

Robert F. Taft, Rom

Zur Theologie der Tagzeitenliturgie

Vorbemerkungen

Der kürzlich erschienene Band 5 des Handbuches für liturgische Studien („*Handbook for Liturgical Studies*“), herausgegeben vom Päpstlichen Liturgischen Institut am Pontificio Ateneo di S. Anselmo, Rom, getragen von der Konföderation der Benediktiner, enthält ein Kapitel über die Theologie des Stundengebetes, das dem deutschsprachigen Raum nicht unbekannt bleiben sollte. Es ist verfasst von dem amerikanischen Liturgiewissenschaftler Robert Taft SJ, dem führenden Erforscher des Stundengebetes der Ostkirchen. Der Band stellt im Raster der Frage nach Raum und Zeit einmal die Liturgie des Stundengebetes (Teil 1), das liturgische Jahr (mit Sonntag) und die Feier der Heiligen (Teil 2) dar, zum anderen den Ritus der Kirchweihe und Aspekte „liturgischer Architektur“, im wesentlichen Kirchenbaufragen (Teil 3). Der Beitrag von Taft über die Theologie des Stundengebetes, den wir hier in deutscher Übersetzung vorstellen, schließt den Teil über das Stundengebet ab.

Dieses Kapitel über die Theologie des Stundengebetes erscheint im theologisch eher traditionellen Rahmen des Gesamtbandes. Den z. T. fragwürdigen oder zumindest wenig opportun erscheinenden theologischen Mustern des vorgegebenen Kontextes (substitutions-theologisches Verhältnis von Kirche zu Israel, Christozentrismus, problematisches Verhältnis von kosmischer, geschichtlicher und anthropologischer Wirklichkeit u. a.) folgt Taft im Ganzen nicht, wenn er seine Ausführungen auch anbindet an das in den vorausgehenden Abschnitten Gesagte (einschließlich der Einführung durch Ansgar Chupungco), so etwa seine Sicht auf das Alte Testament oder seine ersten Sätze über das Kerygma des Neuen Testaments und seine Bedeutung als Erlösungswerk für Geschichte, Welt und Menschheit, in dem christliche Liturgie wurzelt. Er überschreitet aber die theologischen Voraussetzungen des literarischen Kontextes in mehrfacher Hinsicht. Seine Gesamtdarstellung bleibt anregend und bedenkenswert und bietet einen neuen Ansatz. Wichtig ist z. B. seine klare und entschiedene Position zu dem heute weit verbreiteten, aber doch kritisch zu sehenden Axiom, das Stundengebet sei als „Heiligung der Zeit“ zu verstehen.

Der englische Originaltext findet sich in: *Liturgical Time and Space*. Ed. A. J. Chupungco. Collegeville Minnesota 2000 (*Handbook for Liturgical Studies*, Vol. 5) 119–132.

Einleitung und Übersetzung stammen von Margret Peek-Horn. Die Literaturangaben sind in den Anmerkungen verkürzt; die vollen Titel finden sich im Literaturverzeichnis am Ende des Aufsatzes, das für deutschsprachige Leser bearbeitet und ergänzt wurde. Schwer oder nicht mit einem adäquaten Wort übersetzbare Wendungen des Originaltextes wurden in eckigen Klammern [. . .] beigelegt. Die Zählung der Psalmen folgt, mit den Quellen der Tagzeitenliturgie, der griechisch-lateinischen Texttradition; in Klammern ist die Zählung der hebräischen Bibel beigelegt.

Die Theologie der Liturgie des Stundengebetes

Das neutestamentliche Kerygma lehrt, dass Christus für unsere Sünden starb und auferstand für unsere Erlösung, damit wir der Sünde sterben und auferstehen zu neuem Leben in ihm. Da christliche Liturgie lediglich ein Mittel [means] dazu ist, in diese Bewegung von Erlösung einzutreten und sie zu feiern, muss jede Theologie christlichen liturgischen Betens in der sich entwickelnden Tradition wurzeln, die aus dem christlichen Nachdenken über dieses Kerygma hervorgeht.¹

Gottesdienst im Neuen Testament

Ein fundamentales Prinzip dieses Kerygmas ist, dass alles in der Heilsgeschichte – jedes heilige Ereignis, jedes Objekt, jeder Ort, jede Theophanie, jeder Kult – wieder aufgegriffen und „personalisiert“ und aufgenommen wurde [recapitulated and „personalized“ and assumed] in die Person des inkarnierten Christus. Er ist Gottes ewiges Wort (Joh 1,1.14); seine neue Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15; Röm 8,19ff; Offb 21–22); der neue Adam (1 Kor 15,45; Röm 5,14); das neue Pascha und sein Lamm (1 Kor 5,7; Joh 1,29.36; 19,36; 1 Petr 1,19; Offb 5ff); der Neue Bund (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; Hebr 8–13); die neue Beschneidung (Kol 2,11–12); das neue Manna vom Himmel (Joh 6,30–58; Offb 2,17); der neue Tempel (Joh 2,19–27), das neue Opfer und sein Priester (Eph 5,2; Hebr 2,17–3,2; 4,14–10,14), die Erfüllung der Sabbatruhe (Kol 2,16–17; Mt 11,28–12,8; Hebr 3,7–4,11) und die messianische Zeit, die kommen soll (Lk 4,16–21; Apg 2,14–36). Alles Vorherige ist erfüllt in ihm; und das schließt kultische Realitäten mit ein: „Darum soll euch niemand verurteilen wegen Speise und Trank oder wegen eines Festes, ob Neumond oder Sabbat. Das alles ist nur ein Schatten von dem, was kommen wird, die Wirklichkeit aber ist Christus“ (Kol 2,16–17; vgl. Hebr 10,1). Tempel und Altar des Alten Testaments mit ihren Riten und Opfern werden nicht durch eine Reihe von neuen Riten und Heiligtümern, sondern durch die Hingabe des Gottessohnes ersetzt.² Daher ist wahre Verehrung, die dem Vater gefällt, das rettende Leben, Sterben und Auferstehen Christi.

Liturgie und christliches Leben

Da durch die Taufe auch wir Christus sind, ist unser Gottesdienst diese gleiche Opferhingabe [sacrificial existence] in uns. „Christus lebt“, sagt uns Paulus (Phil 1,21), und gerettet zu werden bedeutet, Christus anverwandelt zu sein durch Sterben unserer selbst und durch Aufstehen zu einem neuen Leben in ihm (2 Kor 4,10ff; 13,4; Röm 6,3ff; Kol 2,12–13.20; 3,1–3; Gal 2,20; Eph 2,1 ff; Phil 2,5ff; 3,10–11.18.21). Denn wir wissen um „die Kraft seiner Auferstehung“ nur durch unsere „Gemeinschaft mit seinem Leiden; sein Tod soll uns prägen“ (Phil 3,10).

¹ Vgl. Kap 21 von R. Taft, *Liturgy*.

² Die Personalisierung und Spiritualisierung des Kultes als eine innere Wirklichkeit waren im Alten Testament verdunkelt [adumbrated]: vgl. z. B. Ps 40(41),6–8; 49(50),8–13; 50(51),16–19; Am 5,21–24; Hos 6,6; Mi 6,6–8.

Für Paulus ist Liturgie darum christliches Leben. Niemals gebraucht er liturgische Nomenklatur (Liturgie, Opfer, Priester, Opfern) für etwas anderes als für ein Leben in Selbsthingabe, gelebt nach dem Muster Christi.³ Dieses Leben ist, gemäß den verschiedenen neutestamentlichen Metaphern, ein Prozess der Verwandlung in Christus. Sein Leben ist die Geschichte des Eintretens der sündhaften Menschheit und deren Rückkehr zum Vater durch das Kreuz, eine Rückkehr, die angenommen und gekrönt wurde in Christi Errettung und Erhöhung (Phil 2,5ff). Und diese selbe Geschichte präsentiert das Neue Testament als die Geschichte für jedermann, als Archetyp für unsere Erfahrung des Zurückkehrens zu Gott durch ein Leben des Selbst-Sterbens, gelebt nach dem Beispiel, das Christus uns zeigte: „Er ist aber für alle gestorben, damit Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde“ (2 Kor 5,15).

Liturgie hat daher das gleiche Ziel wie das Evangelium: diese Erlösungsbotschaft im Gedenken [in Anamnesis] darzubieten als fortwährendes Zeichen für uns, nicht als Zeichen einer vergangenen Geschichte, sondern als Zeichen einer gegenwärtigen Realität unseres Lebens in ihm. Was wir feiern, ist die Tatsache, dass Jesus lebte, starb und auferstand zu unserer Erlösung, und dass wir der Sünde gestorben sind und auferstanden sind zu neuem Leben in ihm, in Erwartung endgültiger Erfüllung und Vollendung. Getauft in das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung auferstehen wir in ihm, denn wir haben Christus [wie ein Gewand] angelegt (Gal 3,27), wie Paulus sagt: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19–20). Daher lebt er in uns, betet in uns, verkündet uns das Wort seines Neuen Bundes, besiegelt es mit seinem Opfer, nährt uns mit seinem Leib und Blut, verlockt uns zu Buße und Umkehr, verherrlicht den Vater in uns. Im Verkündigen und Predigen teilt er uns sein Geheimnis mit [communicates to us his mystery]; in Riten und Gesängen feiert er es mit uns, in der sakramentalen Gnade gibt er uns die Kraft, es zu leben. Der Sinn der Liturgie besteht darin, in unserem Leben das hervorzubringen, was die Kirche für uns in ihrem öffentlichen Gottesdienst realisiert.

Liturgie, ein Werk der Kirche

Liturgie ist eine der Weisen, in denen die Kirche in Lob, Hingabe, Danksagung antwortet auf den Ruf des offenbarenden, rettenden Wortes und Handelns Gottes. Diese immerwährende Doxologie ist eine Antwort auf etwas, und es ist wichtig zu bemerken, dass dieses göttliche Handeln selbst ein integraler Teil von Liturgie ist, die beides umfasst: Gottes nie endendes Heilshandeln und unsere betende Antwort darauf in Glaube und Engagement [commitment] die Jahrhunderte hindurch.

Liturgie ist also das gemeinsame Tun von Christus und seiner Kirche. Als ihr Hauptprotagonist ist Christus in unserer Liturgie alles andere als peripher. Darin liegen die außerordentlichen Ansprüche begründet, die die Kirche für das Wesen des christlichen Gottesdienstes erhebt. Unsere Gebete sind wertlos, aber in der Liturgie betet Christus für uns. Denn die Liturgie ist das wirksame Zeichen der Heilspräsenz Christi in seiner Kirche. Seine erlösende Hingabe ist immer aktiv und gegenwärtig vor dem Thron des Vaters. Durch die Feier der göttlichen Mysterien werden wir in das Heilshandeln Christi hineingezogen; durch den

³ Vgl z. B. Röm 1,9; 12,1; 15,6; Phil 2,17; 4,18; 2 Tim 4,6; auch Hebr 13,11–16.

Gottesdienst des Leibes zusammen mit seinem Haupt wird unsere persönliche Hingabe verwandelt in ein Handeln des Leibes Christi.

Darum geht es in unserer wahren Liturgie, dem christlichen Leben. Unser gemeinsamer Gottesdienst ist nur eine lebendige Metapher für seine Heilswirklichkeit, nicht nur, indem er sie uns ständig im Zeichen präsentiert und re-präsentiert, um unsere Antwort in Glauben und Tun wachzurufen, sondern um sie aktiv in uns zu erwirken durch das Wirken des Heiligen Geistes, um den Leib Christi aufzubauen zu einem neuen Tempel, einer Liturgie und einem Priestertum, in dem Opfernder und Gabe eins sind.

So ist alle Liturgie dynamische Anamnesis: nicht nur psychologisches Zurückgehen, nicht bloßes Erinnern, sondern eine aktive und sich selbst bewahrheitende Prophetie [active and self-fulfilling prophecy], in der, durch die Macht des einwohnenden Geistes Gottes, wir selbst werden, was wir feiern, während wir gleichzeitig ihm danken und ihn preisen für diese große Gabe. Liturgie erinnert uns an die machtvollen Taten Gottes in Christus. Und so erinnert, gedenken wir, und gedenkend feiern wir, und feiernd werden wir, was wir tun.

Das Göttliche Offizium als Liturgie

Im Zusammenhang des Neuen Testamentes ist darum Liturgie einfach eine Feier christlichen Lebens; das gilt auch für die Liturgie der Horen. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als eine gemeinsame Feier dessen, was wir sind, oder besser: dessen, was wir in Christus geworden sind und immer neu werden. Wenn das, was wir als Gruppe sind, Leib Christi ist und wenn der immer gegenwärtige Christus ein bleibender Hymnus des Lobpreises und der Verherrlichung vor dem Thron des Vaters ist, sind wir gerufen, einzutreten in dieses Christus-Leben priesterlichen Lobens und Verherrlichens [praise and glory] und es zu leben. Und so verbindet sich die Kirche, als sein mystischer Leib, mit dem immerwährenden priesterlichen Gebet ihres Hauptes. Indem sie das tut, nimmt die Kirche wirklich teil am heilsmächtigen Lobpreis Christi, nach der Theologie von „Mediator Dei“ (n. 142–144) und der Konstitution über die Heilige Liturgie (n. 83–85).

Der neutestamentliche Kontext für das Stundengebet

Nur innerhalb dieses neutestamentlichen Kontextes von Gottesdienst kann eine Theologie des Stundengebetes erhoben werden. Tatsächlich sind Elemente, die in das Gesamtkonzept eingehen, schon im Neuen Testament präsent: Anweisungen, wie man beten soll (Mt 6,5–15; 7,7–11; 18,19; 21,22; Lk 11,1–13; 18,1–14; Mk 11,24–25; Joh 14,13–14; 15,7; Jak 1,5–8; 1 Joh 5,14–16) – allein oder in Gemeinschaft, unablässig, bittend um das, was wir brauchen, mit Glauben und Vertrauen, aber demütig und mit wenigen Worten – und das Zeugnis des Gebetes Jesu (z. B. Mt 26,36–44; Mk 1,35; Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1; 22,41–46; Joh 17) und seiner Jünger (z. B. Lk 24,53; Apg 2,46; 3,1; 10,9.46; 12,5.12; 13,14–16; 1 Thess 1,2 usw.).

Dieses neutestamentliche Zeugnis enthält einige Elemente, die speziell signifikant sind für die Entfaltung des Stundengebetes:

1. Anamnetisches Gebet: Basierend auf Modellen aus dem Erbe Israels (z. B. Jes 6,10; 63,7), hat biblisches Gedenken oder Gedächtnis [memorial or anamnesis] nicht nur die Eucharistie geformt, – „Tut dies zu meinem Gedächtnis [ἀνάμνησις]“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,25–26) – sondern entfaltet seine Dynamik auch für das ganze christliche

Beten. Zuerst gedenken wir der Heilstat Gottes, dann antworten wir in dankbarem Loben und Preisen für seine mächtigen Taten.

2. Unablässiges Beten: Das Gebot, „immer zu beten“, ist einer der vom Neuen Testament am häufigsten wiederholten Imperative (Lk 18,1; 21,36; Eph 6,18; Kol 4,2; 1 Thess 5,16–18).
3. Wachendes Beten [watching prayer]: Nachtwache halten, geformt durch das Beispiel des zur Nacht betenden Jesus (Lk 6,12), erhält seine eschatologische Dimension aus der Ermahnung zu wachen und zu beten (Mt 26,40–41; Lk 21,36; Kol 4,2) und Nachtwache zu halten [keep vigil] für das Kommen des Herrn (Mt 24,43–44; Mk 13,32–37; Lk 12,35–46; 1 Thess 5,2.6; Offb 3,3; 16,15; vgl. 2 Thess 2).⁴
4. Gebet zu bestimmten Zeiten: Das Erbe jüdischen Betens zu festgesetzten Zeiten, durch Jesu Jünger fortgesetzt (Apg 2,1.15; 3,1; 10,3.9.30), wurde später durch die Kirche übernommen. Speziell bedeutsam für die sich entwickelnde Tradition des christlichen Kathedralgebets und des monastischen Gebetes wird die christliche Anwendung des alttestamentlichen Gebotes, am Morgen und Abend zu beten, und, speziell in der lateinischen Tradition, die Anspielung des Psalmisten auf ein Beten siebenmal am Tag (Ps 118 [119],164).
5. „Gott ist Licht“: Sonne und Licht, grundlegende Symbole für Gott und Heil im heidnischen und jüdischen Altertum, boten weiterhin ein fundamentales Thema für die gleiche Realität im Neuen Testament, besonders in der johanneischen Literatur und später in der patristischen Theologie der Horen.

Theologie des Kathedraloffiziums

Anfänglich waren Morgen- und Abendlob [Morning Praise and Evensong], zusammen mit der Eucharistie, die Hauptweisen, in denen die Kirche gemeinsam ihre λειτουργία des Gedenkens, dankbaren Lobens und unablässigen Betens übte. Der ursprüngliche Impuls für diese Gebetszeiten mag aus der jüdischen Tradition kommen. Doch nicht lange vor dem Zeitpunkt, als das Mönchtum den neutestamentlichen Imperativ unablässigen Betens zu betonen begann, verbanden in der Stadt lebende Mönche die monastischen Tagzeiten mit dem Morgen- und Abenddienst der Kathedralkirchen und dehnten den Cursus kanonischer Horen aus, wie wir ihn heute kennen.

Morgen und Abend, Anfang und Ende des Tages, waren nur „symbolische Momente“ [„symbolic moments“], in denen man ausdrückte, was Qualität des ganzen Tages sein sollte. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts hatte das Kathedraloffizium mit Riten und Symbolen, welche die Morgen- und Abendhoren als Sakramente des Mysteriums Christi erschlossen, Fleisch um die bloßen Knochen von Psalmodie und Gebet gebildet.

Das grundlegende Natur-Symbol, aus dem diese rituelle Ausfaltung hervorging, ist Licht, eine Symbolik, die bis zum Alten Testament und darüber hinaus bis zum herausragenden Gebrauch der Sonnenmetaphorik im Heidentum in der Welt des Mittelmeeres zurückver-

⁴ Hinzuzufügen ist auch noch das Gleichnis von den Jungfrauen und dem Bräutigam (Mt 25,1–13; Lk 12,35–46) – der Bräutigam ist offensichtlich Jesus (Mt 9,14–15; Mk 2,18–20; Lk 5,33–35) – was interpretiert wird als eine christliche Pesach-Haggada. Vgl. A. STROBEL, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders. Berlin 1977 (Texte und Untersuchungen 121) 29–45.

folgt werden kann. Christen bezogen bald diese Symbolik, welche im Neuen Testament ständig vorkommt, auf Christus, vor allem in der johanneischen Literatur:

„In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst. [. . .] Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“ (Joh 1,4–5,9).

„Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben“ (Joh 8,12; vgl. 9,5).

„Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ (Joh 12,46; vgl. 12,35–36).

In Christus ist diese Erhellung schon angekommen und geschehen [accomplished]:

„Dankt dem Vater mit Freude! Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen, die im Licht sind. Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes. Durch ihn haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ (Kol 1,12–13; vgl. 1 Thess 5,5; Hebr 6,4; 10,32).

Eph 5 und 1 Joh 1,5–7; 2,8–11 unterstreichen, dass dieses Erleuchten eine moralische und soziale Dimension hat. Und in einer bedeutungsgeladenen und schönen Passage schließt die Apokalypse mit der Vision des Lichtes des Lammes in der Gottesstadt, dem neuen Jerusalem, der Himmels-Stadt. Die Passage ist gestaltet als bewusste Erfüllung der Jesaja-Verheißung 60,1–3.11.19–20 in der Vision des Propheten von demselben himmlischen Wohnsitz:

„Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes [= kabod JHWH] erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Die Völker werden in diesem Licht einhergehen, und die Könige der Erde werden ihre Pracht in die Stadt bringen. Ihre Tore werden den ganzen Tag nicht geschlossen – Nacht wird es dort nicht mehr geben.“ (Offb 21,22–25).

Das Licht, das Christus gibt, ist Heil, und es wird empfangen in der Taufe (Hebr 6,4–6). Darum nannte die frühe Kirche die Taufe φωτισμός oder φώτισμα (Erleuchtung), und die, die getauft werden sollten, waren *illuminandi* oder φωτιζόμενοι.

So beteten Christen nach Osten gewandt und sahen die aufgehende Sonne als Symbol des auferstandenen Christus, das Licht der Welt. Mal 4,2 [= 3,20] hatte angesagt, dass „die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen wird, und ihre Flügel bringen Heilung“ und Zacharias kündigte an, dass uns in Jesus die Morgenröte aus der Höhe besuchen wird, um denen Licht zu geben, die in Finsternis sitzen und Todesschatten, um unsere Füße auf den Weg des Friedens zu lenken (Lk 1,78–79 [= „Benedictus“]). Schon im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts bezieht der 1. Klemensbrief 24,1–3 die natürliche Abfolge von Licht und Dunkelheit auf die Auferstehung der Gerechten und auf die Parusie: „Wir sehen, Geliebte, dass die Auferstehung geschah gemäß der Zeit. Tag und Nacht machen uns eine Auferstehung sichtbar. Die Nacht geht schlafen, der Tag geht auf.“ Und zum Abendgebet, als die Sonne unterging und die Dunkelheit begann, zur Stunde, da man die Lampen anzündete, wurden Christen darauf hingelenkt, die Abendlampe als ein Zeichen für Christus, das Licht der Welt, zu sehen, als Lampe der himmlischen Stadt, wo es keine Dunkelheit oder Nacht gibt, nur Tag, und dafür Gott Dank zu sagen.

Cyprian bezieht in seiner Abhandlung „Über das Gebet des Herrn“ 35–36 (ca. 250) als erster dieses Thema auf die Gebetszeiten der frühen Christen:

Man muss also am Morgen beten, die Auferstehung des Herrn soll im Morgengebet gefeiert werden [. . .]. Ähnlich bei Sonnenuntergang und dem Vergehen des Tages soll man beten. Denn Christus ist die wahre Sonne und der wahre Tag; wenn wir beten und bitten, zu der Zeit, da die Sonne und der

Tag der Welt schwinden, dass das Licht wieder zu uns kommen möge, beten wir um das Kommen Christi, der uns mit der Gnade und dem ewigen Licht versorgt.

Morgenlob [Morning Praise]

Zu Beginn des Goldenen Zeitalters der Kirchenväter, am Ende des 4. Jahrhunderts, wurde diese Vision wesentlich für die Struktur des täglichen christlichen Gebetes. Die längere Regel des Basilius (37,3), der Kommentar des Chrysostomus zu Psalm 140(141) und seine Taufkatechese (VIII, 17) und die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 38–39) machen klar, dass das Morgenlob dazu dient, den Tag den Werken Gottes zu weihen, ihm für die erhaltenen Wohltaten zu danken, besonders für die Wohltat der Erlösung in der Auferstehung seines Sohnes, unsere Sehnsucht nach ihm wieder zu entflammen als Heilmittel gegen die Sünde zu Beginn des Tages und um fortdauernde Hilfe zu bitten.

Und so tun wir zu Beginn des Tages, wie Jesus tat (Mk 1,35), wir beginnen den Tag mit Gebet. Im Morgengebet erneuern wir unsere Verpflichtung für Christus im Hinblick auf den Tag durch Dank und Lob. Und die Hore stellt uns Zeichen bereit: Die aufgehende Sonne, eines der fortwährenden Wunder der Schöpfung Gottes, Quelle für Leben und Nahrung, Wärme und Licht, führt uns unmittelbar zu Lob und Dank und zum Gebet um Schutz den Tag über. Und da wir feiern, was wir sind, und der Kern unserer Wirklichkeit der ist, dass wir gerettet wurden durch den rettenden Tod und die Auferstehung Jesu, ruft uns die aufgehende Sonne die wahre Sonne der Gerechtigkeit in Erinnerung, in deren Aufgehen wir das Licht des Heils erhalten. Wesentlich für die Feier ist die Ausübung unseres priesterlichen Mittlerdienstes für die ganze Welt, denn wir teilen als Christi Leib auch seine Verantwortung.

Abendlob [Evensong]

Am Abend, nachdem das Tagwerk getan ist, wenden wir uns wieder zu Gott im Gebet. Ein Grundelement des Vesperritus ist in der frühen Tradition die Danksagung für das Licht [Luzernarium]. Die Kirche benutzte das Anzünden der Lampen bei Sonnenuntergang, um uns an die Vision des Johannes vom Lamm zu erinnern, das die ewige Lampe des himmlischen Jerusalem ist, die Sonne, die nie untergeht. Wir finden das schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts im häuslichen Ritus, auf den Tertullian in seiner Apologie 39,18 anspielt, und in der Apostolischen Tradition (25) mit ihrem Danksagungsgebet [b^erakah] beim Hereintragen der Abendlampe:

Wir danken dir, Herr, durch deinen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, durch den du über uns erstrahlt bist und uns dein unauslöschliches Licht offenbart hast. Nun, da wir zum Beginn der Nacht gelangt sind, und uns selbst gesättigt haben mit dem Licht des Tages, das du zu unserer Befriedigung geschaffen hast, und da nun, durch deine Gnade, wir des Abendlichtes nicht entbehren, loben und preisen wir dich durch deinen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, durch den dir sei Herrlichkeit und Macht und Ehre mit dem Heiligen Geist, beide jetzt und immer und für der Ewigkeiten Ewigkeit. Amen.

Das Vergehen des Tages erinnert uns an die Finsternis der Passion und des Todes Christi und an die Vergänglichkeit der ganzen irdischen Schöpfung. Aber die Gabe des Lichtes erinnert uns wieder an Christus, das Licht der Welt. Mit der Vesper schließen wir den Tag, ähnlich wie die Komplet es tut im späteren Offizium des Stadtmönchtums. Und wie im Morgengebet schließt der Gottesdienst des Abendlobes mit Fürbitten für die Nöte der ganzen Menschheit; schließlich danken wir Gott in der Kollekte und dem Schlusssegen für die

Gnaden des Tages, vor allem für die Gnade des auferstandenen Christus. Wir bitten um Verzeihung für die Sünden des Tages und erbitten Schutz während der jetzt hereinbrechenden Nacht.

Ein anderes Grundthema, Reue über die Sünden des vergangenen Tages, ist der Grund, warum die Väter den Psalm 141(140) für die Vesper auswählten, nach dem Kommentar des Chrysostomus zu Ps 140(141),1:

Sie ordneten an, ihn zu sprechen als heilsame Medizin und zur Vergebung der Sünden, so dass, was immer uns verunreinigt hat während der Länge des Tages [. . .] wir es loswerden am Abend durch den geistlichen Gesang. Denn er ist tatsächlich eine Medizin, die all dies heilt.⁵

In seiner längeren Regel (37,4) unterstreicht Basilius auch Danksagung und Bekenntnis der Vergehen des Tages als Zweck der Abendhore. Die Kollekte, die den Abendgesang in den Apostolischen Konstitutionen (VIII, 37) beendet, drückt den gleichen Geist aus:

O Gott [. . .] der du den Tag gemacht hast für die Werke des Lichtes und die Nacht zur Erfrischung unserer Schwachheit [. . .] nimm dankbar an diesen unseren Abenddank. Du, der du uns durch den Lauf des Tages und zum Beginn der Nacht gebracht hast, bewahre uns durch unseren Christus. Schenk uns einen friedvollen Abend und eine Nacht frei von Sünde und gib uns ewiges Leben durch unseren Christus.

Die Bitte um Schutz während der Dunkelheit der Nacht hat eschatologische Obertöne. Wir kennen weder den Tag noch die Stunde (Mt 24,36; 25,13); der Tod kommt wie ein Dieb in der Nacht (1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10; Offb 3,3; 16,15); der Bräutigam kommt in der Nacht und er muss uns wachend finden, Lampen in den Händen (Mt 25,1–13). Das ist Standardthema des Nachtgebets. Ähnlich das kosmische Thema: In der Nachtwache vereinen Christen ihre Stimmen mit der der Engel und der ganzen Schöpfung im Lob Gottes – wie im „Benedicite“ des Daniel [Dan 3,51–90] – während die Welt schläft.

Kanon 27 der „Canones des Hippolyt“ von Ägypten um 336–340 drückt dieses eschatologische Thema aus und zeigt, wie es die Brücke schlägt zwischen Abend- und Morgengebet, die wiederum, wie alle Liturgie, einfach Ausdrucksmomente des unablässigen Lobpreises sind, nämlich des christlichen Lebens:

Jeder soll Sorge tragen, mit großer Wachsamkeit in der Mitte der Nacht zu beten, denn unsere Väter haben gesagt, dass zu dieser Stunde die ganze Schöpfung mit Eifer den Dienst des Lobpreises Gottes vollbringt, alle Scharen der Engel und die Seelen der Gerechten preisen Gott. Und der Herr bezeugt das und sagt: „Mitten in der Nacht hörte man plötzlich laute Rufe: Der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen“ (Mt 25,6). Beim Hahnenschrei wiederum ist eine Zeit, dass Beter in den Kirchen sind, denn der Herr sagt: „Seid wachsam! Denn ihr wisst nicht, wann der Hausherr kommt, ob am Abend oder um Mitternacht, ob beim Hahnenschrei oder erst am Morgen“ (Mk 13,35); das bedeutet: wir müssen Gott zu jeder Stunde preisen. Und wenn ein Mann in seinem Bett schläft, muss er zu Gott in seinem Herzen beten.⁶

Die Horen: ein eschatologisches Gebet

Von diesen Texten her sollte klar sein, dass das frühe Kathedraloffizium nur in dem Sinn „Heiligung der Zeit“ genannt werden kann, insofern Zeit „sakramentalisiert“ ist in ein Zeichen von Zeit, das Zeit transzendiert. Im liturgischen Mysterium wird die Zeit in ein Geschehen transformiert, nämlich in die Epiphanie des Königtums Gottes. Die ganze Schöpfung ist ein kosmisches Sakrament unseres rettenden Gottes, und der Gebrauch von Natursymbolen durch die Kirche im Offizium ist nur ein Schritt in der Erneuerung [restoration]

⁵ PG 55, 427; vgl. auch: Taufkatechesen, 8,17–18 (SC 50, 256–257).

⁶ PO 31, 397.

aller Dinge in Christus (Eph 1,10). Für den Christen kann alles, einschließlich Morgen und Abend, der Tag und die Nacht, die Sonne und ihr Untergang, ein Mittel der Kommunikation sein mit Gott: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament“ (Ps 18[19],2).

Die früheste Tradition nichteucharistischen öffentlichen Gebetes bestätigt jedoch nichts, was spätere Theorien der Horen als „Heiligung von Zeit“ aufrechterhalten könnte; deren Ethos und deren Theologie ist verschieden, ja gegensätzlich zu einer „eschatologischen“ Orientierung der Eucharistie. Morgenlob und Abendgesang sind, wie alle Gebete in beiden Testamenten, dem Alten und dem Neuen, eine Verherrlichung Gottes, die emporsteigt aus der freudigen Proklamation seiner Heilstaten: „Der Mächtige hat Großes an mir getan, und sein Name ist heilig“ (Lk 1,49). Das ist die Mitte christlichen Betens: Gedenken, Lob und Dank. Denn Feiern sind Feiern von etwas: durch Zeichen und Gesten und Texte proklamieren und setzen wir wiederum gegenwärtig die Wirklichkeit, die wir feiern. In der frühen liturgischen Tradition ist die Wirklichkeit ein einziges Ereignis, das Ostergeheimnis in seiner Totalität, das Geheimnis Christi und unserer Erlösung in ihm. Das ist die Bedeutung von Taufe, ist die Bedeutung von Eucharistie, ist auch die Bedeutung der Horen. Die Anamnesis des Christusereignisses ist Ursprung allen christlichen Betens.

Daher ist die Liturgie der Horen, wie alle christliche Liturgie, eine eschatologische Proklamation des Heiles, empfangen in Christus, und eine Verherrlichung und Danksagung an Gott für diese Gabe. In diesem ursprünglichen und elementaren Sinn ist die Liturgie der Horen, tatsächlich alle Liturgie, jenseits von Zeit. Für den Christen gibt es wirklich keinen heiligen Ort, keine heiligen Personen oder Zeiten; alles ist in Christus erlöst, für den nur Gott heilig ist, und die, denen er seine Heiligkeit geschenkt hat, den Heiligen, das heißt, seinem Volk.

Beten der Horen: Ein klerikales Amt?

Die Apostolischen Konstitutionen (II, 59) mahnen die Gemeinde, regelmäßig an den Offizien des Morgen- und Abendlobes teilzunehmen, ebenso an der Vigil zum Sonntag und der Eucharistiefeier:

Wenn du lehrst, Bischof, befiel und mahne das Volk, regelmäßig die Kirche zu besuchen, am Morgen und Abend jeden Tages, und es nur ja nicht zu vergessen, sondern sich regelmäßig zu versammeln und die Kirche durch seine Abwesenheit nicht zu beschämen und dem Leib Christi ein Glied fehlen zu lassen. Aber das ist nicht nur um der Priester willen gesagt, sondern lass jeden Laien hören, was ihm vom Herrn gesagt wurde: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12,30). Zerstreut euch nicht selbst, indem ihr nicht zusammenkommt, die ihr Glieder Christi seid. Seid nicht nachlässig gegenüber euch selbst, noch beraubt den Erlöser seiner Glieder, noch spaltet seinen Leib, noch zerstreut seine Glieder, und zieht nicht die Notwendigkeiten dieses Lebens dem Wort Gottes vor, sondern versammelt euch jeden Morgen und Abend, Psalmen singend und betend im Haus des Herrn; am Morgen spricht Psalm 62(63) und am Abend Psalm 140(141).

Man beachte, dass die Ermahnung nicht nur an den Klerus gerichtet ist, sondern auch an die Laien. Das ist wichtig, um einer falschen Annahme entgegenzuwirken in Bezug auf die Interpretation der Tatsache, dass bestimmte Klassen und Gruppen in der Kirche beauftragt seien, das Offizium im Namen der Kirche zu beten. Man kann und muss *für* jedermann beten, einschließlich der Kirche, ihrer Nöte und Intentionen; und die Kirche kann Amtsträger und Ordensleute beauftragen, das zu tun. Aber niemand kann *anstelle* eines anderen beten, wie eine lebende Gebetsmühle, die sich stellvertretend dreht, während die Welt ihren

Geschäften nachgeht. Einige können gerufen werden, freiwillig die Verpflichtungen eines dem Gebet in Gemeinschaft totaler gewidmeten Lebens auf sich zu nehmen – aber nicht in dem Sinn, dass sie „offizielle Beter“ für andere sind, die sich dadurch als befreit ansehen können vom Gebot des Evangeliums, zu wachen und zu beten. Die Bürde gemeinschaftlichen Betens ruht auf allen.

Der Geist des monastischen Offiziums

Aber was ist mit der monastischen Pflicht zum Chorgebet? Gewiss, die monastischen Orden sind verpflichtet, den offiziellen Kult im Namen der ganzen Kirche darzubieten [offer]; oder nicht? Nach dem klassischen Kommentar zur Benediktregel von Adalbert de Vogüé, kam kein früher Mönch bei seinen Gebeten auf die Idee, „eine Handlung im Namen der Kirche zu verrichten“⁷. Diese nur westkirchliche Vorstellung [Latin notion] ist größtenteils das Ergebnis eines städtischen Mönchtums im Westen ab dem 5./6. Jahrhundert, als Mönchsgemeinschaften in bedeutenden Stadtheiligtümern wie den großen römischen Basiliken dienten und für den öffentlichen Kult verantwortlich waren. Das führte vielleicht zu der cluniazensischen „monachus propter chorum“-Ideologie und ging über in die Literatur der benediktinischen Reform der modernen Zeit.

Aber die frühen Mönche hatten nicht solch eine „liturgische Mystik“. Für sie war das Leben ein unaufhörliches Gebet, ohne Aufsplitterung des Lebens in „liturgisches“ Beten und andere Arten des Betens und Arbeitens. Die eine Regel war die absolute Priorität des Geistigen im alltäglichen Leben dieser Asketen. „Auf nur Eines Ausgerichtet-Sein“ [„single-mindedness“] ist das Charakteristikum des Mönchs, und das Ziel seiner unilateralen Existenz war das Leben mit Gott.

So weit es das Stundengebet betrifft, wurde solch ein Leben gelebt, indem man das neutestamentliche Gebot zu unaufhaltsamem Beten wörtlich nahm. So beteten die Mönche, während sie arbeiteten und arbeiteten während sie beteten. Was sie letztlich suchten, ist das, was moderne spirituelle Literatur einen „state of prayer“, einen „Zustand des Betens“ nennen könnte, den Grad geistiger Vervollkommnung, in dem der Atem, die ganze Existenz, ein fortgesetztes Gebet ist, nicht der Aufsplitterung unterworfen in sukzessive Akte, noch unterbrochen durch äußere Aktivitäten. Notwendigerweise zwangen Aktivitäten, wie Essen, den frühen Mönch, seine Aufgaben zu unterbrechen; aber niemals unterbrach er sein Gebet. So war die Regel nicht, wie heute, eine Mindestzahl von Horen für das Gebet festzulegen und den Rest der Zeit anderen Beschäftigungen zu widmen, sondern für solch physische Notwendigkeiten wie Schlafen widerwillig ein oberes Zeitlimit festzulegen und den Rest der Zeit dem Gebet zu widmen.

Erst später wurde das monastische Offizium abgelöst vom Rest des Lebens und wurde zur „Verpflichtung“, zum Pensum, das zu durchlaufen ist, wann immer man kann. Später ist auch die Vorstellung vom monastischen Offizium als „öffentlicher Kult“. Ursprünglich war monastische Psalmodie Gottes Wort an uns. Die Psalmen der Mönche waren nicht Gesänge des Lobpreises im Mund der Kirche, wie im Kathedral-Gebet, sondern Gottes Wort, das man meditiert, bevor man sich ihm zuwendet mit betender Antwort. Aber schließlich wurde die monastische Psalmodie gesehen als Gebet der Kirche zu Gott, unsere Botschaft an ihn,

⁷ A. DE VOGÜÉ, *La Règle* 193ff, bes. 194. Vgl. deutsche Übersetzung: A. DE VOGÜÉ, *Die Regula Benedicti*. (152–)154.

und näherte sich so der kultischen Vorstellung der katedralen Psalmodie, die man in frühen monastischen Texten einfach nicht finden kann. Jedoch sind die beiden Ideen nicht entgegengesetzt, denn Gott wird tatsächlich in der Liturgie durch uns verherrlicht, aber nur insofern wir von seiner Gnade geheiligt sind, denn seine Verherrlichung durch uns ist seine Gabe an uns, nicht unsere an ihn.

So gibt es, bezogen auf die Horen, in der Spiritualität der Kathedrale und in der des Mönchtums ursprünglich eine geringfügig unterschiedliche Ausrichtung. Aber wahrscheinlich kommen sie im städtischen Mönchtum zusammen. So scheint es heute legitim zu sagen, dass die Unterschiede mehr im Stil als in der Substanz, mehr in Struktur und Ziel des Offiziums als in ihren Theologien liegen. Die Berufung aller Christen, nicht nur der Mönche, ist die, ein lebendiges Gebet zu sein, und eine lang anhaltende Tradition hat auch die Mönche gelehrt, dass ihr Gotteslob Teil der offiziellen λειτουργία der Kirche ist. Durch ihre Berufung sind sie privilegiert, häufiger einen gemeinsamen zeichenhaften Ausdruck für das zu geben, was idealerweise der Rhythmus des Ganzen jeden christlichen Lebens sein soll: eine gebetsreiche, dauernde Communio mit dem lebendigen Gott und miteinander in ihm. Das ist die Theologie des monastischen Offiziums, wie sie ausgedrückt ist in der Einleitung des nachkonziliaren „Thesaurus Liturgiae Horarum monasticae“, den sich 1977 die Konföderation der Benediktiner gegeben hat.

Zusammenfassung:

Die Feier der Horen – Eine Feier des Lebens in Christus

Die Liturgie der Horen ist also eine Heiligung des Lebens durch Hinwendung zu Gott am Beginn und Ende jeden Tages; und wann immer man kann, zwischendurch, nämlich zu tun, was Liturgie immer tut: in rituellen Momenten zu feiern und zu manifestieren, was die dauernde Haltung jeder Minute des Tages ist und sein soll, nämlich unsere unablässige priesterliche Darbringung unserer selbst in Christus, zum Lob und zur Verherrlichung des Vaters im Dank für seine Heilsgaben in Christus.

Jede wahre christliche Liturgie ist Feier dieser Wirklichkeit. So sind die Offizien am Anfang und Ende des Tages rituelle Momente, zeichenhaft für das Ganze der Zeit. Als solche sind sie eine Proklamation des Friedens an die Welt und haben teil an unserer Sendung, Zeugnis zu geben von Christus und seiner Erlösung. Sie sind auch Lob und Danksagung für die Gabe des Heils in Christus. Und endlich sind sie unser priesterliches Gebet als Gottes priesterliches Volk für unsere Bedürfnisse und die der ganzen Welt.

Literatur

A. CUVA, *La Liturgia delle ore. Note teologiche e spirituali*. Roma 1975 (Biblioteca „Ephemerides Liturgicae“. Subsidia 4).

B. FISCHER, *Dienst des Lobes – Dienst der Fürbitte. Zur Spiritualität des Stundengebetes*. In: B. FISCHER, *Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität*. Hg. A. Gerhards – A. Heinz. Bonn 2000, 204–215. – [Zuerst Freiburg/Br. 1978.]

Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff. Hg. M. Klöckener – H. Rennings in Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier. Freiburg/Br. 1983. (Pastoral-liturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“). – Aufsatzsammlung.

Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi. Torino 1972 (QRivLi 14).

M. MAGRASSI, La spiritualità dell'Ufficio divino. In: Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi. Torino 1972 (QRivLi 14) 365–404.

A.-G. MARTIMORT, La prière des heures. In: L'Église en prière. Hg. A.-G. Martimort. Bd. 4: La liturgie et le temps. Paris 1983, 167–293.

D. DE REYNAL, Théologie de la Liturgie des heures. Paris 1978 (Beauchesne Religion).

A.-M. ROGUET, La prière du temps présent pour le peuple chrétien. Présentation générale du nouvel Office divin. Traduction officielle de l'Institutio generalis de Liturgia horarum. Commentaire par A. M. Roguet. Paris 1971. – Auch englisch: The Liturgy of the Hours. Collegeville 1971.

R. TAFT, The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville 1986. – Auch ital. und franz. Übersetzungen (1990 und 1991).

R. TAFT, Thanksgiving for the Light. Toward of Theology of Vespers. In: Diakonia [New York] 13 (1978) 27–50. – Durchgesehener Nachdruck: R. TAFT, Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Washington DC 1984, 127–149. – Deutsch: R. TAFT, Das Dankgebet für das Licht. Zu einer Theologie der Vesper. In: COst 37 (1982) 127–133. 151–160.

Thesaurus Liturgiae horarum monasticae. Edidit: Secretariatus Abbatis Primatis OSB. Romae 1977. – Darin Abschnitt I: Directorium de Opere Dei persolvendo (1–18) [Maßgeblicher Verfasser: S. Marsili.] – Dieser Abschnitt auch in Not. 13 (1977) 157–191. – Vgl. dazu: Th. A. SCHNITKER, Der Thesaurus Liturgiae horarum Monasticae und seine Bedeutung für die Liturgiewissenschaft. In: LJ 28 (1978) 45–56 (mit deutscher Auswahlübersetzung). – O. LANG, Welche Anregungen bieten die „Allgemeine Einführung“ und die „Richtlinien für das monastische Stundengebet“ für unser Chorgebet? In: EuA 57 (1981) 405–415 und 58 (1982) 22–32.

P. VISENTIN, Dimensione orante della chiesa e Liturgia delle Ore. In: Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi. Torino 1972 (QRivLi 14) 131–159.

A. DE VOGÜÉ, La règle de s. Benoît. 7: Commentaire doctrinal et spirituel. Paris 1977 (SC, hors série); darin S. 184–248: Le sens de l'office divin. – Deutsch: A. DE VOGÜÉ, Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar. Ins Dt. übers. von E. Meilwes. Hildesheim 1983 (RBS.S 16); darin S. 146–201: Die Bedeutung des Officium divinum (RB 8–20).