichnet, das menschlicher Historie und menschlicher Geographie zugrunde liegt»²².

2. Entfaltung

Das Beten mit den Psalmen ist kein äußeres Aufsagen einzelner Verse, sondern kommt aus der Überzeugung, daß die Heilige Schrift der Schlüssel für ein tieferes Verständnis von Geschichte und Zeit ist.

a) Fülle der Einsicht

Der Christ erreicht die Fülle der Einsicht im Glauben erst, indem er die Schöpfung und sein Leben aus der Heiligen Schrift deutet. Das Buch der Heiligen Schrift entschlüsselt das Buch des Kosmos und des menschlichen Lebens. Diese durch nichts anderes ersetzbare Bedeutung der Heiligen Schrift erklärt sich aus ihrem tieferen Sinn. Die Heiligen Schriften beschreiben nicht nur den äußeren Ablauf der Heilsgeschichte, vielmehr drückt Gott in den Worten des Schreibers der Heiligen Schriften mehr aus, als was dieser niederschreiben wollte.²³

Denn nicht nur die Psalmen, die ganze Heilige Schrift verkündet das Kommen des Menschensohnes. Der Sohn führt die Ereignisse des Alten Bundes so herauf, daß sie Voraus-Bilder seines Kommens bilden. Schon vor der Menschwerdung ist er in der Welt am Werk: Er ist das Licht am Anfang der Zeiten (Gen 1,3); er spricht zu Mose aus dem brennenden Dornbusch (Ex 3) und führt sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten; er ist der «geistige Fels», der den Israeliten auf dem Zug durch die Wüste das Wasser gibt (1 Kor 10,4).

Der Menschgewordene, der hinter der Stimme der Heiligen Schrift steht, bezieht das im Alten Bund über ihn Gesagte auf sich selbst. Bei der Tempelreinigung wendet Christus Ps 69,10 auf sich an: «Der Eifer für dein Haus verzehrt mich» (Joh 2,17). Der Auferstandene unterweist die Emmausjünger, «was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich geschrieben steht» (Lk 24,44), und eröffnet den Sinn der Schriften: «Er sprach zu ihnen: So steht geschrieben, daß Christus leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen werde» (Lk 24,46). Der Hebräerbrief (2,12) führt Worte des Psalters an, als seien sie selbstverständlich Worte Christi.

Das Studium der Heiligen Schrift kommt zum Ziel, sobald sie über den Buchstaben hinaus in ihrer tieferen Bedeutung gelesen und erkannt wird. Die Heilige Schrift ist theophanisch. Als eine Erscheinung Gottes gleicht sie dem Herrn, von dem es heißt, daß er «auf einer Eselin sitzt» (Joh 12,14): auf der Einfalt des Buchstabens thront das göttliche Wort, indem die Einfachheit der Heiligen Schrift als Verleiblichung des göttlichen Wor-

²² E. Jünger, Essays (Werke, Bd. V). Stuttgart (o.J.) 242.

²³ Athanasius, zit. nach H.J. Sieben, Athanasius über den Psalter, in: ThPh 48 (1973) 157-173, hier 159.

tes Gott zugleich offenbart und verhüllt. Für Augustinus gleicht die Schrift einer Leier: alles an ihr fördert den Ton, nicht alles aber tönt selber. Erst im Schauen auf den Menschensohn empfängt die Heilige Schrift ihren vollen Ton, denn er allein vermag das mit sieben Siegeln verschlossene Buch zu öffnen: †Christus löst die Siegel des Buches, nicht nur des einen Buches (wie manche meinen), nämlich der Psalmen Davids, sondern sämtlicher Schriften, die durch den einen Heiligen Geist geschrieben wurden und daher Ein Buch heißen.^{*24} Wäre Christus nicht gekommen, hätte niemand das Recht, vom buchstäblichen Sinn der Heiligen Schriften abzuweichen.

Es gibt eine †geistige Kraft der Geschichte^{*25}. Die Ereignisse haben eine Innenseite. Der Buchstabe ist im Alten wie auch im Neuen Bund nichts Abgeschlossenes, sondern behält für beide einen offenen Sinn - auf Zukunft hin: †Wenn auch Christus schon auferstand, wird uns doch im Evangelium bisher nur sein Bild gezeigt ... Zuerst ging der Schatten voraus, dann kam das Bild, die Wahrheit wird erst kommen: der Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, die Wahrheit aber in den himmlischen Dingen.^{*26} Durch das Studium der Heiligen Schriften erkennen wir das Mysterium Christi in der Kirche, die zu ihrer Vollendung unterwegs ist.

Die Fülle des Schriftverständnisses wird dem Menschen erst am Ende der Zeiten geschenkt. Im Gebet um den Heiligen Geist erbittet der Christ bis zum Zeilenende immer neu die Gabe der tieferen Einsicht. So beginnt der orthodoxe Gläubige den Tag und jedes Beginnen mit einer Anrufung des Heiligen Geistes: †Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, Allgegenwärtiger und Alleserfüllender, Schatzkammer der Güter und Spender des Lebens, komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von aller Befleckung und errette, Gütiger, unsere Seelen.* Auch die lateinische Stundenliturgie beginnt am Anfang jedes neuen Tages mit der Bitte um den Heiligen Geist: †Herr, öffne meine Lippen!* Als †Herr* wird hier nach einer alten Tradition, die schon bei Cassian bezeugt ist, der Heilige Geist angeredet. Die je neue Anrufung des Heiligen Geistes steht am Anfang jeder Begegnung mit dem Wort der Psalmen in der Stundenliturgie, denn allein der Geist führt über den Buchstaben des Wortes hinaus zur Fülle des Verständnisses.

b) Einklang der Stimme

Das Christentum hat keinem Buch des Alten Testamentes eine größere Bedeutung zugemessen als dem Psalter. Wie kein anderes Buch der Heiligen Schrift führte gerade der Psalter in der frühen Kirche zur universalen Erkenntnis des Sohnes. Von Ostern her wurde gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift die Abfolge der großen Stationen des Heils in der Liturgie der Feste so gestaltet, daß die Psalmen in diesen Festrhythmus ein-

²⁴ Hieronymus, In Is (PL 24,332).

²⁵ Maximus, Quaestiones ad Thalassium, qu. 17 (PG 90,304).

²⁶ Ambrosius, In psalm 38, n.24-26 (Pet. 202/04)

gebunden sind. Eucharistie und Stundenliturgie greifen das Wort der Psalmen auf, weil sie nicht nur Gott in gebührender Weise loben, sondern die Stationen des Heils von innen her zur Erfahrung bringen. Indem die Liturgie in der Feier des Herrenjahres immer wieder auf die Psalmen zurückgreift, leitet sie dazu an, Jesus in den Psalmen des Kirchenjahres erkennen zu lernen. An Ostern heißt es mit dem Psalm 118,24: «Das ist der Tag, den der Herr gemacht, laßt uns jubeln und frohlocken an ihm*», und mit dem Psalm 139,5-6 betet die Liturgie: «Auferstanden bin ich und jetzt immer bei dir, alleluja. Du hast auf mich deine Hand gelegt, alleluja. Wie wunderbar ist dein Wissen um mich, alleluja.* Christi Himmelfahrt wird betrachtet mit dem Psalm 24,7-10: «Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit*», und mit dem Psalm 68,18-9: «Der Herr auf dem Sinai im Heiligtum, er stieg auf in die Höhe und führte gefangen die Gefangenschaft.* An Pfingsten betet die Liturgie mit dem Psalm 104,30: «Sende aus deinen Geist, und alles wird neu geschaffen, und du wirst das Antlitz der Erde erneuern.* An Weihnachten heißt es mit dem Psalm 2,7: «Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt!*, mit dem Psalm 118,26-27: «Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn; Gott unser Herr hat uns erleuchtet*, und mit Ps 89,12. 15 lobsingt die Kirche: «Dein sind die Himmel, dein ist die Erde, der Erdkreis und seine Fülle, du hast ihn gegründet. Auf Recht und Gerechtigkeit ruht dein Thron.* In der Quadragesima heißt es mit dem Psalm 45,11-12 gemäß der Auslegung der Kirchenväter: «Vergiß deine Heimat (= «Schmutz*») und deines Vaters Haus (= «Armut*»), denn der König verlangt nach deiner Schönheit.*

Wie kommt es, daß die Kirche an ihren Festen gerade mit der Stimme der Psalmen das christliche Glaubensgeheimnis besingt? Die Kirche weiß, daß die Psalmen nicht nur das ständige Bundesgedenken Israels sind und zugleich Dank für die Nähe Jahwes zu seinem Volk, sondern daß Christus selbst den Psalter angenommen hat, und zwar um unsertwillen. Er offenbart sich als der Vollender der Psalmen, denn in ihm vollendet sich das prophetische Buch des Psalters. Die einzigartige Bedeutung der Psalmen liegt vor allem darin, daß Christus während seines ganzen irdischen Lebens die Psalmen und Psalmverse gebetet hat. Noch am Ende seines Erdenweges ruft er mit dem Wort des Psalmisten aus: «Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist* (Lk 23,46; Ps 31,6). Im Beten der Psalmen vollzieht der Menschensohn seinen äußersten Abstieg, denn er betet - mit uns - so, wie er in der Gottheit nicht zum Vater gebetet hat, nämlich mit menschlichen Worten wie ein Mensch. Er erniedrigt sich in das Gebet seines Volkes und macht sich «in allem den Menschen gleich, außer der Sünde*, den Menschen mit ihren Sehnsüchten, Gefühlen, Wünschen, Bitten, Ängsten und Nöten des Herzens. Warum erniedrigt sich der Menschensohn in das Gebet seines Volkes?²⁷ Benedikt von Nursia hat hierüber in der ihm eigenen Kürze und Prägnanz Wesentliches ausgesagt. Da

²⁷ Vgl. zum folgenden auch V. Warnach, *Mens concordet voci*. Zur Lehre des heiligen Benedikt über die geistige Haltung beim Chorgebet nach dem 19. Kapitel seiner Klosterregel, in: *Liturgisches Leben* 5 (1938) 169-190.

der ganze Kosmos die Größe und Schönheit des Schöpfers verkündet (Ps 96,10-12), sieht Benedikt überall die göttliche Gegenwart, und an jedem Ort schauen die Augen des Herrn auf Gute und Böse* (RB 19). Dies sollen wir besonders glauben, wenn wir dem göttlichen Dienst beiwohnen* (RB 19). Benedikt sagt hier nicht, daß wir den Gottesdienst verrichten, sondern daß wir ihm beiwohnen (adsistimus). Im Gottesdienst vollzieht sich das Werk Gottes in und an uns.

Der Gottesdienst verlangt, daß wir **weise psallieren*** (Ps 47,8). Am Schluß des 19. Kapitels wird dies konkretisiert: **Beachten wir also, wie wir uns im Angesicht Gottes und Seiner Engel verhalten müssen, und stehen wir so beim Psallieren, daß Herz und Stimme in Einklang sind: ut mens nostra concordet voci nostrae***. (RB 19,9f.). Während Franziskus sagt: **daß unsere Stimme mit dem Geist in Einklang stehe, unser Geist aber mit Gott: ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo***²⁸, kommt Benedikt zur umgekehrten Aufzählung.

Mens* bezeichnet den inneren, geistlichen, begnadeten Menschen in seiner geistig-geistlichen Ganzheit. Dieser Mensch ist von der mahnenden **göttlichen*** und **süßen Stimme*** des Herrn wachgerufen: **Öffnen wir unsere Augen dem vergöttlichenden Licht und vernehmen wir mit aufgeschreckten Ohren, wie uns die göttliche Stimme täglich durch ihren Ruf ermahnt*** (Prol 9). Die **divina vox*** lädt uns zu einem heiligen Lebenswandel ein, damit wir auf dem Weg der Nachfolge in unseren Werken und Taten die Stimme des Herrn Jesus Christus nachahmen.

Benedikt fügt dem Wort **vox*** das **nostra*** hinzu: **ut mens nostra concordet voci nostrae***. Äußerlich ist es **unsere Stimme***, die im Gebet der Psalmen ertönt, doch unsere Worte sind eigentlich Gottes Worte. So heißt es: **Ich lege meine Worte in deinen Mund*** (Jer 1,9). Nicht anders in den **Apostolischen Konstitutionen***: **Für alles sagen wir Dir durch Christus Dank, der Du uns die artikulierte Stimme gegeben hast zum Lobpreis ... und das Gehör zum Aufnehmen der Stimme***.²⁹

Die Worte des Psalmenbeters sind Gottes eigene Worte, **Erscheinungen*** des ewigen Logos. Im Beten der Psalmen geht es also nicht bloß um äußere Aufmerksamkeit auf die heiligen Texte, vielmehr soll der ganze innere Mensch (mens) seinsmäßig mit dem göttlichen Wort der Liturgie zusammenwachsen, um ein Herz mit ihm zu werden (concordet). In der **vox*** des gegenwärtigen ewigen Logos betet der Menschensohn in uns zum Vater. **Im Namen Christi bitten***, heißt für Cyprian, **mit dem Ihm eigenen Gebet bitten***³⁰. Darin zeigt sich die äußerste Form der Innewerdung im Gebet: Indem der Beter die Psalmen spricht, weiß er sich aufs innigste - auch seinsmäßig - mit dem Herrn und seinem Gebet vereint.

²⁸ H. Dausend, Der Franziskanerorden und die Entwicklung der kirchlichen Liturgie, in: Franzisk. Studien 11 (1924) 169f.

²⁹ VII 38,4 (439); vgl. VIII, 12,10 (499).

³⁰ De Dominica orat.3 (PL 4,538).

c) Eins mit allen

In der Heiligen Schrift spricht Christus über sich selbst als der jeder Zeit gleich gegenwärtige Herr, damals wie auch heute. Sein Wort ist der stärkste Impuls zur Nachfolge und der Angleichung an sein Geschick: †Er hat nicht getrennt reden wollen, weil er nicht getrennt werden wollte.^{*31} In dieser Vereinigung mit dem Herrn erfährt der Beter auch die tiefste Gemeinschaft mit allen Menschen. Johannes Paul II. schreibt hierzu: †Der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt ... Christus ist mit jedem Menschen, ohne Ausnahme, in irgendeiner Weise verbunden.^{*32} Wie die Hypostase des Herrn alle Menschen in sich faßt, so kann jeder Mensch in der Einheit des Christusleibes die anderen Menschen einschließen. Was immer Christus über sich selbst sagt, ist das bleibende Paradigma für jedes christliche Leben: †Ich habe euch ein Zeichen gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe* (Joh 13,15). Aus der Lebensgemeinschaft folgt die Schicksalsgemeinschaft mit Christus, mit seinem Leiden und Auferstehen. Der Beter der Psalmen erkennt sein Leiden hineingenommen in das Schicksal Christi, sein Leiden wandelt sich in Christusleiden. Damit spricht der Beter der Psalmen nicht nur die Sprache des leidenden Christus, er übernimmt auch dessen Leidenswirklichkeit, gleicht sich ihr an und wirkt so mit am Heil der Welt. So kommt dem Psalter unter dem Aspekt der Vereinigung mit allen Menschen eine einzigartige Bedeutung zu, die zu einer ganz neuen Innewerdung des einzelnen in der Verantwortung für die Welt führt.

d) Einübung in das Leben

Christus kam nicht, um die Schriften erkenntnismäßig auszulegen, sondern um sie mit Leben zu erfüllen. Gerade das Gebet der Psalmen führt in das neue Leben des Glaubens ein. Der Psalter bewirkt die Bekehrung des Augustinus zum Glauben: †Quid de me fecerit ille psalmus* (Conf 4,8).

Der Menschensohn teilte nicht nur das menschliche Leben und Fühlen, er läßt auch das Urbild des himmlischen Menschen erkennen: †Wer zur Tugend eilt und das irdische Leben des Heilands kennenlernen will, den läßt sie (die Heilige Schrift) zuerst die Psalmen lesen, damit er die rechten Bewegungen der Seele vor Augen hat und durch das Lesen dieser Worte sich formt und bildet.^{*33} Aufgrund ihrer umfassenden, heilbringenden Wirkung bezeichnet Augustinus, wie schon gezeigt wurde, die Psalmen als †Sakrament* und †Heilmittel*.³⁴ Ebenso betont Athanasius seine eigene Erfahrung, daß nämlich im Psalter das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen Bewegungen und Gedanken, umfaßt und enthalten sind,

³¹ Enarr.in Ps 56,1 (PL 36,662).

³² Redemptor hominis (4.3.1979), Nr. 8.14.

³³ Athanasius, Ad Marcellinum 13 (PG 27,25C).

³⁴ H.J. Sieben, Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, in: ThPh 52 (1977) 481-497, hier 486.

und daß nichts darüber hinaus im Menschen gefunden werden kann.³⁵ Wie in einem Spiegel, so sagt Athanasius, erkennt der Beter in den Psalmen die tiefsten Bewegungen und Regungen der Seele und eignet sich im Lesen und Beten des Psalters mit den Worten des Psalmisten auch die Grundhaltungen des Lebens im Glauben an.

e) Zusammenfassung im Vaterunser

Neben dem Brauch, auf jeden Psalm eine Oration folgen zu lassen, die inhaltlich die Worte des Psalms aufnimmt, setzt sich im Abendland auch die Praxis durch, daß nach den Psalmen das Vaterunser gebetet wird, das an die Stelle des inneren Gebets tritt; unmittelbar an das Gebet des Herrn schließt sich die «Kollekte» an.

Die Bedeutung des Vaterunsers für das Beten der frühen Kirche ist nicht zu übersehen. Das Vaterunser wird als kurze Zusammenfassung des ganzen Evangeliums bezeichnet; reich an Weisheit und arm an Worten, enthält es zwei Grundbestandteile des Betens: die Anbetung und die Bitten an Gott und birgt die ganze Lehre Jesu Christi in sich. Es fordert den Christen auf, an das himmlische Vaterland zu denken, in das er zurückkehrt, wenn er sich von der Sünde, die er getan hat, trennt.

Das Glaubensbekenntnis enthält, was zum Heil notwendig ist, und das Vaterunser läßt um all das bitten, worum Gott im Gebet angerufen werden will. Auf diese Bedeutungsfülle des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses, die die gesamten Heilsmysterien enthalten, weist Cyrill, Bischof von Jerusalem, wenn er in einer seiner Katechesen sagt, die einfachen Gläubigen hätten keine Zeit, die Heilige Schrift zu lesen und sich in sie zu vertiefen: darum habe man diese im Glaubensbekenntnis verkürzt wiedergegeben. Das Glaubensbekenntnis aber sollte nur mündlich gelehrt werden, damit die Katechumenen es erst lesen, wenn sie genügend über die großen Geheimnisse, die darin enthalten sind, unterrichtet sind.

Ambrosius warnt davor, das Herrengebet oder das Glaubensbekenntnis zu profanieren. Auch wenn es in der Kirche gebetet wird, soll dies nicht mit lauter Stimme geschehen.³⁶ Es gehört zum Brauch der alten Kirche, Katechumenen nichts schriftlich in die Hand zu geben und das Vaterunser wie auch das Glaubensbekenntnis nicht öffentlich, sondern nur mündlich zu lehren, um die Mysterien nicht der Gottlosigkeit der Heiden und der Entweihung auszusetzen (*Cave, ne incaute divulges mysteria Dominicae orationis: Hüte dich, die Geheimnisse des Herrengebetes unvorsichtig zu verbreiten!*). Nachdem die Kirche nicht mehr den Verfolgungen ausgeliefert war, fürchtete man jene Entweihung nicht mehr und fing an, das Herrengebet laut zu singen und zu beten: in einigen Kirchen sang das Volk es gemeinsam mit dem Priester. - Auch das Glaubensbekenntnis wurde geheim überliefert, erst in Frankreich begann man, es laut zu singen. Noch im 11. Jahrhundert zögerte die römische Kirche, den öffentlichen Gesang des

³⁵ Ad Marcellinum 30 (PG 27,41C).

³⁶ Ambrosius, De Abel et Cain I 9 (PL 14, 335).

Glaubensbekenntnisses bei der heiligen Messe zu erlauben, obgleich die französischen Könige immer wieder darum baten.

Die Bedeutung des Vaterunsers für das frühchristliche Psalmengebet zeigt sich darin, daß der Psalter hilft, die Wahrheiten des Evangeliums zu erschließen: im Psalter wird um nichts anderes gebetet als im Vaterunser. So betont Cassian, daß wir durch das Gebet des Herrn zum höchsten Gipfel des inneren Gebetes und der Beschauung gelangen.³⁷ Das Glaubensbekenntnis und das Herrengebet sind mehr ein inneres Sprechen als ein äußeres Tun. Bevor Petrus Chrysologus den Katechumenen das Symbolum mitteilt, ermahnt er sie, nicht Feder und Papier bereit zu halten, sondern ihr Herz und ihre unzerstörbare Seele, die ein lebendiges Buch des Heiligen Geistes werden solle.³⁸

Daß das Herrengebet nach der Verlesung der Heiligen Schrift oder nach dem Gesang eines Psalmes neben das abschließende innere Gebet tritt und sogar das innere Gebet ersetzt, erklärt sich daraus, daß das Vaterunser eben nicht als ein mündliches, sondern als ein kurzes inneres Gebet angesehen wird, das durch seine Kürze, aber auch aufgrund seiner wesentlichen Inhalte die Zerstreung durch allzulange Gebete verhindert und in die Mitte christlichen Betens führt.

Gelegentlich wird das Psalmengebet sogar ganz durch das oft wiederholte Herrengebet ersetzt. Das Herrengebet konnte auch zu einem Stoßgebet werden. So trug Theodulf, Bischof von Orléans, seinen Geistlichen auf, das Volk beten zu lassen: †Du, der du mich erschaffen hast, erbarme dich meiner* und dreimal: †Herr, sei mir Sünder gnädig.* Den Schluß sollte das Herrengebet bilden. Wenn es Zeit und Ort erlaubten, sollte man die Apostel und die Martyrer anrufen und Hände, Augen und Herz zum Himmel erheben, um Gott Dank zu sagen. Wenn dafür nicht genug Zeit war, sollte man wenigstens beten: †Der du mich erschaffen hast, erbarme dich meiner; o Gott, sei mir Sünder gnädig.* Und dann wurde wieder das Gebet des Herrn gebetet. Die häufige Wiederholung könne auf diese Weise besser das Herz ergreifen.

Den Tempelrittern wird erlaubt, auf Fahrten statt des kanonischen Offiziums das öfters wiederholte Herrengebet zu sprechen³⁹; es sollte - wenn nur eben möglich - zur gleichen Zeit verrichtet werden, zu der in der Kirche das göttliche Offizium der Kirche gebetet wird.

Abschließend läßt sich sagen, daß die Stundenliturgie insofern ein †unablässiges Gebet* ist, das zur Heiligung des Tages führt, als sie lehrt, alle Erfahrungen menschlichen Lebens im Gebet vor Gott zu bringen und aus der Heiligen Schrift und ihrer Heilsbotschaft zu deuten. Der Mensch weiß sich im Glauben durch das Licht des Herrn erleuchtet, so daß er in der Erfahrung des kosmischen Lichtes Ausschau hält nach den Verheißungen des Herrn, der seiner Kirche versprochen hat, gegenwärtig zu sein, wo zwei

³⁷ Joannes Cassianus, Inst. II 25 (PL 49, 801).

³⁸ Petrus Chrysologus, Sermo LVIII (PL 52, 361).

³⁹ Konzil von Troyes (1127), C. II, III.

oder drei in seinem Namen versammelt sind. Was die Eucharistie feiert, betrachtet der Beter zu den Zeiten der Stundenliturgie weiter, um alle Dinge seines Lebens gläubig vor Gott zu bringen. Damit leitet die Stundenliturgie an, das Leben im Glauben als gläubigen Umgang mit der Wirklichkeit zu verstehen.