

Markus Eham, Gröbenzell

Zeit-gemäß beten

Zur Feiargestalt(ung) von Morgen- und Abendlob in der Gemeinde

„Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete.“ Das Motto des LKÖ-Symposiums 2002 ist einer Lieddichtung von H. Oosterhuis entnommen (GL 621,3) und macht den existentiellen Ernst der Thematik für das Leben der Christen und der Kirche deutlich: Atmen ist lebensnotwendig. Wenn die Rede vom Lebensodem des Gebetes nicht nur eine schöne Metapher ist, sondern verdichtet die Wahrheit sagt, dann handelt es sich hierbei tatsächlich um eine Überlebensfrage für die Christen, ihre Liturgie, das Christentum überhaupt. Der Befund, wie es heute generell um das Beten steht, ist, jedenfalls in den westlichen Industrienationen, ernüchternd bis alarmierend.¹ Sollte H. Beckers Vermutung zutreffen, dass auch in den katholischen Gemeinden die Zeit zwischen den sonntäglichen Gemeindemessen weithin „nicht nur gottesdienstfrei, sondern auch gebetsfrei“² ist, – bedeutete dies eine auf Dauer tödliche Entwicklung für das liturgische Leben. Eine Offensive zur Wiederbelebung hat z.B. die Zeitschrift „Gottesdienst“ in zwei Heften des letzten Jahres gestartet mit grundsätzlichen Überlegungen, Thesen und hilfreichen Anregungen zur Erneuerung des täglichen Gebetes.³ Mit eindringlichem Ernst wird deutlich gemacht: „Beten, immerwährend Beten ist ein Kennzeichen des gläubigen Menschen [. . .], für jeden Getauften nicht nur Recht, sondern Pflicht“⁴; vor solch hoher, zur Norm erhobener Messlatte kann den „glaubensschwachen und gebets-armen Christen und Menschen unserer Zeit“⁵ freilich auch beklemmende Atemnot befallen. Daher unsere Frage: Gibt es gottesdienstliche Formen, in denen diese Pflicht nicht nur dem „Norm-Christen“, sondern auch dem „normal Gläubigen“ eine

¹ Vgl. die Auswertung neuerer Erhebungen bei U. WILLERS, Beten als unzeitgemäße Zumutung? In: Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. Hg. U. Willers. Tübingen – Basel 2000 (Pietas Liturgica 15) 45–74, 46–50: „Zwar wird Beten nicht für total obsolet erklärt, aber es erscheint in den Strukturen modernen, erfolgs- und leistungsorientierten Lebens als tendenziell überflüssig, kaum verwertbar oder sogar kontraproduktiv. Für alle [. . .], die mit der Glaubensverkündigung befaßt sind, dürfte es ein unüberhörbares Signal sein, daß der [. . .] Gebetserziehung privat und öffentlich kein hoher Stellenwert mehr eingeräumt wird“ (48). Allerdings ist „der Schwund an Glaubenssubstanz [. . .] bisher geringer als vielfach vermutet“ (72): In den Texten, die 300 Schülerinnen und Schüler im Alter von 12 bis 17 Jahren im Rahmen eines Projektes (von G. Hilger und M. Rothgangel 1998 zur Wahrnehmungsschulung von Lehrenden für die Religiosität Jugendlicher) mit der Methode *Kreatives Schreiben* zum Thema „was mir heilig ist“ verfassten, wird „Beten [. . .] nach Gott am häufigsten genannt“ (J. SIEMANN, Theorie und Empirie jugendlicher Religiosität. In: Lebendige Katechese 24 [2002] H. 1, 60–64, hier 64).

² H. BECKER, „Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete“. Anregungen zur Erneuerung des täglichen Gebetes. In: Gd 35 (2001) 113–117, hier 114; Teil 2: DERS., Gebet ist Frei-Zeit. In: Ebd. 121–123. Versteht man unter Beten jedoch nicht nur Rede zu Gott in vorgegebenen Form(e)l(n), sondern im weiteren Sinn die Öffnung gegenüber dem Raum der Transzendenz, des Heiligen, in der Sprache des Herzens, wird man zu einem anderen Befund der Wirklichkeit kommen.

³ Ebd.

⁴ BECKER (s. Anm. 2) 114.

⁵ A. A. HAUSSLING, Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg? In: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS B. Kleinheyer. Hg. Th. Maas-Ewerd. Freiburg – Basel – Wien 1988, 227–247, hier 242.

rechte Lust werden kann? In der Alten Kirche fand das „Beten toujours“ gemeinschaftlich-rituelle Gestalt in der Tagzeitenliturgie. Auch damals freilich scheint die Norm nicht das Normale gewesen zu sein, wie aus Seufzern des Bischofs Ambrosius über das „(normalerweise) spärliche Kommen der Gläubigen“ zu den gemeinsamen Gebetszeiten zu erschließen ist.⁶ Dennoch gibt das Kathedraloffizium des 4./5. Jahrhunderts hilfreiche Fingerzeige, wie das auch heute gehen könnte: Beten in gemeinsamer Feier, die aufatmen lässt (vgl. Apg 3,20) und „zeit-gemäße“ Lebenshilfe aus dem Glauben ist, indem sie dem modernen Menschen gut mit der Zeit umgehen hilft.

I. Trends im Umgang mit der Zeit heute

1. Das Diktat der Beschleunigung und Vergleichzeitung

Seit Natur- und kosmische Rhythmen als Zeitordner abgelöst und durch physikalische Zeitmesser ersetzt wurden (13./14. Jh.), vor allem aber seitdem wirtschaftliche Gewinne über Zeitgewinne erzielt werden (Ende d. 14. Jh.), leben die Menschen nicht mehr in der „Zeit des Allerhöchsten“, in der „alles seine Zeit“ hat und braucht, sondern unter dem Diktat: „Es ist immer allerhöchste Zeit“: „Geld, Arbeit und Zeit bilden die neue Dreieinigkeit“ der Moderne.⁷ Führungskräften wird das erwünschte Arbeitsethos nach dem Motto „Ich eile, also bin ich (wichtig)“ durch ein Gleichnis aus dem Tierreich vermittelt: „Jeden Morgen wacht in Afrika eine Gazelle auf. Sie weiß, sie muss schneller laufen als der schnellste Löwe, um nicht gefressen zu werden. Jeden Morgen wacht in Afrika ein Löwe auf. Er weiß, er muss schneller als die langsamste Gazelle sein, wenn er nicht verhungern will. Es ist egal, ob man ein Löwe oder eine Gazelle ist: Wenn die Sonne aufgeht, musst du rennen!“⁸ Die „Tachokratie“⁹ bestimmt aber nicht nur das Manager-Dasein; auch im Alltag soll es nichts mehr geben, was unnötig Zeit verbraucht: Kochen, Essen, Dienstleistungen . . . Die durch Technik (z. B. Mikrowelle, PC) gewonnene Zeit wird aber nicht einfach genossen, sondern wieder in neue Zeitsparstrategien investiert. Mittlerweile werden Zeit-, Produktions- und Erlebnisressourcen nicht mehr durch weitere Beschleunigung sondern durch Vergleichzeitung erhöht: „Wir frühstücken beim Autofahren, erledigen Börsengeschäfte, während wir in der Kinoschlange warten – und entwickeln uns so zu Simultanten.“¹⁰ Das moderne Leben ist – im Vergleich zu dem, was man alles realisieren und erleben könnte – einfach zu kurz.¹¹ Daher ist Eile und Effizienz geboten, damit wir das, was wir noch nicht

⁶ Vgl. A. FRANZ, Die Tagzeitenliturgie der Mailänder Kirche im 4. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Kathedraloffiziums im Westen. In: ALW 34 (1992) 23–83, hier 75, mit Bezug auf eine Predigtäußerung des Mailänder Bischofs (Hexameron III, 1,1: CSEL 32,1 [Schenk] 59).

⁷ Vgl. zum Ganzen K. A. GEISLER, Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit. Freiburg i. Br. 1999, hier 69.

⁸ Ebd. 194.

⁹ H.-J. HÖHN, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg – Basel – Wien 1994 (QD 154) 81–88, hier 82.

¹⁰ K. A. GEISLER, Der Simultant. In: Psychologie heute 29 (2002) Heft 11, 30–35.

¹¹ In Amerika versuchen viele daher, die (Er-)Lebenszeit auf Kosten des Schlafs zu verlängern: „Im Land des rastlosen 24-Stunden-Kapitalismus macht jetzt eine Pille Furore, die jedes Schlafbedürfnis jäh abwürgt. Mit dem umstrittenen Provigil im Blut tricksen bereits Zehntausende ihren Schlaf-Wach-Rhythmus aus: Sie bleiben einen Tag, eine Nacht und einen weiteren Tag wach – und dabei offenbar auf voller geistiger Höhe. [. . .] Mit der Wach-Macher-Pille haben sie sich, so

haben oder sind, „schneller erreichen, als der schnelle Tod uns erreicht, sonst erreichen wir es gar nicht“¹². Es geht also darum, das Abflauen der (Lebens-)Zeit zu unterlaufen.¹³ So versucht der „Simultant [. . .] der Begrenztheit des Lebens durch Vergleichzeitung zu entfliehen. Er ist ein Junkie der Versofterung des Zukünftigen“¹⁴. P. P. Kaspar begreift die Strategien angestrebten Zeitgewinns als „ritualisierte Form von Todesangst“¹⁵, H.-J. Höhn deutet sie – offener – als „Chiffre für Sinnsuche“¹⁶. Mit der Loslösung von naturgegebenen Rhythmen und unter dem Diktat von Beschleunigung und Vergleichzeitung nivelliert sich unser Erleben von Zeit auf ihre quantitative Bemessung. Das Gespür für die Qualität z. B. unterschiedlicher Tages- und Nachtzeiten, für das Reifen, den rechten Augenblick verkümmert.¹⁷ Solche und andere Mangelerscheinungen wie die Auflösung von Rhythmen des Gemeinschaftslebens durch weitgehend individualisierte Zeitgestaltung und der wachsende Aufwand bei der Zeitkoordination¹⁸ lassen den Tempo- und Multitaskingwahn der Moderne inzwischen – aus psychologischer¹⁹ und ökonomischer Sicht²⁰ – als nicht zukunftsfähig erscheinen; in der „Post-Moderne“ zeigen sich daher bereits

2. Anzeichen von Gegentrends

K. A. Geißler illustriert die von ihm vorgeschlagenen „Schritte in eine andere Zeitkultur“ mit einer „Richtigstellung“ des o.g. Savannengleichnisses: „Jeden Morgen wacht in Afrika eine Gazelle auf. Sie weiß, dass sie nur dann den Tag überleben wird, wenn sie die Zeiten beachtet, zu denen die Löwen auf Nahrungssuche sind. Jeden Morgen wacht in Afrika eine Löwin auf. Sie weiß, dass sie nur dann nicht verhungern wird, wenn sie die Zeiten beachtet, zu denen die Gazellen ihren Durst am Wasser stillen. Es ist egal, ob man Löwin oder Gazelle ist: Wenn die Sonne aufgeht, musst du etwas von den Zeiten anderer Lebewesen verstehen und sie beachten.“²¹

Eine Schlüsselqualifikation für das neue Gut „Zeitwohlstand“ ist, zu einer „Kultur der Zeitvielfalt“ zu finden und das Umgehen mit „unterschiedlichen Gezeiten der Zeit“²² zu lernen. Der Imperativ der Beschleunigung genügt gerade für das moderne Leben nicht:

scheint es, einfach Zeit vom Schlaf- auf das Lebenskonto gebucht.“ (M. EVERS, Die Abschaffung des Schlafs. In: *Der Spiegel* 47/2002 [18.11.2002] 186–187, hier 186).

¹² O. MARQUARD, Zeit und Endlichkeit. In: DERS., *Skepsis und Zustimmung*. Philosophische Studien. Stuttgart 1994, 45–58, hier 49.

¹³ Vgl. HÖHN (s. Anm. 9) 83. Bezeichnend sind die gebetsmühlenartig wiederkehrenden Versprechungen der bunten Ratgeber-Literatur, durch gesunde Ernährung, viel Bewegung, „positives Denken“ etc. „die Bio-Uhr zurückdrehen“ zu können.

¹⁴ GEISSLER (s. Anm. 10) 35.

¹⁵ P. P. KASPAR, *Die Uhren lügen. Von der Gelassenheit im Umgang mit der Zeit*. Innsbruck – Wien 1997, 20.

¹⁶ HÖHN (s. Anm. 9) 83.

¹⁷ Vgl. dazu H. B. MEYER, Zeit und Gottesdienst. In: *LJ* 31 (1981) 193–211, hier 200–204.

¹⁸ Vgl. GEISSLER (s. Anm. 7) 111–121.

¹⁹ Vgl. E. PÖPPEL, „Multitasking schadet unserer Intelligenz“. In: *Psychologie heute* 27 (2000) H. 6, 32f.

²⁰ K. A. Geißler führt das Faktum zunehmender Rückrufaktionen in der Industrie, die Innovationsfeindlichkeit von permanentem Zeitdruck und die Produktivität von Phasen der Retardierung an (vgl. GEISSLER [s. Anm. 7] 197–202).

²¹ Vgl. zum Ganzen: Ebd. 189–208, hier 195.

²² Vgl. H.-J. HÖHN, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*. Düsseldorf 1998, 189.

Denn um von dem, was wir auswählen, etwas zu haben, müssen wir auch eine Zeit dabei verweilen können. Die umfassende Perspektive heißt „Ökologie der Zeit“; eine entsprechende Lebensweise gründet im Wahrnehmen, dass wir Menschen – bei aller technisch-wissenschaftlichen Emanzipation – in biologisch-kosmische Rhythmen eingebettet und an natürliche Zeitmuster gebunden bleiben.²³ Ein solcher Urrhythmus ist der von Tag und Nacht.²⁴ Und natürlich gehören zum ökologischen Umgang mit der Lebenszeit auch „Zeitbrachen, unbewirtschaftete Zeit“²⁵ im Fest- und Alltag. Die Horen der gemeindlichen Tagzeitenfeiern könnte man als heilsökologisches Wahrnehmen der Übergangs-Zeiten zwischen Tag und Nacht sehen. Um ihre rituelle Funktion und ihre geistliche Dramaturgie auch anthropologisch zu beleuchten, nehmen wir die Stimmungslage von Morgen und Abend kurz in den Blick.

3. Zum „Psychogramm“ von Morgen und Abend

Beiden Übergangszeiten eignet ein stimmungsmäßiges „Zwielicht“: Da ist das „Grauen“ vor dem Morgen, die Bangigkeit vor der Last des neuen, unbekannten Tages, vor dem Druck der Verantwortung, die Angst vor der Freiheit . . . , aber auch das „Morgenrot“, das frische Licht und der „Goldmund“ von Verheißung, Hoffnung und neuer Energie . . . Der Tagesanfang hält beide Stimmungswerte bereit, er ist eine belastende und/oder beflügelnde Zeit. Ambivalent getönt ist auch das „Psychogramm“ gegen Ende des Tages: Feierabend heißt (endlich) zu arbeiten aufhören dürfen, heimkommen, Zeit für Nähe und Gespräch – aber auch loslassen müssen: Abschied nehmen vom gewesenen Tag, vom noch-erledigen-Wollen, von öffentlicher Rolle und Geltung. Wohl schwingt dabei am unteren Rand des Bewusstseins mehr oder weniger deutlich die tägliche Ahnung von aller Tage Abend mit. Vermutlich spielt dieses Unruhemoment mit herein bei der deutlichen Akzentverschiebung in der heutigen Abendgestaltung nach dem Motto: Der Tag ist zwar vergangen, doch noch (lang) nicht vorüber, und man entfaltet – etwa mit shopping bei verlängerten Ladenöffnungszeiten, Sport, Unterhaltung, Abendkursen u. ä. – eine reges Evening-Eventment. Ihre stimmungsmäßige Zwiegesichtigkeit macht Morgen und Abend zu nicht ganz einfachen „Passagen“ im Tagesablauf. Auch wenn die lückenlose Organisation des modernen Alltags unsere Empfindlichkeit für das Verunsichernde im Psychogramm der Schwellenzeiten weitgehend überlagert – unterschwellig geht es mit. Darauf deutet auch die Beobachtung, dass gerade an diesen Übergangszonen

4. Alltagsrituale als Übergangs-Helfer

ihren angestammten Platz haben.²⁶ Es sind dies feste Gewohnheiten, in denen man „wohnen“ kann²⁷, auf die man sich täglich freuen kann²⁸, deren vertrauter Ablauf die Unüber-

²³ Vgl. GEISLER (s. Anm. 7) 203.

²⁴ Interessanterweise registriert die Medizin neuerdings verstärkt, wie die innere Uhr des Organismus, in Abhängigkeit vom Kommen und Gehen des Tageslichtes, die Körperfunktionen regelt, sodass z. B. die Wirkung von Medikamenten stark von der Zeit der Verabreichung beeinflusst wird. Vgl. Chronomedizin. Hg. E. Haen. Regensburg 1994; H. KAISER, Praxis der Cortisontherapie. München 1996.

²⁵ HÖHN (s. Anm. 22) 190.

²⁶ Zu den Funktionen von Ritualen im menschlichen Zusammen-/Leben vgl. K. GABRIEL, Ritualisierung in säkularer Gesellschaft. Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation. In: StZ 212

sichtlichkeit im Leben verringert und dadurch Geborgenheit vermittelt und durch die in die banale Alltagsroutine ein Hauch von „Feierlichkeit“ kommt: Mein Leben ist, unabhängig von meiner Leistung, feiernswert. Für viele bildet so z. B. frühmorgendliches Joggen oder die Zeitungslektüre beim Frühstück das liebgewordene Geleit in den Tag; altgediente Abendrituale wie der Dämmerstopp in geselliger Runde sind heute freilich durch Alltagsentheber wie Fernsehen oder neuere passage-events wie afterwork-partys²⁹ abgelöst. Vertraute Gewohnheiten dienen sozusagen als rituelle Geländer, die an emotional labilem Schwellen-Gelände bei dem täglichen Überschnitt von einer Etappe des Tages in die nächste helfen, sich vom Zurückliegenden zu lösen dem Kommenden sich zuzuwenden.

Ob nicht – wie bei den Passagen der Lebenswenden³⁰ – auch an den Tageswenden mit ihren emotionalen Ambivalenzen gut gestaltete Feiern des Übergangs wachsenden Zuspruch finden würden, der über das Interesse an punktuellen religiösen Kundendienst für den privat-familiären Bereich hinausgeht?³¹

Gottesdienst-Feier heißt zuerst Gottes Dienst am Menschen feiern; dieses liturgietheologische Axiom soll nun am Beispiel der gemeindlichen Haupthoren der Tagzeiten auch anthropologisch buchstabiert³² werden: Feiergusalt(ung) von Morgen- und Abendlob als „zeit-gemäße“ Hilfe zur Lebensgestaltung aus dem Glauben, die ein befreiendes Umgehen mit der Zeit stiftet.

II. Österliches Wahrnehmen der Zeit

1. Im Kathedraloffizium der Alten Kirche

Übergänge feierend zu thematisieren im Zeitablauf ist ein Gegenmodell zu der das Lebensgefühl heute stark prägenden Bewegungsform „surfen“, einem übergangslosen Gleiten

(1994) 3–13. Beispiele und Anregungen für geistliche Lebenshilfe durch Alltagsrituale geben A. GRÜN, Geborgenheit finden – Rituale feiern. Wege zu mehr Lebensfreude. Zürich – Stuttgart 1997; P. STUTZ, Alltagsrituale. Wege zur inneren Quelle. München ²2000.

²⁷ Das haben sie mit Ritualen gemeinsam, deren Eigenart E. Kästner so beschreibt: „In Riten fühlt die Seele sich wohl. Das sind ihre festen Gehäuse. Hier lässt es sich wohnen, in den dämmerigen Räumen, die das Liturgische schafft. [. . .] Hier fährt sie aus, fährt sie ein; gewohnte Gaben, gewohntes Mahl. Der Kopf will das Neue, das Herz will immer dasselbe.“ (Die Stundentrommel vom Heiligen Berg Athos. Wiesbaden 1956, 65).

²⁸ So ein wichtiges Kriterium für persönliche Rituale nach A. GRÜN (s. Anm. 26) 64.

²⁹ Vgl. z. B. den Beitrag von M. FISCHER in: Der Spiegel 16 (2000) 132–134 unter dem Titel „Ungeduscht und gut gelaunt. Die erfolgreichste Party-Variante der jüngsten Zeit: After Work Clubs bieten hart arbeitenden Angestellten Entspannung am frühen Abend.“

³⁰ Hier sind die mit Geburt und Tod, Liebe und Sexualität, Wandel und Endlichkeit verbundenen Ambivalenzen stärker spürbar; die zugehörigen kirchlichen Rituale (Sakramente) werden daher auch ungebrochen stark nachgefragt, weil und insofern sie den daran geknüpften Erwartungen entsprechen, nämlich: angesichts der Hoffnungen und Bedrohungen die familiäre Identität religiös-sakral zu bestätigen, das Bedrohliche abzuwehren und das Erhoffte zu schützen. Vgl. M. SIEVERNICH, Ernüchternd. Liturgie und Ritual in der heutigen Gesellschaft. In: Gd 35 (2001) 41–43, hier 42.

³¹ Vgl. M. N. EBERTZ, Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen. Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne. In: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg [u. a.] 1999, 14–38, bes. 20–30.

³² H. Rennings hat von dieser Leitidee her das Ritual der Nachthore analysiert in seinem originellen Beitrag: Die Psychohygiene der Komplet. Kleiner Kommentar zum kirchlichen Nachtgebet. In: DERS., Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verb. mit dem Deutschen Liturg. Institut. Hg. M. Klöckener. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, 210–231.

auf der Zeit- bzw. Energie-Welle („online“). Die Tagzeitenliturgie hebt dagegen Zeitschwellen als Übergänge im Tagesablauf hervor, an denen wir sensibel sind für die Ahnung, dass das Leben insgesamt ein Vorübergehen ist. In der Feier stellen sich die Teilnehmer bewusst dem Ablaufen der Zeit; es wird in der Regel gleich zu Beginn im Hymnus thematisiert, z. B. dass wir „angelangt [sind] an der Schwelle des Abends“³³. Aus diesem Mut, dem Vergehen der Zeit ins Auge zu blicken, spricht die Glaubensgewissheit, dass uns die Zeit nicht nur gnadenlos ab- und davonläuft, sondern dass in ihr „Zeit der Gnade“ (2 Kor 6,2) uns zufließt. Dieses Feierbewusstsein prägt das Kathedraloffizium der frühen Kirche: „Morgen und Abend, Anfang und Ende des Tages waren nur ‚symbolische Momente‘, in denen man ausdrückte, was Qualität des ganzen Tages“³⁴, ja des ganzen Lebens sein sollte: beglückender „Übergang [. . .] zum Pascha, das kein Ende kennt“³⁵. An den Übergängen im Tag begehen die Christen in preisendem Gedenken den Transitus Jesu Christi, seinen österlichen Tod-Leben-Weg zum Vater (vgl. Joh 13,1), in den ihr Leben mit hinein genommen ist. Zum zentralen Gewähr-Zeichen für das Ostergeschehen wird das kosmische Urbild im Kommen und Gehen des Sonnenlichtes.³⁶ Denn „Tag und Nacht zeigen uns die Auferstehung an. Die Nacht entschläft, der Tag steht auf“³⁷. Daher gilt es, in der Frühe die Auferstehung des Herrn im Gebet zu feiern.³⁸ Und auch am Ende des Tages, beim Anzünden der Abendlampe, schaut die Gebetsgemeinde das österliche Geheimnis, sozusagen von der anderen Seite, in anderem Licht: das Schwinden des Tageslichtes gemahnt an aller Tage Abend für die irdische Schöpfung und an die Finsternis der Passion Jesu; die sich verzehrende und dadurch Licht verströmende Kerze aber ist den Feiernden Bild der Lebenshingabe Jesu in seinem Abendopfer, durch die er den „Erleuchteten“ (den auf seinen Tod und seine Auferstehung Getauften) zur nie mehr untergehenden Sonne geworden ist, zur Heim-Leuchte in das himmlische Jerusalem, das vom Licht des Lammes ewig strahlt (vgl. Offb 21,22–25). In preisend-dankendem Darbringen von Licht und Weihrauch wird in der Kathedralvesper das Abendopfer Jesu darstellend begangen.³⁹ Ab dem 5. Jh. bilden diese Riten und Symbole sozusagen „Fleisch um die bloßen Knochen von Psalmodie und Gebet“ und erschließen die Morgen- und Abendhore als „Sakramente des Mysteriums Christi“.⁴⁰ Diese sinnenfällig-einleuchtende Feier des Tages-Pascha⁴¹ machte den natürlichen Zeithrhythmus des Tages als österlichen Grundrhythmus (er-)lebbar. Ihre zentralen inhaltlichen Motive sind: die Treue Gottes zu preisen, die sich kundtut in seiner

³³ So der Beginn des von V. Stebler OSB geschaffenen Vesper-Hymnus in: Neues Stundenbuch. Bd. 1. Freiburg 1970, 30*; Stundenbuch (1978), Bd. III, 166 u. a.; GL 701.

³⁴ R. F. TAFT, Die Theologie der Liturgie des Stundengebetes. In: *HID* 56 (2002) 72–82, hier 75.

³⁵ So in der 3. Strophe des Vesper-Hymnus zur Fastenzeit (bis zum Samstag der 4. Fastenwoche): Stundenbuch, Bd. II, 3, eine Übertragung des lateinischen „Nunc tempus acceptabile“ (spät. 10. Jh.) mit dem entsprechendem Passus: „... ut appetamus prospero perenne pascha transitu“ (Liturgia Horarum. Bd. II. Vatikan 1977, 31–32).

³⁶ Zur Tagzeitsymbolik des Morgen- und Abendgottesdienstes vgl. J. MATEOS, The Morning and Evening Office. In: *Worship* 42 (1968) 31–47.

³⁷ 1. Klemensbrief 24,3 (Die Apostolischen Väter. Hg. J. A. Fischer. Darmstadt 1981 [SUC 1] 57).

³⁸ So CYPRIAN, De dominica oratione, 35 (CCL 3A, 2 [Moreschini] 112): „Nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur.“

³⁹ Vgl. P. RINGEISEN, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitr. v. M. Klöckener. Freiburg – Basel – Wien [1994] ²2002, 91–94.

⁴⁰ TAFT (s. Anm. 34) 75.

⁴¹ Ebd. 84.

Schöpfung und in ihrer Erneuerung durch die erlösende Hingabe Jesu in seinem Abendopfer am Kreuz (Abendlob) und durch seine Auferweckung (Morgenlob); sie eröffnen den Feiernden den Blick auf die Vollendung⁴²: den ewigen Morgen und den Tag ohne Abend.

2. Eine auch heute tragfähige Form gemeinsamen Betens?

Gerade heute, wo das Beten und Leben insgesamt unter Zeit- und Atemnot gerät, wo aber auch ein neues Bewusstsein für den ökologischen Umgang mit der Zeit wächst, könnte die „heils-ökologische“ Grundidee und Grundgestalt der Tagzeitenliturgie ein aktuelles Modell zeitgemäßen gemeinsamen Betens sein. In eher anthropozentrischer Sicht könnte diese Grundidee so beschrieben werden: Beim Überschreiten der Zeitschwellen im Tag, im retardierenden Thematisieren des Zeiten-Laufs, die Transzendierung der Zeit gewahren: realisieren, dass wir durch Gottes unaufhörliches Entgegenkommen zeit unseres Lebens im Überschritt zur österlichen Vollendung sind, dass wir Tag für Tag im Anschluss an den „Zeit-Geber“ *Auferstehung* leben, in der alle unsere Lebenszeit bereits gut aufgehoben ist. Wie alle Liturgie so ist die Tagzeitenfeier im speziellen Aus-Zeit⁴³ mitten in der Zeit: Oase zum Aufatmen, Chance, sich zu begegnen, „als ob es aus sei mit der Zeit“⁴⁴, und daraus zum befreiten Umgang mit ihr zu finden: Im täglichen Durchblick auf die Christus-Existenz unseres Lebens kann die sabbatlich-österliche Einsicht wachsen, dass „ein Werk, ein Leben, die Welt (sich) vollenden kann, indem man davon absieht, etwas weiterzumachen, und anfängt, es zu betrachten“⁴⁵. In einem stärker theozentrischen Verständnis wäre der Zugang zur (selben) Heilswirklichkeit in der Tagzeitenliturgie sozusagen von der anderen Seite her zu formulieren: „Menschen geben Gott die von ihm empfangene Zeit zurück und empfangen sie darin neu, durch das Ostergeschehen geprägt.“ Das Opfern der Zeit und darin „des Selbst lässt das Selbst finden“⁴⁶.

In welchen Schritten wird dieser österliche Grundgehalt der Feier, die Christuswirklichkeit unseres Lebens, jeweils zeit-gemäß entfaltet? Das soll anhand des Schaubildes (S. 81) zur liturgischen und geistlichen Dramaturgie von Morgen- und Abendlob erläutert werden, wobei auch deren anthropologische Bedeutung als Übergangsrituale im Blick bleibt. In dem dargelegten Grundmodell wird versucht, die Desiderate, die in der konkreten Umsetzung der konziliaren Erneuerung in LH/StB [= Liturgia Horarum/Stundenbuch] offenblieben, aufzunehmen, und zwar:

- in der konsequenten Ausrichtung der Feier auf die Kirche, konkret die versammelten Gläubigen, als die primäre Trägerin des Gebetes⁴⁷, was größere Auswahl- und Varia-

⁴² Zum eschatologischen Charakter der Stundenliturgie vgl. auch ebd. 78–79; R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001, 233.289.

⁴³ Dieser (Feier-)Charakter von (Tagzeiten-)Liturgie muss erfahrbar sein; interessanterweise werden von Jugendlichen freie Zeiten als „heilig“ empfunden (vgl. SIEMANN (s. Anm. 1) 63).

⁴⁴ HÖHN (s. Anm. 22) 190.

⁴⁵ Ebd. 191.

⁴⁶ C. DAHLGRÜN, Stundengebet. II. Praktisch-theologisch. In: TRE 32, 276–280, hier 278.

⁴⁷ Dies ist zwar liturgie-theoretisch in AES 22 (nun eindeutig gegenüber SC 84) formuliert; im Ergebnis jedoch, der erneuerten Ordnung, zeigt sich deutlich das Manko „der nicht entschiedenen Zielsetzung“, nur eine Brevierreform für den Klerus oder eine grundsätzliche Neuorientierung anzugehen. Vgl. A. A. HÄUSSLING, Art. Tagzeitenliturgie. In: LThK³ 9, 1232–1240, hier 1238.

tionsmöglichkeiten innerhalb der Grundstruktur für eine situations- und teilnehmergerechte Gestaltung bedingt⁴⁸;

- in der österlichen Zentrierung der Stundenliturgie nach dem Vorbild der Alten Kirche, die sich in der deutlicheren Ausprägung ihrer katabatisch-anamnetischen Dimension als Feier der Erlösung⁴⁹, auch in sinnenfälliger ritueller Ausgestaltung etwa durch neu zu erschließende Zeichenhandlungen des Kathedraloffiziums artikuliert.

Es gibt inzwischen zahlreiche praktische Ansätze, Modelle und Feierhilfen, die in diese Richtung gehen.⁵⁰ Bei den folgenden Gestaltungshinweisen werden Modelle und Beispiele aus dem Repertoire (Texte, Gesänge, rituelle Elemente) der Edition „Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern“ (= MoAb)⁵¹ einbezogen bzw. vorgestellt.

III. Zur liturgischen und geistlichen Dramaturgie von Morgen- und Abendlob

1. Hinweise und Beispiele zur Feiergusaltung

1.1 Eröffnung

Der Anfang geht immer mit; diese sprichwörtliche Erfahrung gilt auch für die Liturgie. Denn wie man in das gottesdienstliche Handeln hineingeht, das wird – belastend oder beflügelnd – den Fortgang der Feier begleiten. Anders als durch die Ordnung von LH/StB nahegelegt, sollte auch für die Tagzeitenliturgie deutlich werden, was für jeden Gottesdienst der Kirche gilt: Er beginnt nicht mit einem verbalen Akt des Vorstehers, sondern grundlegend mit dem Zusammenkommen der Gläubigen.⁵² Wie von A. A. Häußling dargestellt⁵³, könnte man hier vom monastischen Brauch wertvolle Anregung gewinnen, wie

⁴⁸ Wohl eröffnet die jetzige Ordnung Freiheiten in der Auswahl von einzelnen Elementen (Hymnen, Antiphonen, Psalmen, Responsoria brevia, Fürbitten: AES 178; 274; 247; 49; 184); im Ansatz und aufs Ganze gesehen aber liegt mit LH/StB eine in sich zwar wesentlich verbesserte, jedoch noch zu sehr der (Brevier-)Tradition und Pensummentalität verpflichtete, zu „perfektionistische Ordnung“ vor, die den geistlichen Voraussetzungen und Bedürfnissen der Gläubigen in heutiger pluraler Situation nicht entgegenkommt und auch in der praktischen Handhabung zu kompliziert ist (HÄUSSLING [s. Anm. 5] 238–239, 242).

⁴⁹ Die theoretischen Anklänge dieser liturgietheologischen Dimension (vgl. z. B. AES 12; 13; 14) kommen in der liturgischen Ordnung zu wenig zum Tragen, die (wie durch SC 84 insinuiert) einen vorwiegend anabatisch geprägten und wortbetonten Vollzug, bestenfalls in gesungener Form nahelegt (vgl. MESSNER [s. Anm. 42] 283).

⁵⁰ Vgl. dazu die Literaturhinweise bei MESSNER, ebd. 284.285.286.295; ergänzend sei hingewiesen auf H.-H. RIEPE, Stadtgebet. Ermutigung zu einer neuen Gebetsform. Limburg 1998, und die Anm. 51 genannte, auf vier Bände angelegte Edition „Morgenlob-Abendlob. Mit der Gemeinde feiern“.

⁵¹ Erarbeitet von P. Ringseisen mit W. Bretschneider, M. Eham, S. Klöckner, H. M. Lonquich, Bd. I (Fastenzeit – Osterzeit), Bd. II (Advent – Weihnachtszeit). Planegg 2000, zitiert als MoAb I/II (jeweils mit Nr. od. S. aus „Dienstebuch“).

⁵² Die Ritusbeschreibung der Messfeier in den deutschen Eigenrubriken bringt diesen Grundvorgang von Liturgie im ersten Satz klar zum Ausdruck: „Die Gemeinde versammelt sich“ (FGM I). Nicht so dezidiert ist die deutsche hypotaktische Wiedergabe des lat. „populo congregato“ in IGM/AEM 25.

⁵³ Der in Klöstern übliche Auftakt mit der „statio“ sieht vor: „man kommt zusammen, etwa im Kreuzgang, reiht sich [. . .] auf, zugleich aber in stillem Meditieren [. . .] sich auf das Worumwillen der gemeinsamen Handlung bereitend. [. . .] Dem Sammeln folgt die Prozession zum Ort der Tagzeitenliturgie – auch diese immer noch im Schweigen.“ Nach der Zuwendung von Vorsteher und Gemeinde im Körpergestus folgt dann die „gemeinsame Hinwendung zu Gott im eröffnenden

auch in der Gemeindefeier ein geistlich hilfreiches Beginnen aussehen könnte, das den ekklesialen Charakter der Tagzeitenliturgie rituell und menschlich nachvollziehbar macht. Die Schritte zur „Ver-/Sammlung“ heißen: Ankommen, sich vorbereiten des Einzelnen in Stille⁵⁴, einander wahrnehmen, grüßen (in zuwendender Gebärde und/oder Wort), dann in gemeinsamem Einzug sich Gott, genauer Christus⁵⁵, zuwenden im Eröffnungsruf. Für einen solcherart sammelnden „Introitus“ in die Feier (der freilich je nach Anlass und Kirchenjahreszeit unterschiedliche Ausformung haben wird), braucht es eine förderliche Atmosphäre⁵⁶: Der Raum (Größe, Anordnung der Sitze . . .) und seine Beleuchtung (dimmbare) müssen (ein-)stimmen zur Versammlung am Morgen oder Abend. Auch dass die praktischen Vorbereitungen rechtzeitig zu Ende kommen, ist wichtig für einen guten Anfang, der immer mitgeht . . .

In den dialogischen *Eröffnungsformeln* wird nicht nur elementar und rituell nachgeformt, wie der Mensch sprechen lernt, nämlich durch Nachsprechen von Vorgesprochenem⁵⁷; das Anrufen Gottes ist zudem Initiale des Gebets. In diesem Urakt will und soll der Glaubende gewahr werden, dass er vor Gott steht und Gott zu ihm steht, und dass er vor seinem Gott zu sich stehen darf. Dem von Identitätsnot und Verunsicherung⁵⁸ geplagten Menschen heute könnte die Liturgie als wichtigen Dienst erweisen, dass sie ihn seine Würde und sein Ansehen spüren lässt, das er durch das An-Sehen Gottes genießt. Wenn der Beter zu Beginn das Psalmwort „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde“ (Ps 50,17) zitierend, sich mit David, dem erbarmungswürdigen Sünder identifiziert, darf er sich, wie David, auch des Erbarmens würdig wissen, das ihm in Christus überreich zuteil wurde: denn der Geist des Auferstandenen bewohnt das Herz der Getauften (Gal 4,6; Röm 8,15). Es könnte sein, dass es dem Christenmenschen heute hilft, seine Würde, vor Gott zu sich selber stehen zu dürfen, zu gewahren, wenn er (anders als der durch täglichen Umgang an die klassische Maß und Formstrenge des Ausdrucks gewöhnte Mönch) diesen Eröffnungsruf mehrmals wiederholt, vielleicht (wie das Lumen Christi der Osternacht) intensivierend in steigender Tonhöhe. Das Feierbuch MoAb bietet auch eine vierstimmige Sing-

Dialog des Gebetsrufes“ (A. A. HÄUSSLING, Wie beginnt Gottesdienst? Beobachtungen an den Horen der Tagzeitenliturgie. In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener [u. a.]. Münster 1997 [LQF 79] 257–270, hier 263–264).

⁵⁴ Nach dem Bericht von D. Bader über die Praxis des Tagzeitengebetes in Brasilien (mit der 1988 erstmals erschienenen Ausgabe des „Oficio Divino dos Comunidades“) ist dieser ver-/sammelnde Auftakt den Teilnehmern wichtig; das communal-kommunikative Element nimmt zudem in dieser sehr persönlichen und freien Form des Gruppen-Gebetes zu Beginn breiten Raum ein: „Die einzelne Gebetszeit [. . .] beginnt mit dem ‚Ankommen in Stille‘ und persönlichem Gebet und mit einem ‚Erinnern des Lebens‘, in dem die Beteiligten etwas von dem mitteilen können, was sich in ihrem Leben ereignet und was als Anliegen zum beginnenden Gebet dazugehören soll“ (Die Tagzeiten in der Gemeinde. Eine Anregung aus Brasilien. In: CiG 25 [1995] 205–206). Das „Erinnern des Lebens“ hat im „klassischen Modell“ der Tagzeitenliturgie seinen Ort im Psalmteil. Auch das Schwerter Modell „Stadtgebet“ sieht Elemente ausdrücklichen Gegenwarts- und Lebensbezuges („Zeitzeichen“ – „Stadtgespräch“) an dieser Stelle vor (zur Struktur s. Anm. 132).

⁵⁵ Mit „O Gott, komm mir zu Hilfe!“ (Ps 69,2) rufen die Christen, wie im „Kyrie eleison“, den erhöhten Herrn an. Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 53) 265.

⁵⁶ Vgl. P. RINGSEISEN, Liturgische Einführung. In: MoAb I, 3–10, hier 8f.

⁵⁷ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 53) 263.

⁵⁸ So E. BISER, Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise. Freiburg i. Br. 1989, 117.

weise⁵⁹; diese verfeierlichende Form mag zwar dem elementaren Charakter der Anrufung nicht ganz entsprechen, doch kann die Raumwirkung klanglicher Entfaltung – gerade bei der abschließenden Doxologie⁶⁰ – helfen, Gottesdienst gleich zu Beginn zu erspüren als Raum der Begegnung der Gläubigen mit dem Heiligen: inmitten der Versammlung, im Mitmenschen und zutiefst in sich selbst. Der Mensch ist das genuin christliche Sakral-Symbol, genauer: der die Heiligung durch Christi Einwohnung in seinem Leben annehmende Mensch, der/die Heilige als Ikone Christi.⁶¹ Die (Tagzeiten-)Liturgie sollte diese urchristliche und gerade heute, in der von der anthropologischen Wende geprägten neuzeitlichen Geschichte, hochaktuelle Überzeugung dem Menschen in seiner „rituellen Würdigung“ erfahrbar machen. Von daher stellt sich allerdings die Frage, inwieweit das Natursymbol „Licht“, wie es im altkirchlichen Luzernar rituell entfaltet wird, den aus kosmischen Rhythmen „emanzipierten“ Menschen heute noch als Glaubenszeichen anzusprechen vermag; ist das zeremonielle Hantieren mit brennenden Kerzen in hightec-Zeiten⁶² nicht bestenfalls aus nostalgischen Bedürfnissen recyceltes Relikt vormoderner Zeit? Im Blick auf die Wirklichkeit aber kommt man zu einer anderen Einschätzung: Die immer üppiger inszenierten profanen „Lichtspiele“ an Häusern, Bäumen, Plätzen in der dunklen Jahreszeit sprechen davon, dass die Faszination an der Illumination ungebrochen ist und die Ur-Sehnsucht nach Orientierung, Geborgenheit, Wärme die Menschen auch heute die Aussagekraft des Lichtes emotional erspüren lässt.⁶³ Und die Erfahrungen mit dem Luzernar zeigen, dass die Gläubigen die stille Sprache der Kerze als Gewährzeichen für Christus in ihrer Mitte tief verstehen. Das altkirchliche „Lichtspiel“ stellt zweifellos eine auch den Menschen heute unmittelbar einleuchtende Eröffnung des Abendlobes dar; zudem lässt sich in der Form der Lichterprozession das gemeinsame Einziehen als feierlicher Vor-Gang gestalten. In der Frage, ob das Lichtritual sich als obligatorischer Auftakt jeder Vesper („Ordinariumscharakter“) empfiehlt⁶⁴, oder – auch mit Rücksicht auf die Lichtverhältnisse zur Zeit der Feier – doch eher besonderen Anlässen („Propriumscharakter“) vorbehalten sein sollte, gibt es unterschiedliche Auffassungen. Die Ausgabe MoAb bietet insbesondere für die geprägten Zeiten (in der dunkleren Jahreshälfte) reiches Repertoire an Lichtdankungsgebeten (in kantillierter oder gesprochener Form mit gliedernden Gemeinderufen), Lichtrufen (auch als Kanons), Licht-Hymnen und -Liedern aus alter und neuer Zeit.

Der Eröffnungsteil wird mit dem *Hymnus* abgeschlossen; die klassischen Dichtungen bringen die Tageszeit ins Wort, lassen ihre emotionale Färbung anklingen, erschließen sie, meist das Sonnen- und Lichtgeschehen als Naturgleichnis für das „Jetzt“ des Heilsgesche-

⁵⁹ jeweils auf den Innenseiten des Buchumschlags, Nr. II u. IV.

⁶⁰ mit einer alternativen Textfassung der abschließenden Doxologie, die einer tritheistischen Missdeutung des ersten Teils entgegenwirken will: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen lebendigen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ Vgl. dazu E. ZENGER, „Ich aber sage: Du bist mein Gott“ (Ps 31,14). Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa. In: Weg und Weite. FS K. Lehmann. Hg. A. Raffelt. Freiburg – Basel – Wien 2001, 15–31, hier 30f.

⁶¹ So A. A. HÄUSSLING, Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt. In: DERS. (s. Anm. 53) 58–70, hier 69.

⁶² Wo die Geschwindigkeit der Lichtleitertechnologie für die Datenübermittlung, nicht der „Stimmungswert“ der Flamme interessant ist.

⁶³ So P. RINGSEISEN, Liturgische Einführung. In: MoAb II, 9–12, hier 9.

⁶⁴ So MESSNER (s. Anm. 42) 294.

hens deutend, als *kairos*⁶⁵ der Anbetung und lassen aus dieser Gestimmtheit die Stimme des Lobes erblühen. Der Hymnus lädt die Feiernden ein, Gottes Wirken in Schöpfung und Neuschöpfung der Welt zu preisen: im dankbaren Echo auf Gottes Ja-Wort nachvollziehen, dass es gut ist (vgl. Gen 1, 4 u. a.), was er getan hat und aus dieser Sicht sich und die Welt gut sein lassen. In seiner dichterischen Schönheit und Volkstümlichkeit soll dieses Element die Eigenart der jeweiligen Hore aufzeigen und durch seine erhebende Wirkung einen leichteren und froheren Beginn des Gebets ermöglichen (vgl. AES 173; 42). Diesem Anliegen, ein „singfreudiges Beginnen“ zu ermöglichen, will das „Hymnen“-Repertoire der Feierbücher MoAb entsprechen, einmal durch die stilistische Breite und Formvielfalt des Angebots⁶⁶, zum anderen durch Hinweise für eine musikalisch ansprechende Ausführung⁶⁷.

1.2 Der Psalmteil – ein schwieriger Teil

Der – in der geltenden Ordnung des Stundengebets – umfangreichste Teil ist wohl auch der schwierigste für die Feiernden: Bezeichnend für das erste Problem, die *geistliche Erschließung* der Psalmen als Gebete für die Christen heute, ist das eigenartig zwiespältige Verhältnis von Wertschätzung und Vorbehalt⁶⁸ gegenüber dem Psalter, wie es aus den entsprechenden Kapiteln der AES (100 und 101) spricht. Genau genommen bleiben die Psalmen nach der hier gebotenen Charakterisierung ein „Fremdkörper, der auf unterschiedliche Weise ‚mundgerecht‘ zu machen“⁶⁹, d. h. deren „Wortsinn“ vom christlichen „Erfüllungssinn“ her zurechtzurücken ist⁷⁰. Eine wirkliche Aneignung des Psalters als Gebetbuch des Ersten Testaments, das als solches von Anfang an zum christlichen Kanon der Hl. Schrift gehörte, ist aus solcher Blickrichtung theologisch nicht erreicht und geistlich nicht vermittelbar. Aber auch hinsichtlich der *liturgischen Funktion* der Psalmen im christlichen Tagzeitengebet besteht Klärungsbedarf: Sind sie Schriftlesung wie im monastischen Offizium und dementsprechend solistisch vorzutragen, oder Lobpreis, Gebet im Mund der Kirche, wie im Kathedraloffiziums, wo in der responsorialen und antiphonierenden Psalmodie aus

⁶⁵ Vgl. dazu die exemplarische Studie von A. A. HÄUSSLING, Heute die Hymnen von gestern singen? Das Fallbeispiel des Laudeshymnus „Aeternae rerum Conditor“ des Ambrosius. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff. Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg 1989, 316–341.

⁶⁶ Klassische Hymnen z. B. aus „Antiphonale zum Stundengebet“ und „Gotteslob“, ferner geeignete („Licht“-)Lieder aus GL, dem Evangelischen Gesangbuch, dem Bereich Neues Geistliches Lied („Unterwegs“; Gesänge aus Taizé), aber auch Neukompositionen; ein- und mehrstimmige Formen.

⁶⁷ Gegliedertes Singen in strophenweisem Wechsel, Lieder/Hymnen in Verbindung mit Ansingekanonens und responsorialen Elementen u. a. m. Vgl. S. KLÖCKNER, Hinweise zu Gesang und Musik. In: MoAb I, 11–16.

⁶⁸ E. Zenger geht knapp auf die wichtigsten Punkte einer verbreiteten „christlichen Nörgelei“ an den Psalmen ein: F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, Einleitung. In: Die Psalmen I, Psalm 1–50. Würzburg 1993 (NEB 29) 5–27, hier 26f.

⁶⁹ A. GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier. In: Der Psalter in Judentum und Christentum. FS N. Lohfink. Hg. E. Zenger. Freiburg – Basel – Wien 1998 (Herders biblische Studien 18) 368.

⁷⁰ Vgl. dazu auch H. BUCHINGER, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft. In: HlD 3 (2000) 193–222, hier 198–200.

den „Hörern des Wortes“ nun „Sänger seiner Majestät“ geworden sind?⁷¹ Dieser unterschiedlichen Sicht- und Ausführungsweise entspricht auch der zweifache Aspekt des Psalmenbuches in der hebräischen Bibel als eigene (Kurz-)Tora Davids⁷² und/oder Antwort auf die Tora des Mose⁷³. Beide Fragenkreise – die geistliche Erschließung und die liturgische Funktion der Psalmen – haben Auswirkung auf den *dritten Problembereich, die Psalmodie*⁷⁴: die weithin noch nicht erübte Kunst des Vortrags für, mit und durch die Gemeinde.

1.2.1 Zur geistlichen Erschließung der Psalmen

a) als *Theo-Poesie* (E. Zenger)

Ein wichtiger Schlüssel für den Zugang zu den Gebeten des Psalters liegt in ihrer literarischen Eigenart: Sie sind *Poesie*. Als Gedichte zielen die Psalmen nicht auf Information, sondern darauf, dass der Nach-Beter sich in ihnen selbst sieht, sich darauf einlässt, was sie in ihm wachrufen, und darin sich und die Welt neu sieht.⁷⁵ Weil in den Psalmen die ganze Spannweite existentieller menschlicher Erfahrungen verdichtet ist, bilden sie ein Buch, „in dem man sich restlos unterbringt“⁷⁶ und in dessen Worten man sich als Leser rückhaltlos (vor Gott) zum Ausdruck bringt⁷⁷: Atemgerechte Verslängen und merkfremdliche Versrhythmen laden zum Mit- und Nachsprechen ein, der Gedankenreim paralleler Versglieder schafft – als eine Art poetischer Stereoeffekt – einerseits einen Raum betrachtenden Verweilens, aktiviert andererseits aber durch die Offenheit der Aussage den Leser, semantische Leerstellen aus seiner Lebenserfahrung deutend zu füllen. Auch die Bildhaftigkeit steht im Dienst der poetischen Finalität: Psalmen reden sinnlich-konkret und zugleich so offen, dass jeder das Gesagte als seine eigene Erfahrung lesen kann.⁷⁸ Die „produktive Unschärfe“ metaphorischer Rede stiftet den Leser an, Gewohntes unter neuem Licht zu sehen. „Die Leerstellen in den Psalmen ermöglichen den Betern, ihren existentiellen Erfahrungen der Fragmentarität Ausdruck zu geben und damit offen zu sein für Gottes rettendes Eingreifen.“⁷⁹ Damit klingt die geistlich-theologische Finalität der Psalmen als *Theo-Poesie* auf: Menschsein ist in ihnen immer verwiesen auf Gottes Gegenübersein. Unablässig wird

⁷¹ A. DE VOGÜE, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar*. Hildesheim 1986 (RBS.S 16) 176.

⁷² Vgl. R. G. KRATZ, *Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters*. In: ZThK 93 (1996) 1–34; J. C. MCCANN jr., *The Psalms as Instruction*. In: *Interpretation* 46 (1992) 117–128.

⁷³ So etwa im Anschluss an G. v. Rad bei A. DEISSLER, *Die Psalmen*. Düsseldorf⁹ 1986, 13f.17; vgl. HOSSFELD – ZENGER (s. Anm. 68) 5–27, hier 10; B. JANOWSKI, *Die „Kleine Biblia“*. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments. In: *Der Psalter in Judentum und Christentum* (s. Anm. 69) 400–402.

⁷⁴ So wird z. B. auch in der „Zwischenbilanz“ zum Schwerter Stadtgebet von der Schwierigkeit in der Feier-Praxis berichtet, dass das „Singen der Psalmen völlig unbekannt“ war (RIEPE [s. Anm. 50] 27).

⁷⁵ N. Füglistner umschreibt diese poetische Finalität mit „Kommunikation, Identifikation, Evokation“ (*Das Psalmengebet*. Münsterschwarzach² 1997, 47–53).

⁷⁶ R. M. RILKE, *Briefe an seinen Verleger*. Leipzig 1934, 247.

⁷⁷ So schon Athanasius († 373) in seinem Brief an Marcellinus, Kap. 30 (PG 27, 41D).

⁷⁸ Vgl. zum Ganzen etwa E. ZENGER, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*. Einführung in das Psalmenbuch. Freiburg i. Br.² 1997, 35–38; JANOWSKI (s. Anm. 73) 393–397.

⁷⁹ D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 2001 (WMANT 87) 176f.

er ins Gebet genommen: in Lobpreis und Dank, wo er als Sich-Schenkender begegnet, in Klage und Anklage, wo er als Sich-Entziehender erfahren wird.⁸⁰ Psalmen zielen darauf, das Gegebene, auf den Geber hin zu überschreiten. Das Werden des Psalters als Buch steht in Zusammenhang mit der Krise dieser Gott-Gewissheit in exilischer und nachexilischer Zeit. Ist Jahwe nach den erschütternden Erfahrungen bzgl. Königtum, Tempel und Erwählungsglaube und angesichts der Tatsache, dass viele in Israel ohne diesen Gott und seine Weisung gut leben, wirklich der eine und einzige Gott, der aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft zu lieben ist? In Reaktion darauf bringt die (im Exil beginnende und um 200 v. Chr. abgeschlossene) prophetisch-weisheitlich geprägte Redaktion des Psalmenbuches neue Leseschlüssel ein: In der (mehrdeutigen) Zuordnung von 73 Psalmen zu David wird dieser als Beter (nicht eigentlich Autor⁸¹) zur „Identifikationsfigur“ für jeden Beter in Verfolgung, Bedrängnis, Sünde, Begnadung in Umkehr, Rettung und Trost.⁸² Jeder Glaubende kann ähnliche Erfahrungen in diesen Gebeten als Erfahrungen der helfenden Nähe Jahwes beglaubigen. Daraus ergibt sich der hohe geistliche Rang des Psalters insgesamt: die Rezitation der Tora Davids wird (neben dem Tempel) selbst zum Heiligtum, zum „geistlichen Ort“ der Begegnung mit Jahwe, dem König Israels und der ganzen Welt.⁸³ In der anderen möglichen Lesart der Überschrift „für David“ ist dieser Chiffre für das wahre, arme Israel als Träger der messianischen Berufung und Verheißung Jahwes, die in der endzeitlichen Rettung des Bundesvolkes offenbar wird, in der Jahwes universale Königsherrschaft aufstrahlt. Mit diesen Psalmen kann Israel, so wie David, mitten in Verfolgung und im Leiden an der eigenen Schuld, „seine ‚davidisch-messianische‘ Würde bzw. Sendung einüben und realisieren, alle Völker im bekennenden Lobpreis Jahwes in dessen universale Königsherrschaft einzubinden (vgl. Ps 149,9 mit 1,5; 149,8 mit 2,3)“⁸⁴.

Bis zu deren eschatologischem Offenbarwerden ist allerdings die Frage nach Gott in der ganzen spannungsreichen Widersprüchlichkeit der Lebens- und Glaubenserfahrungen auszuhalten. Der Psalter ist das geistliche Weggeleit dazu. Gerade in der theologisch wohlbedachten Mischung der Gattungen ist er ein „Spiegel der unsystematischen, ja widersprüchlichen Vielfalt des Lebens selbst, das in den sich immer neu und anders einstellenden Konstellationen mit Lob, Klage, Dank, Bitte, Reflexion, Zeugnis u. a. ausgehalten werden soll – in der betenden Zusammenschau des Psalmenbuches“⁸⁵. Dieses meditierende Zusammenschauen wird als Leseprogramm durch die Anordnung der Gebete im Psalter vorgegeben und sozusagen „merktechnisch“ erleichtert durch die redaktionelle Stichwort-Verkettung aufeinanderfolgender Psalmen.⁸⁶

b) als Christus-Prophetie

In österlicher relecture des Psalters versteht die Kirche ihn als prophetisches, das Christusereignis beglaubigendes Buch.⁸⁷ Den neuen Lese- oder Notenschlüssel, mit dem die

⁸⁰ Vgl. DEISSLER (s. Anm. 73) 16.

⁸¹ Zu den Bedeutungsmöglichkeiten vgl. ERBELE-KÜSTER (s. Anm. 79) 54–57.

⁸² Vgl. E. ZENGER, Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 69) 41.

⁸³ Vgl. ebd. 47f.

⁸⁴ Vgl. HOSSFELD – ZENGER (s. Anm. 68) 12–16; Zitat 16.

⁸⁵ Ebd. 8.

⁸⁶ Vgl. N. LOHFINK, Psalmengebet und Psalterredaktion. In: ALW 34 (1992) 1–22.

⁸⁷ Vgl. dazu ausführlich K. LÖNING, Die Funktion des Psalters im Neuen Testament. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 69) 269–295. Exemplarisch anhand Apg 2,1–42 und Ps

Alte Kirche die Psalmen vom Grundton des Christusgeschehens aus zum Klingen bringt, hat B. Fischer als die zwei (bzw. drei) Grundweisen der Christologisierung „von unten“ und „von oben“ beschrieben; demnach hören die Väter die „prophetische Flöte des Hirten und Königs (David)“⁸⁸ als Gebet Christi (und der Kirche) zum Vater, als Verkündigung über Christus bzw. auch als Stimme der Kirche zu Christus.

Vom exegetischen Befund her kommt G. Braulik zu folgender Bewertung dieser Leseweisen:

„Inneralttestamentlich sind die Psalmen zwar nicht ‚vox hominis / Ecclesiae ad Christum‘. Denn dieser Psalmengebrauch hat sich erst vom Neuen Testament her langsam entwickelt und bleibt auch in der patristischen Exegese selten.⁸⁹ Aber der davidische Messias spricht die Psalmen – ‚vox Christi (auch cum ipsius Corpore) ad Patrem‘ – und die Psalmen sprechen über den Messias zu Gott – ‚vox de Christo‘. Im letzten Fall müsste noch weiter differenziert [. . .] werden, was bisher unterbelichtet geblieben ist: das Gebet der Psalmen für den ‚Messias‘ – ‚vox pro Christo‘ – und für sein mit ihm unlöslich verbundenes ‚messianisches‘ Volk – die Psalmen also genauer als ‚vox pro Capite et Corpore‘.“⁹⁰

Mit Blick auf die prophetisch-weisheitliche „Imprägnierung“ (E. Zenger) und die starke eschatologische Belichtung des Psalters durch die Redaktion sind die alttestamentlichen und die christlichen „Notenschlüssel“ also durchaus auf das gemeinsame (bibel-)theologische Tonsystem zu beziehen, in dem sich die motivlichen Linien von der Davidisierung zur Messianisierung bis zur Christologisierung des Psalters bzw. von seiner Kollektivierung zur Ekklesiologisierung kohärent weiterspielen lassen.⁹¹ Sie ergeben wohl unterschiedlich getönte geistliche Interpretationen der Gebete und Lieder, die aber – mit spannenden Dissonanzen – durchaus ein bereicherndes, polyphonisch-kontrapunktisches Miteinander-Klingen ermöglichen. Und so ist ein weiter Resonanzraum vielfältiger Semantisierung und geistlicher Aneignung der Psalmen in der (Tagzeiten-)Liturgie der Christen eröffnet.

1.2.2 Psalmengebrauch in der Tagzeitenliturgie – gestern und heute

Während die Psalmenordnung im monastischen Offizium traditionell numerisch aufsteigend dem Psalter-Cursus folgt, ist die Psalmodie in der katedralen Morgenhore⁹² durch die Auswahl von Einzelsalmen geprägt, die situations- und anlassbezogen in ihrer Eigensaussage und „Prophetie“ auf (Christus) gewichtet werden. Diesem Prinzip folgt auch die Bene-

16,8–11 und Ps 110,1: A. A. HAUSLING, Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christus-bekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg – Basel – Wien 1995 (QD 159) 87–102, hier 90f.

⁸⁸ So in den Psalmenhomilien des Asterius (26,1); vgl. dazu G. BRAULIK, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament? In: Christologie der Liturgie, ebd. 81–83, hier 82.

⁸⁹ G. Braulik gibt u. a. diesbezüglich den interessanten Hinweis, dass die Ausrichtung des Psallierens ad Christum nicht im eigentlichen Sinne des Gebets zu ihm verstanden werden muss, sondern schlicht als ruminatio des Psalmwortes *coram Christo*, oder – mit einer Formulierung der Benediktregel – „in conspectu Divinitatis“ (19, 6); (s. auch Anm. 110).

⁹⁰ An Beispielen für letzteren Aspekt nennt Braulik Psalm 72 mit der Vision einer messianisch vermittelten Völkerwallfahrt und Psalm 86: BRAULIK (s. Anm. 88) 85.

⁹¹ Zu den hermeneutischen Konvergenzen und Perspektiven vgl. BUCHINGER (s. Anm. 70) 204–207.

⁹² Die Psalmenordnung der Vesper folgte in der römischen Tradition bis zur Reform durch LH 1971 mehr dem monastischen Cursus; Relikt der katedralen Ordnung war der Versikel vor dem Magnificat aus dem ursprünglich ganz vorgesehenen *Abendpsalm* 141(140); vgl. GERHARDS (s. Anm. 69) 363.

diktregel mit den 23 Einzelsalmen für die Matutin, die tageszeitgemäß das Motiv der Rettung mit dem aufgehenden Licht meditieren lassen.⁹³

Im Unterschied zur Neuordnung in LH/StB, die in den Tagesshoren dem situationsbezogenen Auswahlprinzip⁹⁴ folgt und die übrigen, nicht verwertbaren Psalmen ohne „innere Logik“ in der Leshore ablegt, gelingt der Benediktregel eine ausgewogene Verbindung beider Verfahren. A. A. Häußling plädiert von daher – unter Hinweis auf die glaubensgeschichtliche Situation der Gegenwart – dafür, der für den Gemeindegottesdienst üblicherweise bevorzugten Auswahlordnung die zweite Art liturgischen Psalmengebrauchs an die Seite zu stellen, die „die Intention der Redaktoren des kanonischen Psalteriums in Israel ernst nimmt und ‚currente psalterio‘ die immer neue Frage nach Gott selbst ins Wort bringt, sich darin einübt und sie aushält.“⁹⁵ Für N. Lohfink geht es bei dem Desiderat der kanonischen Psalterrezeption einmal um die Wiedergewinnung der Ursprungsform christlicher Meditation (insbesondere für kontemplative Gemeinschaften), und grundlegend um das Anliegen einer bibelgerechten Hermeneutik, denn nicht nur die alttestamentliche, auch die christliche Lektüre der Psalmen werde durch ihre isolierte Betrachtung zerstört bzw. erschwert.⁹⁶

Im Blick auf die Umsetzbarkeit in der Gemeindeliturgie ergeben sich aber – neben dem dringenden Desiderat einer geeigneten Übersetzung⁹⁷ – doch wichtige Fragen, was den primären Adressatenkreis für solche Psalmenfrömmigkeit⁹⁸, die geistliche Disposition der Teilnehmer, also ihre Bereitschaft zu intensiver exegetischer und Glaubens-Bildung⁹⁹, die

⁹³ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 87) 98–100.

⁹⁴ In den geprägten Zeiten überwiegend mit christologischer Psalmdeutung.

⁹⁵ HÄUSSLING (s. Anm. 87) 102. Bezüge zwischen der Gotteskrise in Israel zu hellenistischer Zeit und heutiger Glaubenskrise sind durchaus zu erkennen: Das Ringen um Gott im Psalter ist geistliche Bearbeitung der leidvollen Erfahrung seines Schweigens und seiner Unbegreiflichkeit und der Konfrontation mit dem „Erfolg“ von Lebenshaltungen religiöser Gleichgültigkeit. Heute führt die Pluralität von auch religiösen Welt- und Lebensdeutungen nahezu unausweichlich zu deren Vergleichsgültigung. Und zudem: Die Moderne weist den Menschen in die Welt zurück, die sich von selbst versteht, nicht über sie hinaus (vgl. HÖHN [s. Anm. 22] 141). Unter solchen soziokulturellen Bedingungen gilt es, gerade im technisch Unableitbaren, ökonomisch Unverrechenbaren, im Unabgeholtenen und Unverfügbaren die ‚religiöse Dimension der Gesellschaft‘ zu erkennen (ebd. 144). Der Psalter könnte als Sprach- und Sehhilfe dienen, das dafür nötige Bewusstsein der Fragmentarität und eine „Ästhetik des Vermissens“ (ebd. 143) einzuüben, d. h. in der Transzendierung des Gewöhnlichen den Raum offen zu halten „zwischen dem, was und wie es ist und dem, was und wie es sein kann, sein soll, sein wird“ (J. EBACH, Tags in einer Wolkensäule, nachts in einer Feuersäule. Gott wahrnehmen. In: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Hg. K. H. Bohrer – K. Scheel. Berlin 1999 [Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Sonderheft 9/10, Jg. 53] 784–794, hier 794). Es ist der Raum, in dem das Gespür für das Geheimnis des Lebens – und für die Wahrnehmung Gottes wohnt. – Die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage in ihrer Radikalität lässt sich m. E. aber durchaus auch in der Meditation einzelner Psalmen (z. B. Ps 22) einüben.

⁹⁶ LOHFINK (s. Anm. 86) 21.

⁹⁷ Nach N. Lohfink könnte die Übersetzung von Buber und Rosenzweig noch am ehesten den Anforderungen hinsichtlich Dichte, Rhythmus, Stichwortentsprechungen genügen. „Es müsste dringend versucht werden, einen besseren deutschen Psalter zu schaffen als den der Einheitsübersetzung“ (ebd.).

⁹⁸ Wer und wo sind heute die „diligentiores in orando“, auf die A. A. Häußling diesbezüglich (ein Wort von TERTULLIAN, De oratione 27 [CChr.SL 1,273]) aufnehmend, abhebt?

⁹⁹ Etwa durch persönliche, außerliturgische geistliche Psalterlesung.

Auswirkungen auf „Hermeneutik“ sowie Gesamtgestalt der Feier¹⁰⁰, die erforderliche Kontinuität der Gottesdienstpraxis¹⁰¹ und nicht zuletzt die „Kultur des Psallierens“ betrifft. Ob nicht das kategorische Axiom, dass ein sinngerechtes Verstehen der liturgisch akzentuierten Verwendung von Psalmen in Einzelauswahl „ohne diese kanonische Psalterrezeption unmöglich ist“, auf einer hermeneutischen Konzeption beruht, die ein zu statisch-punktuell Verstandnis der Kanonizität des Psalters voraussetzt? Die aus dem Grundsatz abgeleitete Konsequenz, jenen die Liturgiefähigkeit in Bezug auf das Tagzeitengebet abzusprechen, „denen die selbstverständliche Vertrautheit mit den einzelnen Texten in ihrem kanonischen Zusammenhang fehlt“¹⁰², wäre m. E. jedenfalls überzogen¹⁰³. Für die gottesdienstliche Praxis und auch theologisch (nach-)vollziehbarer scheint demgegenüber der psalmenhermeneutische Ansatz von N. Füglistner von den poetologischen Kategorien der Kommunikation, Identifikation und Evokation her zu sein. Als wichtige Voraussetzung für den Evokationsprozess beim Psalmengebet und das Aufblühenkönnen der in den Gedichten enthaltenen Sinnfülle nennt Füglistner, neben dem „persönlichen Innenreichtum“ und einer angemessenen Rezitation vor allem „zwei Bedingungen: nicht zu viel und nicht zu schnell“.¹⁰⁴ Dieser Rat, dass gerade im Blick auf die geistlichen Voraussetzungen heutiger Feierteilnehmer weniger mehr sein kann, fand auch bei der Gestaltung des Psalmen-Repertoires in der Edition MoAb Berücksichtigung: Für jede Feier werden zwei bis drei psalmodische Stücke zur freien Wahl angeboten; sie sind thematisch von dem jeweiligen (meist biblischen) Leitwort der Feier her ausgesucht, das das Grundmotiv: zeitgerechte Feier des Tages-Pascha¹⁰⁵, also die österliche Tönung des Gottesdienstes jeweils in einer bestimmten Farbgebung konkretisiert¹⁰⁶. Die „geistlichen Lesehilfen“: Psalmüberschriften, einleitende Kurzkommentare¹⁰⁷, Antiphonen, Psalmorationen legen, entsprechend der Feiervedramaturgie und der kirchenjahreszeitlichen Prägung die alttestamentliche oder christologische Deutungsrichtung nahe; Augustinus hat letztere in ihrer ekklesialen Bedeutung erschlossen mit dem Bildwort, in dem das „in-Christus-Sein“ der neutestamentlichen Psalmenbeter schön zum Ausdruck kommt: „Jener eine, allerorten gegenwärtige Mensch, dessen Haupt droben ist, dessen Glieder hienieden sind: seine Stimme, die einmal jubelt und einmal klagt, die einmal sich schon freut in der Hoffnung auf das Kommende, das andere Mal noch stöhnt

¹⁰⁰ Vgl. dazu BUCHINGER (s. Anm. 70) 218f.

¹⁰¹ Ein wirkliches liturgisches Heimischwerden im Psalter-Cursus erfordert wohl einen quasi monastischen Officiums-Cursus gemeinsamen Gebetes.

¹⁰² BUCHINGER (s. Anm. 70) 204.

¹⁰³ Angesichts des bescheidenen Ertrags der bisherigen (allerdings auch weithin bescheidenen) liturgie-katechetischen Bemühungen, Menschen heute an ausgewählten Psalmen geistlichen Geschmack finden zu lassen, scheint das Projekt der *kanonischen Psalterlektüre* für die Gemeinde doch eine in weite Zukunft ausgreifende hehre Zielsetzung zu sein.

¹⁰⁴ FÜGLISTER (s. Anm. 75) 152. Zeitlich weit vor den jüngsten (Wieder-)Entdeckungen der kanonischen Psalterexegese (1. Aufl. 1965) nimmt Füglistner in seinem Buch bereits praktische Folgerungen derselben vorweg, wenn er eine den liturgischen Psalmengebrauch begleitende betrachtende Privatlesung (*lectio divina*) empfiehlt (ebd. 154).

¹⁰⁵ In LH/StB sind nur am Sonntag solche Psalmen ausgewählt, die „das Pascha-Mysterium besonders deutlich ausdrücken“ (Wochen-Pascha; AES 129).

¹⁰⁶ Vgl. dazu RINGEISEN, Liturgische Einführung. In: MoAb I, S. 7.

¹⁰⁷ Ggf. könnte in der Feier auch das Anliegen kanonischer Psalmenlektüre in der Form einer kurzen Hinführung eingebracht werden, die das Verständnis des Einzelsalms aus seinem Kontext im Psalter erschließt.

über das Gegenwärtige, diese Stimme muß uns altbekannt und wohlvertraut in allen Psalmen erklingen, und zwar als unsere eigene Stimme.“¹⁰⁸ In der Edition MoAb kann auch hier mitunter durch alternative Orationen ad hoc die eine oder andere Aneignung unterstrichen werden.

1.2.3 Liturgische Funktion und Ausführungsformen der Psalmen

Die liturgische Funktion des „Psalmtails“¹⁰⁹ innerhalb der Wortfeier lässt sich beschreiben als

SCHRIFTMEDITATION¹¹⁰

Aus dieser betrachtenden Aneignung des poetischen Schriftwortes in den Psalmen (*ruminatio*) erwächst Gebet (im engeren Sinn persönlichen Nach-Vollzugs durch das Subjekt), zu dem in der darauf folgenden Stille Raum ist und das in der abschließenden *Oration* zusammenfassenden Ausdruck gewinnt. Je nach *Psalmgattung*

WEISHEITS-/
LEHRDICHTUNG

HYMNUS

KLAGE, BITTE, DANK
VERTRAUEN

kann die meditierende Aneignung in unterschiedlichen
Sprechakten

VERKÜNDIGUNG

ANBETUNG, LOBPREIS

„GEBET“

und entsprechenden *Vortragsweisen*¹¹¹ geschehen:

- Solistische Rezitation (Kantillation) in *directum*
- Rezitation mit gemeinschaftl. Wiederholung einzelner Vers(teile)
- Psalmmeditation

- responsoriale Psalmodie
- wechselhörige Psalmodie
- auskomponierte Formen (K, Ch)
- Psalmlied

- responsoriale Psalmodie
- wechselhörige Psalmodie

Die Psalmodie „mit verteilten Rollen“ verbindet entsprechend der Textstruktur eines Psalms solistische Rezitation und Kantillation mit Abschnitten gemeinschaftlichen Vor-

¹⁰⁸ In ps. 42,1 (CChr.SL 38,474); zit. in der Übersetzung von B. FISCHER, Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert. In: DERS., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hg. A. Heinz. Trier 1982, 85–95, hier 87f.

¹⁰⁹ Die nicht im Psalmenbuch stehenden „Cantica“ subsumieren wir als „psalmodische“ Stücke der Bibel unter diesen Titel. In ihrer Bezeichnung rückt die musikalisch-gesangliche Dimension der Schriftmeditation im Psalmtail und der Tagzeitenfeier insgesamt ins Licht: Im Schilfmeerlied, dem Ur-Canticum des Ersten Testaments, heißt es in großartiger Prägnanz und Dichte: „Gott ist mein Lied“ (Ex 15,2); d. h. „Gesang ist eine Weise seiner Gegenwart.“ Im Singen schaffen die Beter ihr Raum, „denn wenn Gottes Taten gepriesen werden oder wenn er angeredet wird, dann wird seine Präsenz in der Welt hörbar gemacht“ – im Lobpreis wie in der Klage (A. FRANZ – H. BECKER – Ch. REICH, Eingang. In: H. BECKER [u. a.], Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. München 2001, 13–26, hier 16).

¹¹⁰ Der liturgische Sprechakt vernehmend-betrachtender Rezitation (*ruminatio*) steht „gewissermaßen zwischen Lesung und Gebet“ (BUCHINGER [s. Anm. 70] 219).

¹¹¹ Vgl. dazu auch M. EHAM, Formen des Psalmensings. In: HfD 50 (1996) 65–85.

trags, um so das differenzierte Redegeschehen des jeweiligen Gebetes in einer entsprechenden „musikalischen Inszenierung“ anschaulich werden zu lassen.¹¹²

1.2.4 Die Psalmodie in „Morgenlob-Abendlob“ – Vortragsformen, musikalisches Repertoire

Das Anliegen, „die Beter am geistlichen Sinn und an der Schönheit der Psalmen leichter Geschmack finden“ (AES 121) zu lassen, versucht das Psalmodierepertoire in MoAb durch drei Gestaltungsprinzipien umzusetzen: Die Vortragsform soll der Psalmgattung entsprechen; die geistliche Aneignung soll auch dadurch erleichtert werden, dass die „Emotionalität“ des gewählten Psalmtones zur „Gestimmtheit“ des jeweiligen Psalmes passt. Schließlich soll durch die Vielfalt des Angebotes sowohl in der stilistischen Ausrichtung wie auch im Schwierigkeitsgrad den unterschiedlichen Bedürfnissen und Möglichkeiten Rechnung getragen werden. Das Repertoire umfasst folgende Grundformen:

- Gesprochener Vortrag des Psalms/Canticums (auch in freieren Übersetzungen) mit eingeflochtenem Gemeindekehrvers (z. B. I, 36: nach Ps 32)
- Responsorialer Gesang: mit Kurzresponsum nach jedem Vers (II, 21: Ps 25) oder mit Antiphon zur inhaltlichen Gliederung des Psalms nach Abschnitten; bei den Antiphonen werden geeignete Stücke aus GL, Antiphonale zum Stundengebet, aus Taizé, dem Bereich des „Neuen Geistlichen Liedes“, aber auch Neukompositionen in ein- und mehrstimmiger Form einbezogen.

- Wechselchörige Psalmodie:

Der Bestand an (zweigliedrigen) *Psalmtönen* für die Gemeindepсалmodie aus dem Gotteslob (I–X) wird ergänzt durch Varianten aus dem Antiphonale zum Stundengebet (z. B. III. Ton: II, 199), einen (anspruchsvolleren) Psalmtone von P. Eben (II, 204), ein einfaches Modell für 2-stimmigen Vortrag (I, 136) sowie durch mehrere *viergliedrige Psallierweisen*: Die Töne „re“, „mi“, „fa“, „so“ (von S. Klöckner) sind nach den gregorianischen Grundmodi gestaltet; die Weise „iudaicus“ (von H. M. Lonquich) nimmt Elemente jüdischer Melodik auf. In diesen erweiterten Modellen werden (ohne Asteriscus-Zäsur) jeweils vier Psalmzeilen in einem melodischen Bogen zusammengebunden, wobei die beiden zweigliedrigen Teile der Formel (A – B) variabel zugeteilt werden können: zwei Gruppen (V/A oder linke/rechte Gemeindeseite), aber auch die Ausführung eines ganzen Modelldurchlaufs (A+B) durch eine Gruppe ist möglich (also rechts A+B, dann links A+B). Zum Kennenlernen können die Modelle zunächst (oder in einem ersten Psalmabschnitt) nur als responsoriale Kantorenpсалmodie erklingen, bevor die Gemeinde dann selbst (vielleicht immer nur mit A oder B) in den Versvortrag eintritt. So ergeben sich vielfältige, auch didaktisch hilfreich aufzubauende Ausführungsvarianten.

- Psalmodie mit verteilten Rollen (z. B. bei Ps 24 mit mehrstimmigem Gemeindekehrvers, 2-stg. Solokantillation und dramatisierender Hervorhebung der Tor-Liturgie: II, 197).

¹¹² In der Edition Psalter für den Gottesdienst. Mit Lobgesängen aus dem Alten und Neuen Testament. Hg. A. Schmid. Stuttgart ³1975, sind alle Psalmen und Cantica nach diesem Prinzip für den gesanglichen Vortrag eingerichtet.

- Auskomponierte Kantorenpsalmodie mit Gemeindekehrvers (anspruchsvoller in der Ausführung)
- Cantica auch in Form von biblisch inspirierten Liedern (z. B. II, 215; 218).

Der Psalmteil der Stundenliturgie ist eine für die geistlich fruchtbare Feier des Wortes wichtige erste Phase. Aus dem Vor-Gott-da-Sein wird ein mit sich und mit Gott ins Gespräch kommen – und zwar auf dem Weg der vernehmend-singenden *ruminatio* des theopoetischen Psalmwortes: In den lebensvollen Bildern der Psalmen kann der Beter sich selbst entdecken und neu sehen lernen. Mit Leib, Geist und Seele einschwingend in den Gezeitenrhythmus „sprechende(n) Atmen(s) vor Gott und in Gemeinschaft mit anderen“¹¹³ kann er seelisches Gleichgewicht¹¹⁴ finden, ankommen im Jetzt und darin die Gegenwart des Du Gottes ertasten. Nach dem Verebben der Psalmodie-Wogen ist ein Raum gesamelter Hörbereitschaft aufgetan für das biblische Wort in der nun folgenden Lesung.

1.3 Schriftlesung, Aneignung und Auslegung

Im täglichen oder regelmäßigen Gebetsgottesdienst empfiehlt sich „die Verwendung von kurzen Texten aus der Schrift [. . .], markant ausgewählt, sich immer wiederholend und dadurch ins Herz einprägend und den Menschen bildend“¹¹⁵. An Sonn- und Festtagen sowie in den geprägten Zeiten sollte die Auswahl der Lesungen auch im Tagzeitengebet mehr dem anamnetischen Typus von Wortliturgie folgen.¹¹⁶ Die entsprechenden Feierbücher MoAb für Advent-Weihnachtszeit und Fastenzeit-Osterzeit bieten dementsprechend für jedes Modell mehrere Perikopen, auch etwas größeren Umfangs, zur Auswahl. Nach einer Stille ist ein „Antwortgesang“ vorgesehen, der helfen soll, „das Wort Gottes tiefer in das Herz des [. . .] Hörers eindringen“ zu lassen (AES 172). Meist steht neben dem klassischen Responsorium¹¹⁷ auch ein Kanon zur Auswahl. Von großer Bedeutung für die Lebendigkeit der Tagzeitenfeier ist ein gut vorbereitetes persönliches Wort der Besinnung. R. Berger macht Sinn und Eigenart am Beispiel des geistlichen Wortes im Abendlob deutlich:

„Es ist nicht unbedingt eine Homilie zum eben verlesenen Schrifttext; es will Hilfe geben zu einem persönlichen Betroffensein von der Stunde; es blickt zurück auf den Tag und will ihn begreiflich machen als ein Geschenk des Schöpfers; es blickt voraus auf die Nacht und will das Dunkel des Lebens in der Begegnung mit Christus hellen helfen; es sucht die Wende, die in der Vesper als dem ‚cardo‘ (Angelpunkt) zwischen Licht und Dunkel, zwischen Grab und Auferstehung des Herrn solch vollzieht, im Glauben faßbar zu machen. Dazu bieten sich viele Texte, oft einzelne Psalmverse an, aber auch viele Gebärden [. . .], Licht und Weihrauch, die durch einen besinnlichen Hinweis für viele ganz unvermittelt zu sprechen beginnen.“¹¹⁸

Im Dienstebuch der Edition MoAb werden an dieser Stelle „Zur Auslegung“ bzw. „Zur Besinnung“ geistliche Texte von Schriftstellern der Gegenwart zur Auswahl angeboten, die Anregungen geben wollen, die Bedeutung des Schriftwortes bzw. der Gottesdienstfeier für das Heute der Teilnehmer auszuloten. Die poetischen Texte können entweder in eine eigene

¹¹³ ZENGER (s. Anm. 78) 37.

¹¹⁴ καλῶς ψάλλον ῥυθμίζει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, heißt es bei ATHANASIUS, Epistola ad Marcellinum in interpretationem psalmorum, 29,9: PG 27,12–45, hier 41B.

¹¹⁵ MESSNER (s. Anm. 42) 292.

¹¹⁶ Vgl. ebd.

¹¹⁷ Zur musikalischen Form und geistlichen Bedeutung dieser verfeinerten Variante responsorialer Psalmodie vgl. EHAM (s. Anm. 111) 79f.

¹¹⁸ R. BERGER, Eine Gemeinde betet das Abendlob. In: Lebendiges Stundengebet (s. Anm. 65) 495–505, hier 500f.

Kurzhomilie einbezogen oder an deren Stelle zur Besinnung vorgetragen werden; das Angebot versteht sich als Entlastung und Hilfe für den Vorsteher- bzw. Vorbeterdienst.

1.4 Hochgesang aus dem Evangelium

Seit dem 6. Jh. nehmen die Cantica aus dem Lk-Evangelium „Benedictus“ und „Magnificat“ einen festen Platz im Morgen- bzw. Abendgottesdienst ein und bilden mehr und mehr den dramaturgischen Schwerpunkt der Feier: Die vorangegangene Feier des Wortes mit Psalmodie, Gebet und Schriftverkündigung verdichtet sich nun in der vergegenwärtigenden Preisung der Heilstaten Gottes in Jesus Christus. Diese sind nicht Vergangenheit, in die sich die Heutigen als zu spät Geborene¹¹⁹ nachdenkend zurückversetzen müssten. Die Worte Zacharias' bzw. Marias zitierend, werden die Feiernden vielmehr zu Zeitgenossen dieser Heilstaten.¹²⁰ Es trifft jetzt auf sie zu, was die Beter in diesen Worten – am Morgen in der „wir“-Form, am Abend in der „ich“-Aneignung – bekennen: „er hat uns einen starken Retter erweckt“ (Lk 2,69) und „er hat Großes an mir getan“ (Lk 2,49). In beiden Cantica¹²¹ geht es um die im Geist (vgl. Lk 2,41.67) zu schauende Verschränkung der Zeit¹²²: Der Beter begegnet in „Abraham“, den „Vätern“, den „Propheten“ und „David“, Gewahrs- und Gewährsleuten der Bundestreue Gottes im „Einst“, die hier und jetzt gilt als Vorgeschmack

¹¹⁹ Das ist (unzutreffenderweise) der Kritikpunkt von Anhängern heute verbreiteter Formen innenorientierter Religiosität an der kirchlichen Liturgie: „Ihr Pochen auf Gottesunmittelbarkeit im religiösen Erleben protestiert gegen die Ungnade der späten Geburt; [. . .] im Unterschied zur Anfangsgeneration müsse man sich heute mit ‚second-hand-Artikeln‘ der Religionsgeschichte, mit Abschriften einer einmaligen und unwiederholbaren Offenbarung Gottes zufriedengeben“ (HÖHN [s. Anm. 22] 77). Das Problem, Liturgie mit diesen Erwartungen und Bedürfnissen zu vermitteln, ist aber nicht die Ungleichzeitigkeit mit den Heilsereignissen, sondern die Verschiedenartigkeit von religiöser Erfahrung und erwarteten religiösen Erlebnissen. Während es bei Letzterem zunehmend nur um „Ergriffenwerden – egal wovon“ (ebd. 78) geht, braucht liturgisches „Gedenken im voraus den Mut, zu sich selbst zu stehen als endlichen, fehlerhaften, weil von Sünde und Tod regierten Menschen [. . .]“. Es gibt „keine memoria der Heilstaten ohne Umkehr, ohne die Wahrheit der Demut, ohne Glauben“ (HÄUSSLING, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. ders. Düsseldorf 1991 [SKAB 140] 118–130, 121f). Nicht die „späte Geburt“, sondern die Flucht aus der Zeit und vor sich selbst, verhindert also die Erfahrung der Zeitgenossenschaft mit Gottes Heilshandeln.

¹²⁰ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 61) 64.

¹²¹ Zur Textgestalt vgl. F. ZEILINGER, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. Freiburg – Basel – Wien 1988, hier 18–51; unter dem Aspekt der motivlichen Verkettung der lukanischen Cantica als „Gebetsprogramm“ durch den Tag: N. LOHFINK, Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas. In: BiKi 56 (2001) 26–34.

¹²² Damit widerstrebt Liturgie dem gegenwärtigen Trend zum Primat der Gegenwartigkeit: Die moderne Gesellschaft betrachtet den Menschen als „das jetzt Vorhandene mit Ausschluss von Vergangenheit und Zukunft“; sie ist im Begriff, sich in einen „Klub der Anwesenden“ zu verwandeln (R. BRAGUE, Hat Unglaube eine Zukunft? In: zur debatte 32 [2002] 20–22, hier 21). Aus Sicht der christlichen Anthropologie – und Liturgie – gilt demgegenüber: Zukunft gibt es für den Menschen „nur als ‚herkünftige‘, die mit dem Anspruch auf Annahme, Bewältigung und Vollenendung des Gewesenen an ihn herantritt. Die Geschichtlichkeit des Menschseins ergibt sich aus der Koinzidenz des Auf-sich-Zukommens aus bisher nicht realisierten Möglichkeiten mit seinem bisherigen Gewesensein, so daß er in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft bei sich hat“ (HÖHN [s. Anm. 22] 188).

des „Einst in Vollendung“. In Jesus, dem Christus, hat Gott seine Bundestreue durch Sünde und Tod hindurch im Äußersten bewiesen und durch seinen den Getauften einwohnenden Geist im Innersten beglaubigt. Durch ihn, mit ihm und in ihm können die Christen in den Cantica, die sie im Zeichen des Kreuzes beginnen, nachvollziehen, was sich je und je an ihnen ereignet: Gott „erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten“, und er befreit sie, „ihm furchtlos zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit“, d. h. in der Hingabe von Gotteslob und Nächstendienst. Damit das Ereignis den Feiernden auch zeichenhaft Er-Äugnis¹²³ wird, wird der „Hochgesang aus dem Evangelium“ als feierlicher Lobpreis und Dank für die Erlösung (vgl. AES 50) seit alters musikalisch und rituell hervorgehoben. Das Repertoire im Feierbuch MoAb bietet daher – neben einer Grundausrüstung für einfachere Verhältnisse – auch mehrstimmige Antiphonen (z. B. II, 112; 175/Kanon) für den Gemeindegesang, 3-4stg. Psallierweisen für den Vortrag der Verse im Wechsel von Gemeinde und Schola/Chor (z. B. I, 99; I, 160; II, 232) sowie auskomponierte (I, 159) und Liedformen (II, 234; II, 229). Die weiteren Zeichen der Hervorhebung sind die der Ehrerbietung gegenüber dem Evangelium (AES 138): Aufstehen, sich bekreuzigen zu Beginn, sowie Lichter und Weihrauch entzünden (vgl. AEM 21; 94). Ursprünglich (in Form des aus der Schale aufsteigenden Duftrauches) rituelle Darstellung von Vers 2 des Abendpsalms Ps 141(140), hat sich die Inzens mit dem einleitenden Psalm-Versikel zum Magnificat hin verschoben.¹²⁴ In dieser, die anabatische Sinnrichtung akzentuierenden Form wird der Ritus als feierlicher Auftakt zum Magnifikat in MoAb aufgegriffen (II, S. 263): Nach Einlegen des Weihrauchs singt man die Antiphon (Ps 141,2), währenddessen hält der Leiter die Schale empor und stellt sie dann auf dem Altar nieder, das Magnificat schließt sich an. Unter dem sinnenfälligen Zeichen kann die Gemeinde sich mit dem „Abendopfer Jesu Christi“, das sie feiert, verbinden in der Hingabe des Lobes und Dankes für Gottes „revolutionäres Erbarmen“, wie sie im Magnificat aufklingt. Die in LH/StB vorgesehene Inzensform mit dem Weihrauchfass (vgl. AES 261) deutet den Sinn des Geschehens mehr in katabatischer, christologisch-ekklesialer Akzentuierung¹²⁵: Der Leiter „inzensiert den Altar im Umschreiten. So ehrt man die Stätte, an der die Gemeinde Tod und Auferstehung Jesu feiert.“ Die „Inzensierung der Gemeinde ehrt die Würde der Getauften, die teilhaben an der priesterlichen Würde ihres Herrn (2 Petr 1). Entweder der Thurifer durchschreitet den Mittelgang der Kirche oder der Diakon umschreitet (nach ostkirchlichem Brauch) die stehende Gemeinde und hüllt sie zeichenhaft in den Mantel des Erbarmens Gottes“¹²⁶.

In den Cantica aus dem Evangelium verdichtet sich, was das Tagzeitengebet insgesamt prägt: Im preisenden Erinnern seiner Heilstaten feiert die Gemeinde die Gegenwart von Gottes weltvollender Zukunft. Als Passageritual lädt die Feier dazu ein, an den Wendepunkten des Tages sich festzumachen im Angelpunkt des Heils; das bedeutet auch: die Zeit zu begreifen als die uns zugewandte Seite der Heilsökonomie von Gottes Reich und mitten in der Zeit den Anbruch der anderen Seite gewahren, sie heißt: Ewigkeit. Die Ausständig-

¹²³ Zum sprachgeschichtlichen Zusammenhang vgl. F. KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin – New York ²¹1975, 171: „ereignen“ von althochdeutsch „[ir]-jougen“: vor Augen stellen).

¹²⁴ Vgl. G. WINKLER, Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens. In: ALW 16 (1974) 53–102, hier 97–101; der Versikel entfiel mit der jüngsten Reform.

¹²⁵ Anders M. PFEIFER, Der Weihrauch. Liturgiegeschichtliche und pastoralliturgische Aspekte eines kultischen Symbols. Würzburg ²1994, 156.

¹²⁶ II, 264.

keit der vorweggeschauten Vollendung drängt nun zur eschatologischen Inständigkeit im Bitt- und Fürbittgebet.

1.5 (Für-)Bitten – Abschluss

Am Morgen fleht die Gemeinde in lobdurchtränkten Bitten darum, Gott möge den kommenden Tag mit seinem österlichen Licht durchwirken (vgl. AES 181). Am Abend wendet sich ihr Blick zurück: Zur Ernte eines jeden Tages gehören auch Not, Unrecht, Scheitern und Tod in vielerlei Gesichtern. In den Fürbitten rücken Christen die Misere eines Tages – auch die, auf die kein Scheinwerferlicht fällt – in das österliche Licht Gottes; sie machen sich vor ihm zum Anwalt für andere, nachdem sie sich im Magnificat zu Herzen gesungen und vergegenwärtigt haben, dass auch dieser Tag von Gottes machtvoller und erbarmender Liebe durchwirkt war. Wenn das aber stimmt, dass er seine Macht und Heiligkeit gerade im Erbarmen offenbart (vgl. Hos 11,8f), warum gibt es dann Leid, Unterdrückung, Tod? Damit konfrontiert die Gemeinde Gott bzw. Christus im Fürbittgebet. Sie nimmt ihn bei seinem im Magnificat zelebrierten Wort, packt ihn bei seiner Ehre: Mach auch bei den heute Erniedrigten deinem Namen Ehre, der heißt *misericordia*. In Feiebuch MoAb wird zu ausformulierten Bitt- u. Fürbitt-Intentionen in jedem Modell auch ein reicher musikalischer Fundus an Rufen geboten. Die Palette reicht von ein- bis zu vierstimmigen Formen (z. B. I, 66; II, 153; I, 51; I, 13) und Kanons (z. B. II, 68). Gerade eine ansprechende musikalische Gestalt des Fürbittgebets trägt viel dazu bei, dass die Feiernden zur Sprache des Herzens in ihrem Bitten finden. Wenn Charakter und Umfang des Gemeinderufes es nahelegen, wird er erst nach mehreren in Stille aufgenommenen Anliegen bzw. Gebetsabschnitten von der Gemeinde eingebracht – eine eher meditative Form (z. B. I, S. 186). Als alternative Möglichkeit ist mitunter auch eine gesprochene Jesus-Litanei vorgesehen (z. B. I, S. 160–162) – ein Beten, das Kontemplation und Intensität verbindet. Schließlich kann das Fürbittgebet auch mit dem Zeichen des Weihrauchopfers verbunden werden (II, 67) – eine gute Möglichkeit, dem priesterlichen Tun der Gemeinde Gewicht und rituelle Eindringlichkeit zu geben, seinen Sinn über die Sinne zu erschließen, indem deutlich wird: Das Miteingehen der Gläubigen in das (Abend-)Opfer Christi, das sie feiern, drückt sich aus in ihrer Hingabe an Gott im dankenden Lobpreis und in der Hingabe an die Mitmenschen in betender Solidarität und tätiger Barmherzigkeit.¹²⁷ Hat das Fürbittgebet in der sonntäglichen Messfeier (oft als unliebsames Anhängsel der Wortliturgie und Verzögerungsmoment zum Eucharistieeil empfunden) einen eher schwierigen Stand, könnte es durch die andere dramaturgische Positionierung in der Stundenliturgie auch in seinem geistlichen Stellen-Wert besser wahrgenommen werden. Vielleicht gehen von der Tagzeitenliturgie doch wertvolle Impulse für die liturgische Fürbitt-Kultur aus; das betrifft auch die wünschenswerte Emanzipation von mehr oder weniger brauchbaren Druckvorlagen. Gerade die Tagzeitenliturgie will nämlich

¹²⁷ So etwa (mit Bezug auf Hos 6,6) bei AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X 5–6; vgl. dazu J. WOHLMUTH, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*. In: *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*. Hg. A. Gerhards – K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 2000 (QD 186) 100–127, hier 107–111. Diese doppelte Ausrichtung der Hingabe scheint auch für C. Dahlgrün den geistlichen Kern des Stundengebetes auszumachen, wenn sie fragt, ob nicht sein Sinn „überhaupt erst jenseits der ‚Passion‘ von Pflicht und Langeweile erreicht wird, im Verzicht auf Selbstbestimmtheit (Demut) und in der Öffnung auf andere hin (Liede)“ (DAHLGRÜN [s. Anm. 46] 278).

ihre Beter aus der Ursprungssituation von sprechen lernen durch getreues Nachsprechen (im Eröffnungsruf über die Psalmen) hinein wachsen lassen in das beherzte und mündige selber Sprechen „in eigener und fremder Sache“ (im Bitt- und Fürbittgebet), das einmündet in das „Vater unser“: die Sprachlehre Jesu schlechthin, in der die Glaubenden immer wieder in seine Jüngerschaft eintreten. Ein Friedenszeichen kann das Gebet beschließen, eine liturgische Geste, die nach altem Brauch die aus dem Gebet gewachsene Gemeinschaft unterstreicht¹²⁸ und heute – angesichts der Verlagerung religiöser Erfahrung in den Bereich des Sozialen¹²⁹ – ein die naturhaft-kosmische Lichtsymbolik der Tagzeitenliturgie wertvoll bereicherndes Zeichen der Mit-Menschlichkeit sein kann.

2. Allgemeine Hinweise zu Feier-Zeit und Feiargestalt(ung)

- Um Tagzeitenliturgie im Gemeindeleben heute gut zu platzieren, gilt es, mit wachem Blick auf die Lebensrhythmen der Menschen, auch zielgruppenorientiert, die Schwellen- und Frei-Zeiten zum gemeinsamen Beten aufzuspüren: Wann ist bei wem heute „Feier-Abend“? Gibt es Nischen für Früh- oder Spätschicht, ein Mittagsgebet im urbanen Milieu, ein frühvormittägliches Beten von Hausfrauen, -männern, Senioren ...?
- Günstiger Ansatzpunkt für die Neueinführung sind die Geprägten Zeiten im Kirchenjahr; für einen wöchentlichen Vesper-Turnus z. B. wäre von der Sache¹³⁰ her der Freitag-, Samstag-, oder Sonntagabend naheliegend; praktisch dürfte der Sonntag-Abend die größten Chancen bieten.
- Wesentlich ist, dass Kirche am Ort zum Atem des Gebets findet; man sollte mit Blick auf die Möglichkeiten und Bedürfnisse der konkreten Feiergemeinschaft – im Rahmen der Grundvorgaben christlichen Betens und gottesdienstlicher Ästhetik – alle Freiräume der Gestaltung nutzen: Vom „Kleinen Gebet“¹³¹ bis hin zur variabel ausgebauten¹³² Morgen-/Abendhore. „Keine andere Liturgie kann eine vergleichbare Offenheit des Schweigens u[nd] der Rede aufweisen u[nd] vergleichbar ausdauernd z[um] Einüben des Glaubens [. . .] anhalten. Das setzt [. . .] allerdings den Mut zu einer Pluralität in der liturg[ischen] Ordnung [. . .] voraus.“¹³³
- Gleichwohl ist es wichtig, dass die jeweilige Gebetsgemeinschaft in „ihrer Form zuhause“ sein kann; d. h. bei aller Variabilität innerhalb der Grundstruktur darf die Überschaubarkeit und Nachvollziehbarkeit von Aufbau und Inhalt für die Teilnehmer

¹²⁸ Vgl. K. THRAEDE, Art. Friedenskuß. In: RAC 8 (1972) 505–519.

¹²⁹ Vgl. dazu A. A. HÄUSSLING, Kosmische Dimension und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zu einem Erfahrungswandel in der Liturgie. In: ALW 25 (1983) 1–8.

¹³⁰ Zur Begründung (Beginn des Wochenpascha mit dem Todestag Christi, Bezug zum Beginn des jüdischen Sabbat, Schöpfungs- und Erlösungsgedächtnis) vgl. A. GERHARDS – R. RICHTER, Neue Vespertagesdienste. Ein Werkbuch. Freiburg – Basel – Wien 1986, 10f.

¹³¹ Vgl. BECKER (s. Anm. 2) 114–115.

¹³² Als ein Modell sei das Schwerter Stadtgebet genannt (RIEPE [s. Anm. 50] 12) mit folgendem dreiteiligen Aufbau:

Ankommen – Eröffnung – Lichtfeier – Zeichen des Weihrauchs – Amen.

„Zeitzeichen“ – Hymnus/Lied – Psalm(en) – „Stadtgespräch“ (Thema) – Schriftlesung – GeDENKminute (Stille) – Antwortgesang.

Fürbitten – Vaterunser – Segen – Sendung.

¹³³ Das Element „Hymnus/Lied“ schiene mir allerdings sinnvoller im Eröffnungsteil platziert.

HÄUSSLING (s. Anm. 47) 1240.

(sie sind keine Spezialisten, sondern im besten Sinn des Wortes liturgische „Amateure“) nicht verloren gehen. Ein „rituelles Heimatgefühl“ trägt nicht unwesentlich dazu bei, dass gemeinsames Beten etwas wird, „auf das ich mich täglich freuen kann“ (A. Grün).

- Für die Orientierung und das geistliche Mitvollziehen-Können ist es hilfreich, den inhaltlichen Aufbau des Gebetes an einem (biblischen) Leitmotiv auszurichten.
- die Feier sollte im guten Sinn „volkstümlich“ sein, d. h. Geist, Sinne und Gemüt ansprechen; die musikalische und rituelle¹³⁴ Ausgestaltung verdient daher besonderes Ohren- und Augenmerk.
- Ein persönliches Wort zur Auslegung bzw. Besinnung – prägnant und knapp formuliert – trägt viel zu einer geistlich fruchtbaren Feier bei.
- Das liturgische Tagzeiteingebete ist – im Unterschied etwa zur Messfeier – weit weniger „vorsteher-dominiert“; das ist ein beherzigenswerter Vorzug für alle Beteiligten – im Sinn von Entlastung bzw. intensiverer Beteiligung der Gemeinde-/Dienste; er baut freilich auch darauf, dass die Rollenteilung auch deutlich zum Tragen kommt. Den musikalischen Diensten (allen voran dem Vorsängerdienst) kommt dabei eine Schlüsselrolle zu.

Schluss

Die Tagzeitenliturgie könnte durch die Tiefe ihres menschlich-geistlichen Erfahrungsreichtums und in der Weite ihrer rituell-gestalterischen Aneignungsmöglichkeiten Menschen auch heute in glaubensschwacher und gebetsarmer Zeit für sich das entdecken und in gemeinsamem Tun nachvollziehen lassen, was Ulrich Willers als Quintessenz und Ziel christlichen Betens ausmacht: „Ist es nicht das, was die, die beten [. . .] in Wahrheit wollen [. . .]: Gott so ‚haben‘, daß im Bewußtsein eschatologischer Ausständigkeit („noch nicht“) das Verlangen nach dem Heiligen und Göttlichen in der Welt wächst und gerade darin in eschatologischer Inständigkeit („schon“) Erfüllung im Hier und Jetzt erfahren wird?“¹³⁵ Das kirchliche Tagzeiteingebete lässt uns die philosophische Einsicht, dass Leben hier, eingebunden in die Zeitlichkeit, trotz weitgreifender technischer und zivilisatorischer Emanzipationen, stets „nur in Maßen möglich ist“¹³⁶, unter anderem Licht erfassen: Gottes Über-Lieben des Todes¹³⁷, seine Liebe über die Maßen, setzt in unserem Leben hier schon befreiende Maßstäbe. Im „Passageritual“ der Tagzeitenliturgie nimmt die Erfüllung der Bitte des Ersten Hochgebets der Messfeier je neu Feier-Gestalt an: „Ordne unsere Tage in deinem (österlichen) Frieden“.

¹³⁴ Neben dem „Weihrauchritus“ zu den Cantica aus dem Evangelium, zum Abendpsalm 141(140), als Auftakt zum Psalmteil oder zu den Fürbitten in der Vesper ist auch an das Taufgedächtnis zu denken, entweder im Morgenlob anstelle des Benedictus (vgl. MoAb I, S. 52–56) oder – nach ostkirchlichem aber auch römischem Brauch – im Abendlob zum Magnificat (vgl. GERHARDS – RICHTER [s. Anm. 130] 11–12).

¹³⁵ WILLERS (s. Anm. 1) 71.

¹³⁶ G. PICT, Zum Begriff des Maßes. Martin Heidegger in memoriam. In: Humanökologie und Frieden. Hg. C. Eisenbarth. Stuttgart 1979, 418–426, hier 421.

¹³⁷ Vgl. KASPAR (s. Anm. 15) 54–57.

	Eröffnung		Feier des Wortes	Feier der Anbetung		Abschluss
<i>Elemente</i>	<i>Einzug</i> Invitatorium	<i>Eröffnungsruf</i> Lichdank	<i>Hymnus</i>	<i>Psalm(en)</i> Stille – Oration <i>Canticum</i>	<i>Hochgesang aus dem Evangelium</i> Benedictus - Magnificat <i>Für-/Bitten</i> Vaterunser Schlussgebet (Friedensgruß)	<i>Segen</i> <i>Entlassung</i> (Ausklang)
<i>Grundakte</i> <i>Dramaturgie</i>		ANRUFUNG Christi, des Herrn	LOBPREISENDes	Dankendes VERGEGENWÄRTIGEN von Gottes <i>Heilshandeln</i> in Christus an mir/uns	BITTEN um helfende Gegenwart von Gottes Heilshandeln	
<i>Geistliche</i> <i>Bedeutung</i>	Gemeinsam vor Gott treten	Den Herrn der Zeiten anrufen, der jederzeit bergend, rettend auf uns zukommt: Tag für Tag den Zeit-geber Auferstehung gewahren	Als Zeitliche segnen: bene-dicere = preisendes Echo auf das Ja-Wort Gottes zu seiner Schöpfung und Neuschöpfung	MEDITIERENdes Das Leben im neuen Licht von Gottes (österlichem) Wirken sehen: - (die Frage nach) Gott im Le- ben aufspüren - den Tod-Leben-Weg Jesu im eigenen Leben entdecken am Abend: - Rückblick und Dank - Bitte um Vergebung <i>sein Wort hören</i>	In Geistes Gegenwart Gott bei seinem Wort nehmen: Die Gabe des Heils für den Tag/für andere erleben und im Leben <i>und den Nächsten</i> (gem. Priestertum)	
<i>Anthropo-</i> <i>logische</i> <i>Bedeutung</i>	Zeit opfern“ Sich (ver-) sammeln, einander zuwenden	An den Übergängen im Tageslauf das Vergehen der Zeit nicht unterlaufen, sondern sich dem Ablauf der Zeit stellen, innehalten, im Fluss der Zeit Stand gewinnen	Sich, die Zeit, das Leben, die Welt von einer höheren Warte aus sehen und <i>gut sein lassen</i>	„Geopferte Zeit“ verwandelt geschenkt bekommen: Mit Sinn erfüllte Zeit erfahren SELIGKEIT	Aus neuer (Heils-)Perspektive solidarisch LEBEN und HANDELN	dafür einstehen