

Michael Schneider

Theologie des Gebets II.

(Radio Horeb: 8. Mai 2012)

Als Wissenschaft liegt die Theologie »in der Mitte zwischen Erkenntnis und Lebensvollzug. Sie hat sowohl die Beschauung als auch die Bekehrung zum Ziel. Doch ist ihr vorrangig, daß wir gute Menschen werden.«¹ Die Theologie denkt aus der Nachfolge und ist nur dort Theologie, »wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird«². Der Theologe ist in Dienst genommen vom Evangelium; seine Nachfolge kommt nicht als äußere Zutat zum Evangelium, sie formuliert sich in seinen Text und Inhalt hinein.

Gleiches gilt für die Grundvollzüge des Glaubens, wie die Überlegungen zur Einheit von Leben und Gebet, Hinwendung zu Gott und zur Welt zeigen werden. Der Leitfaden für die folgenden Ausführungen findet sich bei Origenes, der in seiner Schrift über das Gebet schreibt: »Nur so können wir das Gebot: 'Betet ohne Unterlaß' als ausführbar verstehen, wenn man das ganze Leben des Frommen ein einziges, zusammenhängendes großes Gebet nennen würde. Ein Teil dieses 'großen Gebets' ist auch das, was man gewöhnlich 'Gebet' nennt, welches nicht seltener als dreimal täglich verrichtet werden muß.«³

Wer dem Auftrag des Herrn entspricht, nämlich unablässig zu beten (1.0), wird nicht nur zu Zeiten des Gebets dem Willen Gottes entsprechen, sondern sein ganzes Leben und alle Zeiten des Tages Gott weihen wollen (2.0). Heute, da viele Menschen den Zugang zu Gott und die Spuren Gottes im Alltag nicht mehr finden, stellt die frühkirchliche Praxis eine Herausforderung dar, die jenseits aller fernöstlichen Meditationsweisen und okkulten Praktiken den genuin christlichen Weg zu Gott erschließt und zeigt, wie das ganze Leben (das »große Gebet«) des Christen seinen Ausdruck findet in den einzelnen Zeiten des Gebets (das »kleine Gebet«) (3.0).

1.0 Das immerwährende Gebet

Die Überlegungen müssen beginnen mit der Heiligen Schrift, die die Verkündigung des Gottesreiches eng verbindet mit dem Auftrag, »daß man allezeit beten müsse und nicht nachlassen dürfe« (Lk 18,1; vgl. 21,36). Treue und Beharrlichkeit christlichen Lebens zeigen sich im unablässigen Gebet (Eph 6,18; Kol 4,2).⁴

¹ Bonaventura, In I.Sent., proem., q.3.

² K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura - ein Weg für heute. Freiburg-Basel-Wien 1975, 29.

³ Origenes, De oratione 12,2 (PG 11, 215 C - 216 D).

⁴ Viele Anregungen verdanke ich H. Bacht SJ und G. Mühlenbrock SJ, der mich aufmerksam machte auf die Studie von G. Thomassin, *Traité de L'Office Divin dans ses rapports avec l'oraison mentale*. Paris 1899 (deutsch: L. Thomassin, *Über das göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet*. Düsseldorf 1952). - Siehe ferner: M. Marx, *Incessant Prayer*

In der Zeit der Kirchenväter kommt es schon früh zur Aufforderung: »semper et ubique et omni loco orandum.«⁵ Jede Stunde gilt es dem Herrn zu weihen⁶ und das ganze Leben ein unablässiges Gebet werden zu lassen (1.1).⁷ Das Gebot des Herrn und der Heiligen Schrift: »Betet ohne Unterlaß!... Denn das will Gott von euch in Christus Jesus« (1 Thess 5,17) bestimmt das Gebet der Kirche und das Beten des einzelnen: Die Liturgie, die am Herrentag begangen wird, sucht ihre Fortdauer während der Woche (1.2).⁸ Die Grundstrukturen christlichen Betens als »oratio continua« lassen die Einheit von Leben und Gebet deutlich werden, wie sie sich bei den Kirchenvätern immer wieder nachweisen läßt (1.3).

1.1 Deutungen

Die Aufforderung, »ohne Unterlaß« zu beten, ist in einem doppelten Sinn zu deuten, einmal ohne jede Unterbrechung wie auch ohne längere oder unpassende Unterbrechung.⁹ Die Messalianer und Euchiten verstehen den biblischen Befehl wörtlich, auch in den Apophthegmata Patrum finden sich zahlreiche Beispiele dafür, wie Mönchsväter dem Auftrag zum unablässigen Beten wortwörtlich nachkommen.¹⁰ Hingegen deuten Origenes, Aphraat der Syrer und Augustinus das unablässige Gebet als Einhalten von regelmäßigen Gebetszeiten¹¹. Beide Deutungen spricht Cassian an, wenn er das stille, spontane, unablässige Gebet der Ägypter dem Gebet der Orientalen gegenüberstellt, die sich nur zu bestimmten Zeiten zum Gebet versammeln.¹²

in ancient monastic literature. Rom 1946; R. Kerhoff, Das unablässige Gebet. München 1954; I. Hausherr, Hésychasme et prière (OrChrA 176). Rom 1966, 255-306; Ph. Boyce, Beten ohne Unterlaß, in: Christliche Innerlichkeit 10 (1975) 12-16; M. Ruß, Das unablässige Gebet, in: Geist und Leben 45 (1975) 414-421; A. Schoenen, Das immerwährende Gebet, in: Th. Bogler (Hg.), Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Liturgie und Mönchtum, in: Laacher Hefte 27 (1960) 72-86; J. Gülden, Vom unablässigen Beten, in: J. G. Plöger (Hg.), Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Freiburg i. Br. 1982, 327-336; B. Sirch, »Deus in adiutorium meum intende«. Psalmenmeditation und Psalmodie im Zusammenhang mit dem monastischen Ideal des immerwährenden Gebetes (1 Thess 5,17), in: H. Becker/ R. Kaczynski (Hgg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Komendium I (Pietas Liturgica I). St. Ottilien 1983, 315-343; A. de Vogüé, Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituelle Kommentar, in: Regulae Benedicti Studia, Supplementa, Bd. 16. Hildesheim 1983, 146-194.275-288. - Vom Verf.: Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute (Koinonia XXIV). Köln 1989, bes.37-48.

⁵ Tertullian, De ieiunio 10 (PL 2, 966).

⁶ Cyprian, De oratione 35 (PL 4, 542).

⁷ Clemens von Alexandrien, Stromata VI 12; VII 7 (PG 9, 324. 449); vgl. dazu G. Békés, De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina (Studia Anselmiana 14). Rom 1942.

⁸ A. Arens, Vom kulttheologischen Gehalt der Hauptthoren des kirchlichen Stundengebetes, in: Theologisches Jahrbuch (1964) 415-430.

⁹ Vgl. Augustinus, De haer. 57.

¹⁰ Apophthegmata Patrum. Weisung der Väter... (ed. B. Miller). Freiburg i.Br. 1965, Nr. 446, 68, 79, bes. 198 (Epiphanius).

¹¹ I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison (OCA 157). Rom 1960, 132ff.

¹² Joannes Cassianus, De coenobiorum institutis libri duodecim (künftig zit als: »Inst.«) 3,1-2 (PL 49, 111-116); ferner: L. Regnault, La prière continue »monologistos« dans la littérature apophthegmatique, in: Irenikon 47 (1974) 467-493; M. Van Parys, Die Sprüche der Väter, ihre Aktualität in der Welt von heute, in: Erbe und Auftrag 62 (1986) 83-95, bes. 90f.- Die Vätertheologie über das unablässige Gebet betont die »hesychia«, die Vereinigung mit Gott in der Tiefe des Herzens. Neben dieser eher »statischen« Deutung eines Ruhens in Gott gibt es, wie I. Hausherr (Hésychasme et prière, 255-306: La prière

Bei den Kirchenvätern finden sich zahlreiche Zeugnisse dafür, daß das unablässige Gebet über das Einhalten einzelner Gebetszeiten hinausgeht! Wer ohne Unterlaß betet, verrichtet außerhalb der Gebetszeiten beharrlich gute Werke, sie gelten als implizites Gebet. Jede Handlung, in Liebe verrichtet, ist Gebet; und der Glaubende hört auf zu beten, wenn er vom guten Wege abweicht.¹³ »Das ganze Leben des Gerechten ist gewissermaßen ein großer Festtag... Ob er geht oder spricht, ob er sich ausruht oder liest oder arbeitet: er betet ohne Unterlaß. Aber das eigentliche Heiligtum, in dem sein Gebet stattfindet, ist das Innerste seines Herzens, aus dem seine Seufzer und seine Gelöbnisse zum Throne des ewigen Vaters aufsteigen.«¹⁴

Das unablässige Gebet ist kein Werk des Mundes, sondern des Herzens und der Liebe. Nach Augustinus genügt es nicht, wenn »unsere Zunge Gott verherrliche; unser ganzes Herz, unser Leben und unser ganzes Sein müsse sein Lob singen. Wenn wir die Kirche verlassen, hören wir zwar auf, Gott so zu loben wie wir es in der Kirche taten. Wenn wir aber nicht aufhören, gut zu leben, loben wir ihn unaufhörlich. Unsere Stimme mag wohl schweigen, aber ein gutes Leben kann niemals stumm sein; sogar unser Schweigen verherrlicht den Herrn.«¹⁵

Was der Glaubende im Gebet ausdrückt, setzt sich im Alltag des Lebens fort und findet dort erst seinen wahrhaft überzeugenden Ausdruck: »Deine Stimme preist den Herrn eine Stunde lang; dein Leben aber lobt Ihn allezeit... Wenn du die Psalmen wirklich singen willst, dann laß nicht nur deine Stimme im Gotteslob erklingen, sondern bringe dein Tun in Einklang mit der Stimme. Der Gesang deiner Stimme wird immer wieder unterbrochen werden müssen, aber der Gesang deines Lebens kann so sein, daß er nie verstummt.«¹⁶

Im Leben verherrlicht der Christ seinen Herrn: »Die Liebe hat Füße, die zur Kirche tragen, und Hände, die den Armen geben. Ihre Augen vermögen die wirklich Armen zu erkennen. Die Liebe hat Ohren, um das göttliche Gesetz zu hören. Es handelt sich hier aber nicht um einzelne, voneinander getrennte Tätigkeiten: In völliger Einfachheit ist und bewirkt die Liebe dies alles zugleich. Sie wohnt in uns und wir in ihr. Selbst, wenn wir am wenigsten an sie denken, hören wir doch nicht auf, sie voller Freude wahrzunehmen.«¹⁷

Was über den Mönch gesagt wird, bleibt in gleicher Weise für das Leben jedes Glaubenden maßgebend: »Der Abschluß und die Vollendung des monastischen Lebens besteht darin, zu einer solchen Herzenseinheit zu gelangen, daß der Mönch dauernd in der Gegenwart Gottes bestärkt und erhalten

perpétuelle du chrétien) gezeigt hat, auch das Verständnis des unablässigen Gebets als fortwährende Hingabe an den Willen Gottes im Alltag; im Verlangen nach der je größeren Liebe bekommt das immerwährende Gebet einen dynamischen Akzent.

¹³ Origenes, In lib. regnor. (PG 12, 1005).

¹⁴ Clemens von Alexandrien, Stromata VII (PG 9, 470).

¹⁵ Augustinus, Enarr. in psalm. CXLVIII (PL 37, 1938): Sed laudate de totis vobis; id est, ut non sola lingua et vox vestra laudet Deum, sed et conscientia vestra, vita vestra, facta vestra. Etenim laudamus modo in ecclesia quando congregamur; cum quisque discedit ad propria, quasi cessat laudare Deum. Non cesset bene vivere, et semper laudat Deum... Nam si a vita bona nunquam declines; lingua tacet, vita tua clamat; et aures Dei ad cor tuum.

¹⁶ Augustinus, Enarr. in psalm. CXLVI, 1-2 (PL 37, 1899-1900).

¹⁷ Augustinus, In epist. Joan. tract. VII (PL 35, 2034).

wird, in einer Ehrfurcht und Gebetsstimmung, die nichts zu unterbrechen vermag.«¹⁸

Ambrosius erklärt an Psalm 118 (»Schon vor dem Morgengrauen beginne ich zu rufen, denn auf deine Worte hoffe ich gar sehr«), daß wir Gott nicht nur zu bestimmten Zeiten, sondern allezeit zu preisen haben. Sogar während der Mahlzeiten sollen wir an Christus denken und ihn überall in unserem Herzen haben.¹⁹ »Wer betet, muß immer beten. Wenn auch die Zunge bisweilen ruht, so darf doch die Hingabe und die Glut des Herzens niemals erlöschen. Der Sohn Gottes verbrachte ganze Nächte im Gebet. Er wollte uns damit ein Beispiel geben. Er betete für uns, um uns zu zeigen, wie wir beten sollen.«²⁰

Schon die Sehnsucht des Herzens und das Verlangen nach Gerechtigkeit, Heiligkeit und ewiger Seligkeit sind ein immerwährendes Gebet. Für Menschen, die guten Willens leben, ist sogar der Schlaf ein Gebet, denn Gott kennt das sehnsüchtige Verlangen und Seufzen.²¹ Wer Jesus Christus allezeit im Herzen hat und ihn oft im Munde führt, wird eine glühende Liebe zum Gebet bewahren. Die Häufigkeit dieses Gebetes entspricht der Sehnsucht nach Gott.

1.2 Inhalte

Bisher ist deutlich geworden, daß das unablässig Beten mehr meint als das Sprechen von Gebetsworten: Der Inhalt des Gebets und die darin zum Ausdruck kommende Haltung und Sehnsucht des Glaubens sind entscheidend.²² Das Gebet entspringt dem Verlangen und Sehnen des Herzens und weniger seinen Worten. Die Worte des Beters und seine mündlichen Gebete, selbst wenn sie lang sind, haben zum Ziel, Gott zu lieben. Dieses Lieben ist kein Sprechen, es sei denn, man spricht, um zu lieben, und spricht darum so viel, um besser und länger lieben zu können. Dieses Gebetsverständnis findet in der frühen Kirche seinen ersten markanten Ausdruck in der Empfehlung des Stoßgebets, das häufig während des Tages zu wiederholen ist. Der Kirchenvater Augustinus weist darauf hin, wie gut und notwendig häufige Stoßgebete sind. Seiner Meinung nach dürfen sie aber nicht allzu lang ausgeübt werden, weil sie sonst ermüden²³; sie sollen deshalb eher kurz sein.²⁴

¹⁸ Joannes Cassianus, *Conlationes patrum* (künftig zit. als: »Conl.«) IX 2 (PL 49, 771): *Omnis monachi finis cordisque perfectio ad jugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit, et quantum humanae fragilitati conceditur, ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem.*

¹⁹ Ambrosius, *In psalm. CXVIII, sermo XIX* (PL 15, 1473).

²⁰ Ebd. (1474).

²¹ Augustinus, *Enarr. in psalm. XXXVII* (PL 37, 404).

²² Sie finden ihren Ausdruck auch in der Gebetsrichtung: Heiden wie Juden gaben dem Brauch, gegen Osten hin zu beten, eine besondere Bedeutung.- Vgl. E. Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in: *ThZ* 3 (1947) 1-15.

²³ Augustinus, *Epistolarum classis III, Epistola CXXX* (PL 33, 501). In seinen *Confessiones* zeigt er, daß nicht nur das Beten zu Gott erhebt, sondern auch ein Gespräch (*Conf. 10, 40*: PL 32, 774).

²⁴ Ein wichtiger Gebetsruf ist das Alleluja. Es ist der Gesang des zukünftigen Lebens. Dieser Ruf bestimmt das ganze Leben des Glaubens und umfaßt es in seiner ganzen Tiefe (Augustinus, *Enarr. in psalm. CXLVIII*: PL 37, 1938). Nach dem Zeugnis Gregors des Großen hat der heilige Hieronymus Papst Damasus veranlaßt, den Gesang des Alleluja nach dem Beispiel der Kirche von

Die Praxis der Stoßgebete entspricht noch nicht gleich dem heute so bekannten Jesusgebet. Für die Wüstenväter des 4. und 5. Jahrhunderts hat die Anrufung des Namens Jesu noch keine besondere Bedeutung. Wohl aber bilden die rhythmisch wiederholten Stoßgebete ein wichtiges formales Element für die spätere Entstehung des Jesusgebetes.²⁵ »Das Jesusgebet setzt nicht mit dem Namen Jesus an... den Namen Jesu anrufen bedeutet nicht, J e s u s zu sagen; es bedeutet dies vor allem nicht für die Gläubigen der ersten Jahrhunderte. Die Rechtgläubigen bekannten ihren Glauben mit den Worten: Jesus Christus, Jesus Messias, Sohn Gottes, und vor allem H e r r... Die Nichtchristen sagten Jesus, wie sie Sokrates oder Pythagoras sagten.«²⁶

Die beliebtesten Wiederholungsgebete, die damals verrichtet wurden, sind das »Kyrie eleison« und die von Cassian überlieferte Gebetsformel »ad perpetuam Dei memoriam possidendam«, nämlich das »Deus in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandum me festina«²⁷; dieses Gebet richtet sich an Christus, der in der Bedrängnis durch den bösen Feind als »Deus« und »Dominus« angerufen wird.²⁸

Solche Gebetsformeln helfen, in Versuchungen standzuhalten, und sie holen den Geist aus allen Zerstreungen zurück, lassen ihn zur Ruhe kommen und in der Gegenwart Gottes verweilen. Im Gefolge von Clemens von Alexandrien und Evagrius Pontikos²⁹ sagt Johannes Cassian hierzu in seinen Ausführungen über die rechte Gebetsverfassung (orationis status): »Drei Dinge sind es, welche den umherschweifenden Geist zum Stehen bringen: Wachen, Betrachten und Beten. Der fortgesetzte und beharrliche Eifer hierin verschafft der Seele eine feste Beständigkeit... denn sehr wenig betet der, der nur gewohnt ist, in der Zeit zu beten, in welcher die Knie gebogen sind. Niemals aber betet, wer auch mit gebogenen Knien durch Zerstreung des Herzens sich vom Gebet

Jerusalem in das Offizium der römischen Kirche einzuführen (Gregor d. Gr., Epist. 12,9: PL 37, 956).

²⁵ Über die Stoßgebete der Wüstenväter sagt Augustinus: »orationes...quodammodo iaculatae« (ep.20: PL 35,502); ausführlich: C. Wagenaar, Das Beten der Wüstenmönche. Zur Geschichte des Jesus-Gebets, in: Geist und Leben 59 (1986) 93-103.

²⁶ I. Hausherr, Noms du Christ 27-119, hier: 118; vgl. 186f. 263-265. Im NT tritt die »metaphysische« Betrachtungsweise des Namens (als einer von der Person gleichsam abgehobenen Realität) zurück (vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum N.T., speziell zur christlichen Taufe. Göttingen 1903), auch wenn sich schon bald eine Namen-Jesu-Frömmigkeit nachweisen läßt, z.B. bei Origenes (Contra Celsum I,67) und Paulinus von Nola (Carmina 4 und 5: PL 13, 377/8). Für die östliche Spiritualität betont der orthodoxe Theologe Sergej Bulgakow (1871-1944), daß der Name Gottes, wenn er im Gebet angerufen wird, auf quasi sakramentale Weise die Gegenwart Gottes und seine vergöttlichende Macht wirksam werden läßt; Gott wird nicht nur durch den Namen Jesus angerufen, sondern ist in dieser Anrufung schon gegenwärtig (L'Orthodoxie. Paris 1932, 206). - Siehe hierzu die ausführliche Studie von R. Scherschel, Der Rosenkranz - das Jesusgebet des Westens. Freiburg-Basel-Wien 1979, bes. 39f.

²⁷ O. Heiming zeigt, daß »Deus in adiutorium« (Ps 69,2) von Benedikt nur den Horen vorausgeht, die nicht psalmodisch, sondern mit einem Hymnus anfangen (Prim, Terz, Sext, Non): O. Heiming, Zum monastischen Offizium von Cassianus bis Kolumbus, in: ALw 7,1 (1961) 92.141.

²⁸ Das Jesusgebet ist durch die Schriften Cassians viel früher in den Okzident gekommen als etwa durch die Erzählungen des russischen Pilgers anderthalb Jahrtausende später. Cassian ist der früheste »Pilger«. Vgl. Victor Codina, El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano (OCA 175). Rom 1966, 95-100. Seit Benedikt von Nursia ist das »Deus in adiutorium« der Eröffnungsvers am Anfang der Horen des Stundengebets in der lateinischen Kirche.

Wo Cassian als unablässiges Gebet den Psalmvers von 69,2 empfiehlt, rät Tertullian zum Kreuzzeichen: »Bei jedem Schritt und Tritt, bei jedem Eingehen und Ausgehen, beim Anlegen der Kleider und Schuhe, beim Waschen, Essen, Lichtanzünden, Schlafengehen, beim Niedersetzen und, welche Tätigkeit wir immer ausüben, drücken wir auf unsere Stirn das kleine (Kreuz-)Zeichen« (Tertullian, Liber de Vorona, sc. militis, cap. 3: zit. nach BKV², Bd. 24. Kempten 1915, 237).

²⁹ I. Hausherr, Noms du Christ, 138f.

abziehen läßt.«³⁰

Für das unablässige Leben in der Gegenwart Gottes sind nicht einzelne Gebete und bestimmte Aktuierungen und Zeiten entscheidend, es geht um eine Grundverfassung, die zunächst unabhängig von Einzelvollzügen ist, ja sie erst hervorbringt. »Denn wenn unser Geist den Anfang irgendeines Psalmes hergenommen hat, so wird er unvermerkt abgezogen und zu dem Texte irgendeines anderen Schriftteiles ohne sein Wissen und zu seinem Staunen hingeleitet. Und wenn er nun dieses in sich erwägen will und ihn noch nicht vollständig durchgegangen hat, da kommt ihm die Erinnerung einer anderen Stelle und verdrängt die Betrachtung des vorigen Gegenstandes. Von dieser wird er zu einer anderen gezogen, da irgendeine andere Erwägung sich eindrängt, und so wird der Geist immer von Psalm zu Psalm getrieben, springt von dem Text des Evangeliums zu der Lesung des Apostels, wird von dieser wieder zu den Aussprüchen der Propheten gewendet; und von da zu gewissen geistigen Erzählungen geführt, wird er durch das ganze Gebiet der hl. Schriften unstedt hin und her geworfen. Nichts kann er mit freiem Willen mehr tun oder behalten, noch etwas zur völligen Erforschung und Beurteilung ans Ende führen, da er die geistigen Bedeutungen nur berührt und kostet, nicht aber vollständig herausbringt und besitzt. Und so wird der immer bewegliche und unruhige Geist selbst zur Zeit des gemeinsamen Gottesdienstes wie berauscht durch verschiedenes hin und hergezogen und verrichtet keine Gebetspflicht, wie es sich gehört.«³¹

Es läßt sich fragen, wie die angesprochene Praxis unablässigen Betens und der rechten Gebetsverfassung eingeübt wird und im Alltag erhalten bleibt. Eine Antwort auf diese Frage läßt sich erst geben, wenn die einzelnen Elemente frühkirchlichen Betens in den Blick genommen werden.

1.3 Elemente

Die bekannte (nicht von Benedikt selber stammende) Formel »Ora et labora« gilt als Zusammenfassung christlicher Spiritualität. Doch in der frühen Kirche sind nicht Gebet und Arbeit die Grundvollzüge geistlichen Lebens, hinzukommen müssen noch *Meditatio* und *Lectio*: sie erst ermöglichen es, ohne Unterlaß zu beten und unablässig in der Gegenwart Gottes zu wandeln. Deshalb muß die zweigliedrige Formel von »Bete und arbeite« erweitert werden zu der viergliedrigen: »Lege, meditare, ora, labora!« In diesen vier Grundvollzügen findet sich der Grundinhalt christlichen Betens und Lebens.³²

³⁰ Joannes Cassianus, Conl. X 14: zit. nach BKV¹: Johannes Cassianus, Bd. I 599f.

³¹ Joannes Cassianus, Conl. X 13 (BKV¹, Johannes Cassianus Bd.I, 598f.).

³² J. Winandy (La spiritualité bénédictine, in: J. Gautier, La spiritualité catholique. Paris 1953, 13-36, bes. 33f) schlägt die Formel »Ora, labora, lege« vor. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß A. de Vogüé (Die Regula Benedicti. Theologisch - spiritueller Kommentar, in: Regulae Benedicti Studia, Supplementa 16. Hildesheim 1983, 279ff.) mit Recht eine vierteilige Formel anführt.

1.31 Legere

Die Eigenart frühchristlichen Gebets besteht darin, daß es den Worten der Heiligen Schrift erwächst und sich aus dem Studium der Heiligen Schriften nährt. In der Schriftlesung erhält das Beten und Preisen Gottes seine Nahrung³³, das sich vor allem in der Wiederholung des Namens Gottes und in der Erinnerung an Gottes Gegenwart äußert.

In der frühen Kirche nimmt die Heilige Schrift die gleiche Stelle ein, die Gott in der himmlischen Hierarchie inne hat. Gott ist die Wahrheit, und an dieser Wahrheit nimmt die Heilige Schrift teil. Aus diesem Grunde kommt der Heiligen Schrift die gleiche Ehre zu wie dem göttlichen Wort. Wer die Heilige Schrift liest, hört die Stimme Gottes.

Das Studium der Heiligen Schrift außerhalb der liturgischen Versammlung wurde »lectio divina« genannt.³⁴ Lektüre, Meditation, Gebet und Betrachtung sind in der frühen Kirche so eng untereinander verbunden, daß die Ausdrücke unterschiedslos auswechselbar zu sein scheinen.³⁵

Gegenstand der Lectio divina ist zunächst und vor allem anderen die Heilige Schrift.³⁶ Hieronymus schreibt hierüber der Witwe Furia: »Verwende auf die Schriftlesung die Sorgfalt, die du früher auf Edelsteine, Perlen und seidene Kleidung verwendet hast. Die Heilige Schrift ist jenes Land der Verheißung, wo Milch und Honig fließt.«³⁷

»Lectio divina« meint keine Tätigkeit, sondern eine Sache: den Text selbst.³⁸ Das Eigenschaftswort »divina« heißt ursprünglich: »was von Gott kommt«. Darum wurden die gesungenen Psalmen »in der ältesten monastischen Tradition nicht nur als Lobgesänge an Gott, sondern auch als sein Wort an die Versammelten angesehen«³⁹. Im Wort der Heiligen Schrift spricht Gott den Leser unmittelbar an und sucht dessen gläubige Antwort. »Die Bibel wird daher weniger als ein Buch - wenn auch ein geistliches - als ein 'Tabernakel' gesehen, als ein bevorzugter Ort der Begegnung mit dem Vielge-

³³ D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à S. Benoît et Cassiodore*, Bd. I. Wépion 1925, 64.68.73f.157f.

³⁴ Zur Lectio divina gehört später auch das Studium der Väter, schließlich jedes Studium, das das Verständnis der Heiligen Schrift fördert und das geistliche Leben betrifft. Vom 12. Jahrhundert an wird die geistliche Lesung zu einer Praxis neben vielen anderen, die zu bestimmten Zeiten des Tages ausgeübt werden, um die Seele zu »erbauen«.- Vgl. vom Verfasser das Vorwort zu: E. Bianchi, *DICH finden in deinem Wort. Die geistliche Schriftlesung*. Freiburg-Basel-Wien 1988, 5ff.

³⁵ Der Kartäuser Guigo II. unterscheidet in seinem Brief über das kontemplative Leben (um 1150) vier »Stufen«, sie sind die vier Phasen einer Erfahrung mit der Heiligen Schrift. »Sucht im Lesen und ihr werdet finden in der Meditation; klopft an im Gebet und ihr werdet eintreten in der Betrachtung. Die Lesung befördert die Nahrung zum Mund, die Meditation kaut und zerkleinert sie, das Gebet bekommt daran Geschmack und die Betrachtung selbst ist dieses Schmecken, das erfreut und erquickt« (Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative*. Sources Chrétiennes 163. Paris 1970, 84, Nr.3). Lectio, meditatio, oratio und contemplatio bilden eine innere Einheit, ein einziges Tun, und alle vier beeinflussen sich gegenseitig.

³⁶ Man las einfach der Reihe nach die ganze Schrift und begann schließlich wieder von vorne (Jean Leclercq, *Lecture priante: La Liturgie et les paradoxes chrétiens*. Paris 1963, 250-253).

³⁷ Hieronymus, Epistola LIV (PL 22, 555): Amorem monilium atque gemmarum, sericarumque vestium, transfer ad scientiam Scripturarum. Ingredere terram repromissionis, lacte et melle manantem (Ex 2).

³⁸ Zum folgenden J.-A. Vinel, *Lectio divina*, in: *Monast. Informationen* Nr. 45 (15. November 1985) 18.

³⁹ A. Härdelin, *Monastische Theologie - eine »praktische« Theologie vor der Scholastik*, in: *ZKTh* 99 (1987) 403f.

liebten.«⁴⁰

Die Heilige Schrift lesen heißt sie verehren und das göttliche Mysterium anbeten, und mit ihr vertraut sein bedeutet ununterbrochen mit Gott reden und sich an ihm freuen.⁴¹ Wer das Wort Gottes ehrt, ehrt darin Gott und erfährt die Heilkraft seines göttlichen Wortes: Schon das einfache Aussprechen von Zauberworten vermag Schlangen zu bannen⁴², um wie viel mehr werden die Worte der Heiligen Schrift die Krankheiten der Seele und ihrer Leidenschaften heilen!⁴³

Die Lesung ist kein Studium der Schrift aus theologischen Interessen, sondern betendes Lesen. »Der Akt des Verstehens wird dabei gesehen als eine Inspiration des Interpreten, die der der biblischen Autoren entspricht... Der die Bibel Lesende und Meditierende ist damit dem biblischen Verfasser nebengeordnet.«⁴⁴ Der Leser bleibt während der Lectio kein Rezipient, sondern »läßt das Bibelwort in der täglichen meditativen Aneignung erst entstehen«⁴⁵, er wird zum Mitverfasser!⁴⁶

Der Leser der Heiligen Schrift sucht keine (rein theologischen) Einsichten, es geht ihm um den Weg zum Heil und um das, was ihm als Glaubendem zu tun aufgetragen ist⁴⁷: das »oportet semper orare«⁴⁸. Auf diesem Weg des Lesens und Suchens bleibt die Lectio divina keine geistliche »Übung« (im modernen Sinn des Wortes), sie wird zu einem, ja dem Weg der Erfahrung Gottes.⁴⁹ Im Studium der Heiligen Schrift erschließt sich dem Leser Gottes Herz: »Entdecke im Wort Gottes das Herz Gottes.«⁵⁰ Wer mit Gott in Verbindung treten und ihn im eigenen Alltag »erfahren« möchte, greift

⁴⁰ J.-A. Vinel, *Lectio divina*, 20. Gott redet zu uns in den Lesungen des Alten und Neuen Testaments, in den Psalmen und in der Predigt. Und auch wir sprechen zu Gott. Er will nicht, daß wir uns allzusehr bei den Worten aufhalten, die oft trotz ihrer Schönheit von der Wahrheit weit entfernt sind, während unbeholfene Worte der Wahrheit manchmal viel näher kommen (Augustinus, *Confessiones* 5,6: PL 32, 710).

⁴¹ *Paraphrasis Pachymerae I* (PG 3, 390).

⁴² Einer der Mönche klagt Arsenius seinen Überdruß und seine Schwierigkeiten. Der Einsiedler entgegnet ihm: »Mein Bruder, höre nicht auf, Tag und Nacht die Heilige Schrift zu lesen. Ihre Worte haben dieselbe Kraft wie Zaubermittel. Sie verscheuchen Schlangen, obgleich du ihren Sinn nicht verstehst. Wenn schon der böse Feind Zauberkunststücken eine solche Macht verleiht, welche Macht wird erst der Heilige Geist den göttlichen Worten verleihen, die er selbst in den Mund der Apostel legte (Vita Patrum III: *Verba seniorum*: PL 73, 764).

⁴³ Origenes, *In librum Jesu Nave XX* (PG 12, 921).

⁴⁴ W. Timmermann, *Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den Parabolae Bernhards von Clairvaux*. Frankfurt/M. 1982, 59.

⁴⁵ D. Sabersky-Bascho, *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux*. Freiburg i. Br. 1979, 19.

⁴⁶ So wundert es nicht, daß Bernhard verschiedene Bedeutungen des gleichen Wortes zuläßt, nicht wegen der von ihm intendierten Sache, sondern im Hinblick auf die Erfordernisse der dem Wort begegnenden Seele: ihre verschiedenen subjektiven »Bedürfnisse« führen zu verschiedenen Bedeutungen: »unus quilibet divinus sermo non erit ab re, si diversos pariat intellectus, diversis animarum necessitatibus et usibus accomodandos« (*Sermones in Cantica Cantorum* 51,4: PL 183, 1027).

⁴⁷ Vgl. *Weisung der Väter* (ed. B. Miller), Nr. 3.

⁴⁸ K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936, 276-280.

⁴⁹ Eine anonyme Ermahnung an einen Novizen veranschaulicht vortrefflich diese Gleichzeitigkeit von lectio und »Gottes-Erfahrung«: »Wenn er liest, dann um des Schmeckens willen, nicht aus Wissensdurst. Der Brunnen Jakobs, das ist die Heilige Schrift, aus der man Wasser heraufholt, das man sogleich in der oratio ausgießt. Nun braucht man aber nicht ins Oratorium zu gehen, um mit dem Gebet zu beginnen, sondern in der Lesung selbst steckt das Mittel zu Gebet und Kontemplation« (zit. von J. Leclercq, *Écrits monastiques sur la Bible aux XI-XII^e siècles*, in: *Medieval Studies*, 1953, 104).

⁵⁰ Hl. Gregor der Große, *Epistola* 4, 31 (PL 77, 706). Rupert von Deutz schreibt über dasselbe wunderbare Geschehen: »Beim Lesen der Heiligen Schrift schauen wir das göttliche Wort rätselhaft und wie in einem Spiegel. Die Liebe, welche diese Lektüre in uns erweckt, ist ein Symbol für das Hervorgehen des Heiligen Geistes, der die Liebe Gottes ist. Der Vater schenkt uns die Heilige Schrift, damit wir den Sohn kennenlernen« (Rupert von Deutz, *De Spiritu Sancto*, 1,6: PL 167, 1575-1576).

zur Heiligen Schrift, er begegnet ihm dort, wie er ihm in den Sakramenten begegnet.⁵¹ Gott spricht zu dem, der die Schriften liest, und fordert ihn auf, das Gelesene im eigenen Leben darzustellen.⁵² Über jedes einfache Lesen und Zur-Kennntnis-Nehmen hinaus versteht sich die *Lectio divina* als ein inneres Tun, das Tun der Wahrheit; deshalb gilt die Lektüre schon als Praxis!

Es gibt keine Seite in der Heiligen Schrift, die nicht lehrt, wie der Christ gut zu leben hat und zur Vollkommenheit gelangt.⁵³ So führt das Studium der Heiligen Schrift zum Leben in der Gegenwart Gottes: das *Vacare lectioni divinae* erfüllt sich im *Vacare Deo*, im Freisein für Gott.

Um in allem für Gott offen zu sein und nichts von seinem Wort zu überhören, geschieht die *Lectio* abschnittsweise, doch immer *ex integro*.⁵⁴ Die Mönche räumen der *Lectio* im Lauf des Tages eine besondere Zeit ein. Für den Verfasser der Magister-Regel beispielsweise »hängt die Tagesordnung von der Jahreszeit ab. Im Winter liegt die Zeit für die *Lectio* zwischen Prim und Terz, im Sommer zwischen Non und Vesper. Die *Lectio* hat also ihren Platz, je nach der Jahreszeit, entweder am Anfang oder am Ende des Tages. Die übrige Zeit ist für die Handarbeit bestimmt«⁵⁵; die *Lectio divina* nimmt somit »das erste oder das letzte Viertel des Tages in Anspruch«⁵⁶.

Der erste christliche Autor, der betont, man müsse sich zu Beginn des Tages drei Stunden der Lesung widmen, begründet diese Übung mit den gleichen Überlegungen, mit denen Tertullian und Hieronymus das Stundengebet rechtfertigen. Wie seine Vorgänger schreibt Pelagius an Demetrias: »Mußt du nicht 'das Gesetz des Herrn Tag und Nacht meditieren'(Ps 1,2), obwohl du dich alle Zeit deines Lebens dem Werk Gottes widmen mußt und absolut keine Stunde ohne geistlichen Fortschritt verstreichen darf? Und doch muß es eine Anzahl bestimmter und geregelter Stunden geben, in denen du dich leer machst für Gott und ihm, wie durch Gesetzeskraft⁵⁷, eine ungeteilte geistige Aufmerksamkeit widmest. Am besten ist es, für diese Tätigkeit die Morgenstunden, d.h. den besten Teil des Tages (*id est meliorem diei partem*), zu reservieren. So übt sich die Seele bis zur dritten Stunde in den geistlichen Kampf, den sie jeden Tag durchstehen muß.«⁵⁸

Die Fortsetzung des Textes zeigt, daß die drei Gott vorbehaltenen Stunden so verlaufen, daß *Lectio*

⁵¹ »Nur in der Liturgie, kann man sagen, bewahrt das heilige Wort den Charakter des immer unmittelbar ausgesprochenen Wortes. Der Vermittler vergegenwärtigt es ständig durch die eigentümliche Macht dessen, was er verkündet« (L. Bouyer, *Vom Geist des Mönchtums*. Salzburg 1958, 248).

⁵² Gegen jede »Verschulung« gründet das rechte Verständnis der Schriften im persönlichen Charisma und in der religiösen Erfahrung des Abbas. Ein Ausspruch des Isaac von Stella drückt sehr deutlich den engen Zusammenhang zwischen mystischer Erfahrung und moralischer Umgestaltung durch die Gnade aus: »Christus sei für euch das inwendig und äußerlich geschriebene Buch: in ihm lest es; von ihm lernt daraus; was hier geschrieben ist, übertragt auf ihn als ein Beispiel inwendig für euer Herz und äußerlich für euren Leib. In eurem Leib stellt den anderen sein Leben zum Ablesen vor« (Isaac de l'Etoile, *Sermon 8*, 16. Paris 1967, 203-205).

⁵³ RB 73 (PL 67, 929).

⁵⁴ Vgl. D. Illmer, *Totum namque in sola experientia usuque consistit*, in: F. Prinz (Hg.), *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter* (Wege der Forschung 312). Darmstadt 1976, 430-455, hier: 432.

⁵⁵ A. de Vogüé, *Einführung zur franz. Übersetzung und kritischen Ausgabe der Magisterregel*, Bd I. *Sources chrétiennes*, Bd. 105. Paris 1964, 33. Das Kapitel der *Regula Magistri* über die Arbeit behandelt auch die *Lectio*.

⁵⁶ Ebd. 43.

⁵⁷ *Joannes Cassianus*, *Inst.* 3,3,8.

⁵⁸ Pelagius, *Epistola ad Demetriadem* 23 (PL 30, 38-39).

und Oratio einander abwechseln. Es handelt sich um eine »Lesung, die häufig vom Gebet unterbrochen wird«.

Der gelesene Text ist die Heilige Schrift. Gleich einem Mahl muß die Zeit der Lectio der Seele soviel Sättigung bieten, »wie sie für den ganzen Tag braucht«. Zu diesem Zweck sind die Worte der Schrift auch auswendigzulernen⁵⁹: Wer die Bibel oder den Psalter nicht auswendig kann, muß ihn einüben, was selber ein »opus spiritale« ist.⁶⁰ Man muß einige Stunden in der Schrift lesen und ihr Wort während des ganzen Tag meditieren.

Der damals übliche Vollzug der Lesung läßt sich etwa so darstellen: Im Sitzen wird solange in der Heiligen Schrift gelesen, bis ein Wort oder Satz die Seele anrührt; dann steht man auf, wirft sich zur Erde nieder und betet. Anschließend setzt man sich wieder und liest weiter.⁶¹

Es handelt sich also um einen ständigen Wechsel von Lesung und Gebet. Wie nicht zu lange an einem Stück gebetet werden soll⁶², so darf auch keiner zu lange an einem Stück lesen. Jeder hat darauf zu achten, daß er bei der Lectio divina häufig, aber kurz betet.

Nicht nur die Mönche hielten auf diese Weise damals die Lectio divina, auch die Laien studierten in ihren Häusern regelmäßig die Heiligen Schriften. Johannes Chrysostomus tadelt seine Gemeinde, daß sie zur Entschuldigung ihren Gesundheitszustand, ihre Geschäfte, ihre Frau oder die Kinder anführen⁶³; sie sollen die persönliche Lesung genau so ernst nehmen wie die Lesung in der Kirche, wo sie einen großen Teil der Messe und des Offiziums bildet.

Wie das Lesen in der Heiligen Schrift seinen Höhepunkt darin findet, daß es in das Gebet führt, so auch die Predigt: sie wird von den Vätern als eine Zeit inneren Gebetes verstanden! Während des kanonischen Offiziums oder der Feier des Opfers, das Gott auf dem Altar dargebracht wird, führen Psalmengebet und Predigt in das innere Gebet des Herzens, sie bewirken und erhalten es. Das innere Gebet vollzieht sich also beim Beten oder Singen des kanonischen Offiziums, bei der Schriftlesung - und während der Predigt.⁶⁴

⁵⁹ Eine große Hilfe beim Erlernen der Heiligen Schrift bildete das Abschreiben und die Weihe der Hände durch diese heilige Beschäftigung. Beim Schreiben betete man und prägte dabei die Heilige Schrift dem Gedächtnis tiefer ein. Das Auswendiglernen gilt schon für das frühe Kindesalter (Hieronymus, Ep. CVII: PL 22, 871.877).

⁶⁰ Der Magister dispensiert von diesem Opus auch den nicht, der auf Reisen ist; wer sich nicht wohlfühlt oder durch Fasten geschwächt ist, kann die Handarbeit durch die Lectio ersetzen. Die Regula Benedicti räumt der Lectio fast genauso viel Zeit ein wie die Handarbeit, indem die Horen und die Zeit der Handarbeit verkürzt werden (RB 48).

⁶¹ In RB 4,55-56 heißt es hierzu: *Lectiones sanctas libenter audire, orationi frequenter incumbere* (vgl. RM 3,61-62; A. de Vogüé, *Orationi frequenter incumbere. Une invitation à la prière continuelle*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 41 (1965) 467-472, bes. 468f.). Gleiches findet sich bei Hieronymus im Brief 58,6: »Immer sei in deiner Hand eine heilige Lesung. Bete häufig und mit gebeugtem Körper richte deinen Geist zu Gott empör.«

⁶² »Wir müssen häufig, aber kurz beten, damit nicht bei langer Dauer der hinterlistige Feind unserem Herzen etwas einsäen kann« (Johannes Cassianus, *Das Glutgebet*. Hrsg. von E. v. Severus. Düsseldorf 1966, 64).

⁶³ Joannes Chrysostomus, *De Lazaro*, concil. III (PG 55, 992).

⁶⁴ Augustinus, *Enarr. in psalm. XXXVII* (PL 36, 429).

1.32 Meditari

Das Lesen in der Heiligen Schrift setzt sich fort in der Meditation des Schriftwortes während des Tages. »Meditari« hat in der frühchristlichen Praxis eine doppelte Bedeutung.⁶⁵ Zum einen geschieht die »Meditation« während der *Lectio divina*; als Vorbereitung des Tuns der Wahrheit, nämlich als »Machen der Wahrheit im Inneren« (Augustinus) verbindet die »Meditation« die eigene Erfahrung mit der heilsgeschichtlichen Erfahrung der kirchlichen Glaubensgemeinschaft.

In einem zweiten Sinn ist unter »meditari« das geistliche Tun zu verstehen, das die Arbeit begleitet. Gemeint ist das ständige Wiederholen und geduldige Murmeln: die *volutatio cordis*, die in der inneren Bewegung des Herzens das Wort Gottes in sich hin- und herrollt und -wälzt, um es sich auf diese Weise langsam zu eigen zu machen.⁶⁶ Erst wer das Wort Gottes Tag und Nacht »meditiert«, erfährt es als ein Brot, das sich in allem vom normalen Brot unterscheidet.⁶⁷

Nach biblischem Vorbild verbindet sich die *Meditatio* mit einem körperlichen, akustischen Element: Das halblaute Murmeln und äußere Wiederholen von auswendig gelernten Texten⁶⁸ lässt das Wort Gottes innerlich aufnehmen.⁶⁹ Zumindest in der Frömmigkeit der ägyptischen Mönche meint »Meditieren« vor allem dieses vernehmbare Aufsagen beziehungsweise Singen von heiligen Texten, das in das unablässige Gebet einmündet: »Für die Alten heißt meditieren einen Text lesen und ihn 'par coeur' - in der stärksten Bedeutung dieses Ausdrucks - lernen, also mit seinem ganzen Wesen - mit seinem Leib, weil die Lippen ihn aussprechen, mit dem Gedächtnis, das ihn festhält, mit dem Verstand, der seinen Sinn begreift, mit dem Willen, der ihn in die Tat umzusetzen verlangt.«⁷⁰

Die *Meditatio* der Schriftworte, die durch die »oratio« immer wieder unterbrochen wird, bringt den Beter in eine Verfassung, der sein Beten spontan entspringt.⁷¹ Die Häufigkeit der stets kurzen Gebete hängt von der Art der Beschäftigung ab, die während der Meditation ausgeübt wurde, denn die *Meditatio* begleitet die Handarbeit während des Tages, wie Pachomius in seiner Regel eigens

⁶⁵ A. de Vogüé, *Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastiques anciennes*, in: *Revue d'Histoire de Spiritualité* 51 (1975) 3-16.

⁶⁶ Im Mittelalter wird der Begriff »ruminari - das Wiederkäuen des Wortes« verwendet; dazu F. Ruppert, *Meditatio - Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation*, in: *Erbe und Auftrag* 53 (1977) 83-93.

⁶⁷ Augustinus, *Enarr. in Psalm. XXXVI, Sermo III, 5*; vgl. W. Gessel, *Der Brotcharakter des Wortes Gottes in seiner gemeinschaftswirkenden und einheitsstiftenden Funktion nach Augustinus*, in: *Studia Patristica XI (Texte und Untersuchungen 108)*. Berlin 1972, 322-327. Gleiches gilt vom Hören der Predigt (Caesarius von Arles, *Sermo LXIX, 5*).

⁶⁸ Th. Klauser, *Art. »Auswendiglernen«*, in: *RAC I (Stuttgart 1950) 10301039*; P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München 1954, 189-223. - *Zur Praxis der »Meditation«*: *Art. »Meditari«*, in: *Thesaurus Linguae Latinae*. Leipzig 1939, 574-581; E. v. Severus, *Das Wort »Meditari« im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, in: *Geist und Leben* 26 (1953) 365-375; F. Ruppert, *Meditatio - Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation*, in: *Erbe und Auftrag* 53 (1977) 83-93.

⁶⁹ H. Bacht, »*Meditatio*« in den ältesten Mönchsquellen, in: *ders., Das Vermächtnis des Ursprungs*. Würzburg 1972, 244-264, bes. 261.264; F. Ruppert, *Arbeit und geistliches Leben im pachomianischen Mönchtum*, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975) 8-12.

⁷⁰ J. Leclercq, *L'amour des lettres et désir de Dieu*. Paris 1957 (dt. *Wissenschaft und Gottverlangen*. Düsseldorf 1963), 26. Ausführlich mit zahlreichen Einzelangaben: A. de Vogüé, *De Jean Cassien à John Main. Réflexions sur la méditation chrétienne*, in: *Collect. Cist.* 47 (1985) 179-191.

⁷¹ Die leibliche Komponente tritt in der pachomischen Meditation in den Vordergrund, die geistige eher bei Evagrius Pontikos: G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos (Koinonia XXV)*. Köln 1987, bes. 88-109.

betont: »de Scripturis aliquid meditari«⁷².

Die Meditation der Lectio divina setzt sich bei der Arbeit fort, nämlich im »Meditieren«, das die Lectio den Tag über anhalten und Gottes Wort aufklingen läßt. Diese unter Handarbeit betriebene »meditatio« setzt Johannes Cassian mit der »oratio« und dem Psallieren gleich.⁷³ Die Wirkung dieses Tuns liegt darin, daß es »Mund und Herz zugleich« (oris pariter et cordis officium) berührt.⁷⁴ Handarbeit, Schriftmeditation und Gebet sind die Weise, wie die ägyptischen Mönche ununterbrochen jenes Offizium vollziehen, das im abendländischen Mönchtum nur zu bestimmten Zeiten des Tages, in den kanonischen Horen, gefeiert und gebetet wird.⁷⁵ Das immer neue Lesen in der Heiligen Schrift (Lectio divina) wie auch das Wiederholen einzelner Schriftworte (Meditatio) haben beide dasselbe Ziel, nämlich unablässig zu beten.⁷⁶ Der ganze Lebenswandel, alles Denken und Fühlen wird zu einem einzigen Gebet.⁷⁷

1.33 Orare

Wer unablässig betet, lebt in der Gegenwart Gottes⁷⁸, und jeder, der glaubt, hofft und liebt, betet; erst wo das Verlangen zu beten aufhört, ist das Gebet unterbrochen.

Gottes Wort ist eher zu lieben als daß es gelesen oder bloß mündlich gebetet wird. Darum geht das Studium der Heiligen Schrift über jede bloße Lesung weit hinaus: es ist Gebet!

Die Heiligen Schriften werden im Geist des Gebetes gelesen und führen in das Gebet, wie sich auch das Gebet von der vorausgehenden Lesung der Heiligen Schrift nährt.⁷⁹ Lesung und Gebet setzen sich im Alltag vor allem in den guten Werken und in der rechten Gesinnung fort. »Die Herzensreinheit ist ein besseres Gebet als alle mit lauter Stimme gesprochenen Gebete.«⁸⁰ Die Reinheit des Herzens⁸¹ zeigt sich in den Früchten des Geistes und in den guten Werken, die der Mensch tut. Das Gebet geht nicht in Silben auf, es bestimmt das ganze Leben⁸²: »Durch das Gebet bitten wir,

⁷² Vgl. Eusebius Hieronymus, *Regulae S. Pachomii Translatio Latina* XXIII (PL 23, 71): *Dimissa collecta singuli egredientes usque ad cellulas suas, vel usque ad vescendi locum, de Scripturis aliquid meditabuntur.*

⁷³ Joannes Cassianus, *Inst.* II 5,2; II, 14.

⁷⁴ Ebd. II 15,2.

⁷⁵ Ebd. III 2.

⁷⁶ Joannes Cassianus, *Conl.* X 10-11.

⁷⁷ Joannes Cassianus, *Conl.* X 7.

⁷⁸ Hieronymus, *Epistola CXXVII* (PL 22, 1089): *Ad principiam virginem, sive Marcellae viduae epitaphium.*

⁷⁹ Hieronymus schreibt an Marcella, wie sehr Ambrosius den steten Wechsel von Lesung und Gebet lobt (*Hieronymus, Epistola XLIII, ad Marcellam*: PL 22, 478).

⁸⁰ Aphraat, *Demonstrationes* XXII, 26 (vgl. *Patrol. syriaca* 1, 1/2).

⁸¹ Basilius sagt, daß nur die Gerechten beten dürfen (*In psalm. XXXII*: PG 32, 326). Johannes Chrysostomus überliefert den Brauch, die Kirche erst zu betreten, wenn die Hände gewaschen und weiße Gewänder angelegt wurden; aber noch wichtiger sei es, mit einem reinen Gewissen einzutreten (*Joannes Chrysostomus, Hom. LI in Matth.:* PG 57, 516).

⁸² Basilius d. Gr., *Predigt über die Märtyrerin Julitta* 3-4 (zit. in: *Texte der Kirchenväter, Bd. III. Hrsg. von A. Heilmann. München 1964, 195f.*).

durch die Lesung suchen wir, und durch die guten Werke klopfen wir an.«⁸³

Nach Origenes⁸⁴ übertrifft das unablässige Beten bei weitem das Gebet als einzelnen Akt: Das Gebet steht nicht wie in der spätantiken religionsgeschichtlichen Umwelt in einem kultischen Zusammenhang (eingebunden in bestimmte Formen und Situationen), es bleibt hineingenommen in den Alltag. Der Beter bringt sein Leben zum Ausdruck: Sein Gebet ist sein Leben, demgegenüber das einzelne Gebet »bedeutungslos« wird.

Im unablässigen Beten sucht der Glaubende das Heil seiner Seele wie auch das Heil aller, denn keiner findet zur Vollendung ohne das Kommen des Gottesreiches für alle Menschen. Hier wird das Gebet ohne Unterlaß zur »Eschatologie im Vollzug«.⁸⁵

Die Bitte um das Kommen des Gottesreiches bestimmt jedes Bittgebet. Chrysostomus bedenkt: Von Königen erbittet man nur Großes. Wie sollten wir dann von Gott vergängliche, irdische Güter erbitten?⁸⁶ Jesus wünscht, daß Gott nur um seine Herrlichkeit und seine Gerechtigkeit gebeten wird, alles andere wird »hinzugefügt« werden; wer die Güter des zukünftigen Lebens erbittet, wird auch die zeitlichen erhalten. Beim Bitten vor Gott bedarf es nicht vieler Worte. Die lächerliche Vielheit von überflüssigen Worten, die Jesus Christus im Evangelium tadelt, tritt erst auf, wenn Gott um zeitliche Dinge gebeten wird; die vielen überflüssigen Worte offenbaren unnötige Wünsche.⁸⁷

In der eschatologischen Ausrichtung seines Betens sucht der Gläubige die vorweggenommene Teilhabe an der Anschauung Gottes in der Liebe, die ihn zum Ziel seiner Sehnsucht führt. Von Papst Gregor dem Großen stammen die Sätze: »Das Eindringen des Geistes in Gott ist nicht die Frucht einer Denkanstrengung, sondern des richtigen Empfindens, sozusagen des richtigen Geschmacks, also Weisheit und nicht Wissenschaft. Ihr erkennt nicht durch den Glauben, sondern durch die Liebe.«⁸⁸

Die einzig mögliche Verbindung mit der Wahrheit, die dem Menschen auf Erden zukommt, ist die Sehnsucht nach Gott, die ihren Ausdruck findet im unablässigen Beten, das zum Anfang des neuen Lebens wird.

1.34 Laborare

Die eschatologische Ausrichtung christlichen Betens und das Schauen auf das Kommen des »Reiches« entpflichtet den Menschen nicht vom Einsatz für die Welt: das Gebet verbindet sich notwen-

⁸³ Gregor d. Gr., Epistola XXXVI, lib.VII (PL 57, 895).

⁸⁴ Hierzu W. Gessel, Die Theologie des Gebetes nach »De Oracione« von Origenes. München-Paderborn-Wien 1975, bes. 245-249.

⁸⁵ Ebd., 246ff. Der missionarische Dienst des Gebets fällt bei Origenes mit dem eschatologischen Dienst zusammen und übersteigt jede (zuweilen anzutreffende) Deutung des Gebet als eines rein persönlichen, individuellen Aufstiegs der Seele zu Gott.

⁸⁶ Joannes Chrysostomus, In psalm. CXLII (PG 55, 447).

⁸⁷ Gregor von Nyssa, De oratione dominica, oratio I (PG 44, 1127).

⁸⁸ Gregor d.Gr., Moralia 23, 43; 28, 1-9; In Ezech. II, 6, 1-2; II, 3,14.

dig mit den guten Werken und mit dem Almosen, das die Liebe zu Gott aufleuchten läßt.⁸⁹ Indem der Christ sein Beten und Arbeiten eins werden läßt, erfüllt er die beiden Forderungen des Apostels, nämlich unablässig zu beten (1 Thess 5,17) und »Tag und Nacht bei der Arbeit« zu sein (2 Thess 3,8).⁹⁰

Als die ersten Mönche um 250 in die Wüste gingen, um unablässig zu beten, wußten sie, daß keiner sich von der Arbeit dispensieren und »sorglos wie die Engel« leben kann; jeder muß arbeiten, um sich die Nahrung zu verdienen.⁹¹ In der Arbeit dankt der Glaubende dem, »der unseren Händen die Kraft zum Wirken gegeben, der den Verstand mit Weisheit zur Aufnahme der Wissenschaft begabt hat, und der uns sowohl das Material für die Werkzeuge gegeben hat, die wir bei unserer Arbeit gebrauchen, als auch die Materie, die wir dabei verarbeiten«⁹².

Die Besonderheit frühchristlichen Betens besteht darin, daß es Gebet und Arbeit so zu verbinden versteht, daß es beiden die gleichen Inhalte gibt, indem es die vier Elemente von »Legere, meditari, orare, laborare« zu dem einen Grundvollzug christlichen Lebens vereint. Augustinus vergleicht dabei den Christen mit einer Ameise, die für den Winter sorgt: *Vide formicam Dei; surgit quotidie, currit ad Ecclesiam Dei, orat, audit lectionem, hymnum cantat, ruminat quot audivit.*⁹³

Die innere Einheit von Legere (Heilige Schrift bzw. Psalter), Meditatio und Oratio nimmt bei den ägyptischen Mönchen im »laborare« eine besonders markante Gestalt an⁹⁴: Den ganzen Sonntag widmen sie sich dem Gebet und der Lesung der Heiligen Schrift, an den anderen Tagen hingegen tun sie dies, wenn sie mit ihrer Arbeit fertig sind; keinen Tag lassen sie vergehen, ohne Worte eines heiligen Textes auswendig zu lernen und während der Arbeit zu »meditieren«, indem sie während der Arbeit immer wieder das äußere Aufsagen des Schrifttextes unterbrechen und sich in das Gebet begeben.

Die innere Einheit von »Ora et labora« wird bei den Mönchsvätern darin deutlich, daß sie - sowohl

⁸⁹ Die Hinordnung alles Betens und Meditierens auf das Tun der Wahrheit hebt jede Befürchtung eines Heilsegoismus auf; vgl. H.U. von Balthasar, *Schwester im Geiste. Einsiedeln 1970*, 186: »Erst die kleine Therese treibt die letzten Reste neuplatonischer Deutung aus der Kontemplation heraus«. Die von Balthasar angegebene Unterscheidung: zwar nicht der »Geist«, aber doch das »Begriffsmaterial« der klassischen Spiritualität strebe zum meditativen Egoismus, läßt sich in der Frömmigkeitsgeschichte zwar überall nachweisen, gilt aber nicht absolut und grundsätzlich (dazu vom Verf., *Die Gnade des Nullpunkts*, in: *Die dunkle Nacht der Sinne*. Hrsg. von G. Fuchs. Düsseldorf 1989).

⁹⁰ Basilius d. Gr., *Längere Regeln*, 37; zit. in: K.S. Frank, *Basilius von Caesarea, Die Mönchsregeln*. St. Ottilien 1981, 163f.

⁹¹ *Weisung der Väter*, 317. - Verschiedene Gründe und Begründungen werden für die grundsätzlich Notwendigkeit der Arbeit angegeben, vor allem daß »niemand sich dem otium überläßt« und »müßig ist« (RB 48,18.23.24): Der Mönch muß immer beschäftigt sein (RB 48,1), sei es, daß er arbeitet oder sich der Lesung widmet. Benedikt fordert die Arbeit sogar am Sonntag von denen, die mit der Lesung nichts anfangen können. Er sieht offensichtlich kein Problem darin, daß der Sonntag durch die Arbeit entheiligt wird oder daß die Arbeit die Mönche vom Gebet und von der Meditation abhält (RB 48, 22).

⁹² Basilius, *Regulae fusius tractatae* 37,2 (PG 31, 1012 C).

⁹³ Augustinus, *Enarr. in psalm. 66,3*. An die Stelle der Morgenhore, die von Klerus und Volk gemeinsam verrichtet wurde, tritt die tägliche Messe, und in den nordischen Ländern an die Stelle der abendlichen Vesper eine Andacht (vgl. Th. Schnitzler, *Stundengebet und Volksandacht*, in: *Brevierstudien*. Hrsg. von J.A. Jungmann. Trier 1958, 71-84).

⁹⁴ In Ägypten und Gallien war es Brauch, daß die Mönche während des Offizium der Nacht und der Lesungen ihre Handarbeiten verrichten; der Magister und Benedikt hingegen schließen dies aus (RB 52,1). Mit der Zeit bildet sich ein Gegensatz zwischen der ägyptischen Tradition und einem vom Klerus beeinflussten Mönchtum; im Konflikt zwischen Offizium und Arbeit heißt nun die Weisung: »Nihil operi Dei praeponatur«. Bei den Zönobiten des 6. Jahrhunderts ist es nicht mehr Brauch, die Arbeit durch ein Gebet zu unterbrechen (vgl. A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti*, 160).

beim Gebet wie auch bei der Arbeit - nach dem Hören auf das Wort Gottes in das Gebet eintreten: Beim Stundengebet geschieht dies nach jedem Psalm, bei der Arbeit hingegen in dem Augenblick, wenn es dem einzelnen recht erscheint.

Gleiches weiß Hieronymus zu berichten: Der Aufforderung des Apostels, ohne Unterlaß zu beten, kommen die Christen an den Arbeitstagen dadurch nach, daß sie von Zeit zu Zeit die Arbeit unterbrechen und zum Gesang und zur Rezitation der kanonischen Tagzeiten zurückkehren.⁹⁵

Die folgenden Überlegungen wollen die hier dargestellte innere Einheit von Gebet und Arbeit in ihrer Bedeutung für das Stundengebet herausstellen; es wird deutlich werden, daß das Horengebet keine eigene (und erst recht nicht die wichtigste) Handlung ist, die neben vielen anderen verrichtet wird, es handelt sich vielmehr um ein einziges Tun, das den ganzen Tag bestimmt.⁹⁶ Dies wird schon darin deutlich, daß das Horengebet aus den gleichen Strukturen besteht wie das unablässige Gebet während des Tages, denn für Arbeit und Stundengebet gilt in gleicher Weise die Aufforderung: »sich häufig zum Gebet niederwerfen!«⁹⁷

Fortsetzung folgt

.....

⁹⁵ Hieronymus, Epistola XXII ad Eustochium: De custodia virginitatis (PL 22, 420f).

⁹⁶ Damit ist deutlich, daß die Hauptaufgabe des Mönches nicht bloß darin bestehen kann, »im Namen der Kirche« das Offizium zu verrichten.- Vgl. hierzu die Auseinandersetzung von A. de Vogüé (Die Regula Benedicti, 156f) mit P. Delatte, C. Butler, I. Herwegen und B. Steidle; ferner die ausführlichen Studien von L. Bouyer, Le bréviaire dans la vie spirituelle du clergé, in: LMD 3 (1945) 53-65, und: J. Weismayer, Beten »im Namen der Kirche«, in: LEITURGIA-KOINONIA-DIAKONIA (FS Franz Kardinal König). Wien-Freiburg-Basel 1980, 77-96.

⁹⁷ RM 3,62; RB 4,56; A. de Vogüé, Orationi frequenter incumbere, 467-472.