

Michael Schneider

Beten mit den Psalmen II

(13. November 2008)

Die AES übersetzt den lateinischen Ausdruck "Liturgia horarum" mit dem Begriff "Stundengebet". Eine sprachlich exaktere Übersetzung muß von der "Stundenliturgie" sprechen. Die Liturgiekonstitution hatte die gemeinte Sache allein unter dem Titel "Officium divinum" verhandelt (vgl. SC 83-101). Sowohl im Begriff Stunden-"Liturgie" wie auch Officium "divinum" zeigt sich die einzigartige Bedeutung der Stundenliturgie, die aufs engste mit dem Psalter und seiner theologischen Ausdeutung in der frühkirchlichen Exegese verbunden ist.

1. Beten "im Dialog"

Die neue Bezeichnung qualifiziert das "Officium" als Liturgie. Denn die Stundenliturgie ist wie alle anderen liturgischen Handlungen "Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" (SC 7). Nach dem Verständnis der Liturgiekonstitution bewirkt und bezeichnet "Liturgie" immer die Heiligung des Menschen und ist zugleich Ort und Weise der Gottesverehrung. Das Wort vom Dialog zwischen Gott und Mensch wird in der AES nicht nur auf die Lesehore (AES 56), sondern auf die ganze Stundenliturgie bezogen. Die Qualifikation als "Dialog" zwischen Gott und den Menschen wird sogar als strukturbestimmend für die Feier der Stundenliturgie angesehen (AES 33). In der Stundenliturgie geschieht also Begegnung zwischen Gott und den Menschen.

Den Dialog zwischen Gott und Mensch, zu dem es in der Stundenliturgie kommt, bestimmt Ambrosius mit folgenden Worten: "ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisung lesen"¹ (dies meint übrigens zugleich, daß es eine Notwendigkeit des Gebets auch bei der Schriftlesung gibt).

Weiterhin weist die AES zu Recht darauf hin, "daß Psalmen eine andere Art von Gebet sind als etwa Bitten oder Gebete, die von der Kirche verfaßt sind" (AES 105). Als "Gebet" müssen die Psalmen aber nicht immer unbedingt eine Anrede an Gott sein. Vielmehr geht es in den Psalmen um ein meditierendes Hören, Sprechen und Singen, das die ausdrückliche Antwort des Beters sucht, doch diese macht das Sprechen der Psalmen nicht erst zum Gebet. Die AES kann vom Psalmengebet sagen: "Wer also mit Verständnis psalliert, geht Vers um Vers meditierend durch, im Herzen stets zur Antwort bereit" (AES 104). Es wäre in der Tat eine Überforderung, die ganze Stundenliturgie in der konzentrierten Weise zu beten, wie es besonders beim Herrengebet, den Preces und in den Schlußorationen gegeben ist; dennoch bleibt schon das Sprechen der Psalmen (= anabatisch) ein Gebet, weil sich selbst in ihm Gottes Ankunft im Menschen (= katabatisch) vollzieht.

¹ De officiis ministrorum I,20,88 (PL 16,54).

a) Beten mit und zu Christus

Als "öffentliches und gemeinsames Gebet des Volkes Gottes" (AES 1) ist das ganze Volk Gottes Träger der Stundenliturgie, selbst wenn sie in der Hauskirche verrichtet wird. In der Stundenliturgie setzt die Kirche als ganze "das Gebet Christi fort" (Titel vor AES 6; vgl. 17), aber nicht ohne ihr Haupt, denn Christus vollzieht im Handeln und Beten der Kirche sein priesterliches Wirken. Kurzum, Eucharistie und Stundenliturgie sind in gleicher Weise ein "Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" (SC 7). Auch in der Feier der Stundenliturgie als einem "liturgischen" Handeln ist Christus, ohne den es kein menschliches Gebet zum Vater gibt (AES 6), der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Da die Stundenliturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi ein Handeln mit und in der Kirche ist, bleibt es nur zu folgerichtig, wenn die Ungetauften nicht als Teilnehmer der Stundenliturgie angesehen werden.

Indem die Kirche in der Stundenliturgie in Einheit mit ihrem Haupt das Gebet Christi fortsetzt, wird aus dem Gebet der Kirche *mit Christus* in der Liturgia horarum auch ein Gebet der Kirche *zu Christus*. AES zitiert Augustinus: "Gott will, daß wir beim Gebet zu ihm den Sohn nicht von ihm trennen, und wenn der Leib des Sohnes betet, er sich nicht von seinem Haupte trennt. Unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, soll der eine Heiland seines Leibes sein, der für uns betet, in uns betet und zu dem wir beten: Für uns betet er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; zu ihm beten wir als unserem Gott."² Balthasar Fischer hat gezeigt, daß die frühe Kirche auch die Psalmen, die bis heute Hauptbestandteil der Stundenliturgie sind, auch als Gebet zu Christus gedeutet und gebetet hat. Die Stundenliturgie ist an den Vater und an Christus gerichtet; in ihm ruft die Kirche "ihren Herrn an, und durch ihn huldigt sie dem ewigen Vater" (SC 7).

b) Gedächtnis des Heils

Die einzigartige Bedeutung der Stundenliturgie ergibt sich aus ihrer Sinnbestimmung. Die "Besonderheit gegenüber den anderen liturgischen Handlungen" sieht die AES darin, daß die Stundenliturgie "den gesamten Ablauf von Tag und Nacht" heiligt (AES 10). Mit Emmanuel von Severus kann man von der Stundenliturgie sagen: "Ihre eigentliche Aufgabe ist die Verkündigung und Vergegenwärtigung des Heils im Alltag. Es ist die Erfüllung des Auftrags Christi, das in ihm geschenkte Heil gläubig zu bezeugen."³ "Heiligung des Tages" besagt die ständige Verbindung des Tages mit dem Heilsgeschehen Jesu Christi, in dem und durch den dieses Geschehen verkündet und zugleich in der lobenden Verkündigung gegenwärtig wird.

Die Stundenliturgie "ist vor allem Lob- und Bittgebet" (AES 2). Auch wenn die Stundenliturgie von ihrem Wesen her "Laudis canticum" ist, werden in ihr auch Bitten und Für-

² Enarr. in Ps. 85,1 (CChr. SL 39,1176). Vgl. AES 7.

³ E. von Severus, Feiern geistlicher Gemeinschaften, in: GdK 8 (1984) 157-189, hier 168.

bitten vor Gott getragen; denn beides gehört zusammen. Doch das Zentrum der Stundenliturgie bilden Lob und Danksagung im Gedächtnis der Heilsmysterien (vgl. AES 12). Nicht anders war es in Israel, wo das preisende, rühmende und lobende Erzählen der großen Taten Gottes die grundlegende Weise des Vergegenwärtigens von Geschichte bildete. Bedenkt man, daß die frühe Kirche die Psalmen christologisch verstanden hat, so ist das Erzählen von Gottes Heilstaten in der Geschichte Israels zugleich ein lobendes Erinnern an das Heilsgeschehen, das in Jesus Christus und seinem Pascha seinen unüberbietbaren Höhepunkt hat. Weil die Kirchenväter "den ganzen Psalter als eine prophetische Aussage über Christus und seine Kirche verstanden haben" (AES 109), führt gerade das Gebet der Psalmen in die Memoria Domini.

Die Vergegenwärtigung des Heils geschieht nicht nur in der Stundenliturgie, sondern in noch dichter und unübertreffbarer Weise gerade in der Feier der Eucharistie. Deshalb bezeichnet Papst Paul VI. die Feier der Stundenliturgie als eine "Ergänzung (complementum) des eucharistischen Opfers, des Inbegriffs des ganzen Gottesdienstes"⁴. Was in der Eucharistie gefeiert wird, weitet die Stundenliturgie auf die verschiedenen Tagesstunden aus. Den unterschiedlichen Horen werden im Tageslauf - wie schon deutlich wurde - einzelne Aspekte des Heilsgeschehens zugewiesen. So sind die Laudes bestimmt "zur Heiligung der Morgenstunde" durch "Gedächtnis der Auferstehung des Herrn Jesus" (AES 38). In der Vesper am Abend wird Dank gesagt und zugleich der Erlösung gedacht, wobei die AES im Anschluß an Cassian (gest. 430/435) besonders auf die Selbsthingabe Jesu im Abendmahl und am Kreuz hinweist (AES 39). Auch in den Horen der Terz, Sext Non wird bestimmter Ereignisse in der Leidensgeschichte des Herrn und der Zeit der Ausbreitung des Evangeliums gedacht (AES 75).

Weil die jeweiligen Horen einzelne Aspekte des Heilsgeheimnisses im Ablauf des Tages "erinnern", sollen die Kleriker, die zur Stundenliturgie verpflichtet sind, diese nicht nur "täglich ganz verrichten", sondern auch "soweit wie möglich den zeitgerechten Ansatz der Gebetsstunden wahren" (AES 29). Die Lesehore wird ursprünglich als nächtliches Gebet vollzogen, und zwar als Ausdruck der Erwartung des wiederkommenden Herrn (AES 72), doch sie kann "zu jeder beliebigen Tageszeit gehalten werden" (AES 59). Die Laudes als "Gebetsstunde im Licht des anbrechenden Tages" sollen vor allen Arbeiten gebetet werden (AES 38, unter Berufung auf Basilius den Großen [gest. 379]). "Die Vesper wird gefeiert, wenn es Abend geworden ist und der Tag sich schon geneigt hat" (AES 39). Die Komplet als letztes Gebet des Tages "soll unmittelbar vor der Nachtruhe gehalten werden, gegebenenfalls auch nach Mitternacht" (AES 84).

⁴ Laudis Canticum (EDIL/DEL 2196).

2. Der Psalter⁵

Das Zweite Vatikanische Konzil fordert, daß die Psalmen nicht mehr auf eine Woche, sondern auf einen längeren Zeitraum verteilt werden (SC 91). Die Neuordnung der Stundenliturgie entschied sich für einen Zeitraum von vier Wochen und dafür, daß jede Hore drei Psalmen bzw. Psalmteile erhalten soll. Zugleich entschloß man sich, besonders aussagestarke Psalmen im Lauf der vier Wochen mehrmals einzusetzen. Dadurch wurde erreicht, daß die bei der Planung andernfalls entstehenden Lücken geschlossen werden konnten. Eine besondere Auswahl passender Psalmen gibt es am Sonntag und in etwa auch am Freitag. Einer Weisung des Papstes Paul VI. zufolge wurden die Fluchpsalmen und die entsprechenden Verse einiger Psalmen getilgt, weil nicht wenige Beter sich durch solche Verse im Beten gestört fühlen, obwohl deren Singen keineswegs ein Fluchen bedeutet (vgl. AES 131). Zu Unrecht wird den geschichtlichen Psalmen der Charakter des Gebets abgesprochen; auch als Poesie sind sie - wie schon dargelegt wurde - Lobgesänge auf die Taten Gottes in der Heilsgeschichte. Dies läßt sich am Beispiel der frühkirchlichen Psalmendeutung aufzeigen.

a) Die Bedeutung der Psalmen in der frühen Kirche⁶

Der Begriff "*psalmós*" sagt: Lied zum Zupfinstrument. Die Psalmen sind poetische Gesänge, zum Singen bestimmte Texte. Sie werden von einem Lektor vorgetragen, dem Psalmista.

Etwa seit dem 4./5. Jh. erhalten die Psalmen eine große Bedeutung in der täglichen Liturgie, zumal im Westen, seitdem nämlich die Hymnen aus der Liturgie verdrängt wurden. Jetzt wurden die Hymnen, die in der ältesten Kirche das Übergewicht hatten (vgl. Eph 5,19; Kol 3,16), wegen ihres Mißbrauchs durch Gnostiker und Arianer verboten, weil diese ihre Irrlehren mittels der Hymnen im Volk verbreiteten.

Welch bedeutende Stellung die Psalmen schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche im Leben der Kirche einnahmen, zeigt sich nicht zuletzt im Kontext der Eucharistiefeyer. Der Psalmengesang in der *Agape*, der an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert bezeugt ist (apokryphe Paulusakte, Tertullian und Hippolyt), läßt darauf schließen, daß die Agapen in der Regel in einer liturgisch ritualisierten Form erfolgten; der Brauch, Psalmen bei der Agape zu verwenden, erklärt den sich wiederum aus dem für das 4. Jahrhundert belegten Brauch, den *Kommunionempfang* in der Eucharistiefeyer mit einer Psalmodie zu begleiten; die verbreitetsten Kommunionpsalmen waren die beiden Psalmen 34 und 145. Sodann kommt dem Psalmengesang auch bei den *Prozessionen* eine besondere Bedeutung zu. Im christlichen Gottesdienst wird der Gesang von Psalmen zur

⁵ Zum folgenden siehe besonders: L. Scheffczyk, *Vox Christi ad Patrem - Vox Ecclesiae ad Christum*. Christologische Hintergründe der beiden Grundtypen christlichen Psalmenbetens und ihre spirituellen Konsequenzen, in: H. Becker - R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Bd. II. St. Ottilien 1983, 579-614.

⁶ Augustinus, *Enarr.* in ps. 3,8-10.

Einzugsprozession und zur Gabenprozession am Übergang vom 4. zum 5. Jahrhundert in den großen Kirchen üblich. Während an litaneiartigen Prozessionsgesängen (z.B. Kyrie-Litaneien) das ganze Volk teilnehmen konnte, war die Prozessionspsalmodie von Anfang an Aufgabe der Schola cantorum. Im folgenden soll gezeigt werden, wie sich aus dem Gebet des auserwählten Volkes Israel langsam die zentrale Bedeutung der Psalmen auch für die frühe Kirche entfaltete.

aa) Die Übernahme des Gebet- und Liederbuches Israels

Schon das spätantike Judentum hat neben den Psalmen auch neugedichtete Hymnen gekannt. Ein Zeugnis dafür sind die uns bekannt gewordenen Hymnen von Qumran. Philo berichtet über die Vigil der Therapeuten zu ihrem "großen Fest" und von deren Gesang so, daß dies nicht nur auf die 150 Psalmen des Psalters, sondern auch auf weitere Hymnendichtungen schließen läßt⁷: die Hymnen des Zacharias, der Maria und des Simeon im Proto-Evangelium des Lukas und die Doxologien der himmlischen Gottesdienste in der Apokalypse.

Die vom Judentum übernommene Praxis des Psalmengesangs war *antiphonal*: Ein Vorsänger trug den Psalm vor, und das Volk antwortete nach jedem Vers mit ein und demselben kurzen Vers, oft dem ersten Psalmvers oder auch mit der zweiten Hälfte eines jeden Verses. In Ps 136 ist solches Singen im Text festgehalten:

*Danket dem Herrn, denn er ist gütig,
denn Sein Erbarmen währet ewiglich!
Danket dem Gott aller Götter,
denn Sein Erbarmen währet ewiglich!
Der allein große Wunder tut,
denn Sein Erbarmen währet ewiglich!*

Wie der Psalm zur Zeit des Athanasius in der christlichen Kirche gesungen wurde, zeigt folgender Bericht des Kirchenvaters in seiner Apologie "De fuga sua" (Kap. 24): "Ich setzte mich auf meinen Bischofssitz nieder und forderte den Diakon auf, einen Psalm zu lesen, und das Volk zu antworten: 'Denn sein Erbarmen währet ewiglich!', und dann alle fortzugehen und sich nach Hause zurückzuziehen."

Auch bei Johannes Chrysostomus und Augustinus ist diese Weise des Psalmodierens bezeugt. In der ostkirchlichen Praxis ist sie bis heute erhalten. Im antiphonalen Singen wurden nicht nur Psalmverse als Refrain benutzt. Neben den in der Apokalypse bezeugten Rufen "Alleluia", "Heilig, heilig, heilig" und "Amen" waren es kurze christliche Eigenprägungen von Antiphon-Versen, die zu diesem Zweck geschaffen wurden. Durch

⁷ Philo. De vita contemplativa 80, Philonis Opera ed. Colson, London 1960, Bd. IX.

ihre enge Verbindung mit dem Psalmengesang haben sie sich bis heute erhalten, ganz im Unterschied zu den frühchristlichen Hymnen, die wegen ihrer teils häretischen Aussagen zurückgedrängt wurden.⁸

Neben dem antiphonalen Singen der Psalmen und Cantica ist ab dem 4. Jahrhundert in der frühen Kirche auch die Praxis des *responsorischen* Singens von zwei Chören nachweisbar.

bb) Die Rezeption in der Kirche der Martyrer⁹

Stephanus, der Protomartyrer, weiß sich während seines Martyriums so sehr in Christus Jesus, daß er sterbend das Sterbegebet Jesu aus dem Psalter spricht: "Herr Jesus, nimm meinen Geist auf". Er wagt nicht, wie Christus zu sagen: "Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist" (Lk 23,46), noch sagt er wie der Psalter: "In deine Hände, Herr, befehl' ich meinen Geist" (Ps 31 [30],6); vielmehr betet er: "Herr Jesus, nimm meinen Geist auf" (Apg 7,59). Der Martyrer Stephanus setzt an die Stelle des alttestamentlichen "Herr" = "Jahwe" den Hohenpriester des Neuen Bundes, Jesus. Wie Stephanus betet schon die frühe Kirche die Psalmen so, daß sie sich an Christus, das Haupt der Kirche, richten können.

Wie im Neuen Testament ist der Psalter auch im Schrifttum der Martyrerzeit das meistzitierte und meistgeliebte alttestamentliche Buch. Vor allem sind es die prophetisch-messianisch zu verstehenden Psalmen, die den Psalter in der alten Kirche so beliebt machten. Der ganze Psalter ist für die frühe Kirche ein prophetisches, in Christus erfülltes Buch; jeder einzelne Psalm vermag ihr von Christus zu sprechen, oder er redet zu Christus, oder es redet Christus in ihm. So unterscheidet man in der frühchristlichen Psalmenexegese, die mit Eusebius und seinem ersten Kommentar beginnt, verschiedene Aussage- bzw. Gebetsrichtungen in den Psalmen: *Psalmus vox Christi / Psalmus vox Ecclesiae ad Christum / Psalmus vox Christi ad Patrem*.¹⁰ Dieses Psalmenverständnis setzt die typologische Schriftdeutung voraus.

b) Die typologische Ausdeutung¹¹

Der typologische Ansatz ist eng verbunden mit der Auseinandersetzung des jungen Christentums mit der Gnosis: Während der Gnostizismus die Preisgabe des Alten Testamentes betrieb (Markion), wodurch das Christentum seiner Verwurzelung im Ursprung der Schöpfung und ihrer Geschichte beraubt und auf eine geschichtslose

⁸ Vgl. Can. 59 des Lokal-Konzils von Laodizea (Mansi II 574c) und Can.12 des Lokal-Konzils von Braga (Mansi IX, 778C-D). Zum ganzen E. Welles, A History of Byzantine Music and Hymnography (21961), 33-45.147.

⁹ Vgl. Fischer, B., Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche in: ders., Die Psalmen als Stimme, 15-35.

¹⁰ G. Wuttke, Melchisedech, der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese (Beiheft 5 zur Zeitschr.f.ntl.Wiss. [Gießen 1927], und L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen (Gütersloh 1939).

¹¹ Bertsch, L., Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom, Trier 1966, 51-60.

spiritualistische Geheimlehre zurückgebildet worden wäre, betonte die Kirche die Einheit von Altem und Neuem Testament und die Einheit von historischem Jesus und dem Logos des Vaters.

Die Verbindung der beiden Testamente: *“Novum testamentum in Vetere latebat - Vetus nunc in Novo patet”* hat ihr Zentrum im Menschensohn, der für das Verständnis der frühen Kirche in den *“Schatten”* und *“Bildern”* des Alten Bundes vorausverkündet wurde. Was der Hebräerbrief vom Gesetz sagt, galt dem frühen Christentum auch im Bezug auf Christus: Die alten Zeichen sind *“der Schatten der künftigen Güter”* (Hebr 10,1). Thomas weist noch darauf hin, daß Gott die Ereignisse so gestaltet, daß sie *figurae* des kommenden Christus bilden, und daß Gott in den Worten der Schrift mehr ausdrücken läßt, als was der Hagiograph aufzeichnete. Denn alles sollte auf Christus hinweisen und in ihm seine Erfüllung finden. In gleicher Weise enthalten auch die *“prophetika symbola”* der Psalmen prophetische Vorbedeutungen.

Der nach Justin in den Propheten (bzw. den Psalmen) anwesende Christus ist nicht nur das Subjekt des Gebetes und nicht nur der Beter (*vox Christi*), der sich an den Vater wendet, sondern auch Ziel und Empfänger des Gebetes (*vox ad Christum*). Origenes (gest. 254) verschärft das Problem des typologischen Ansatzes, indem er eigens betont: *“Wenn wir nun verstehen, was denn eigentlich Gebet bedeutet, dann darf man wohl zu keinem der Geschaffenen beten, auch nicht zu Christus selbst, sondern allein zu dem Gott und Vater aller, zu dem auch unser Heiland selbst betete ... und zu dem er uns beten lehrte.”*¹²

In beiden Testamenten ist Christus gegenwärtig, so daß mit und in den Psalmen mit Recht zu Christus beten kann. Die Interpretation der Jahweaussagen auf Christus hebt den Psalm auf die Höhe eines Christusgebetes, so daß im Beten der alttestamentlichen Psalmen ein neues Christusbild entworfen wird. Wo die Stimmen Davids, des Königs, des Menschen, des unschuldig verfolgten und geretteten Gerechten zu hören sind, hört die frühe Kirche zugleich die Stimme Christi sprechen, die Stimme des wahren David, des Königs, des Menschen, des unschuldig verfolgten und geretteten Gerechten. Wo die Stimme des alttestamentlichen Bundesvolkes redet, wird sie nun zur Stimme des neuen und wahren Israel, zur Stimme der Ekklesia. Davids Morgenjubiläum im Ps 3: *“Ego obdormivi et soporatus sum et exsurrexi / quia Dominus suscepit me”* wird für Justin und Irenäus, für Hippolyt und Cyprian zum Ostermorgenjubiläum des Auferstandenen; Israels Befreiungsjubiläum in Ps 124 (123): *“Laqueus contritus est / et nos erepti sumus”* deutet Origenes als Erlösungsjubiläum der Ekklesia.

Grundlage einer solchen Deutung des Alten Testaments und der Psalmen ist die Lehre von der Präexistenz des Logos. Er ist der Urheber des Alten Testaments und kündigt im Alten Bund sein Kommen an (Justin). Dies läßt Paulus in 1 Kor 10,4 sagen, daß Chri-

¹² De Oratione 15,1.

stus der "geistige Fels" ist, der auf dem Wüstenzug den Israeliten den Trank spendete. Christus ist der überweltliche Schöpfungsmittler (1 Kor 8,6), und zwar in allen Phasen der Schöpfung und Geschichte. So öffnet der Glaube an die überweltliche, präexistente Mittlerstellung Jesu Christi den Blick dafür, daß dieser Mittler schon vor seinem sichtbaren Kommen in der Welt am Werke ist. Deshalb bezeugt die aus den Psalmen als *vox de Christo* ertönende Stimme den präexistenten Christus.

Die Präexistenz Christi ist demnach der Grund für die Deutung der Psalmen als *vox Christi*. Aufgrund der darin verborgenen Konsonanz zwischen alttestamentlichen Psalmen und neutestamentlichen Christushymnen (von denen Phil 2,6-11 einer der ersten ist) sind die Psalmen für den Vollzug des Glaubens, aber auch des christlichen Lebens im Alltag unersetzbar: Die Worte, die der präexistente und damit auch der jeder Zeit koexistente Christus in den Psalmen über sich selber spricht, haben auch heute noch aktuelle Bedeutung. So wird der Psalm zum Impuls der Nachfolge Christi und zur Angleichung an sein Geschick, denn das von Christus über sich selbst Gesagte gilt als das bleibende und grundlegende Paradigma christlicher Existenz.

So ist das typologische Psalmenverständnis als *vox Christi ad Patrem* im geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung des Sohnes begründet: Christus selbst ist der Beter der Psalmen.

c) Die christologische Ausdeutung

Die inhaltliche Übernahme des Psalters war mit der Frage verbunden: Was sagt Christus von den Psalmen? Christus wendet die Psalmen auf sich selber an. Den Emmausjüngern legt der Auferstandene alles dar, "was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich geschrieben steht" (Lk 24,44). - Bei der Tempelreinigung (Joh 2,17) beruft sich Christus auf Psalm 69 (68), 10: "Der Eifer für dein Haus verzehrt mich." - In der Auseinandersetzung mit den Pharisäern weist er auf Psalm 110 (109) als messianische Aussage, mit der er die Spitzfindigkeit der Rabbiner zurückweist (Mt 22,41-45): "Wie kann ihn denn David im Geist 'Herr' nennen, da, wo er sagt: Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten, bis daß ich deine Feinde dir zu Füßen lege. Wenn David ihn 'Herr' nennt, wie ist er dann sein Sohn?" Die Psalmen finden sich in Jesu Gebet während seines Leidens. Der Passionsbericht überliefert, daß Jesus sterbend nicht nur den Anfang, sondern den gesamten 22. (21.) Psalm gebetet hat: "Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Die Psalmen sind das "Gebetbuch" Jesu Christi.

Aber es ist noch mehr zu sagen, denn es zeigte sich, daß der typologische Ansatz die christologische und ekklesiale Deutung des Psalters nahelegt. In den Psalmen sind gleichermaßen Christus und die Kirche angesprochen. Origenes betont: "Die Kirche ist es, die aus der Seite Christi hervorkam und als seine Braut erfunden wurde, die kluge und wackere Gattin, welche diesem die Treue wahrt und ihn als Bräutigam abermals vom

Himmel erwartet.“¹³

Ambrosius konkretisiert dies, wenn er sagt: “Wenn du fragst, was Leben ist, so höre: das Leben ist die Kirche. In ihm (Christus) ist sie geschaffen worden, in seiner Rippe, in ihm als wiedererweckte Eva.“¹⁴ Der alte Bund ist nach Ambrosius Vorbild der Verbindung Christi mit der Kirche, die als “Verlobung” schon im Paradies stattfand: “sancta ecclesia, quae in primordio mundi desponsata in paradiso.“¹⁵ Nach einem Wort Augustins sprachen die Propheten sogar deutlicher von der Kirche als von Christus (“obscurius dixerunt prophetae de Christo, quam de Ecclesia“)¹⁶, was indes nur besagen kann, daß das Christusgeheimnis immer mit dem Geheimnis der Kirche verbunden ist und das erste sich in das zweite hinein ausfaltet.

Indem Christus in der Kirche seinen Leib bildet, kann man - wie Augustinus sagt - von der Kirche auch als der Person Christi sprechen. Der Christ betet die Psalmen nie als einzelner, sondern immer als “anima ecclesiastica“.¹⁷ Christus, der in den Psalmen spricht, redet immer von uns, durch uns und aus uns, so wie auch wir in ihm reden. Dies hat für das christologische Psalmenverständnis die bedeutsame Folge, daß - über jede physische und moralische Verbindung gehende Einheit zwischen Christus und der Kirche hinaus - die im Psalm ergehende *vox Christi ad Patrem* auch zur *vox ecclesiae* zum Vater werden kann.

Trotz des Austausches der “Rollen” und der “Verschmelzung” der Personen im Gebet der Psalmen ist zwischen Christus als Haupt und seinem durch die Kirche gebildeten Leib zu unterscheiden. Auch wenn sich die Kirche in ihrer Liturgie vorzugsweise *per Christum ad Patrem* wendet, so entspricht doch die betende Hinwendung zu Christus dem Christus-Kirche-Geheimnis, nämlich der Dominanz Christi über der Kirche. Bezeichnenderweise ist auch diese Wende nicht erst Ergebnis der antiarianischen Einstellung, sondern ursprünglich mit der christologischen Rezeption der Psalmen aufgekomen. Die im Antiarrianismus latente Gefahr der Vergöttlichung Christi ist sachlich durch die Tatsache abgewehrt, daß das Objekt der betenden Zuwendung immer der Gottmensch ist. Auch in der “vox de Christo” geht das “Er” des Lobes in das “Du” des Gebets über.

Ein intensiveres und zugleich vielgestaltigeres Christusgebet, in dem alle Dimensionen des Heilsgeschehens und der Person des Heilsbringers berücksichtigt werden, läßt sich kaum denken. In den Psalmen wird das Leben des Menschen und Christen in seiner Christusbezogenheit, in seiner Christuzugehörigkeit und seiner Christusinnigkeit aufgedeckt und zugleich vollzogen.

¹³ Expos. in Prov. 88 (PG 17,252A).

¹⁴ Expl. in ps. 36,37 (CSEL 64,100f.).

¹⁵ In ps. 118, 1,4 (CSEL 62,7).

¹⁶ Augustinus, Enarr. in ps. 30,2,8 (CChrL 38,208,8,28f.).

¹⁷ H.de Lubac, Katholizismus, 169.

Dies hat seine Bedeutung für das Verständnis christlichen Lebens. Auf den Höhepunkten der neutestamentlichen Verkündigung steht nicht nur die Aufforderung zur Nachfolge Christi (vgl. u.a. Mt 16,24 parr., Joh 8,12; Hebr 13,7f; 1 Petr 2,21), sondern die Aussage über die Christusbildlichkeit des Gläubigen (vgl. Röm 6,1-11; 8,29; 1 Kor 15,49) und die Verpflichtung zu deren Ausgestaltung im Leben des Glaubenden (vgl. Röm 13, 14; Kol 3,9; Eph 4,22d). Gerade das Beten der Psalmen führt in das Einssein mit Christus. Am Ziel dieser Vereinigung angelangt, wird es heißen: "Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir" (Gal 2,20), oder: "Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott" (Kol 3,3). So bieten die Psalmen als *Christusgebet* dem christlichen Beter die Möglichkeit und Kraft, die Christusprägung und Christusgemeinschaft der christlichen Existenz in der Dimension des heilshaften Wortgeschehens zu verwirklichen und zu leben.

Entsprechend dem verschiedenartigen christologischen Richtungssinn der Psalmen (als "vox de Christo", als "vox Christi ad Patrem" und als "vox ecclesiae ad Christum") ergibt sich für den Beter eine Mehrzahl von Möglichkeiten der Verbindung mit Christus. Vom Grundtypus der Auffassung des Psalmes als *vox de Christo* ausgehend, vermag das Psalmengebet zunächst die heilsgeschichtliche Dimension christlicher Glaubensexistenz freizulegen und den Beter in diese hineinzunehmen. Der Beter der Psalmen übernimmt das für ihn bestimmte Heilswerk Christi und reiht sich in den heilshaften Geschehenszusammenhang ein, so wie es Paulus paradigmatisch ausführt, wenn er Gal 3,6 - 4,7 die Abraham-Christus-Linie auszieht und sie im Geschehen der Taufe enden läßt.

Die Einheit mit dem Träger der Geschichte wird lebendig im Psalm als *vox Christi ad Patrem*, als der hier sprechende totus Christus die Kirche, ihre Glieder und auch den einzelnen miteinschließt, gemäß dem schon angeführten Augustinischen Grundsatz: "Er hat nicht getrennt reden wollen, weil er nicht getrennt werden wollte."¹⁸ Aus dieser Einheit resultiert die Schicksalsgemeinschaft mit Christus, vor allem mit seinem Leiden und seiner Auferstehung. Aufgrund der Schicksalsgemeinschaft im Glauben vermag der Beter des Psalmes das Leiden Christi als sein eigenes anzunehmen, aber auch umgekehrt die Erfahrung des Leidens in seinem Leben als Christusleiden zu erkennen; dies meint keine inhaltliche Auffüllung des Leidens Christi, aber seine Aktuierung und Applizierung in jeder Situation der Kirche und des einzelnen Gläubigen. Indem der Beter der Psalmen die Worte des leidenden Christus spricht, übernimmt er dessen leidhafte Wirklichkeit und führt sie in Angleichung an Christus "miterlösend" in dieser Welt fort. Es bleibt die Frage, ob der einzelne Beter zu dieser mystisch-christologischen Auffassung der Psalmen ("de Christo", "cum Christo", "ad Christum") verpflichtet werden kann. Für den gläubigen Menschen ist der universale Christus nicht in einer einzigen

¹⁸ Augustinus, Enarr. in ps. 56,1 (CChrL 39,694,1,44f.).

Richtung und unter einer einzigen Perspektive zu treffen. Die hier erforderlichen Wendungen des Blickes sind Ausdruck der Fülle des Christusgeheimnisses, dem sich der betende Mensch immer wieder neu nur ansatzweise nähern kann.

aa) Psalmus vox Christi / vox Ecclesiae

Das christologische Psalmenverständnis ist keine zeitbedingte Psalmendeutung. Die Art, wie Christus in Joh 13,18 den im Wortsinn durchaus nicht messianischen Ps 41 (40) zitiert und im Judasereignis erfüllt sieht: "Damit die Schrift erfüllt würde: der mein Brot ißt, hat die Ferse wider mich erhoben", entspricht der "Christologisierung von unten", in der der Psalmenbeter eins wird mit der Gestalt und Person Christi.

In der Christologisierung von "unten" nimmt das "Psalmus vox Christi" den breiteren Raum ein, denn die typologische Erklärung des Alten Testaments war - wie deutlich wurde - ein wichtiges Element altchristlicher Katechese. Woran hätte der Katechet sein schrifttheologisches Prinzip von dem bereits in den Propheten redenden Logos¹⁹ wirksamer illustrieren können als gerade am Beispiel: "Psalmus vox Christi!"

Die Einzigartigkeit der vox Christi rührt zuletzt daher, daß sie das Beten einer göttlichen Person ist, die seit der Inkarnation des Menschensohnes als der eine "wahre Mensch" offenbar wurde. Dem trug die Tradition schon dadurch Rechnung, daß sie von der in den Psalmen an den Vater ergehenden vox Christi jeden Ausdruck von Reue, von Vergebung, von Sündenbekenntnis und sündhafter Schwäche fernhielt.²⁰

bb) Psalmus vox Christi ad Patrem / vox Ecclesiae ad Christum

Die "Christologisierung des Oben" findet sich, wo Christus Gottesaussagen des Psalters für sich selbst beansprucht. Mt 21, 16 zeigt, daß das Lob, das sich Jahwe aus Kindermund bereitet (Ps 8,3a), auf die messianische Huldigung angewendet wird, die die Kinder Jerusalems ihm soeben darbrachten. In Lk 24,44 heißt es: "Alles muß sich erfüllen, was im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen über mich (peri emou) geschrieben steht." Wenn Stephanus in Apg 7,59 das Wort aus Ps 31 (30) nicht mit Christus an den Vater, sondern unmittelbar an Christus richtet: "Herr Jesus, nimm meinen Geist auf", so findet sich hier gleichfalls eine "Christologisierung von oben". Das Sterbegebet des ersten Martyrers wird zum ersten Aufklingen psalmodischen Betens zu Christus.

Während die eine Form der Christologisierung der Psalmen vom menschlichen "Unten"

¹⁹ Es hat seinen Niederschlag gefunden in einem zwar erst im 3. Jh. zum ersten mal faßbaren (Ps-Cyprian, De lud. incred. 4: CSEL 3/3, 124, Hartel), aber ohne Zweifel älteren, an Is 52,6 anknüpfenden apokryphen Herrenwort: ipse qui loquebar (i.e. in prophetis) bene. Indem Christus Ps 22 (21) als Sterbegebet spricht, erweist sich das Motiv "Psalmus vox Christi" als berechtigt.

²⁰ "Psalmus vox Christi/Psalms vox Ecclesiae" sind also die beiden Leitworte frühchristlicher Psalmenfrömmigkeit. Beide Sichtweisen werden bei Augustinus in den "Enarrationes in psalmos" zusammengenommen, wenn er den ganzen Psalter versteht als: "Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis".

ausgeht - die Gestalten der in den Psalmen Redenden, der Psalmenbeter werden eins mit der Gestalt Christi -, wird bei der Christologisierung der Psalmen von "oben" unter dem Gott, an den sich der Beter richtet, Christus selbst verstanden. Dies wird möglich, weil die Septuaginta, wie schon deutlich wurde, jenen Gottestitel verwendet, der in der frühen Kirche zum Christustitel wurde, nämlich "Kyrios". Die beiden Leitworte heißen nun: "Psalmus vox Christi ad Patrem /Psalmus vox Ecclesiae ad Christum".

Aus der Kraft des Prinzips "vox Christi ad Patrem" entfaltet sich dann aufs neue die frühchristliche Interpretation der Psalmen als vox des Beters auf den Herrn hin. Das göttliche Gegenüber des betenden Mönches ist Christus, der Psalmengesang und das gesamte opus Dei werden zum opus Christi.

Es kann zu einem theologisch begründeten "Wechsel" zwischen Christus einerseits und der Kirche bzw. den Gläubigen andererseits kommen. Dann wird die Stimme Christi in den Psalmen zur Stimme der Gläubigen. Da der in den Psalmen zum Vater betende Christus die Gläubigen in sein Leben und sein Geschick aufnimmt, wird diesen beim Beten der Psalmen in der Zustimmung zu dieser Gemeinschaft mit dem Herrn eine neue Form der Christusverbundenheit und der Christusverähnlichung zuteil.

Allerdings gewann gegenüber der stark entwickelten Tendenz zur Christologisierung des Psalmenverständnisses "von unten", d.h. zur Identifizierung des Sprechenden mit der vox Christi, allmählich die auf Christus als "Gott der Psalmen" zielende Ausrichtung die Oberhand, was nicht nur mit der dem schlichten Beter und dem einfachen Volk schwer zu erfüllenden Forderung der Identifizierung mit Christus zusammenhing, sondern auch mit der Verehrung des göttlichen Erlösers durch den erlösungsbedürftigen Menschen. Diese Deutung erfuhr eine besondere Verstärkung mit der antiarianischen Hervorhebung der Gottheit Christi.

Für die Rezeption des eigentlichen Psalmenbetens (im antiphonalen Vortrag) kommt der Christologisierung des "Oben" und damit letztlich dem Motiv *Psalmus vox Ecclesiae ad Christum* die größere Bedeutung zu. Die Hymnodik, die von der Psalmodie abgelöst wurde, war meist Christushymnodik.²¹

cc) Psalmus vox de Christo

Neben den "Du-Psalmen" (2/3 des Psalters) und den "Er-Psalmen" gibt es ein drittes Leitwort, nämlich Psalmus "vox de Christo". Hier geht die Christologisierung bald vom menschlich-geschöpflichen "Unten" des Psalms und bald von seinem göttlichen "Oben" aus; doch die Grenze zwischen dem "de Christo" und dem "ad Christum" verwischt sich: ein preisend von Christus handelndes Gebet ist schon virtuell ein an Christus gerichtetes Gebet. So kann Augustinus gelegentlich recht unvermittelt die Gebets-

²¹ Das "ad Christum" kehrt sogar wieder im Motiv von der "Vaterschaft Christi". In der Regula S. Benedicti heißt es vom Wesen des Abtes: "Der Abt ist Abt in der Stellvertretung des abbas Christus"; ja sie geht in der biblischen Begründung dieses Christus-abbas-Motivs so weit, das "abba pater" aus Röm 8,15 als Christusanrufung zu verstehen.

richtung wechseln: in der Erklärung von Ps 22 wird aus dem *de Christo* unversehens ein *ecclesia loquitur Christo*, indem die Er-Aussage in die Du-Anrede übergeht.

d) Weitere Deutungswege

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Psalmen reden im Verständnis der Frühkirche entweder von oder zu Christus, oder die Kirche hört Christus in ihnen reden. Daneben finden sich auch andere Deutungswege, die die einzigartige Bedeutung der Psalmen für das Leben im Glauben herausstellen.

aa) *Das neue Leben*

Augustinus betete in Cassiciacum regelmäßig, und zwar am Morgen und am Abend nach seinen Meditationen. Den Psalter selber bezeichnet er als "deliciae spiritus nostri divina cantica", da er das ganze Leben des Bekehrten prägt.²² Selbst die Confessiones sind nicht als eine Biographie zu verstehen, in der der Psalter häufig zitiert wird, sondern als ein Psalterium, dem die Psalmenzitate nicht als Zitate beigefügt sind, sondern den Typos des neuen Lebens im Glauben umschreiben.

bb) *Die neue Sprache*

Augustinus erwähnt mehrmals seinen Abschied von der Rhetorik und stellt die "Beschäftigung" mit dem Psalter in den unmittelbaren Zusammenhang mit der Aufgabe seines Redneramtes. Der Abschied von der cathedra mendacii (Conf 2,4) führt zum "Lesen", "Rezitieren" des Psalters. H.-J. Sieben²³ schreibt hierzu: "Nicht nur seine Frömmigkeit wurde durch den Psalter 'geformt', sondern auch - und zunächst - seine Sprache! Der Verfasser der Confessiones deutet in unserem Passus an, daß er die 'christliche Sondersprache', um hier einmal diesen Terminus zu verwenden, vor allem mit Hilfe des Psalters gelernt hat."

cc) *Die neuen Affekte*

Jesus selbst betete die Psalmen und zeigt damit, daß er nicht nur menschliches Sein und Seelenleben teilt, sondern daß sich die Erlösung auf konkrete Weise im Leben selbst verwirklicht. Weil der in den Psalmen sprechende Christus Typus und Urbild des neuen Menschen ist, muß der Mensch sich nach diesem Typus bilden und gestalten. So heißt es in dem schon angeführten Text: "Wer zur Tugend eilt und das irdische Leben

²² Der Titel "Enarrationes in Psalmos" stammt nicht von Augustinus, sondern von Erasmus. Vgl. über die sehr komplexe Entstehungsgeschichte der Enarrationes in psalmos den Forschungsstand bei A. Mandouze, Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grace (Paris 1968) 606-611, ferner die 'tabula chronologica' in der Ausgabe von CCL 38, XV-XVIII. M. Réveillaud, Le Christ-homme tête de l'Eglise. Etude d'ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d'Augustin, in: RechAug 5 (1968) 67-94; H. Schneider, Psalmenfrömmigkeit einst und heute, in: StdZ 33 (1960) 359-369, hier 364-368.

²³ Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, in: ThPh 52 (1977) 481-497, hier: 486; vgl. diesen Aufsatz auch zum Folgenden..

des Heilandes kennenlernen will, den läßt sie (die HI. Schrift) zuerst die Psalmen lesen, damit er die rechten 'Bewegungen' der Seele vor Augen hat und durch das Lesen dieser Worte sich formt und bildet"²⁴.

In seinen *Confessiones* bezeichnet Augustinus die Psalmen als "Sakrament" und "Heilmittel", weil sie unmittelbar in die Heilsgemeinschaft mit Christus führen. Zwar kann man nicht alle Worte der Psalmen Christus in den Mund legen: "Denn an Christus selbst, der das Haupt der Kirche ist, findet sich keinerlei Sünde ... wohl aber an seinem Leib und seinen Gliedern, das ist an seinem Volk"²⁵, doch ansonsten ist die Verbindung zwischen Christus und Kirche nicht zu lösen. "Er (Christus) pflegt die Rolle seiner Glieder auf sich zu übertragen und, was von ihnen gilt, sich zuzuschreiben, weil Haupt und Glieder den einen Christus ausmachen."²⁶ Athanasius (gest. 343) formuliert: "Ich bin der Ansicht, daß in den Worten dieses Buches [der Psalmen] das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen 'Bewegungen' und Gedanken umfaßt und enthalten sind. Nichts kann darüber hinaus im Menschen gefunden werden."²⁷ In den *Confessiones* heißt es: "quas tibi, deus meus, voces dedi, cum legerem Psalmos David ... quas tibi voces dabam in psalmis illis ... et accendebar eos recitare ... vellem, ut audirent (scil. manichaei) voces meas, quando legi quartum psalmum (4,8) ... et haec omnia exhibant ... per vocem meam ... Et audivi et contremui ... et insonnui multa graviter et fortiter in dolore recordationis meae. Quae utinam audissent (manichaei) ... (4,9) ... Legebam: irascimini ... et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus (4,10) ... Et clamabam consequente versu ... legebam et ardebam" (4,11). Im Beten der Psalmen übt sich der Glaubende in die Affekte der Demut und der Gottesliebe, der Gottesfurcht und Hoffnung, der Reue und Zerknirschung, der Freude und des inneren Verkostens Gottes ein. Das Beten der Psalmen schenkt der Seele ihre Gesundheit.

Für Athanasius stellt der Psalter ein Kompendium der übrigen Bücher der Heiligen Schrift dar. Wer sich den Psalter innerlich aneignet, eignet sich die ganze Heilige Schrift an. Die neue Sprache, die Augustinus im Beten des Psalters lernt, ermöglicht neue Affekte, die durch die neuen Worte gelernt werden: "durch das Lesen des Psalters verändert Augustinus seine Affekte und erwirbt die der Bekehrung entsprechenden inneren Haltungen. In diesem Sinne bewirkt der Psalter, nachdem Verstand und Willen (7. und 8. Buch der *Confessiones*) bekehrt sind, die Bekehrung der Affekte und Gefühle. Die schon erwähnte Aussage: "quid de me fecerit ille psalmus" (4,8) ist ganz wörtlich zu nehmen: 'Was dieser Psalm aus mir machte!'"²⁸

²⁴ Athanasius, *Ad Marcellinum* 13 (PG 27,25C).

²⁵ *De civ.* XVII,9 (PL 41,542f).

²⁶ *Ebd.* XVII,18.

²⁷ *Ad Marcellinum* 30 (PG 27,41C).

²⁸ H.-J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung*, 486.

Im Beten der Psalmen eignet sich Augustinus die Affekte des Psalmisten an. So bekehrt sich der sprachlos gewordene Rhetor mit den Worten (voces) des Psalters zur neuen Sprache des Glaubens. Über die Rolle des Psalters in Augustins Bekehrung handelt nicht nur Kap. 4, sondern auch 6,14-15 und 12,31 in Buch IX, schließlich 33,50 in Buch X der *Confessiones*. Das Neue dieser Stellen im Vergleich zu IX, 4,7-11 besteht darin, daß hier vom *Psalmengesang* die Rede ist. Mit den Lauten, die ins Ohr dringen, "flößt sich die Wahrheit ins Herz". "Davon wallt dann der Affekt (affectus) der Frömmigkeit auf."²⁹ Gesungen übt der Psalter eine größere Wirkung auf unsere Affekte aus. Athanasius vergleicht den Psalter mit einem Spiegel, denn in den Psalmen erkennt der Beter die Bewegungen und Regungen seiner Seele. Die Psalterworte als solche verwandeln und bessern den Beter.³⁰

Ausdrücklich geht Athanasius im zweiten Hauptteil seiner "Epistula ad Marcellinum" auf den zweiten Aspekt der Psaltertherapie ein: den Gesang. Gesungen führt der Psalter zur gesuchten Seelenharmonie. Augustinus erzählt in "De Ordine" I, 22-23, daß Licentius an einem unschicklichen Ort den Psalmvers "Gott über alle Macht, bekehre uns und zeige uns dein Antlitz, so sind wir gerettet" (Ps 80 [79],8) mehrmals hintereinander in solcher Lautstärke gesungen hatte, daß es Monica im Hause hören konnte, die darüber schockiert war. "Die Frau schalt ihn deswegen, weil der Ort unpassend für das Lied sei. Da hatte er scherzend geantwortet: 'Als ob Gott seine Stimme nicht gehört hätte, wenn mich ein Bösewicht dort eingeschlossen hätte!'" Augustinus nimmt dies zum Anlaß, nicht wie Monica schockiert den Psaltergesang am falschen Ort zu tadeln, sondern im Gegenteil die Bedeutung des Vorgangs herauszustellen: "Denn ich sehe, daß jener Gesang sowohl zu dem Ort, durch den jene Frau sich beleidigt fühlte, als auch zur Nacht eine Beziehung hat. Wir beten nämlich, daß wir zu Gott bekehrt werden und sein Antlitz schauen mögen; wovon sollen wir wohl bekehrt werden, wenn nicht von einem gewissen Kot und Unflat des Körpers und ebenso von der Finsternis, in die uns unser Irrtum eingehüllt hat?"³¹

Was der Psalmengesang, besonders der antiphonale, für ihn bedeutet, schildert Augustinus anlässlich des Berichts von seiner Taufe:³² "Wie weinte ich bei den Hymnen und Cantica, äußerst bewegt durch die Stimmen Deiner lieblich klingenden Kirche ... Noch nicht lange hatte die Kirche von Mailand begonnen, diese Art von Trost und Ermahnung zu üben, in die die Brüder eifrig einstimmten mit Harmonie der Stimme und des Herzens ... (zur Zeit der Justina, Mutter und Vormund des Knabenkaisers Valerian) ... hatte man zuerst eingerichtet, daß Hymnen und Psalmen nach der Art der östlichen Länder ge-

²⁹ A. Dohmes, Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit, in: LiLe 5 (1938) 128-151; speziell zu Chrysostomus vgl. R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (Freiburg Br. 1974) 89-111.

³⁰ Vgl. H.-J. Sieben, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus, in: ThPh 48 (1973) 157-173.

³¹ De ord. I,23.

³² Conf. IX,7.

sungen werden sollten, damit das Volk nicht durch die Langeweile des Trübsinns erstarre. Von diesem Tag an bis auf heute ist diese Sitte beibehalten worden, und viele, nein, fast alle Deine Gemeinden in allen Gegenden der Erde ahmen (dies) nach.“

Aber Augustinus sieht die eigentliche Wirkung vom Psalterwort selbst ausgehen (“*ipsis sanctis dictis*”), nicht von der Melodie; diese verstärkt lediglich die Wirkung des Wortes.³³ Zuweilen war Augustinus die Schönheit des Psalmengesangs auch zweifelhaft: (Manchmal werden die Psalmen gesungen) “bis zu einem solchen Grade, daß ich wünschen möchte, daß die ganze Melodie süßer Musik, welche man zu Davids Psalter braucht, von meinen Ohren - und denen der Kirche auch! - verbannt würde.“

Augustinus weiß darum, daß Athanasius eine andere Weise des Psalmenvortrags vorzog, “der den Lektor des Psalms denselben mit so einem gemäßigten Stimmfall vortragen ließ, daß er näher zum Sprechen als zum Singen war“³⁴. Athanasius scheint die Reserviertheit des Mönchtums zu teilen, das den Gesang der “Troparien und Hymnen”, die antiphonisch in die Psalmen eingeschoben wurden, wie es im 5. Jahrhundert in den bischöflichen Kathedralen und in den Pfarrkirchen praktiziert wurde, teils vehement ablehnte. Johannes Cassianus beschreibt diesen liturgischen Reichtum des Gottesdienstes vom monastischen Gesichtspunkt aus in “*Collationes*” X,12-13 durch den Mund des Germanus: “Schon wenn wir uns irgendeinem Abschnitt in einem Psalm zuwenden, wird unser Geist, ohne daß es uns bewußt wird, unmerklich zu einem anderen Text abgelenkt. Und wenn er dann anfängt, diesen Text zu betrachten, kommt er bei ihm auch nicht in die Tiefe, weil ihn kurz danach schon wieder eine andere Schriftstelle anspricht. Und von dieser geht es wieder zu einer anderen. So wird ‘herummeditiert’, und unser Geist rotiert von Psalm zu Psalm, vom Text des Evangeliums zu einer Lesung aus dem Apostel - von ihm zu einem Text aus den Propheten - und so weiter. Nichts wird zu Ende geführt, von allem wird nur genippt, alles nur flüchtig berührt, nichts wirklich zu eigen gemacht. So torkelt der unruhige Geist selbst während des Gottesdienstes hin und her, als sei er betrunken. Alles geschieht rein zufällig, nach Lust und Laune. Wie können wir das ändern, wie können wir Herr unserer Gedanken werden?”

Ganz anders die Auffassung Basilius' des Großen, der in seiner Psalmenauslegung schreibt, daß gerade der Gesang dem Wort des Beters seine letzte Ausdruckskraft gibt: “Der Heilige Geist wußte, daß das Menschengeschlecht verhärtet auf dem Wege zur Tugend und daß unser Hang zum Vergnügen uns das rechte Verhalten vernachlässigen

³³ Schon die Pythagoreer hatten erste Ansätze einer ‘psychotherapeutischen’ Verwendung der Musik ausgebildet. Hauptvertreter einer Verwendung von Musik zur Seelenbildung war Damon von Athen, angeblich der Musiklehrer des Perikles und Sokrates, was seinen Niederschlag im Werk Platons findet: Die Erschaffung der Seele vollzieht sich streng nach zahlenmusikalischen Verhältnissen. Weil der Gesang den schwachen Geist stärkt, überwindet Augustinus letztlich alles Schwanken über die Erlaubtheit des Psaltergesangs in der Kirche. Es geht also um die “therapeutische” Wirkung der Psalterrezitation und des Psaltergesangs.

³⁴ Conf. X,33.

läßt. Was macht er? Er mischt unter die belehrenden Schriftlesungen den Reiz der Melodie, so daß die Aufnahme durch den Gehörsinn und die Genugtuung (die er erfährt) uns unbewußt die Worte auffassen läßt, zusammen mit dem geistlichen Nutzen, den sie bringen. So machen es die gewandten Ärzte: Um die Kranken, die keinen Appetit haben, eine bittere Medizin trinken zu lassen, verabreichen sie diese im Honigkelch. Aus demselben Grund ist für uns diese wohlklingende Musik der Psalmen erfunden worden: So daß diejenigen, die Kinder dem Alter nach oder unreif ihrem Verhalten nach sind, in Wahrheit eine Erziehung der Seele erhalten, ohne daß sie etwas anderes zu machen scheinen, als zu singen. Denn es ist wohl möglich, daß niemand von diesen nachlässigen Hörern jemals aus der Kirche gegangen ist mit der Lektion eines Apostels oder Propheten im Gedächtnis. Die Sätze der Psalmen singt man aber im Gegenteil bei sich zu Hause; ja man nimmt sie selbst auf die Agora mit.“³⁵

Abschließend läßt sich sagen, daß die Stundenliturgie insofern ein “unablässiges Gebet” ist, das zur Heiligung des Tages führt, als sie uns anleitet, alle Erfahrungen menschlichen Lebens im Gebet vor Gott zu bringen und aus der Heiligen Schrift und ihrer Heilsbotschaft zu deuten. Der Mensch weiß sich im Glauben durch das Licht des Herrn erleuchtet, so daß er in der Erfahrung des kosmischen Lichtes Ausschau hält nach den Verheißungen des Herrn, der seiner Kirche versprochen hat, gegenwärtig zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Was die Eucharistie feiert, betrachtet der Beter zu den Zeiten der Stundenliturgie weiter, um alle Dinge seines Lebens gläubig vor Gott zu bringen. Damit leitet die Stundenliturgie an, das Leben im Glauben als gläubigen Umgang mit der Wirklichkeit zu verstehen.

³⁵ In Ps 1,n.1 (PG 29,212 ABC).