

## PSALMEN BETEN MIT DEM BENEDIKTINISCHEN ANTIPHONALE

Norbert Lohfink SJ zum 80. Geburtstag

Von Georg Braulik OSB

Wie können die alttestamentlichen Psalmen unser Gebet werden? Gebet – und zwar nicht nur bittendes Beten, sondern ebenso Preisen, Danken, Künden, Klagen – als Ausdruck jener persönlichen Beziehung, die zwischen einem in ganz bestimmten, unwiederholbaren Umständen lebenden Menschen und seinem Gott besteht? Gebet als Gespräch und Begegnung mit dem lebendigen Gott im konkreten Hier und Heute und in seinem gemeinschaftlichen Vollzug – denn auch das liturgische Beten besteht ja weitgehend aus Psalmen? Notker Füglistner (1931–1996), Benediktiner und Alttestamentler, hat versucht, diese Fragen in Vorlesungen über die Psalmenfrömmigkeit zu beantworten, die er 1963/64 am römischen Monastischen Institut von Sant' Anselmo hielt. Die Vorträge erschienen später unter dem Titel »Das Psalmengebet«.<sup>1</sup> Das Büchlein wurde in den folgenden Jahren zur Grundlage einer tiefgreifenden Brevierreform.<sup>2</sup> Sie zog aus den theoretischen Erwägungen die praktischen Folgerungen – von der Psalmenverteilung im Wochenpsalter bis zu einer Neuübersetzung der Psalmen, um sie »in ihrer ursprünglichen Schönheit und Kraft für das Gebet«<sup>3</sup> und für die gregorianische

<sup>1</sup> Notker Füglistner, *Das Psalmengebet*, München 1965 (= Münsterschwarzach <sup>2</sup>1997). Das Bändchen wurde auch ins Französische (*Les psaumes, prière poétique*, Mulhouse 1967) und Spanische (*La oracion salmica*, Estella 1970) übersetzt.

<sup>2</sup> Sie fand im deutschsprachigen Raum in den folgenden Stundenbüchern ihren Niederschlag: *Deutsches Psalterium für die Sonntage und Wochentage des Kirchenjahres* (als Manuskript gedruckt), Münsterschwarzach 1969; *Monastisches Brevier. Entwurf eines neuen deutschen Stundengebets*, Münsterschwarzach 1971; *Deutsches Antiphonale I–III*, Münsterschwarzach 1970–1974; *Monastisches Stundenbuch. Die Feier des Stundengebets. Für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch I–III*, St. Ottilien 1981–1982; *Abtei Münsterschwarzach* (Hg.), *Benediktinisches Antiphonale Band I bis III*. Redaktion und musikalische Bearbeitung Rhabanus Erbacher OSB, Roman Hofer OSB, Godehard Joppich, Münsterschwarzach 1996 (und *Benediktinisches Antiphonale Vorsängerbuch*, Münsterschwarzach 1997). Das Monastische Stundenbuch verwendet in leicht modifizierter Form den Wochenpsalter Füglistners. Es bezieht aber alttestamentliche und neutestamentliche Cantica in die Psalmodie von Laudes bzw. Vesper ein und enthält außerdem neben der alttestamentlichen eine zusätzliche neutestamentliche Antiphonenreihe.

<sup>3</sup> Zum Übersetzungsproblem der Psalmen vgl. Füglistner, *Psalmengebet* (wie Anm. 1), 105–113, Zitat 112. Die Psalmenübersetzung des Benediktinischen Antiphonales wurde als Lese- und Meditationsbuch veröffentlicht im *Münsterschwarzacher Psalter*, Münsterschwarzach 2003. Die

Singtradition<sup>4</sup> bereitzustellen. Ihre reifste Frucht bildet das 1996 veröffentlichte »Benediktinische Antiphonale«, das heute das im deutschen Sprachraum am weitesten verbreitete benediktinische Stundenbuch ist. Nach Angelus Häußling »liegt hier ein geschlossenes Konzept vor, eine der ganz wenigen bedeutenden Neuerungen in der Geschichte der Tagzeitenliturgie der Westkirche seit dem Abschluss ihrer definitiven Gestaltfindung gegen Ende des ersten Jahrtausends.«<sup>5</sup> Füglisters Bändchen vermittelt den wichtigsten Zugang zum Verständnis und zur Praxis des Psalmengebetes mit dem Benediktinischen Antiphonale.

Ich fasse im Folgenden (1) Füglisters originellen Ansatz zusammen, ergänze ihn dann (2) durch einige Bemerkungen, die unsere gegenwärtige spirituelle Situation und zusätzliche bibelwissenschaftliche Gesichtspunkte einbringen, und führe (3) die Überlegungen Füglisters zur Psalmenaktualisierung mit einem modernen literaturwissenschaftlichen Leseparadigma weiter. Dazu kommt (4) ein exegetischer Perspektivenwechsel, der sich aus den Meditationstechniken des Psalters ergibt. Sie betreffen auch die Psalmen des Benediktinischen Antiphonales, die sie zum Makrotext einer Gebetszeit verknüpfen. Den Gesamtsinnzusammenhang einer Tagzeit erschließen (5) die Antiphonen. Sie lenken den Leser bzw. Beter (6) am Freitag und Sonntag zum Paschamysterium, das die Stundenliturgie vergegenwärtigt. Abschließend fasse ich (7) die besonderen Hilfen zusammen, die das Benediktinische Antiphonale für das Beten der Psalmen anbietet.

### 1. Das Psalmenproblem und die Gattungen der Psalmen

Das *hermeneutische Prinzip*, von dem Füglisters sich für Psalmenverständnis und Psalmenpraxis leiten lässt, setzt bei den Psalmen als Dichtung an:

ausführlichste Besprechung stammt von *Norbert Lohfink*, *Der Münsterschwarzacher Psalter*, in: *Georg Braulik, ders., Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze* (ÖBS 28), Frankfurt a.M. 2005, 549–560.

<sup>4</sup> Sie benützt das »melodische Vokabular« des gregorianischen Chorals und berücksichtigt seine Gestaltungsgesetze. Wie im frühen gregorianischen Gesang will auch im deutschen Choral des Benediktinischen Antiphonales die »Melodie nicht ›schöne Musik‹ sein, sondern einzig und allein das singende Beten, Meditieren, Verkündigen des heiligen Wortes ermöglichen«. (*Rhabanus Erbacher*, Vorwort, in: *Benediktinisches Antiphonale Band I* [wie Anm. 2], 3–11, hier 4. Was die musikalische Gestaltung des Antiphonales für das Psalmengebet leistet, muss im Folgenden leider weithin außer Betracht bleiben, sollte aber möglichst bald von kompetenter Seite behandelt werden.

<sup>5</sup> *Angelus Häußling*, Besprechung von *Georg Braulik*, *Der Wochenpsalter des »Benediktinischen Antiphonale«*, in: *ALw* 48 (2006) 57–59, hier 58. In seiner Rezension des Benediktinischen Antiphonales schreibt Häußling: »Man muß für das Benediktinertum bis in die Karolingerzeit zurückgehen, um einen ähnlich intensiven Einsatz zu konstatieren, dem Opus Dei eine zeitgerecht überzeugende Gestalt zu geben« (*ALw* 43/44 [2001/02] 104f., hier 104).

»Denn dank des Poetischen wird es uns möglich, die Psalmen je und je zu aktualisieren und sie zu verlebendigen und sie auf diese Weise wahrhaft zu beten.«<sup>6</sup>

Füglister widersprach mit dieser Aussage einer Theorie vom »objektiven Gebet«, die das damalige kirchliche Stundengebet und vor allem seine Psalmodie im Sinn eines zu persolvierenden Pensums als ein verdienstvolles Werk zu rechtfertigen suchte.<sup>7</sup> Er wehrte sich gegen eine Frömmigkeitshaltung, »die, allzu intellektualistisch und voluntaristisch ausgerichtet, im Gebet etwas rein Geistiges und ausschließlich Objektives sehen möchte«.<sup>8</sup>

Aber sind nicht die Psalmen allem Subjektivismus widerstrebende vorgegebene Formulare? Gibt es auch kein objektives Gebet, so kann ein gemeinschaftliches Gebet doch nicht auf objektive Gebetstexte verzichten. Sie müssen allerdings persönlich, das heißt subjektiv nachvollziehbar sein. Ist das bei den Psalmen möglich? Die Frage verschärft sich noch, weil die Psalmen nicht nur »fixe Formeln«, sondern darüber hinaus alttestamentliche, also – wie Füglister provozierend formuliert – »vor- und unterchristliche Texte« sind.<sup>9</sup> Sie reden doch in einer für den moder-

<sup>6</sup> Füglister, Psalmengebet (wie Anm. 1), 149.

<sup>7</sup> Ebd., 11–17. Zu den geschichtlichen Wurzeln dieses Missverständnisses vgl. Paul Bradshaw, From Word to Action: The Changing Role of Psalmody in Early Christianity, in: Martin R. Dudley (Hg.), Like a Two-Edged Sword. The Word of God in Liturgy and History. Essays in Honour of Canon Donald Gray, Norwich 1995, 21–37.

<sup>8</sup> Füglister, Psalmengebet (wie Anm. 1), 159. Im Hintergrund von Füglisters Kampf »gegen die spirituellen Verächter des Schönen« (ebd., 158) steht die ebenso bahnbrechende wie wegleitende theologische Ästhetik Hans Urs von Balthasars (ebd., 159–161).

<sup>9</sup> Ebd., 11 und 17–21. Rhabanus Erbacher, Vorwort zur Neuausgabe, in: *Nother Füglister*, Das Psalmengebet, Münsterschwarzach 1997, 5–8, hier 6, verweist zur Erklärung auf die Entstehungszeit, in der »da und dort ein Vokabular benützt wird, das damals eben noch das gängige und geläufige war, und das in seiner Fragwürdigkeit oder Mißverständlichkeit erst allmählich durchschaut wurde.« Gerade Füglister sei »die Gemeinsamkeit der beiden Testamente immer mehr zum zentralen Anliegen« geworden. Wie diese Bemerkung zu verstehen ist, illustriert nicht zuletzt auch Füglisters geharnischter und bibeltheologisch hervorragender Einspruch auf die (damals erst geplante) Entscheidung, schwer verständliche oder Anstoß erregende Psalmen und Psalmteile, vor allem die sogenannten »Flüche«, aus dem Römischen Stundengebet herauszuoperieren, offenbar, um diese alttestamentlichen Ungeheuerlichkeiten auf die Höhe neutestamentlicher Liebesethik zu bringen: *Nother Füglister*, Vom Mut zur ganzen Schrift – Zur vorgeesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier, in: Die eine Bibel – Gottes Wort an uns. Gesammelte Aufsätze (SthSt 10), Innsbruck-Wien 1999, 11–29. Die Psalmen erst in dem auf sie folgenden stillen Gebet – wie es zum Beispiel die Benediktregel Kapitel 20 vorsieht – »in echtes christliches Gebet« umzuformen (so Adalbert de Vogüé, Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar [RBS 16], Hildesheim 1983, 404 Anm. 97), hat Füglister immer vehement abgelehnt. Er wollte deshalb auch von eigenen Psalmenorationen nichts wissen. Sein Plädoyer beschränkte sich auf »eine Weile des Schweigens – wie es übrigens schon in der frühmonastischen Psalmenpraxis allgemein gebräuchlich war«, um dadurch die Psalmen als je in sich ruhende Einheiten voneinander abzuheben. (Psalmengebet [wie Anm. 1], 61).

nen Menschen fremden »Sprache«. Und sie lassen sich nicht mehr ohne weiteres mit der allegorischen Interpretationsmethode der Kirchenväter und des Mittelalters zu christlichen Gebeten umstilisieren. Die *Lösung dieses Psalmenproblems* liegt für Füglistner darin, in Theorie und Praxis wieder mit der vergessenen Wahrheit ernst zu machen, *dass die Psalmen Gedichte sind*. Es sind zwar altorientalische Gedichte und Gedichte von unterschiedlichem ästhetischen Wert, aber auch vom Geist Gottes gewirkte Gedichte. Das hat Konsequenzen. »Wer den poetischen Charakter der Psalmen – etwa beim Übersetzen und Interpretieren, aber auch beim Beten und Rezitieren – vernachlässigt, frevelt nicht nur an der Schönheit des Menschenwortes ..., sondern versündigt sich am Gotteswort ... Er möge sich dann ja nicht wundern, wenn er leer ausgeht und die Psalmen ihm nichts sagen.«<sup>10</sup>

Dass die Psalmenaktualisierung vom Gedichtcharakter abhängt, ergibt sich aus *den poetischen Funktionen des Gedichts*. Ein Gedicht dient über alle Sachaussagen hinaus insbesondere der Selbst-Mitteilung von konkreten, ganzmenschlichen Erfahrungen. Es vermittelt Stimmungen und beeinflusst, ja verwandelt dadurch das »Herz« des Lesers. Denn das poetische Wort bewirkt, dass sich der Angesprochene mit dem Dichter identifiziert, mit seinem Ich verschmilzt. Das heißt aber, »daß kraft der poetischen Identifikation ein Gedicht, wie wohl es ein vorgegebener Text ist, aufhört, eine fixe Formel zu sein. Das gilt, sofern man sie als Gedichte auf sich wirken läßt, auch von den Psalmen. Indem unser Ich eingeht in das Ich des Psalmisten und umgekehrt das Ich des Psalmisten zu unserem Ich wird, werden die altüberlieferten Psalmen unsere eigenen Worte. Sie beginnen neu zu leben und werden wiederum Gebet: unser Gebet.«<sup>11</sup>

Darüber hinaus wecken Gedichte auch, was schon im Leser bereit liegt. Sie leihen ihm ihre Stimme, ohne die das Innerste und Tiefste vielleicht überhaupt ungesagt bleiben müsste. Die Psalmen aktualisieren also kraft ihrer poetischen Evokationsmacht, »was in uns vorhanden ist: ... unser christliches Sehnen, Trauern, Glauben, Hoffen und Lieben. Damit dienen die alttestamentlichen Psalmen der Selbstverwirklichung des Christen: die an sich vor- und unterchristlichen Texte werden von selbst christliches Gebet.«<sup>12</sup>

Dazu kommt schließlich, dass die Wirkung, »die ein Psalm oder Gedicht vermöge seiner poetischen Kraft im Leser auszulösen vermag, nie etwas Gleichbleibendes und von vornherein Festgelegtes und deshalb auch nie etwas Antiquiertes und Museales, sondern stets etwas Lebendiges, ganz

<sup>10</sup> Ebd., 44 f.

<sup>11</sup> Ebd., 51 f.

<sup>12</sup> Ebd., 53.

und gar Persönliches und immer wieder Neues ist. Denn kraft der durch die Dichtersprache zustande kommenden poetischen Kommunikation, Identifikation und Evokation sowie auf Grund des damit ursächlich zusammenhängenden dichterischen Vollsinnnes wird das Psalmenwort mein Wort und das in ihm verdichtete Fühlen und Erleben mein je persönliches Fühlen und Erleben. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Psalmen dadurch, daß sie Gedichte sind und von uns als Gedichte aufgenommen werden, insofern aufhören, fixe Formeln und alttestamentliche Texte zu sein, als sie *in uns* von selbst und immer wieder von neuem zu unserem persönlichen Christengebet werden.«<sup>13</sup>

»Wirkung« ist ein in Füglisters »Psalmengebet« häufig gebrauchtes und wichtiges Wort. Gilt es doch, »die Psalmen wesensgerecht auf sich wirken [zu] lassen«, um ihres poetischen Charakters inne zu werden.<sup>14</sup> Das gleiche pragmatische Anliegen steht vor allem hinter dem Plädoyer für »die verschiedenen poetischen Gattungen, [die] mit ihren spezifischen Wirkungen im Innersten des Menschen verwurzelt [sind] und aus diesem Grund, jede auf ihre Art, uns zum ganzheitlichen Beten zu helfen imstande sind.«<sup>15</sup> Trotz ihrer Eigenständigkeit und Einmaligkeit lassen sich Gedichte ja in einigen literarischen Arten, *Gattungen*, zusammenfassen. Das gilt auch von den Psalmen.<sup>16</sup> Sollen sie ihre Wirkung als Gedichte errei-

<sup>13</sup> Ebd., 149.

<sup>14</sup> Ebd., 28. Psalm 23 (»Der HERR ist mein Hirte«) sagt dann zum Beispiel nicht nur, dass Gott mich liebt und mir nahe ist, sondern mehr als sich in einem solchen Prosasatz begrifflich ausdrücken lässt. »Dieses Mehr ist ein Geschehen. Denn lasse ich den Psalm auf mich wirken, so geschieht etwas: ... ich werde, wiederum kraft des Dichterischen, hineingenommen und beginne die Nähe Gottes, von der die Rede ist, zu verspüren.« (Ebd., 37).

<sup>15</sup> Ebd., 88.

<sup>16</sup> »Damit von einer solchen Gattung die Rede sein kann, müssen folgende drei Dinge vorhanden sein: Fürs erste, was das Äußere anbelangt, eine typische sprachliche Form und Strukturierung; sodann mehr inhaltlich betrachtet, eine typische Thematik, die sich des öfteren aus stetig wiederkehrenden Grundmotiven und Leitwörtern zu erkennen gibt; schließlich – und das ist das Entscheidende – eine typische Finalität oder Funktion, der für gewöhnlich ein ganz bestimmter Sitz im Leben zugrunde liegt. Auf Grund dieser Gattungsmerkmale unterscheidet man heute in der Psalmenforschung allgemein eine bestimmte Anzahl von Psalmgattungen. So spricht man von individuellen und kollektiven Klageledern, von Dankliedern, Vertrauenspsalmen, Hymnen, Weisheits- und Geschichtpsalmen.« (Ebd., 66 f.). Füglisters Darstellung der drei poetischen Hauptgattungen des Lyrischen, Epischen und Dramatischen als allgemeinemenschlicher Verhaltens- und Ausdrucksweisen und sein Versuch, ihnen die traditionellen Psalmen-gattungen zuzuordnen, wirkt allerdings konstruiert. Es handelt sich, wie er selbst einschränkend bemerkt, um eine Vereinfachung von sehr komplexen Gegebenheiten. (Ebd., 74 f.). Aber auch davon abgesehen fällt es oft schwer, einen Psalm auf eine bestimmte Gattung festzulegen. Denn in den meisten Psalmen liegt eine Gattungsmischung vor. Dass Gattungsprinzipien nur beschränkte Gültigkeit beanspruchen können, ergibt sich schließlich daraus, dass gewisse Gattungen die Psalmen nur nach inhaltlichen Kriterien zu Gruppen zusammenfassen – zum Beispiel die Jahwe-König-Psalmen, die Königpsalmen, Zionspsalmen, Geschichtpsalmen, Weisheitspsalmen, Torapsalmen.

chen, müssen sie gattungsgerecht vollzogen werden. Welche *Folgerungen* sind dann aus den Gattungen *für die liturgische Psalmenpraxis* zu ziehen?<sup>17</sup> Es ist das besondere Verdienst Füglisters, die formgeschichtlichen Erkenntnisse der neueren Bibel- und Literaturwissenschaft wie folgt in die Neugestaltung des Stundengebets eingebracht zu haben.<sup>18</sup>

Der spezifischen Finalität der Psalmen, die ihnen durch ihre Gattung zukommt – Loben oder Klagen, Erzählen oder Vertrauen zum Beispiel –, muss erstens durch eine *gattungsgerechte Psalmenverteilung* Rechnung getragen werden. Das heißt, »daß jeder Psalm im Gottesdienst an den seiner spezifischen poetischen Funktion entsprechenden Platz zu stehen kommt.«<sup>19</sup> Die Psalmen dürfen also nicht mehr nach ihrer numerischen Reihenfolge im Psalmenbuch angeordnet werden, wie das zum Beispiel im Offizium der Benediktregel weithin der Fall ist. Stattdessen hat die Psalmenauswahl den liturgischen Grundtenor der Gebetszeiten und einzelner Wochentage zu berücksichtigen. Außerdem soll sie bei der Abfolge auf größere Abwechslung und Kontrastwirkung achten: »So können sich etwa lyrische Hymnen und dramatische Danklieder in Vesper und Laudes, dramatische Klagelieder und epische Weisheits- und Geschichtspsalmen in Vigilien gegenseitig ablösen und ergänzen.«<sup>20</sup>

Dem unterschiedlichen Charakter der Psalmen entspricht zweitens ein *gattungsgerechter Vortrag*. Wenn man etwas darstellt bzw. mitteilt, spricht man eben anders, als wenn man seine Gefühle über Gott ausdrückt und wieder anders, wenn man sich im eigentlichen Gebet direkt an ihn wendet. Durch die verschiedenen Formen der Psalmenrezitation gewinnt die Liturgie an qualitativer Intensivierung. Dazu kann man die altchristlichen Psallierweisen wiederbeleben: Zunächst und vor allem den solistischen Psalmenvortrag, der ursprünglich die gebräuchlichste Form von Psalmo-

<sup>17</sup> Zum Folgenden vgl. ebd., 76–88.

<sup>18</sup> Wo Füglisters die Änderung der numerischen Psalmenabfolge im Offizium zugunsten einer Psalmenverteilung aufgrund der poetischen PsalmenGattungen gegen den Vorwurf eines Traditionsbruchs verteidigt, verweist er auf *Joseph Gelineau*, Die Psalmen als Gesang des christlichen Volkes, in: Schweizerische Kirchenzeitung 129 (1960) 294–296, hier 296: »Die Väter deuten einen Psalm Vers für Vers, und die Liturgie wählt oft einen Psalm zur Verkündigung eines Mysteriums lediglich wegen eines oder zweier isolierter Verse; wir hingegen haben mit Recht ein verfeinertes Gefühl für die literarische Einheit einer Dichtung sowie für ihre Gesamtbedeutung. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß dieser Umstand einen Fortschritt mit sich bringen wird im liturgischen Gebrauch der Psalmen und daß man in Zukunft im Gebet unserer gottesdienstlichen Versammlungen mehr der literarischen Gattung Rechnung tragen wird, je nachdem ob ein Psalm eben individuelle oder kollektive Hymne oder Lamentation ist.« (Psalmengebet [wie Anm. 1], 80 Anm. 15). Die Entwicklung ist dann, wie ich später darstellen möchte, nochmals zu größeren Einheiten, nämlich zur Psalmodie einer Tagzeit, ja eines ganzen Tages weitergegangen.

<sup>19</sup> Ebd., 77.

<sup>20</sup> Ebd., 79.

die war und die Palmen in die Verkündigung der Heiliger Schrift einreihet. Das bloße Vorlesen passt immer, besonders aber bei Weisheits- und Geschichtspsalmen. Dazu kommt das aus der solistischen Psalmodie erwachsene responsoriale Psallieren, bei dem die Versammlung auf die vorgebrachten Psalmverse durch regelmäßig wiederholte Kehrverse antwortet, etwa bei Hymnen und Vertrauensliedern. Beide Psallierweisen verlangen ein Zuhören und verstärken dadurch den meditativen Charakter des Gemeinschaftsgebets. Daneben hat auch noch das gegenhörige, »antiphonarische« oder »dialogische« Sprechen seine Berechtigung, vor allem bei Gebeten im engen Sinn, also bei Dank- und Klagepsalmen. Nicht zuletzt kann die Rollenverteilung auf verschiedene Sprecher bzw. Sprechgruppen, wie sie zum Beispiel in den prophetischen Liturgien begegnet, dem dramatischen Nachvollzug der entsprechenden Psalmen dienen.

Füglisters dritte Folgerung richtet sich an den einzelnen Beter, die einzelne Beterin der Psalmen. Sie verlangt ein *gattungsgerechtes Psalmstudium*. Das hat nicht nur Rückwirkungen auf den bewussten Nachvollzug der poetischen Gattungen mit ihren Grundthemen, Grundbegriffen und Grundmotiven. Es führt auch zu einem tieferen Verständnis der ganzen Heiligen Schrift, weil die Psalmen »ein Kompendium des Alten Testaments sind«<sup>21</sup>. Wer mit der Bibel vertraut ist, der wird die Psalmen mit anderen Schriftstellen zusammensehen und schriftgesättigt beten.

Neben der Gattung wirken die Psalmen auch aufgrund ihrer *poetischen Sprache*.<sup>22</sup> Allgemein kennzeichnend dafür sind die Klangstruktur und die Bildhaftigkeit. Zunächst zu den lyrischen Strukturen. Eine wichtige Eigenheit semitischer Dichtkunst und alttestamentlicher Poesie liegt in den Sinn- und Sprechzeilen, von denen jeweils zwei oder drei poetisch-metrisch zu einem in sich abgerundeten Vers zusammengebunden sind. Diese kleinste poetische Einheit ist in »Parallelismen« angelegt. Dabei umkreisen die aufeinander folgenden Zeilen durch ihre Gedanken- und Bilderreime eine Sache in verschiedenen Aspekten und lassen sie durch die Wiederholung von Lautgefügen, Worten und Wortfolgen anschaulich und lebendig werden. Sie entfalten eine suggestive Kraft und einen rhetorischen Grundrhythmus, der zu einem betenden Atmen vor Gott führt. Zu diesem strukturierten Sprechen in Verszeilen kommen die Bilder und Metaphern. Sie besitzen nicht nur Zeichenbedeutung, sondern auch Gefühlsgehalt und Stimmungswert und können deshalb den ganzen Menschen ergreifen. Weil Bilder für anderes transparent und außerdem polyvalent sind, ermöglichen gerade sie eine Psalmenaktualisierung.

<sup>21</sup> Ebd., 87.

<sup>22</sup> Vgl. dazu ebd., 89-105 und 115-131.

Letztlich gilt diese Multiperspektivität der Bilder für die gesamte poetische Sprache der Psalmen. Denn sie ist eine offene Sprache, deren Vieldeutigkeit es weithin dem Leser, der Leserin überlässt, sie mit dem zu füllen, was ihn bewegt, und sie dadurch zu seinem eigenen Sprechen zu machen. Insbesondere »verdichtet« sich in den Psalmen ein »ursprünglich individuell-persönliches, raum-zeitlich einmaliges und an sich unwiederholbares Erleben zum allgemeingültigen Typos: zu einer allgemeinschlichen Grundgestimmtheit, zu einer Erfahrung von überzeitlicher und überindividueller Bedeutung.«<sup>23</sup> Ein augenblicklicher Affekt wird dadurch zu *der* Angst, *dem* Jubel, *der* Freude schlechthin. Über die offene und verdichtete Sprache hinaus besitzen Gedichte ferner eine angereicherte Sprache. Denn sie wachsen gewissermaßen durch die Erfahrungen, Vorstellungen und Affekte, die sie bei ihren Lesern auslösen. Das gilt zum Beispiel auch für Jesus, der seinen Lebens- und Sterbeweg vor allem mit Klage- und Vertrauenspsalmen wie den Psalmen 22, 31, 42/43 und 69 gegangen ist. Er hat die Psalmen durch sein Gebet angereichert. Das Neue Testament vergegenwärtigt und deutet später seinen Weg mit solch angereicherten Psalmworten.

## 2. Zur Situation heute

Seit »Das Psalmengebet« geschrieben wurde, sind mehr als vier Jahrzehnte vergangen. In der Zwischenzeit dürften die Psalmen im kirchlichen Bewusstsein und in der Liturgie einen neuen Stellenwert gewonnen haben. Auch in der wissenschaftlichen Psalmenforschung haben sich die Schwerpunkte verlagert. Deshalb ergänze ich den Ansatz Füglisters im Folgenden noch durch ein paar *aktualisierende und exegetische Bemerkungen*.

Wenn Veröffentlichungen wie »Kleines Stundenbuch«, »Magnifikat« und »Te Deum« nicht trügen, werden die Psalmen wieder von vielen Menschen gebetet. Sie können sich mit ihnen offenbar besser vor Gott ausdrücken als durch andere Gebete oder durch selbstgeformte Worte. Die Psalmen erscheinen heute als *vorgegebene Formulare* sogar als ein »Glücksfall für das gemeinsame Beten«.<sup>24</sup> Sie ermöglichen und fordern »ein

<sup>23</sup> Ebd., 119.

<sup>24</sup> Jürgen Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel (Religion – Geschichte – Gesellschaft 20), Münster 2001, 244. Werbick hat darüber auch theologisch reflektiert: »Gemeinsam beten heißt hier: ich muss nicht allein bleiben mit meinen Ängsten und meiner Sehnsucht; ich darf mich ›hineinbeten‹ in einen Sprachraum, in Gebetshaltungen, die meine Gebets-Hilflosigkeit aufnehmen ... Der gemeinsame Vollzug reicht weiter als das von mir argumentativ zu Sichernde. Der ›Gehorsam‹ – das Hören auf das mir Zugesprochene und das tastende Sich-mitnehmen-Lassen – kommen in gewisser Hinsicht vor der verstehenden Aneignung ... Das ist kein Plädoyer dafür,

kreatives Nach- und Mitsprechen, und zwar gerade in ihrer spezifischen sprachlichen Gestalt, die ihnen eine eigentümlich produktive Offenheit gibt, in die jeder sich selbst einbringen kann. Sie sind wie das Text- und Regiebuch eines guten Stücks, das nicht sklavisch, sondern kreativ ›realisiert‹ werden will.«<sup>25</sup> Dabei helfen uns die gemeinsamen Erfahrungen zu einer Identifizierung mit dem Psalmisten und können so zur Aussprache des eigenen Lebens werden. Das haben schon die Kirchenväter, zum Beispiel Johannes Cassian,<sup>26</sup> erkannt. Am leichtesten sind diese Analogien zu dem, was in den Psalmen aufklingt, in ihrer Bildersprache zu entdecken. Denn viele Bilder kommen aus der unmittelbaren menschlichen Lebens-

sich der theologischen Problematik und der Krise des Betens nicht intellektuell zu stellen, wohl aber eine Erinnerung daran, dass religiöse Grundvollzüge immer getragen sein müssen durch das mir Zuvor-Kommende. ... Sie leben vielmehr davon, dass ich mich von einer vor-gegebenen Handlungs- und Sprachgestalt ermutigen lasse, mitzuhandeln und mitsprechen: mitzuvollziehen, was sich an mir ereignet, und es gewiss dann auch intellektuell mitzuverantworten ... Vielleicht ist gerade das Psalmengebet Israels und der Kirche paradigmatisch für diese kommunikative Grundstruktur, in der die zuvorkommende Gnade konkret als heilsame Sprach- und Sprechmöglichkeit erfahren wird. Das Psalmengebet ist eben nicht Ausdruck der zählenden und ›gezählten‹ Frömmigkeit (Arnold Angenendt), sondern das Sich-Vorsprechen-Lassen eines Formulars, das den Mitbetenden Sprachmaterial anbietet, in dem sie sich finden oder von dem sie sich abstoßen können; eines Textes mit ›Leerstellen‹, der ihnen die Frage zuspießt, wie sie in ihm vorkommen und wie sie diesen Text mitsprechen können, gewiss auch: wo sie ihm widersprechen müssen.« (Ebd.).

<sup>25</sup> *Erich Zenger*, »Du thronst auf den Psalmen Israels« (Psalm 22,4). Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst, in: *Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg* (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung* (QD 194), Freiburg 2002, 16–40, hier 22.

<sup>26</sup> »Empfindet nämlich unser Herz die gleiche Stimmung, in der ein Psalm gesungen oder geschrieben wurde, so werden wir gleichsam seine Verfasser. Wir verstehen dann den Geist der Worte vor ihren Buchstaben. Und wenn wir uns dann diese Worte meditierend zu Herzen nehmen, wird das in uns lebendig, was uns widerfuhr und was wir täglich erleben. Während wir die Psalmen singen, tritt uns alles neu vor die Seele ... Alle diese Gefühle, Empfindungen, Stimmungen finden in den Psalmen ihren Niederschlag. Uns wird das selbst Erfahrene klarer bewußt und durchschaubarer, wenn es uns beim Psalmen gesang wie in einem Spiegel begegnet. Durch unsere eigenen Empfindungen belehrt, hören wir die Psalmen nicht wie etwas uns Fremdes, sondern wir ertasten sie als etwas uns ganz Vertrautes. Wir beten dann solche Texte nicht wie etwas distanziert Auswendiggelerntes, sondern wir gebären sie selbst gleichsam aus innerstem Herzensgrund als etwas Eigenes, weil wir den Sinn der Psalmen nicht durch den gelesenen Text, sondern durch vorausliegende Erfahrung bereits kennen.« (Aus: Des Abbas Isaak zweite Unterweisung über das Gebet *Collatio X*, 11, in: *Gertrude und Thomas Sartory*, Johannes Cassian. Aufstieg der Seele. Einweisung in das christliche Leben II. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet [Herderbücherei »Texte zum Nachdenken« 945], Freiburg i. B. 1982, 87f.). Vgl. dazu auch die ausgezeichnete Erklärung des Textes im Blick auf unsere liturgische Situation heute durch *Angelus A. Häußling*, *Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie*, in: *Martin Klöckener, Benedikt Kranemann, Michael B. Merz* (Hg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche* (LQF 79), Münster 1997, 335–344. Vgl. zu Cassian noch *Athanasius von Alexandrien*, Brief an Marcellinus, (11), in: *Hermann Josef Sieben*, *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus übersetzt und eingeleitet* (Sophia – Quellen östlicher Theologie 30), Trier 1998, 143–179, hier 156–158.

welt und aus einer tausendjährigen Erfahrungsgeschichte mit Gott. Daneben gibt es Metaphern, die aus der Landschaft und Heimat der Psalmen stammen, aber auch mythische Vorstellungen, die Israel mit seiner Umwelt teilt. Sie lassen immer wieder Neues entdecken und sind nie voll auszuschöpfen. Bei den Gottesmetaphern ist noch wichtig, dass sie nicht nur als Sinnbilder, sondern auch als Suchbilder funktionieren. Sie brauchen deshalb den Betenden, der das ihm ferne, verborgene oder beunruhigende Du Gottes sucht, nicht zu überfordern.<sup>27</sup> Die Gefahr beim Einbringen von Bilderfahrungen ist allerdings, dass sich die Bilder und Chiffren verselbständigen, inflationär werden und dem Psalm seine Eigengestalt nehmen.<sup>28</sup>

Über die Erfahrungen und die poetische Sprache als Ansatzpunkte einer Identifizierung hinaus bieten die Psalmengattungen als geprägte Gebetsmuster *Modelle für den Ablauf des Gebets*. An ihnen lässt sich zum Beispiel ablesen, wie es zum Beten kommt und wie es sich ausdrückt, wodurch es möglich wird und was in ihm geschieht. Vor allem aber löst ein gattungsgerechter Mitvollzug der Psalmen im Beter dasselbe Geschehen aus, das sie als Sprachhandlungen beschreiben. Das lässt sich besonders gut an der Dynamik der Klagepsalmen nachweisen. Denn ihre Strukturelemente – das Anrufen Gottes mit seinem Namen und damit die Gottunmittelbarkeit des Beters, dem der Zugang zu Gott offen steht, ferner die Erinnerung an seine früher erfahrene Hilfe, dann aber vor allem die Klage mit der Schilderung der Not, die Äußerung des Vertrauens und die Bitte um ein Ende der Bedrängnis, eventuell auch ein Lobgelübde – sind so aneinander gefügt, dass zwischen ihnen eine Bewegung entsteht, die den Leidenden aus seiner Verzweiflung herausführt und auf den Weg zu Gott mitnimmt. Sobald er sich der Zuwendung Gottes bewusst wird, ist das die entscheidende Wende seines Geschicks. Wer sich also beim

<sup>27</sup> Das heißt: »Sie [die Metaphern] kommunizieren mit ihrer Behauptung, Gott dürfe als Vater – als Fels, als Hirt, als Freund und Weggefährte, als Richter usf. – angesprochen werden, die Frage, was es für mich bzw. für uns bedeuten kann, ihn so anzusprechen. So wäre auch die Affirmation der Gebetsanrede fragender, als es zunächst den Anschein hat«. (*Werbick*, Gebetsglaube [wie Anm. 24], 246).

<sup>28</sup> Trotz der Berechtigung der anthropologischen Wende in der Theologie bleibt bedenkenswert, was Dietrich Bonhoeffer über das christliche Beten der Psalmen als Beten von »Gottes eigenem Wort« gemeint hat: Wenn wir »die Psalmen lesen und beten wollen, so müssen wir nicht zuerst danach fragen, was sie mit uns, sondern was sie mit Jesus Christus zu tun haben. Wir müssen danach fragen, wie wir die Psalmen als Gottes Wort verstehen können, und dann erst können wir sie mitbeten. Es kommt also nicht darauf an, ob die Psalmen gerade das ausdrücken, was wir gegenwärtig in unserem Herzen fühlen. Vielleicht ist es gerade nötig, daß wir gegen unser eigenes Herz beten, um recht zu beten. ... Nicht die Armut unseres Herzens, sondern der Reichtum des Wortes Gottes soll unser Gebet bestimmen.« (*Dietrich Bonhoeffer*, Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen (1940), in: *Beten mit der Bibel* (Stundenbücher 91), Hamburg 1970, 54–84, hier 57.

Nach- und Mitsprechen der Klagelieder auf diesen lebendigen Vorgang einlässt, erfährt darin die eigentliche Erhörung seines Gebets.<sup>29</sup> Analoges gilt auch für andere Gattungen.

Bei seinem Plädoyer für die Berücksichtigung der Psalmengattungen hat Füglistler allerdings ein Problem ausgeblendet: dass die Psalmen für feste gesellschaftliche Situationen mit einheitlichen Verhaltensweisen bestimmt waren, also einen konkreten »Sitz im Leben« hatten.<sup>30</sup> Dieser gehört jedoch einer Welt an, die uns nicht nur fremd ist, sondern die es auch nicht mehr gibt. Zum Beispiel hat die Gattungsforschung nachzuweisen versucht, dass sich in vielen Psalmen, wenn auch gebrochen, liturgische Formulare spiegeln. Aber sie dienten einem Kult, den wir nicht feiern. Was verbindet uns dann mit dem jüdischen Königsritual, aus dem Psalm 2 wahrscheinlich stammt? Die Psalmen 3, 4 und 5 waren vermutlich mit dem Gottesgerichtsverfahren am Jerusalemer Tempel verbunden und hatten nur dort einen präzisen Sinn – wann sollen wir sie sprechen? Die drei Psalmen waren schon damals wegen ihrer einmaligen Konstellation nicht überall anwendbar, sondern gehörten in bestimmte Lebenslinien. Wie lassen sich diese umreißen? Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Deshalb stellt sich die Frage: Wie können wir einen Psalm beten, wenn er aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gelöst wurde? Widerspricht eine solche Verwendung nicht der Intention seines Verfassers? Inzwischen liegen uns die Psalmen unabhängig von der Rekonstruktion der oft sehr komplexen Entstehungsgeschichte und ihrem ebenfalls nur hypothetisch erschließbaren Verwendungszweck sogar in Buchgestalt vor. Der Psalter ist zum Sitz im Leben der Psalmen geworden. Deshalb kann uns die von der Bibelwissenschaft lange praktizierte, an den Autoren orientierte Produktionsästhetik bei der persönlichen Aneignung oft kaum weiterhelfen, sehr wohl aber eine Rezeptions- und Wirkungsästhe-

<sup>29</sup> Füglistler spricht zwar über das »Erlebnis jenes Mitgerissenwerdens, das mir durch die poetische Kraft des Psalmes widerfuhr« (Psalmengebet [wie Anm. 1], 39), nicht aber über den Mitvollzug der Sprechakte des Psalms und die verwandelnde Kraft eines gattungsgerechten Betens. Das trifft sogar dort zu, wo er ausdrücklich über die Gattungselemente als Gebetsweisen reflektiert – *Notker Füglistler*, *Beten lernen* heißt klagen, vertrauen und danken lernen – Psalm 22 als Gebetsschule, in: *Die eine Bibel* (wie Anm. 9), 258–263.

<sup>30</sup> Das gilt, obwohl Füglistlers den Gattungen in seinem Büchlein »Psalmengebet« ein eigenes Kapitel (IV) gewidmet hat. Ein Hinweis fehlt auch, wo er die Fruchtbarkeit der gattungsgeschichtlichen Forschung für die Psalmenpraxis betont und meint, dass es ihr nicht selten nachzuweisen gelinge, »welche konkrete Situation der einzelne Psalm als seinen ›Sitz im Leben‹ voraussetzt und welches seine darauf abgestimmte Funktion und dadurch bedingte Struktur ist.« (*Füglistler*, *Psalmengebet* [wie Anm. 1], 157). Die Psalmengattungen, wie Füglistler sie heranzieht, sind in ihrer Funktion enthistorisierte und in ihrer Struktur abstrahierte Konstrukte. Erst durch ihre Lösung von der ursprünglichen Entstehungssituation werden sie für die Verwendung in neuen Lebensbezügen offen. Damit wird das im Folgenden skizzierte hermeneutische Problem umgangen.

tik.<sup>31</sup> Füglistner hat sie mit seinem Vorschlag, die Psalmen als Gedichte wirken zu lassen und dadurch zu aktualisieren, bereits in manchem vorweggenommen. Die folgenden Überlegungen zum Geschehen zwischen Text und Leser entwickeln seinen poetologischen Ansatz weiter.

### 3. Was geschieht beim Lesen bzw. Hören und Deuten von Texten?

Moderne *leserorientierte Literaturtheorien* betrachten literarische, insbesondere poetische Texte als offene Kunstwerke,<sup>32</sup> die ihre Bedeutung erst in den unterschiedlichen Lektüreprozessen entfalten. Denn der Sinn eines Textes hängt nicht nur an der Aussageabsicht des Verfassers oder späterer Redaktoren, sondern kommt vor allem beim Lesen, Hören und Nachsprechen zustande, wenn Text und Leser in wechselseitige Kommunikation treten. Diese Sinnkonstitution durch den Leser, die Leserin bzw. eine Lesegemeinschaft muss nicht zu Auslegungswillkür und Beliebigkeit führen. Denn die richtige Lektüre bleibt im Rahmen des Textrepertoires und seiner Leserlenkung. Allerdings ist eine Vielfalt von Leserreaktionen auch deshalb möglich, weil jeder Text gegenüber einem ursprünglich intendierten Aussagesinn einen Bedeutungsüberschuss besitzt,<sup>33</sup> der einen Interpretationsspielraum eröffnet. Er enthält Leerstellen, die gefüllt werden müssen. Zugespitzt könnte man sogar von der Autorenintention absehen und sagen: Es gibt eine Vielzahl von Verständnisweisen eines Textes, weil sich die Bedeutung eines Textes in seiner Wirkung auf den Leser äußert. Dabei dürfen allerdings zwei wichtige Voraussetzungen nicht vergessen werden. Zunächst: Sprache und Weltverständnis werden gesellschaftlich vermittelt. Jeder Leser ist auch Glied einer Lesegemeinschaft mit ihrem kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnis und ihren Rezeptionsvorgaben. Sie bestimmt in hohem Maß die Leseweisen und wirkt einer willkürlichen Auslegung entgegen. Und ferner: Lesen holt nicht nur ein, was im Text selbst angelegt ist, sondern wandelt sich auch mit jedem neuen sozialen, situativen und literarischen Kontext. Lesen heißt also immer

<sup>31</sup> Georg Braulik, Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters, in: *ders., Lohfink*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 3), 523–547, hier 525–527. Ferner *Dorothea Erbele-Küster*, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001.

<sup>32</sup> Vgl. *Umberto Eco*, Das offene Kunstwerk (stw 222), Frankfurt/M. 1977. Dass dennoch nicht jede beliebige Interpretationshypothese berechtigt ist, zeigt *Ders.*, Die Grenzen der Interpretation (dtv 30168), München <sup>3</sup>2004.

<sup>33</sup> Bei Füglistner werden ähnliche Überlegungen unter dem Gesichtspunkt der Psalmen als inspiriertes und inspirierendes (!) Gotteswort (Psalmengebet [wie Anm. 1], 131–146) abgehandelt und als göttlich-theologischer Vollsinn der Schrift, der sich »als weitgehend homogene Weiter- und Tieferführung des menschlich-dichterischen Vollsinnns denken läßt« (ebd., 134).

auch Kontextualisieren. Es schreibt den Text für den konkreten Lebenszusammenhang, in dem es sich ereignet, gewissermaßen um, übersteigt seine Ursprungssituation und wirkt auf den Leser neu und verändernd zurück.<sup>34</sup> Für die »Theopoesie«<sup>35</sup> der Psalmen ergibt sich daraus eine Fülle von Lesarten und Sinnbezügen.<sup>36</sup>

Eine solche *relecture*, die auch schriftliche Spuren hinterlassen hat, haben schon die Redaktoren vorgenommen, die in Psalmüberschriften – zum Beispiel bei den Psalmen 3, 18, 51, 63 – Situationen aus dem Leben Davids anführen, in denen er den jeweiligen Psalm gesprochen haben soll. David wird dabei zum idealtypischen »Vorbeter« einer Meditationsgemeinschaft. Die königlose Zeit erwartet ihn außerdem als Heilsherrscher der Zukunft. Sein Ich wird auf das Wir der Gemeinde übertragen, seine Worte werden als Prophetien verstanden.<sup>37</sup> Der Psalter hat also schon vor seiner Rezeption im Neuen Testament eine umfangreiche Gebrauchs- und Lektüregeschichte hinter sich. Die an Jesus von Nazaret als den Messias Gottes glauben, lesen, hören<sup>38</sup> bzw. beten<sup>39</sup> die Psalmen in der Re-

<sup>34</sup> Dieses Lese-Paradigma gilt schon für die Bibel selbst im Umgang mit den Psalmen. Das beweist das anschauliche Beispiel Apg 4,24–30. Hier interpretiert die Jerusalemer Gemeinde ihre eigenen geschichtlichen Erfahrungen mit Hilfe von Psalm 2,1–2. Sie bedenkt in der Gemeindeversammlung die Ereignisse der Gegenwart und erkennt dabei die Strukturkongruenz mit den Ereignissen der Vergangenheit Israels, die bereits im Psalm gedeutet sind: Die Heiden, das sind Pontius Pilatus und die Römer, toben; die Völker, nämlich die Stämme Israels, betreiben Nichtiges; die Könige der Erde, nämlich Herodes Antipas, und die Machthaber, konkret der Hohe Rat, haben sich nicht nur gegen Jesu, den Knecht Gottes, gewendet, sie wenden sich jetzt auch gegen die Gemeinde, die damit ebenfalls zum Knecht Gottes wird. Die Deutungen des Psalms waren also auf eine Zukunft geöffnet, die sich jetzt ereignet. Dadurch gewinnt die Urgemeinde die Kraft, in diesen Plan Gottes und seinen Willen einzuschwingen und ihn mit Freimut zu verkünden. Zugleich wird ihre einmütige Deutung der Gegenwart im Licht von Psalm 2 selbst zum gemeinsamen Gebet, zu Liturgie. Diesen modellartigen Vorgang, der sich in der Apostelgeschichte mehrfach abspielt, hat *Gerhard Lohfink*, Gottes Taten gehen weiter. Geschichtstheologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden, Freiburg i. B. 1985, 30–39, ausgezeichnet beschrieben.

<sup>35</sup> *Kurt Marti*, »Die Psalmen Davids«. Annäherungen. Band 1, Stuttgart 1991, 5.

<sup>36</sup> Zu Bibel und Liturgie als Kontexten der Psalmen vgl. den informativen Überblick von *Egbert Ballhorn*, Kontext wird Text. Die Psalmen in Forschungsgeschichte, in biblischer Zeit und in christlicher Liturgie, in: *BiLit* 77 (2004) 161–170.

<sup>37</sup> Vgl. dazu *Nothker Füglistner*, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: Die eine Bibel (wie Anm. 9), 50–102, hier 86–98.

<sup>38</sup> *Beat Weber*, Kanonische Psalterexegese und -rezeption. Forschungsgeschichtliche, hermeneutische und methodologische Bemerkungen, in: *Egbert Ballhorn, Georg Steins* (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexion und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, 85–94, hier 87–89, betont, dass die auditiven Vorgänge in der Rezeptionsästhetik nicht vernachlässigt werden dürfen, zumal wir gerade beim alten Israel von einer mündlichen und auditiv-memorierenden Kultur auszugehen haben – vgl. dazu die Ouvertüre des Psalters, den unten besprochenen Psalm 1.

<sup>39</sup> Mit »Lesen und Beten« möchte ich den unterschiedlichen Umgang mit den Psalmen im *Offizium divinum* bewusst offen lassen, auch den liturgiegeschichtlichen Wandel von einer Psalmodie, die als Art durchgehender Schriftlesung auf das anschließende stille und eigentliche Ge-

zeptions- und Auslegungsgemeinschaft der Kirche und im Rahmen ihres Kanons, der zweiteilig-einen Heiligen Schrift, als dem Raum, in dem ihr Sinn gefunden und ihre verändernde Wirkung erfahren werden.<sup>40</sup> Im Kontext des Stundengebets kommt dazu, dass die Psalmen miteinander einen impliziten Dialog führen und von der liturgischen Tagzeit und dem gefeierten Heilsereignis her neu gedeutet werden. Dieses innerbiblische und innerliturgische Gespräch macht sie zum lebendigen Wort Gottes. Mit dieser *viva vox* der Psalmen tritt ihr Beter in eine wechselseitige Kommunikation.

Diese schöpferischen Rezeptionsvorgänge<sup>41</sup> rücken auch die *Allegorese der Kirchenväter*<sup>42</sup> in ein neues Licht. Ich kann ihre Neubewertung nur andeuten.<sup>43</sup> Sie ist für die Psalmenpraxis besonders wichtig, weil es bis vor kurzem für viele Liturgiker noch selbstverständlich war, dass, wer die Psalmen in ihrer letzten Sinniefe erfassen und im Gottesdienst gebrauchen

bet des *Opus Dei* vorbereitete, zu einem Psalmengesang, der selbst schon als Gebet verstanden wurde. Vgl. dazu *de Vogüé*, Die Regula Benedicti (wie Anm. 9), 165–179 und 401–404. Das Benediktinische Antiphonale optiert mit Füglisten für ein »Beten« der Psalmen, allerdings – wie ich noch zeigen werde – in einer modifizierten Form.

<sup>40</sup> Wenn die Psalmen in der Synagogenliturgie rezitiert werden, ist der Rezeptionszusammenhang daher ein notwendig anderer, schon deshalb, weil der kanonische Kontext des Psalters ein anderer, nämlich der Tanak, ist. Auch hier ist die Auslegung zwar vielfältig, aber ebensovienig beliebig verfügbar. Rezeptionshermeneutische Überlegungen sind daher für das Gespräch mit dem Judentum hilfreich – vgl. dazu auch *Henning Schröer*, Gott ist kein Psalm: Teilhabe und Freigabe. Der christlich-jüdische Dialog in rezeptionsästhetischer Sicht am Beispiel der Psalmen, in: *Klaus Wengst, Gerhard Saß* u. a. (Hg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (Festschrift Wolfgang Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 55–64. Die Psalmen sind dann keine »unterchristlichen Texte«, die deshalb (!) einer aktualisierenden »Verchristlichung« bedürfen (vgl. dazu aber auch Anm. 9). Es gibt verschiedene gleichberechtigte Weisen des Psalmenbetens – neben der christlichen auch eine jüdische. Zu Recht kritisiert *Erich Zenger*, »Ich aber sage: Du bist mein Gott« (Ps 31,14). Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa, in: *Albert Raffelt* (Hg.), Weg und Weite (Festschrift Karl Lehmann), Freiburg 2001, 15–31, hier 16–19, die »christliche Psalmenhermeneutik« von B. Fischer und der »Allgemeinen Einführung in das Stundengebet« (1978) und meint: »Die beklagte jüdische Provenienz der Psalmen ist keine ›Ersünde‹, die durch die christliche Taufe beseitigt werden muß, sondern ein gottgegebenes Proprium, das es zu erkennen und anzuerkennen gilt – gerade im kirchlichen Psalmenbeten.« (Ebd., 19). Zum Psalmengebet in bleibender heilsgeschichtlicher Weggemeinschaft von Juden und Christen zu und vor ihrem gemeinsamen Gott, der sie in seinem Reich zusammenführen will, vgl. ebd., 26–31.

<sup>41</sup> *Klaas Huizing*, Ästhetische Theologie. Band I: Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000, 24, bezeichnet den »Lesakt« sogar als »Wiedergeburt«. Sie wird von der »ästhetischen Theologie« untersucht.

<sup>42</sup> Sie wird von *Füglisten*, Psalmengebet (wie Anm. 1), 21f. und 141f., noch weitgehend negativ qualifiziert.

<sup>43</sup> Vgl. dazu *Christoph Jacob*, Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Exegese: Zum hermeneutischen Horizont der Typologie, in: SPatr XXV (1993) 107–114, hier 111f. Der hier für die Patrologie geforderte Paradigmenwechsel von der Produktions- zur Rezeptionsästhetik hat auch in der jüngsten Darstellung patristischer Auslegungsmethoden durch *Michael Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg i. B. 2007, 134–162, noch nicht stattgefunden.

will, sie vor allem »vom Gesichtspunkt der Kirchenväter aus anpacken«<sup>44</sup> muss.<sup>45</sup> Allegorese als Ausdrucksform religiöser Rede versteht die Texte der Heiligen Schrift anders als der vordergründige Wortsinn zu besagen scheint.<sup>46</sup> Über ein Jahrtausend kreiste die Kontroverse um die Frage: »Darf ein Text anders als im wörtlichen Sinn verstanden werden, wenn seine buchstäbliche Aussage mit dem gewandelten oder anders gearteten Denkhorizont seines Lesers nicht in Einklang steht, zugleich aber eine rein historische Deutung dieses Dokuments infolge seines autoritativen Charakters nicht in Frage kommt? Öffnet nicht die Konzession, Buchstabe und Sinn seien nicht identisch, willkürlicher Auslegung Tür und Tor?«<sup>47</sup> Der Einwand mutet angesichts der Rezeptionsästhetik anachronistisch an. Denn für sie liegt der Schlüssel zur allegorischen Auslegung in der Tatsache, dass sie wichtige Ereignisse der biblischen Heilsgeschichte aus dem konkreten Leben der Kirche, der urchristlichen wie der modernen, und damit aus der präsentischen Heilsgeschichte deutet.<sup>48</sup> Es geht deshalb bei Allegorese nicht darum, dass fremde Vorstellungen in die Schrifttexte eingetragen, sondern dass im Sinn der Rezeptionsästhetik, wie oben skizziert, Entsprechungen »zwischen einem vergangenen Text und einer gegenwärtigen Situation«<sup>49</sup> hergestellt werden. Das Benediktinische Antiphonale nützt diese Hermeneutik der Allegorese,

<sup>44</sup> So zum Beispiel der in vielen Sprachen übersetzte liturgiewissenschaftliche »Klassiker« *Cyprian Vagaggini*, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 286.

<sup>45</sup> Vgl. dazu den informativen und weiterführenden Überblick von *Harald Buchinger*, *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft*, in: *HID* 54 (2000) 193–222, besonders 196–199. Zur patristischen Deutung der einzelnen Psalmen vgl. zum Beispiel *Pierre Salmon*, *De l'interprétation des psaumes dans la liturgie aux origines de l'office divin*, in: *MD* 33 (1953) 21–55.

<sup>46</sup> Sie darf nicht mit Allegorie verwechselt werden. Allegorie ist eine bestimmte Weise, einen Text zu produzieren, Allegorese dagegen ein Vorgang der Textrezeption. Genauer gesagt: Allegorie ist eine verschlüsselnde Redeweise des Autors, Allegorese dagegen eine entschlüsselnde Interpretation.

<sup>47</sup> *Fiedrowicz*, *Theologie der Kirchenväter* (wie Anm. 43), 153.

<sup>48</sup> So *Jacob*, *Antitypos* (wie Anm. 43), 111 f., zum Beispiel für die Allegorese des Ambrosius. Nach *Fiedrowicz* (*Theologie der Kirchenväter* [wie Anm. 43], 139) habe die typologische Exegese den Bogen nicht nur vom Alten zum Neuen Testament gespannt, sondern bis in die Gegenwart verlängert: »Neben die historische Typologie trat eine aktualisierende Typologie. Alt- und neutestamentliche Ereignisse waren gleichermaßen Typoi dessen, was sich gegenwärtig in der Kirche, vor allem in ihren Sakramenten vollzog.« (Ebd., 139). Was hier noch produktionsästhetisch vorgestellt und als Fortsetzung einer *analogiae scripturae* ausgegeben wird, gehört eigentlich schon zur Rezeptionsforschung. Im Übrigen verkennt *Fiedrowicz* die allegorische Schriftauslegung, die ihm zufolge nichts anderes erstrebte »als ein symbolisches Verständnis all dessen, wovon die Bibel spricht.« (Ebd., 146).

<sup>49</sup> *Hannelore Link*, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme* (UTB 215), Stuttgart 21980, 48.

um durch Auswahl und Anordnung der Psalmen am Freitag und Sonntag (samt ihren Vorabenden) das Paschamysterium zu vergegenwärtigen.<sup>50</sup>

#### 4. Die Meditationstechniken des Psalmenbuchs und der Wochenpsalter des Benediktinischen Antiphonales

Die Gattungsforschung, so haben wir festgestellt, interessiert sich für den Urzustand eines Psalms. Dabei stand bis vor kurzem nur der einzelne isolierte Psalm im Blickpunkt. Dementsprechend ging auch der Reformvorschlag Füglisters von den Psalmen als Einzeltexten aus. Sie sollten als in sich ruhende Kunstwerke wirken. Inzwischen hat in der alttestamentlichen Wissenschaft ein Perspektivenwechsel »von der Psalmenexegese zur Psalterexegese« stattgefunden.<sup>51</sup> Hatte man sich bisher auf die typische Form und den ältesten Gebrauch der einzelnen Psalmen konzentriert, so entdeckte man jetzt wieder, dass wir es in der Heiligen Schrift zunächst mit einem Buch zu tun haben, dem Psalter. Er ist keine bloß geschichtlich gewachsene Sammlung, sondern auch ein redaktionell strukturiertes Ganzes. Seine Dramaturgie lässt die Einzelpsalmen so aufeinander folgen, dass sie wie bei den Klagepsalmen aus der Not zum Lob Gottes führen. Außerdem holen sie das Ich des einzelnen Beters zunehmend in das Wir des Gottesvolkes bzw. in die Gemeinschaft aus Israel und den Völkern. Gemeinsam schreiten sie von der Herrschaft des königlichen Messias, die in den drei ersten Büchern im Vordergrund steht, hin zum universalen Reich Gottes. Allerdings ist der Psalter nicht wie ein Gesangsbuch nach Lobliedern, Vertrauensliedern usw., also nach Gattungen geordnet. Betrachtet man ihn unter diesem Gesichtspunkt – und so wurde er noch bis vor kurzem vorwiegend gesehen –, dann erscheint die Abfolge der Psalmen als bloßes Durcheinander. Der Psalter<sup>52</sup> diente auch nicht

<sup>50</sup> Georg Braulik, Die Feier des Paschamysteriums im Wochenpsalter des Benediktinischen Antiphonales. Am Beispiel der Vesperpsalmodie vom Donnerstag bis zum Sonntag, in: HHD 62 (2008) 183–201, zur Allegorese 190f.

<sup>51</sup> Ders., Psalter und Messias. Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern. Ein Brückenschlag, in: ders., *Lohfink*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 3), 481–502, hier 484–488. Eine ausführliche Darstellung dieser Neuorientierung bietet zum Beispiel Erich Zenger, Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in: ders. (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg i. B. 1998, 1–57.

<sup>52</sup> Füglisters, Verwendung (wie Anm. 37). Im Anschluss daran hat Erich Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*, Freiburg i. B. 1991, 13, dieses Lese- und Meditationsbuch und seine Funktion wie folgt zusammenfassend beschrieben: »Im Judentum zur Zeit Jesu war das Psalmenbuch für weite Kreise das Gebets- und Betrachtungsbuch *par excellence*. Im Psalter fanden jene Gruppen, die in Opposition zur sadduzäischen Führung standen, und insbesondere das einfache Volk ihr »Lebensbuch«. Sie fanden sich als »die Armen« und »die Elenden« mit

als »Gesangsbuch des zweiten Tempels«, obwohl er einzelne Liederbücher von levitischen Sängergilden des Jerusalemer Tempels enthält (vgl. 1 Chr 16 und Sir 50,15–21). Und er war später auch nicht das »Gebetsbuch der Synagoge«, die erst relativ spät einzelne Psalmen in ihre Liturgie aufnahm. Der Psalter wurde vielmehr als *Meditationsbuch* für die persönlich-individuelle Frömmigkeit geschaffen. Das lässt sich einerseits aus Psalm 1, seinem Proömium, und der ganzen redaktionellen Anlage der Psalmensammlung, andererseits aus der weiten Verbreitung, Kenntnis und Beliebtheit des Psalters im Volk erschließen.

*Psalm 1* empfängt den Benutzer des Psalmenbuchs als jemanden, der die »Tora«, »die Weisung des Herrn« ständig »murmelt«:

Seine Freude: an der Tora des Herrn;  
seine Tora murmelt er Tag und Nacht.

Mit der »Tora« ist zwar zunächst die Sozial- und Gesellschaftsordnung des Pentateuchs gemeint. Die jüdische Auslegung bezieht jedoch in dem Ausdruck »seine Tora« das Possessivpronomen »seine« auf David, den Psalmendichter bzw. auf jeden Psalmenbeter. Er lässt sich so sehr von der Tora des Herrn ergreifen, dass sie ihm Herz und Mund öffnet und in ihm Texte über die Tora als »seine Tora« hervorbringt – das Psalmenbuch.<sup>53</sup> Das mit »murmeln« übersetzte hebräische Verb *hāgāh* bezeichnet ein Aufsagen, ein halblautes Rezitieren, das Hieronymus mit *meditari* wiedergibt. Diese Art von Rezeption unterscheidet sich von schweigender Versenkung ebenso wie von diskursivem Betrachten. Sie tritt der »Psalter-Tora« nicht in objektiv distanzierter Lektüre gegenüber, sondern lässt die auswendig (oder besser inwendig) beherrschten Texte aus dem eigenen »Herzen« aufsteigen. Sie bewirken deshalb eine Interaktion, ja Identifikation des »Murmelnden« mit den Psalmisten. Psalm 1 öffnet also einem meditierenden Menschen das Eingangstor zum Psalmenbuch.<sup>54</sup>

ihren Nöten ›im Psalter an- und ausgesprochen, der dann zu ihrem persönlichen ›Betrachtungsbuch‹ geworden ist. Hier finden sie ›Erbauung‹, Ermunterung und Trost. Hier wird ihnen jene eschatologisch-messianische Hoffnung zugesprochen, die der politisch-anpasserischen Jerusalemer Oberschicht begreiflicherweise fernliegen mußte‹ (N. Füglistler).«

<sup>53</sup> Es ist »mit den Doxologien selbst als eine Art Liturgie gestaltet, bei der der Leser nicht nur auf Tora und Kult verwiesen wird, sondern das Lesen des Psalters als solches zum torakonformen liturgischen Vorgang wird. Wie die gottesdienstliche Liturgie an der himmlischen Liturgie partizipiert, so läßt der Psalter in seiner von Psalm 1 und den Doxologien geprägten Gestalt seinen Benutzer im privaten, dem Tempel- und Synagogengottesdienst adäquaten Gebet sowie in der von diesem Gebet vermittelten Glaubens- und Lebenshaltung an dem partizipieren, was Gott gemäß Tora und ›Propheten‹ für die Seinen schon jetzt und in Zukunft vorgesehen hat.« (Reinhard Gregor Kratz, *Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters*, in: ZThK 93 [1996] 1–34, hier 34).

<sup>54</sup> Genau genommen geht es um ein Doppelportal. Denn Psalm 2 ist durch Stichwortbeziehung aufs Engste mit Psalm 1 verbunden (1,1 und 2,12 »selig ...«; 1,2 und 2,12 »der Weg der Frevler verliert sich« und »damit ihr nicht verloren geht auf eurem Weg«; 1,2 und 2,1 »(nach-)sinnen«

Damit seine Meditation auch gelingt, haben die Redaktoren verschiedene Textklammern in das Psalmenbuch eingebaut: verkettende Stichwörter, Motive und Themen, die nebeneinander stehende, aber auch voneinander entfernte Psalmen aus ihrer Vereinzelung lösen und zu einem Großtext verbinden, ohne ihr literarisches und aussagemäßiges Format zu zerstören. Darauf haben insbesondere Norbert Lohfink und Erich Zenger aufmerksam gemacht.<sup>55</sup> Um diese sprachlichen und inhaltlichen Verbindungen geht es im Folgenden. Sie hatten zunächst eine mnemotechnische Funktion, erschließen aber auch theologisch neue Perspektiven. Dabei kann offen bleiben, wie die Sach- und Stichwortbezüge, die eine Verkettung (*concatenatio*)<sup>56</sup> der Psalmen herstellen, zustande kamen – ob Zusätze eingefügt, Wörter ausgetauscht, einzelne Psalmen eigens gedichtet oder ob bereits vorhandene Entsprechungen geschickt genutzt wurden. Vermutlich geschah beides. Ich skizziere die Phänomene der redaktionellen Psalmenverkettung deshalb, weil Füglisten die Psalmen im Wochenpsalter des Benediktinischen Antiphonales (und seiner Vorgänger) praktisch mit den gleichen *Meditationstechniken* aneinander gereiht hat.<sup>57</sup> Selbst wo Beziehungen nicht absichtlich hergestellt wurden, funk-

[besser »murmeln«]. Der Psalter steht durch die Psalmen 1 und 2 unter dem Vorzeichen von Torافرömmigkeit und Messias Hoffnung bzw. Reich Gottes. Zu diesem Buchprolog vgl. *Gianni Barbiero*, Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41 (ÖBS 16), Frankfurt a. M. 1999, 31–50.

<sup>55</sup> *Norbert Lohfink*, Psalmengebet und Psalterredaktion. In: *Braulik, ders.*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 3), 437–459, hier 443–458; *Erich Zenger*, Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund Mowinkel, in: *André Lemaître, Magne Sebbø* (Hg.), Congress Volume Oslo 1998 (VT.S 80), Leiden 2000, 399–435, hier 419–424. Die Zusammenhänge zwischen aufeinanderfolgenden Psalmen, aber auch ihren makrostrukturellen Kompositionen arbeiten die Psalmenkommentare von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger in der Neuen Echter Bibel und in Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament heraus, ebenso *Beat Weber*, Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001, und Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150, Stuttgart 2003. Zusammenfassend zu dieser leserorientierten Wahrnehmung des Ganzen im Psalter und den Hilfen zu seinem Verständnis vgl. *Egbert Ballhorn*, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004, 17–31.

<sup>56</sup> *Barbiero*, Das erste Psalmenbuch (wie Anm. 54), 24f., unterscheidet zwischen »Verkettung« (Nahverbindungen) und »Vernetzung« (Fernverbindungen). Der Einfachheit halber bleibe ich bei der traditionellen Bezeichnung beider als »Verkettung«.

<sup>57</sup> Vgl. dazu *Georg Braulik*, Der Wochenpsalter des »Benediktinischen Antiphonale«. Beobachtungen zur Bauweise und Thematik seiner Stundenliturgie, in: *Nikodemus C. Schnabel* (Hg.), *Laetare* Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (Jerusalemer Theologisches Forum 10), Münster 2006, 566–594, hier 581–594; *Ders.*, Rezeptionsästhetik (wie Anm. 31), 534–537. »Das erneuerte monastische Stundengebet versucht sich wieder enger der ältesten Mönchstradition anzuschließen, für die das Psallieren gemeinsame Schriftmeditation anhand des Psalters war ... und Psalmodie demgemäß nicht so sehr die darstellend-vortragende als vielmehr die aneinend-horchende Vergegenwärtigung der Texte des Psalmenbuches, dieser »Bibel im Kleinen.« (Erbacher, Vorwort [wie Anm. 4], 8).

tionieren sie und müssen ausgewertet werden.<sup>58</sup> Weil sie für den Psalter inzwischen ausführlich beschrieben sind, brauche ich sie hier nicht mehr vorzustellen. Ich illustriere sie sofort durch Beispiele aus der Vigil und den Laudes am Freitag und Sonntag. Zwar könnten andere Tagzeiten noch anschaulichere Exempel beisteuern. Trotzdem wähle ich diese wegen des besonderen liturgischen Charakters der beiden Tage: Freitag und Sonntag vergegenwärtigen das Wochenpascha, auf das ich später eingehen möchte. Die Psalmenzitate sind im Folgenden dem Münster-schwarzacher Psalter entnommen, den das Benediktinische Antiphonale verwendet.<sup>59</sup>

Eine *erste Verknüpfungstechnik* leitet durch ein gemeinsames Wortmaterial von einem Psalm zum anderen *weiter*.<sup>60</sup> Sie besteht darin, *Stichwörter vom Ende des einen Psalms am Anfang des folgenden Psalms aufzunehmen*.

a) Im folgenden Beispiel aus der 2. Nokturn der Sonntagsvigil wird der gleitende Übergang durch Leitvokabular der beiden »Armenpsalmen« 9–10 (ursprünglich ein einziger Psalm, der erst in der hebräischen Text-

<sup>58</sup> Weil es die Meditationsphänomene der numerischen Psalmenabfolge auch beim gattungsorientierten Benediktinischen Antiphonale gibt, erscheint ein nostalgisches Zurück zur Reihenfolge der Benediktregel als unnötig. Doch sprechen auch andere Argumente gegen diesen Trend im Gefolge der modernen Psalterexegese. Gewiss zeigt sich das Bewusstsein von der Einheit des Psalters in der Regelordnung noch darin, dass der Psalter auf jeden Fall in einer Woche vollständig rezitiert werden soll. Aber für Laudes und Komplet sind bereits eigene Psalmen vorgesehen, die zur Tagesstunde passen. In den übrigen Horen wird die numerische Abfolge zwar eingehalten, läuft aber auf parallelen Bahnen. Ein Offizium, das dem Ordnungsprinzip des Psalters wirklich gerecht werden will, muss unter anderem seine formal und inhaltlich strukturierten Psalmengruppen berücksichtigen – zum Beispiel den Block der Psalmen 3–14 (es geht um das Vertrauen auf Gott inmitten verschiedenster Notlagen), 15–24 (Thema Gerechtigkeit) oder 35–41 (Sündenproblematik) (vgl. dazu *Martin Leuenberger*, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter [ATHANT 83], Zürich 2004, 93–102). Sie bilden thematisch relevante Kompositionen, bei deren Zusammenstellung sich die Redaktoren von bestimmten Vorstellungs- und Geschehenszusammenhängen leiten ließen. Es reicht also nicht, bei einer Neuordnung der Psalmen im Stundengebet die Reihenfolge des Psalters zu wahren. Soll die dem Psalmenbuch immanente Hermeneutik wieder gewonnen werden, dürfen die Psalmen seiner Teilkompositionen nicht auseinandergerissen und auf verschiedene Gebetszeiten verteilt werden. Verträgt aber eine Stundenliturgie so weit ausgreifende Kompositionsbögen bzw. Psalmgruppen von divergierender Größe?

<sup>59</sup> Der Münsterschwarzacher Psalter übersetzt den hebräischen Text nicht (wie zum Beispiel Martin Buber im »Buch der Preisungen«) konkordant. Deshalb muss man damit rechnen, dass gleiche Wörter des Originals im Deutschen unterschiedlich wiedergegeben werden, wie umgekehrt für denselben deutschen Ausdruck im Hebräischen unterschiedliche Wörter stehen können. Trotzdem gibt es die beschriebenen Arten von Verkettungen. Nur treten an die Stelle von Wortübereinstimmungen teilweise Synonyme bzw. Motive.

<sup>60</sup> *Lohfink*, Psalmengebet und Psalterredaktion (wie Anm. 55), 445. Diese Verknüpfungen wurden schon von *Franz Delitzsch*, Biblischer Kommentar über die Psalmen, Leipzig <sup>5</sup>1894 [Nachdruck Gießen-Basel 1984], systematisch beobachtet. Im Zuge der blühenden Gattungskritik waren diese Phänomene an den Rand des Bewusstseins gerückt bzw. vergessen worden.

überlieferung geteilt wurde) und 72 bewirkt. Psalm 10 endet mit dem Lobpreis Gottes, der als königlicher Richter den Armen »Recht verschafft«:

HERR, du hast das Begehren der *Armen* vernommen ... (10,17a).  
*Recht verschaffst du* dem Verwaisten und dem Bedrückten. (Vers 18a).

Der anschließende Psalm 72 erbittet für den Jerusalemer König gerechte Amtsführung – wörtlich: das »Recht« Gottes –, damit er zum Mittler von Gottes Gerechtigkeit und »Recht« für sein Volk, seine Armen werden kann:

Dein *Richteramt*, o Gott, verleihe dem König,  
 dem Königssohn gib dein gerechtes Walten.  
 Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit  
 Und deine *Armen* durch *rechtes Urteil*. (72,1–2).

b) Der Anschluss findet aber nicht immer so unmittelbar statt. Vielmehr kehren die Stichwörter oft erst im späteren Verlauf des nächsten Psalms wieder. Das folgende Beispiel aus den Freitagslaudes zeigt sowohl die überleitende als auch die erst im weiteren Textverlauf erfolgte Aufnahme eines Stichwortes, verbindet also beide Weisen der Verkettung. Die vier Laudespsalmen 96, 143, 64 und 146 werden durch die Stichwörter »Gerechtigkeit Gottes« bzw. »der Gerechte« miteinander verketten. »Gerechtigkeit« (verstärkt durch das Motiv des »Richtens«) leitet von Psalm 96 zu Psalm 143 weiter und rahmt diesen Psalm sogar:

Er [der HERR] richtet den Erdkreis *in Gerechtigkeit*  
 Und die Völker *nach seiner Treue*. (96,13b).

HERR, höre mein Gebet, vernimm mein Flehen,  
 in *deiner Treue* antworte mir, *in deiner Gerechtigkeit*.  
 Geh mit deinem Knecht nicht ins Gericht,  
 ist doch keiner, der lebt, *gerecht* vor dir. (143,1–2).

Um deines Namens willen, HERR, erhältst du mich am Leben.  
 Führst mich *in deiner Gerechtigkeit* heraus aus der Drangsal. (143,11).

Dagegen wird »der Gerechte« am Ende von Psalm 64 (nach dem beschriebenen Gericht Gottes) erst in der Mitte des anschließenden Psalms 146 aufgenommen:

Der Gerechte freut sich des HERRN,  
und sucht bei ihm Zuflucht (64,11a)

der HERR liebt die Gerechten (146,8b).

c) Mancher Psalmschluss wirkt wie eine »Ankündigung«, deren Durchführung in mehreren Psalmen erfolgt. Dabei nimmt der unmittelbar anschließende Psalm eine erste Linie auf, der nächste dann eine zweite usw. So klagt zum Beispiel der Beter gegen Ende von Psalm 88 in der 1. Nokturn der Freitagsvigil:

Über mich fuhr dahin die Glut *deines Zorns* ... (88,17a).

Sie [deine Schrecken] *umfluten* mich alle Tage wie *Wasser*. (Vers 18a).

Das in Vers 18a geäußerte Entsetzen, von Gott wie in eine Sturmflut gestoßen zu sein, findet sein Gegenbild in den Wasser- und Schlamm Massen, mit denen Psalm 69 anschließt:

Das *Wasser* geht mir bis an die Kehle ... (69,2b)

Ich bin in *Wassertiefen* geraten, die *Flut* schlägt über mir zusammen.  
(Vers 4a).

Die Last des Gotteszorns, die Psalm 88,17a erwähnte, wird erst von der Eingangsbite des darauf folgenden Psalms 38 aufgegriffen:

HERR, züchtige mich nicht in *deinem Zorn* (38,2).

d) Die Überleitung kann auch von Motiven oder Teilinhalten geleistet werden. So mündet zum Beispiel in den Sonntagslaudes die Klage des Palms 3 in das Bekenntnis:

Beim HERRN ist die Rettung (3,9a).

Dieser Schlussvers wird im Zeugnis über die Errettung aus Todesnot, mit der das Danklied Psalm 30 unmittelbar anschließt, erzählend entfaltet:

... denn du zogst mich empor aus der Tiefe,  
du liebest nicht zu, dass über mich meine Feinde frohlocken.  
HERR, mein Gott, ich habe zu dir gerufen,  
und du heiltest mich.

HERR, du hast mich heraufgeholt aus dem Reich des Todes,  
aus denen, die zur Grube gefahren, mich zum Leben gerufen. (30, 2–4).

Zusammenfassend: Die Verkettung an der Nahtstelle zweier Psalmen erzeugt eine Dynamik, die die Meditation weiterlaufen lässt und die Einzelsalmen zu einem Großtext macht.

Eine *zweite Technik* liegt darin, Psalmen mit verwandtem Inhalt bzw. inhaltlichem Kontrast oder (auch) mit gleichen Motiven und Formulierungen *nebeneinander zu stellen (iuxtapositio)*.<sup>61</sup> Die Verkettungen finden sich jetzt nicht (nur) an den Übergängen, sondern an verschiedensten Stellen der benachbarten Psalmen. Ihre Abfolge bewirkt, dass sie als kompositorische Einheit gelesen, gehört bzw. gebetet werden und *sich gegenseitig auslegen*. Öfters zieht sich die Motiv- und Themenverwandschaft sogar durch alle Psalmen der Tagzeit.

Das trifft zum Beispiel bei den Psalmen 88, 69 und 38 zu, die in der 1. Nokturn der Freitagsvigil nebeneinander stehen. Sie kommen alle aus einer tiefen Leiderfahrung, schreiten aber aus der Klage zur Bitte fort und entwickeln insgesamt ein Gebetsgeschehen, in dem sich zunehmend die Hoffnung des Psalmisten in den Vordergrund schiebt. Im Einzelnen sieht das so aus.

Zunächst zur Verkettung durch ein Motiv. Die drei Psalmen werden durch das typische Klageliedermotiv der fehlenden Solidarität im Familien- und Freundeskreis miteinander verklammert:

Du hast mir entfremdet Gefährten und Freude,  
mein Vertrauter ist nur noch die Finsternis. (88,19a).

Fremd geworden bin ich meinen Brüdern,  
ein Unbekannter den Söhnen meiner Mutter. (69,9).

Freunde und Gefährten bleiben mir fern in meinem Unglück,  
und alle, die mir nahestehen, meiden mich. (38,12).

Zugleich entfaltet die Nokturn das Thema Hoffnung. Der Beter des Psalms 88 schreit nach dem Rettergott, verstummt aber unversöhnt in einer schrecklichen, weil gottgewirkten Einsamkeit. Die Hoffnung auf

<sup>61</sup> Diese Zusammenbindung benachbarter Psalmen geht über das »Kontrast- und Variationsgesetz« Füglisters bei der Anordnung der Psalmen hinaus, demzufolge man »unbeschadet des liturgischen Grundtenors der einzelnen Hore auf größere Abwechslung und wohltuende Kontrastwirkung bedacht« sein soll – wie sich in einem Gemälde die Farben gegenseitig zum Leuchten bringen und ein Ganzes bilden, oder in einer Symphonie die einzelnen Sätze aufeinander hingeeordnet sind und einander durch die Verschiedenheiten ihrer Rhythmen und Themen zum vollen Klang verhelfen. (Psalmengebet [wie Anm. 1], 78f.).

Gott (»deine Huld«, »deine Treue«, »deine Wunder«, »deine Gerechtigkeit«), von der er trotzdem nicht lassen will, findet sich nur in der Form rhetorischer Fragen (Verse 11–13). Auch in Psalm 69 klagt der Psalmist, ein leidenschaftlicher Eiferer für den rechten Gottesdienst am Tempel, Gott an, dass er die Ursache seiner Leiden und gesellschaftlichen Stigmatisierungen ist. Dennoch bittet er Gott, nicht seinetwegen zuschanden werden zu lassen, »die auf dich hoffen« (Vers 7). In Psalm 88 schließlich wird das hoffende Ausharren zur Grundhaltung des Beters: »Denn auf dich, o Herr, setze ich meine Hoffnung.« (Vers 16).

Parallel zur wachsenden Hoffnung wandelt sich die dominierende Klage zur inständigen Bitte. Der Klagepsalm 88 formuliert nur zwei kurze Bitten: »Lass mein Gebet vor dich dringen« (Vers 3) und »am Morgen trete mein Gebet vor dich hin« (Vers 14). In Psalm 69 folgt auf eine doppelte Klage (Verse 2–5.6–13) bereits eine breitere und ebenfalls doppelte Bitte (Verse 14–19.20–29). Am Ende mündet das Gebet sogar in ein Lobversprechen (Vers 31) und in die Aufforderung des gesamten Kosmos, Gott zu loben (Vers 35). Psalm 38 schließlich ist ein Bittpsalm. Er ist durch Bitten gerahmt und was zwischen ihnen steht, dient vor allem ihrer Begründung. Eine *dritte Technik verkettet* Psalmen mit gleichen Themen, einem gleichen Wort- und Bildschatz oder einer gleichen Gattung *über eine unterschiedlich große Distanz* hinweg. Solche Fernverbindungen bestehen im Psalter vor allem zwischen dem Anfang und Ende von Struktureinheiten.<sup>62</sup> Im Benediktinischen Antiphonale sind sie für die einzelnen Nokturnen der Vigil, vor allem aber für die Laudes und Vesper kennzeichnend. Dabei überwölbt der auf den Eckpsalmen ruhende Kompositionsbogen den umschlossenen Psalm bzw. die beiden Mittelpsalmen, die als Nachbarpsalmen ebenfalls aufeinander abgestimmt sind. Diese Spiegelsymmetrie widerspricht nicht einem linearen Lesekonzept bzw. Gebetsablauf der Tagzeit. Als Beispiel wähle ich die Psalmodie der Freitagsglaudes.

Sie beginnt und schließt mit einem Hymnus. Psalm 96 preist den Gott Israels als König und Richter aller Völker, Psalm 146 lobt ihn als König und Helfer der Armen. Beide verbindet die Proklamation der Gottesherrschaft »Der HERR ist König!« (96,10) bzw. »König ist der HERR auf ewig!« (146,10).

Dieser von Gattung und Formel gebildete Rahmen der Eckpsalmen 96 und 146 umschließt als Mittelpsalmen zwei Klagelieder eines Einzelnen, die Psalmen 143 und 64. Beide haben vor allem gemeinsam, dass ihr Beter zunächst Gott anruft und dann an ihn appelliert, sein Leben vor den Feinden zu schützen:

<sup>62</sup> Barbiero, Das erste Psalmenbuch (wie Anm. 54), 24f.

*HERR, höre* mein Gebet, vernimm mein Flehen ...

Denn der *Feind* verfolgt mich, tritt mein *Leben* zu Boden (143,1a und 3a).

*Höre, HERR,* mein lautes Klagen,

vor dem Schrecken des *Feindes* schütze mein *Leben*. (64,2).

Trotz dieser chiasmisch angelegten, also die Texte rückläufig wiederholenden Verkettungen entwickeln die vier Psalmen ein durchgehendes Thema: Gott schafft Recht. Psalm 96 besingt volltönend das gerechte Gerichtshandeln Gottes an den Völkern. Der folgende Psalm 143 zieht daraus gewissermaßen die Folgerung: Sein Beter appelliert an Gottes Gerechtigkeit, seinen verfolgten Knecht zu schützen und im Blutgericht am Morgen zum Recht zu verhelfen. Ein solch richtend-rettendes Eingreifen Gottes, gesteigert zur Entmachtung des Bösen schlechthin, schildert der anschließende Psalm 64: Die Bösen, die ihre Pfeile auf Unschuldige schießen, werden von den Pfeilen Gottes getroffen. Deshalb bleibt der Psalm nicht bei der Klage stehen, sondern endet in Jubel. Diese Stimmung aufgreifend preist Psalm 146 am Ende der Laudes die Königsherrschaft Gottes auf dem Zion, der den Unterdrückten zu ihrem Recht verhilft.

Fazit: Auch solche systematisch angelegten Verkettungen sprengen die Isolation der Einzelpsalmen und schieben die Texte gewissermaßen ineinander. Sie bleiben zwar eigenständig, bilden aber einen einzigen Raum, der offen steht für Durchblicke und weiter ausgreifende Einsichten. Ein Gesamtsinnzusammenhang entsteht. In ihm verschmelzen die Einzelaussagen miteinander, bisweilen verändern sie einander auch.<sup>63</sup> Im Stundengebet des Freitags und Sonntags liegt dieser umgreifende Sinnzusammenhang im Paschamysterium.

Die beschriebene literarische Einheitsstiftung wird im Benediktinischen Antiphonale durch die *Choralvertonung der Psalmen* verstärkt: »Bei jedem Psalm wird ein Vers wie der andere gesungen – ohne Rücksicht auf seinen Inhalt ... Die ursprüngliche Textgestalt des Psalmes, ihre dramaturgischen Elemente – Sprecherwechsel etwa –, aber auch die inhaltlichen Zusammenhänge und Spannungen werden konsequent überlagert von einer Monotonie, die durch dauernde Wiederholung der gleichen Melodieformel mit ihrer zum regelmäßigen Atmen einladenden Pause beruhigend wirkt.«<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Zu diesen Leistungen der Psalmenverkettung vgl. *Lohfink*, Psalmengebet und Psalterredaktion (wie Anm. 55), 448–458.

<sup>64</sup> *Gerhard Voss*, Die Psalmen als Gesangbuch der klösterlichen Liturgie, in: *EuA* 59 (1983) 251–266, hier 259. Dass diese »Art der Psalmodie auf Ausschaltung des reflektierenden Bewußtseins

### 5. Die Antiphonen als Steuerungssignale der Leserlenkung

Die Meditation, die durch die Psalmenverkettung Dynamik und Raum erhält, wird im Stundengebet von *Antiphonen*, also Kehrversen, durch die liturgische Tagzeit geführt. Sie sind im literarischen wie musikalischen Sinn »tonangebend«. <sup>65</sup> Die Antiphon ist »ein im Wochenpsalter stets dem jeweiligen Psalm entnommenes Wort, das anleiten will, dem Psalm ins Herz zu schauen, und das in seiner melodischen Formung auch an die Emotionalität des Psalmen-Lesers und -Hörers appelliert, um ihn im herzhafte-engagierten Singen und Nachsingen jetzt auch ganz ausdrücklich zum »Beter« zu machen.« <sup>66</sup> Darüber hinaus vermittelt die Antiphon eine bestimmte Perspektive, bildet eine Art Lesebrille für die Deutung eines Psalms. Sie bleibt aber auch als *Cantus firmus* eines Psalms auf das Ganze der Gebetszeit abgestimmt. <sup>67</sup> Sie wechselt deshalb nach Tagzeit oder Fest. Das führt zu einer Neubeleuchtung des Psalms. Bei der Auswahl der Antiphonen spielen neben exegetischen Gesichtspunkten auch das Verständnis der Tradition, vor allem die Deutung der Psalmen durch die Kirchenväter, eine wichtige Rolle. Unter Umständen verlagert die Antiphon auch das Gewicht zugunsten eines einzelnen Psalmelementes, so dass man nicht mehr unbedingt der Sprachbewegung und Sinnspitze

zielt und nur so vollziehbar ist«, trifft allerdings nicht zu. Außerdem lässt sich aus dem Choralgesang gewiss nicht grundsätzlich für das Psalmenbeten folgern, den Psalmtexten käme dabei eine Bedeutung »wohl mehr im Sinne von Florilegien, von »Blütenlesen« zu: »Hier und da greift man nach einer Blüte, die einem gerade zusagt, und man verweilt vielleicht mit dem Herzen noch bei ihr, auch im unvermeidlichen Weitergehen mit der Stimme.« (Ebd.). Sowohl die Einzelsalmen als auch die Psalmenkomposition einer Tagzeit haben entschieden mehr zu bieten und stellen auch einen höheren Anspruch an ihren Vollzug. Füglisters wehrt sich zwar gegen einen Intellektualismus und Spiritualismus beim Psalmengebet (vgl. dazu oben Anm. 7); er weiß auch, dass es für das Zustandekommen der poetischen Wirkung eines Psalms hindernd sein kann, alle Einzelaussagen unbedingt verstehen und rational ergründen zu wollen (Psalmengebet [wie Anm. 1], 63 f.). Dennoch betont er, dass ein ganzheitliches Psallieren nicht auf die »überaus wertvollen Dienste« verzichten kann, »welche die wissenschaftliche Psalmenexegese gerade aufgrund ihrer modernen Methoden und Problemstellungen für unser christliches Psalmenverständnis und Psalmenbeten zu leisten imstande ist.« Deshalb plädiert Füglisters auch für Schriftlesung, Schriftbetrachtung und Schriftstudium, um »in uns von Tag zu Tag mehr und mehr jene allseitige Assimilierung der Schrift zustande zu bringen, die zum ganzheitlichen Psallieren zugleich die Voraussetzung bildet und die Befähigung gibt.« (Ebd., 157 f.).

<sup>65</sup> Dabei trifft für das Benediktinische Antiphonale zu, was für die Psalmenantiphonen des lateinischen Antiphonale monasticum gilt: »Die Tonart der Antiphon und mit ihr des Psalms bewirkt eine Gestimmtheit, die dem entspricht, was im Wortlaut der Antiphon nun auch als Aussage für den Psalm tonangebend ist.« (Voss, Psalmen (wie Anm. 64), 260.

<sup>66</sup> *Erbacher*, Vorwort (wie Anm. 4), 8.

<sup>67</sup> »Antiphonen haben Schlaglichtcharakter: *textlich* – weil sie den Psalm in eine bestimmte liturgische Situation hineinschleusen; *musikalisch* – weil sie dieser liturgischen Gebetsituation entsprechen müssen.« (Stefan Klöckner, Das Antiphonale zum Stundengebet – ein Entwurf muttersprachlichen Liturgiegesangs, in: *ders.* (Hg.), *Cantando praedicare* (Festschrift Godehard Joppich) (Beiträge zur Gregorianik 13/14), Regensburg 1992, 65–77, hier 67.

des Psalms folgt. Noch weiter geht es, wenn die Antiphon gar nicht aus dem Psalm, sondern zum Beispiel aus liturgischen Texten oder Worten eines Heiligen genommen ist. Diese vielleicht recht partikuläre Tönung des Verständnisses setzt dann voraus, dass sich mit bestimmten Psalmen wie selbstverständlich bestimmte tragende Vorstellungen, Empfindungen und innere Haltungen verbinden.

Wie Antiphonen funktionieren, möchte ich am Beispiel der *Sonntagslaudes* zeigen. Sie sind an diesem Tag *österlich imprägniert*. Die erste Hälfte der Antiphonen und Psalmen deckt sich überhaupt mit den Laudes der Ostersonntage. Psalm 30 an der dritten Stelle ist schon für die ältesten Liturgiequellen Jerusalems und Palästinas der Osternachtspsalm schlechthin.<sup>68</sup> Die nächtliche, in den Morgen reichende Liturgie ließ mit Vers 6 »Kehrt am Abend Weinen ein – bis zum Morgen ist's Jubel« die Überwindung des Todes durch die Auferstehung Christi erfahren. In Vers 4 aber hörte man die Stimme Christi: »Du hast mich herausgeholt aus dem Reich des Todes«. Die vierte Antiphon der Laudes schließlich besteht aus einem dreifachen »Halleluja«, das in der römischen Liturgie schon früh einen österlichen Klang bekommen hat. Damit ist der Gesamtdeutung der Gebetszeit bereits die entscheidende Richtung gewiesen.

Psalmen	Antiphonen im Jahreskreis
Psalm 93 Lobpreis des HERRN, des Weltkönigs	Gewaltig ist der HERR in der Höhe, bekleidet mit Hoheit, umgürtet mit Macht. Halleluja, Halleluja. (Verse 4b.1a).
Psalm 3 Hilferuf in Feindesnot	Laut habe ich zum HERRN gerufen, da gab er mir Antwort von seinem heiligen Berg. (Vers 5).
Psalm 30 Dank für die Rettung aus Todesnot	Ich will dich erheben: Du hast mich heraufgeholt aus dem Reich des Todes. (Verse 2a.4a).
Psalm 147 Preis des HERRN, des Retters Israels und des Gebers des Gesetzes	Halleluja, halleluja, halleluja.

<sup>68</sup> *Hagia Witzzenrath*, Am Abend Weinen – doch am Morgen Jubel. Ps 30 – ein alter Osternachtspsalm der Kirche, in: *Hansjakob Becker, Reiner Kaczinski* (Hg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II. Interdisziplinäre Reflexion* (Pfl i 2), St. Ottilien 1983, 447–495, hier 488–492.

Es empfiehlt sich im Benediktinischen Antiphonale immer, die Antiphonen zunächst *in ihrer Abfolge* zu erfassen, unabhängig von den Psalmen, die sie intonieren. Sie sind aufeinander abgestimmt, bauen oft aufeinander auf und entwickeln in der Leserichtung fortlaufend das Kerygma der Tagzeit. Die Laudesantiphonen am Sonntag entfalten dabei sogar eine gewisse Dramatik: Die Bewegung führt aus der strahlenden Herrlichkeit Gottes in die Tiefen des Totenreichs und von dort zurück ins Leben und zum Erstehen eines neuen Jerusalem. Zeitlich handeln die erste und vierte Antiphon in der Gegenwart, während die beiden mittleren fast ausschließlich in die Vergangenheit zurückblicken. Sie entsprechen damit der Psalmodie, die als Laudespsalmen stets zwei gattungsmäßig aufeinander abgestimmte Rahmenpsalmen vorsieht, die zwei eher thematisch verwandte Psalmen umschließen.

Nun zum *Gedankenfortschritt* im Einzelnen. Der erste Kehrvers preist Gott, der als König herrscht. Sein Triumph über die wild aufschäumenden Urfluten, die den Kosmos bedrohen, wird als Akt der Investitur eines Kämpfers auf dem himmlischen Thron beschrieben. Der Jubelruf über seine gewaltige Macht wiederhallt in den zwei folgenden Antiphonen, die von einer Geschichte der Rettung aus Todesnot erzählen. Dabei bestimmt zuerst die Klage – »laut habe ich gerufen« –, dann der Dank – »ich will dich erheben« – die Perspektive. In den vier Antiphonen richtet sich nur dieser Dank ausdrücklich und unmittelbar an Gott. Der Appell des abschließenden »Halleluja« gilt der feiernden Gemeinde.

Die Laudes wollen im Benediktinischen Antiphonale *unter dem Vorzeichen der vorausgegangenen Vigil* gesungen werden.<sup>69</sup> Diesen Zusammenhang gilt es besonders dann zu berücksichtigen, wenn es sich um einen liturgisch qualifizierten Tag wie den Sonntag handelt. Er hatte schon als erster Tag der jüdischen Woche einen bestimmten Glanz, weil an ihm die Welterschöpfung begann. Für die Kirche ist er als Tag der Auferweckung Jesu Christi der Anfang einer neuen Zeit. An diesem »Herrentag« bestehen die beiden Nokturnen fast ausschließlich aus Königpsalmen. Sie werden schon innerhalb des Psalters messianisch verstanden<sup>70</sup> – ich komme noch auf sie zurück. Dieser Horizont legt auch eine christologische *relecture* der Laudespsalmen nahe.

*Psalm 93* proklamiert als Jahwe-König-Hymnus die Herrschaft Gottes. Die Antiphon betont mit der Stimme des Psalmisten die Erhöhung und Erhabenheit dieses Weltenkönigs: »Gewaltig ist der HERR in der Höhe, bekleidet mit Hoheit ...«. Wird sie in österlich-messianischem Licht gele-

<sup>69</sup> Das habe ich am Beispiel der Montagsvigil und -laudes in *Braulik*, Wochenpsalter (wie Anm. 57), 581–594, nachgewiesen.

<sup>70</sup> *Braulik*, Psalter und Messias (wie Anm. 51).

sen, evoziert sie Phil 2: Christus Jesus wurde »über alle erhöht« und als Kyrios, als HERR, eingesetzt (vgl. Verse 9 und 11). Er ist der Pantokrator, dessen Thron in Ewigkeit besteht. Übrigens hat auch die frühe christliche Überlieferung Psalm 93 als eine prophetische Vorhersage der Herrlichkeit Christi in Auferstehung und Himmelfahrt verstanden.<sup>71</sup>

Wer ist der Beter, der in *Psalm 3* schrie und erhört wurde bzw. den Gott nach *Psalm 30* aus der Unterwelt ins Leben zurückgeholt hat, so dass er ihn nun rühmen kann? Die Psalmenüberschrift nennt dafür in beiden Fällen »David«. Im gesamtbiblischen wie im liturgischen Zusammenhang ist mit ihm der königliche Messias gemeint. Die Kirchenväter haben beide Psalmen von Tod und Auferstehung Christi her ausgelegt. In Psalm 3 spricht dann Christus über sich selbst: »Ich legte mich nieder und schlief, – ich wachte auf, denn der HERR ist mir Stütze« (Vers 6).<sup>72</sup> Sein Schlaf ist Sinnbild des Todes, das Wiedererwachen verweist auf seine Auferstehung am Ostermorgen. Christus ist auch der Sprecher von Psalm 30.<sup>73</sup> Nach Augustinus ist es sogar *totus Christus*, der ganze Christus. Das gilt in gewissem Sinn auch für Psalm 3.<sup>74</sup> In den Antiphonen der beiden Psalmen ist also die Stimme Christi und der Kirche zu hören, mit der die Stimme des Lesers oder Beters verschmilzt.<sup>75</sup> Während aber im ersten Teil der Antiphon zu Psalm 30 »Ich will dich erheben, Herr« die christologische und ekklesiologische Interpretation miteinander verschränkt sind, erfüllt sich der zweite Teil der Antiphon »HERR, du hast mich heraufgeholt aus dem Reich des Todes« für Haupt und Leib auf unterschiedliche Weise. Wie der »Ruf zum Leben« der beiden Psalmen 3 und 30 für das Gottesvolk Realität ist, zeigt der letzte Psalm.

<sup>71</sup> Eine Übersicht bietet La Tradition médite le Psautier chrétien. Psaumes 72 à 150, Paris 1974, 509–513.

<sup>72</sup> Vgl. dazu zum Beispiel *André Rose*, La lecture chrétienne du psautier dans la liturgie des heures, in: EL 86 (1972) 5–30, hier 14 und 20.

<sup>73</sup> Zum Christusbezug der patristischen bis spätmittelalterlichen Psalmenüberschriften zu Psalm 30, vgl. *Witzernath*, Am Abend Weinen (wie Anm. 68), 479–482.

<sup>74</sup> So dazu *Michael Fiedrowicz*, Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins »Enarrationes in Psalmos«, Freiburg i. B. 1997, 346–348.

<sup>75</sup> Die Antiphon zu Psalm 3 spricht am Ende davon, dass Gott auf den Hilfeschrei »von seinem heiligen Berg« geantwortet hat. Gemeint ist der Zions- bzw. Tempelberg. Dort hat das himmlische Königtum Gottes (vgl. Psalm 93) seine irdische Residenz. Das Stichwort »Berg« nimmt also ein Motiv aus Psalm 93 auf, verklammert Psalm 3 aber auch mit Psalm 30. Denn nach seiner Überschrift ist Psalm 30 »ein Lied zur Tempelweihe«. Außerdem erzählt der Beter, dass Gott ihn »auf den schützenden Berg gestellt« hatte, wo er sich in unanfechtbarer Sicherheit wähnte. Allerdings fehlt das Stichwort »Berg« in der Antiphon zu Psalm 30, die im Kontrast dazu das »Reich des Todes« betont, aus dem Gott den Beter »heraufgeholt« hat. Abschließend fordert Psalm 147 Jerusalem und den Zion zum Lob auf, womit das Tempel- und Zionsmotiv sein Ziel im neu erstehenden Gottesvolk erreicht.

Das Halleluja erklingt schon in Tob 13,17f. als Ruf zum eschatologischen Lobpreis, weil das endzeitliche Jerusalem gebaut wird. Es verbindet sich auch als Antiphon von *Psalm 147* mit dem Preis Jerusalem. Der Hymnus gilt – wie *Psalm 93* – dem Schöpfergott und König Jahwe. Er rettet und sammelt das arme Israel und errichtet seine Stadt neu. In diesem »Aufrichten der Gebeugten« (*Psalm 147,6*) ereignet sich hier und jetzt Auferstehung der Kirche.

Die Antiphonen spielen also das Paschamysterium ein – beginnend mit der Inthronisation Christi, gefolgt vom Rückblick auf seine Rettung aus dem Totenreich und vorausgreifend auf den Jubel über den Wiederaufbau der Gottesstadt. Die Psalmen, die unter ihrem Vorzeichen gelesen bzw. gebetet werden, entfalten das Heilsmysterium dann auf vielfache Weise.

### 6. Die Inszenierung des Paschamysteriums

Das Wochenoffizium des Benediktinischen Antiphonales ist – anders als jenes der Benediktregel – ein »Osterpsalter«. <sup>76</sup> Das heißt, dass vor allem die Stundenliturgie des Freitags und Sonntags, jeweils beginnend mit der Vorabendvesper, das Paschamysterium vergegenwärtigt. <sup>77</sup> Sie erschließt uns also insbesondere mit Hilfe der Psalmen und vor dem Horizont der Heiligen Schrift, also im Rahmen der gesamten biblischen Heilsgeschichte, den Weg Jesu von seinem Abschiedsmahl bis zu seiner Auferstehung für das Leben der Kirche heute. Natürlich gibt es neben dem Ostergeheimnis noch andere Themen, die mitklingen, dazwischen treten oder nebenher laufen. Denn die Botschaft der Psalmen ist oft mehrdimensional; sie sprechen ja nicht nur auf einer einzigen Textebene. Dennoch inszeniert das Stundengebet an diesen Tagen vor allem das österliche Geheimnis. Auch dort, wo ein Einzelmysterium wie das Leiden oder die Erhöhung in Herrlichkeit im Vordergrund steht, bleibt stets das Ganze des Ostergeheimnisses im Blick. Im Folgenden geht es um seine Grundstruktur am Beispiel der *Sonntagsvigil*. Weil dabei die Psalmen nicht in vollem Umfang zitiert werden können, ist es hilfreich, sie im Benediktinischen Antiphonale I mitzulesen.

<sup>76</sup> Braulik, Paschamysterium (wie Anm. 50).

<sup>77</sup> Wahrscheinlich ist, wie Fr. Thaddäus M. Schreiber in seiner Erfurter Diplomarbeit *Zur Theologie der monastischen Stundenliturgie nach Notker Füglistor OSB* (Erfurt 2001 [Mschr.]) 65–77, zu zeigen versuchte, auch das Samstagsoffizium des Benediktinischen Antiphonales in die Feier des Paschamysteriums einbezogen. Zur biblisch-liturgischen Sicht von Vergegenwärtigung s. Robert Wenz, »Herr, gedenke deines Bundes!« Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese, in: *HID* 52 (1998) 203–219.

	Psalm und Gattung	Antiphon
<i>Invitorium</i>	Psalm 81 Festliturgie	Jubelt Gott zu, der unsre Stärke ist, jauchzt dem Gott Jakobs! (Vers 2)
<i>1. Nokturn</i>	Psalm 110 Königpsalm	Setze dich zu meiner Rechten: Du bist König und Priester auf ewig. (Verse 1a.4b; ergänzt nach Gen 14,18)
	Psalm 18 Königlicher Siegespsalm	Es lebt der HERR! Mein Fels sei gepriesen! Der Gott meines Heils sei hoch erhoben! (Vers 47)
	Psalm 2 Königpsalm	Ich gebe dir die Völker zum Erbe, zum Eigentum die Enden der Erde. (Vers 8)
<i>2. Nokturn</i>	Psalm 45 Königpsalm	Gott hat dich gesegnet auf ewig. – Ich rühme deinen Namen durch alle Geschlechter. (Verse 3b.18a)
	Psalm 9/10 Lob/Dankpsalm- Klagepsalm	Ich will dir danken, o Herr; du hast mir Recht verschafft und für mich entschieden. (Verse 2a.5a)
	Psalm 72 Königpsalm	Sein Name soll ewig bestehen. Alle Völker sollen mit ihm sich segnen. (Vers 17)

Die Sonntagsvigil beginnt mit einer Aufforderung zum Festjubiläum, weil der »Gott Jakobs« jetzt »unsere Stärke« ist. Dazu möchte der *Invitatoriumspsalm 81* alles einsetzen, was die Liturgie an Gesang und Musik anbieten kann. Zwar lässt sich exegetisch nicht mehr mit Sicherheit klären, zu welchem Fest das Widderhorn an »Neumond und Vollmond« das Signal gab. Doch hat Gott es gestiftet, »als er auszog gegen Ägypten«. An diesem Fest kommt er selbst zu Wort. Seine Rede erinnert Israel an die wichtigsten Etappen der Befreiungsgeschichte, denen es seine Existenz als Volk Jahwes, als freie und geschwisterliche Gesellschaft, verdankt – dass Gott es aus dem Frondienst Ägyptens gerettet, ihm durch das Gesetz am Sinai »Antwort gegeben«, es aber auch in der Wüste »geprüft« hat. Deshalb kann es für Israel nur diesen Gott allein geben. Hört Israel auf ihn, wird er es trotz selbstverschuldeter Bedrängnisse mit »fettem

Weizen« (vgl. dazu den letzten Laudespsalm 147,17) und mit »Honig« – Metaphern paradiesischen Glücks und der nährenden Kraft der Tora (vgl. Psalm 19,11) – sättigen. Das Volk dieses Exodus-Gottes zu sein, das er aus der Sklaverei Ägyptens befreit hat, und ein Leben in Fülle führen zu können, gehört zu den Grundzügen des Paschamysteriums, das auch das Heilmysterium der Kirche ist. Der Festpsalm lädt dazu ein, die Heilsgeschichte Israels als unsere eigene, in Christus endgültig gewordene zu feiern. Die folgenden Psalmen entfalten ihre Erlösungserfahrungen für die messianische Zeit.

Die *erste Nokturn* besteht nur aus Königsliedern. Sie besingen die Inthronisation des Messias, den Gott mit seiner Macht ausgestattet hat; ferner seine Weltherrschaft vom Zion aus bzw. seinen Sieg über die feindlichen Völker.

Nach *Psalm 110* hat Gott den davidisch-messianischen König zu sich auf den Thron erhoben und damit als seinen Sohn »gezeugt« (bzw. »geboren«, wie auch übersetzt werden könnte). Die Antiphon nimmt das Wort Jahwes über diese Einsetzung »zur Rechten Gottes« auf und betont damit aus österlicher Sicht die Auferweckung und Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn und Messias, zum Christus. In diesem Sinn wird die Psalmstelle auch von Mt 26,64; Apg 2,34–36; Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1 zitiert. Der Inthronisierte ist zugleich Priester. Nach Hebr 5,6 »hat Christus sich nicht selbst die Würde eines Hohenpriesters verliehen, sondern der, der zu ihm gesprochen hat: ›Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt‹ [Psalm 2,7], wie er auch an anderer Stelle sagt: ›Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks‹ [Psalm 110,4]«. Als dieser »König der Gerechtigkeit« – so die Übersetzung des Namens – »hält er unter den Völkern Gericht« und setzt Gottes Gerechtigkeitsordnung durch. Mit ihm bricht das Reich Gottes an. Als Priester hat Christus nach Hebr 10,12f. »ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht und sich dann für immer zur Rechten Gottes gesetzt; seitdem wartet er, bis seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt werden [Psalm 110,1].« (Vgl. Hebr 1,3; 8,1). Kein anderer Psalm ist wie Psalm 110 im Neuen Testament zur Kurzformel des Paschamysteriums geworden. Deshalb eröffnet er programmatisch die sonntägliche Stundenliturgie.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> *Häußling*, Besprechung (wie Anm. 5), 58f., kritisiert diese neue Einordnung von Psalm 110, »der für die Christologie der ersten Generation eine Schlüsselstellung einnimmt ... und mit dem deshalb in der Westkirche der Gottesdienst am Sonntagabend beginnt, seit wir geschichtliche Dokumente über die Tagzeitenliturgie haben«. Das Benediktinische Antiphonale »vernachlässige« diese für den Glauben der Kirche so entscheidende Psalmen-Lesung der Urkirche. Dagegen hat Notker Füglistler schon in einem Arbeitspapier von 1966 mit der Überschrift »Zur monastischen Offiziumsreform«, 16 (im Nachlass in der Benediktinerabtei Disentis archiviert), die Stellung von Psalm 110 als des ersten Psalms der ersten Nokturn in der liturgisch privilegierten

Zitiert Psalm 110 drei Gottesorakel über den Messias, so wendet sich in *Psalm 18* der verfolgte und arme Messias mit einem Dankgebet an Gott. Die Antiphon legt uns seine Worte in den Mund, identifiziert uns also mit dem Geretteten und lässt seinen Weg zum christlichen Paradigma werden. Gott hat »David, seinen Gesalbten«, den »Banden des Todes« entrisen, weil er gerecht lebte und sich für die Gerechtigkeitsordnung Gottes in der Völkerwelt einsetzte. In dieser heilsgeschichtlichen Soteriologie ist also die Befreiung, Erlösung nicht an eine Sünde des Beters und an ihre Vergebung gebunden. Trotz seiner Gerechtigkeit musste der königlich-messianische Retter zunächst selbst aus Todesnot gerettet werden – ein entscheidender Zug des Ostermysteriums, außerdem eine wichtige Ergänzung des (metaphorisierten) kriegerischen Königsbildes, das Psalm 18 mit den beiden Rahmenpsalmen verbindet.

*Psalm 2* führt nicht nur das Thema des Völkerkampfes gegen den Messias von Psalm 18 weiter, sondern greift über dieses Siegeslied »Davids« auch auf die Thronerhebung des Königs in Psalm 110 zurück. Wiederrum geht es nicht um einen triumphalistischen Überlegenheitsgestus, sondern um die Hoffnung auf den Messias. Angesichts der Völker, die gegen das Weltregiment Gottes und »seines Gesalbten« revoltieren, proklamiert Gott seine Einsetzung zum König. Durch diese Inthronisation wird der Christ-König zum »Sohn«, dem Gott die Völker zum Erbe und die ganze Erde zum Eigentum übergibt. Darauf legt auch die Antiphon den Nachdruck. Denn zum Sohn Gottes in Macht wurde Christus durch seine Auferweckung von den Toten eingesetzt (Apg 13,33). Nur wenn die Völkerkönige Gott in »Furcht dienen«, das heißt seine Gesellschaftsordnung verwirklichen, und seinen Messias auf dem Zion anerkennen, werden sie dem Zorngericht Gottes entgehen. Die Psalmen der folgenden Nokturn knüpfen an dieses Gerichtsmotiv an.

In der *zweiten Nokturn* sind nur die Eckpsalmen 45 und 72 Königslieder. Der von ihnen gerahmte Psalm 9/10 enthält ein Lob-/Danklied und ein Klagegebet, das aber in den Schlussakkord »der HERR ist König für immer und ewig« (Psalm 10,16) mündet. Nach der Überschrift spricht hier »Da-

Sonntagvigil gerechtfertigt. Sie wertet seinen Rang gegenüber der traditionellen Position erst zu Beginn der zweiten Vesper zweifellos auf. Wie sehr Psalm 110 seinem ganzen Tenor nach an den Morgen des Sonntags gehört, zeigt nach Füglistner bereits Vers 3 »Wie den Tau aus dem Schoß des Morgenrots habe ich dich gezeugt.« Im Übrigen wurde Psalm 110 aus der Sonntagsvesper genommen, weil er schwer verständlich ist und vor allem, damit dort der erste Teil der israelitischen Festtagspsalmen schlechthin, des so genannten Hallel, die Psalmen 113–116, stehen kann. Zu Psalm 110 als Muster für die doxologische und kerygmatische Sprachgestalt des Heilmysteriums Jesu Christi vgl. *Diana Güntner*, Das Gedenken des Erhöhten im Neuen Testament. Zur ekklesiologischen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110 (Benediktiner Studien 6), München 1998.

vid«, auf Psalterebene also der Messias. Außerdem tritt in allen drei Psalmen Gott bzw. der messianische König als Richter auf, der den Armen seines Volkes »Recht verschafft«. Dafür wird der »Name« Gottes bzw. der des Messias gepriesen werden (Psalm 45,18; 9,3.11; 72,17.19).

*Psalm 45* ist ein königliches Hochzeitlied, nach der Überschrift ein Liebesgedicht. Der Hymnus besingt zunächst den König, dann die Königin. Metaphorisch stehen sie für Gott bzw. den Messias und die Tochter Zion. Diese Übertragung konnte an Vers 7 ansetzen: »Dein Thron, du Göttlicher [o Gott], steht für immer und ewig.« Neben der Vermählung und der Beziehung des Messias zu Gott geht es vor allem um seine quasi-göttliche Aufgabe, die Gerechtigkeitsordnung Gottes durchzusetzen. Dazu hat Gott ihn »gesalbt mit dem Öl des Frohlockens«. Dieser Gesalbte, also Christus, ist nach Hebr 1,8, wo Psalm 45 zitiert wird, Jesus, der Sohn Gottes. Seine »Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat«, das neue Jerusalem, ist die Kirche (Offb 21,2; vgl. 2 Kor 11,2; Eph 5,29–32).

Wie in Psalm 18 so lobt auch in *Psalm 9/10* »David« den HERRN für seine Rettung aus Todesnot, insbesondere für seine Rechtfertigung im Gericht. Die Antiphon zitiert seine Selbstaufforderung zum Lobpreis und bezieht den Beter dadurch in die messianische Leidens- und Erlösungsgeschichte ein. Damit ist eine Brücke zwischen den Mittelpsalmen der beiden Nokturnen geschlagen. Hinter dem Hilfeschrei »Davids«, ihn »aus den Pforten des Todes[reiches] emporzuheben«, damit er »in den Toren der Tochter Zion über Gottes Heil frohlocken« kann, steht für die Liturgie die Erfahrung von Ostern. Wahrscheinlich ebenso auch hinter der Bitte, Gott selbst möge »aufstehen«. Steht er nämlich auf, dann werden die Mächte des Bösen nicht triumphieren und die Armen nicht vergessen sein. Dann können sie ihn wie schon zuvor »David« als König preisen, der »dem Verwaisten und Bedrückten Recht verschafft«.

Diese Armentheologie prägt auch den anschließenden *Psalm 72*, ein Bittgebet für den Jerusalemer König, den Messias. Der Psalm entwirft sein Regierungsprogramm, die Vision einer universalen Friedenherrschaft, die der »Königsson« im Auftrag Gottes ausübt. Wenn sie anbricht, wird der Messias »das Leben der Armen retten, aus Bedrückung und Gewalt ihr Leben erlösen«, weil er ihnen »Recht schafft« (vgl. Offb 19,11). Dann blüht Gerechtigkeit. Durch sie leben Gesellschaft und Natur auf. Die Könige und Völker aus West (Tarschisch) und Ost (Saba und Seba) werden kommen, um zu huldigen (vgl. die Völkerwallfahrt in Jes 60; Offb 21,24). »Sein Name«, das heißt hier die Regentschaft des Messias, wird immerzu »sprossen«, Frucht tragen. Er wird für alle Völker zum Mittler des Segens werden, so dass jetzt die mit Abraham begonnene Heilsgeschichte (vgl. Gen 12,1–3) ihre Erfüllung findet. Die Antiphon unterstreicht die-

se messianische Namens- und Segenstheologie, die schon die Antiphon zu Psalm 45 programmatisch angekündigt hatte – dass sich nämlich »alle Völker mit dem Namen« dessen »segnen«, den »Gott auf ewig gesegnet hat«, mit dem Namen seines Christus. Dennoch gilt die abschließende Doxologie dem »herrlichen Namen« des Gottes Israels, »der allein Wunder tut«. Wenn »die ganze Erde von seiner Herrlichkeit erfüllt« ist, hat Pfingsten und damit das Ostermysterium seine Vollendung gefunden.

In der *dritten Nokturn* stellen die beiden Cantica das Paschamysterium, evoziert durch das österliche »Halleluja« der Antiphon, in seinen heilsgeschichtlich universalen Rahmen. Sir 42,15–25; 43,28–30 betrachtet die »Herrlichkeit« und die »Wunder« Gottes, die Psalm 72 am Ende gepriesen hat, in einem Loblied auf die Erschaffung des Kosmos. Es endet im Bekenntnis der ewigen Lebendigkeit Gottes. Dass Gott Zeiten und Räume überblickt, verbindet das Canticum mit dem Alternativtext Jes 45,15–25\*. Auch er ist ein Stück *theologia gloriae*. Doch proklamiert er den Gott Israels, der sich in der Geschichte offenbart, als den einzigen »Gott, der gerecht ist und rettet«. Auch damit wird Psalm 72 weitergeführt. Vor diesem Gott »wird jedes Knie sich beugen« – was Phil 2,10 auf die Huldigung vor Jesus bezieht, der aus dem Kreuzestod erhöht wurde (vgl. Hebr 1,3 ff.). Die Laudespsalmen, vor allem Psalm 93, knüpfen daran an.

Der Ablauf der Vigil lässt einen *thematischen Duktus* erkennen. Zwar entsprechen einander in der ersten und zweiten Nokturn jeweils die Rahmenpsalmen – wie es zuvor auch bei den Laudes zu beobachten war. Als Tonstellen kommt diesen Psalmen besonderes Gewicht zu, weil der Anfang alles danach Stehende prägt und das letzte Wort überhaupt die Gesamtaussage beherrscht. Trotzdem sind Vigil und Laudes auch narrativ angelegt und entwickeln ihre Aussage über das Paschamysterium im Lesefälle der Texte. Ich ziehe nur die Hauptlinie ihrer »Erzählung« nach. In der ersten Nokturn dominiert die Einsetzung des davidisch-messianischen Königs, seine Zeugung (Geburt) als »Sohn« Gottes und die Durchsetzung seiner Herrschaft über die feindlichen Völker. Dazu hat Gott »seinen Gesalbten« aus dem Machtbereich des Todes befreit und ihm den Sieg gewährt. Die zweite Nokturn ist dann vom Verhältnis des Messias, des von Gott mit Freudenöl Gesalbten, zu seinem Volk bestimmt. Dieses Volk ist seine »Braut«, aber ebenso sind es die vielfältig »Armen«, denen er Gerechtigkeit schafft. Unter der Friedensherrschaft des »Königssohnes« werden Gesellschaft und Natur aufleben, werden die Völker zum Zion pilgern und den Segen Abrahams empfangen.

## 7. Gattungsgerechtes und meditierendes Psalmenbeten

Worin besteht *das Spezielle des Benediktinischen Antiphonales im Umgang mit den Psalmen*? Was trägt es an Besonderem zum Gelingen des Psalmengebetes in der Stundenliturgie bei? Es sind vor allem zwei Neuerungen, die sein originelles Konzept der Psalmendisposition von anderen Reformwürfen unterscheiden: die gattungsgerechte Verwendung der Psalmen und der Gebrauch von Techniken, die sie im Rahmen einer liturgischen Tagzeit zum vielschichtigen Beziehungsgeflecht eines Meditationstextes machen. Die Psalmen haben also ein Doppelgesicht: Sie sind zunächst als in sich abgeschlossene Texte mit ihrer literarischen Eigenart zu lesen bzw. zu beten. Dann aber wollen sie auch als fortlaufende Textreihe und als durchgestaltetes Ganzes verstanden werden. Im Hintergrund der Psalmenanordnung stehen Ergebnisse der modernen Psalmenexegese, die literaturtheoretische Erwägungen mit der Auslegung der Kirchenväter verbindet.<sup>79</sup> Ich fasse im Folgenden die beiden Bauprinzipien zusammen und ergänze sie durch ein paar pragmatische Hinweise für das Psalmengebet. Auf die theologische Besonderheit des Wochenschemas, seinen Aufbau als Osterpsalter, gehe ich nicht ein.

Damit beim Stundengebet »das Herz mit der Stimme zusammenklinge« – wie das Zweite Vatikanische Konzil mit den Worten der Benediktregel (Kapitel 19) fordert – und alle bei seinen »jahrhundertealten Kostbarkeiten ... in ihren vollen Genuß gelangen können«,<sup>80</sup> hat Füglistler die Psalmen so verteilt, dass *jeder Psalm den seiner poetischen Eigenart und Funktion entsprechenden Platz* erhält.<sup>81</sup> Allerdings muss man sich, damit die lyrische Wirkung der Psalmen als »Gottesdichtung« zustande kommt, *disponieren*, muss »den ganzen Menschen – Leib und Seele, Gemüt und Geist – für die Entgegennahme der ganzheitlichen dichterischen Erfahrung aufschließen«. <sup>82</sup> Wichtig ist ferner der äußere Rahmen,

<sup>79</sup> »Die jüngsten Entwicklungen und Diskussionen innerhalb der Exegese zeigen, daß vieles von dem, was neu entdeckt wurde, alt ist und von den ›Vätern‹ praktiziert und reflektiert wurde. Dazu rechne ich vor allem vier Einsichten: die Wiederentdeckung des *Kanons* der Schrift als des Kontextes der Auslegung im Rahmen der sogenannten kanonischen Exegese, die *Mehrdeutigkeit* (Polysemie) biblischer Texte und die damit einhergehende *Sinnoffenheit*, die Bedeutung der Intertextualität für die Sinnerschließung eines Textes und die Rolle der *Rezeptionsgemeinschaft* für die Sinnfindung und Sinnbegrenzung biblischer Texte.« (Ludger Schwienhorst-Schönberger, »Er wird wie Christus sein«, Psalm 1 in der Auslegung des Hieronymus, in: *Ballhorn, Steins* (Hg.), *Bibelkanon* (wie Anm. 38), 212–230, hier 214.

<sup>80</sup> SC 90, vgl. SC 94.

<sup>81</sup> Zur Konkretisierung vgl. *Braulik*, Wochenpsalter (wie Anm. 57), 566–573.

<sup>82</sup> *Füglistler*, Psalmengebet (wie Anm. 1), 59. Den Wirkungen von Dichtung in poetischer Kommunikation, Identifikation und Evokation entsprechend verlangt Füglistler auf seiten des Psallierenden Bereitschaft zum Sich-Ergreifen- und Mit-Tragen-Lassen, Konnaturalität in einer Gleich-

der die Gestimmtheit und das Verständnis mitbedingt – Raum und Zeit des Stundengebets, die Zeremonien und Psallierweisen<sup>83</sup>, ganz besonders die Musik. Zwar wird man schon kraft des Dichterischen der Psalmen in das Geschehen hineingenommen, das sich in ihnen ereignet. Darüber hinaus ist mit dem Gattungsmuster aber auch ein bestimmter *Gebetsweg* angeboten. Wer sich vom Psalmisten in seine Bewegung einbeziehen lässt, kann deshalb an sich selbst erleben, was der Psalm beschreibt. Dann wandelt sich die Klage im Verlauf des Gebets zum Vertrauen, die erfahrene Zuwendung Gottes wird zur entscheidenden Wende des Schicksals. Und was Anlass zum Dank gibt, wird Inhalt eines rühmenden Erzählens und weitet sich zum überpersönlichen Glaubenszeugnis, wird zur Verkündigung an die Gemeinde.

Was aber, wenn beim Gebet *die persönliche Stimmungslage und die des Psalms* auseinanderklaffen? »Wenn der Psalmist Gott zujubelt, mir aber seelisch zum Heulen ist? Oder wenn ein Glück mich innerlich fast sprengt, während der Psalm Gott um die Befreiung aus Todesnot anfleht oder aus innerer Qual heraus Gott anruft, doch endlich einzugreifen und zu helfen? Dann holen mich die Psalmen aus einem Heilsindividualismus heraus und hinein in meine Zugehörigkeit zum Volk Gottes, in mein Gliedsein im Leib Christi. Sie zwingen mich, über mein persönliches Glück oder mein seelisches Elend hinaus weit zu werden für die Stimmungen derer, auf deren Lage diese Worte jetzt zutreffen.«<sup>84</sup> Mit den Psalmen beten kann man deshalb letztlich nur als Kirche und in Solidarität mit den Leidenden und Entrechteten, aber auch mit jenen, die zur mystischen Einheit mit Gott gefunden haben und überströmen vor Freude.

Die zweite entscheidende Reform betrifft die Verkettung der Psalmen einer Gebetsstunde zu einem *durchkomponierten Meditationstext mit eigenem theologischen Profil*. Die Methoden, die einen in sich geschlossenen und durchstrukturierten Makrotext erzeugen, finden sich bereits im bib-

gestimmtheit mit dem Dichter sowie Geistesverwandtschaft mit dem Göttlichen, und schließlich inneren Reichtum und Ansprechbarkeit als Christ, Christin. Vgl. ebd., 56–58).

<sup>83</sup> *Erbacher*, Vorwort (wie Anm. 9), 7f., berichtet, Füglistler habe ihm immer wieder versichert, »daß er die gegenhörige Psalmodie ... als die dem monastischen Stundengebet angemessenste und förderlichste schätzen und lieben gelernt habe, nachdem gewisse Läuterungen der Praxis (vom ›zu viel‹ und ›zu schnell‹ und ›zu laut‹) ihren ursprünglichen Charakter wieder deutlicher hatten hervortreten lassen. Jetzt sah er in der gegenhörigen Psalmodie geradezu ein besonders geeignetes Instrument für das *meditative* Psalmengebet – vorausgesetzt allerdings, daß sie mit jener Ruhe und Hingabe vollzogen wird, durch die erst erfahrbar werden kann, daß diese Weise des Psallierens viel mehr als auf das ›dialogische‹ Darstellen des Textes auf dessen vernehmendes Hören ausgerichtet ist, und daß ihrem angemessenen Vollzug sogar etwas von jenem Schweigen schon eingestiftet ist, ohne welches das Wort Gottes nicht in jener Herzentiefe vernehmlich werden kann, aus der es das antwortende Wort des Beters rufen will.«

<sup>84</sup> Vgl. dazu *Georg Braulik*, Die Psalmen beten lernen. Am Beispiel von Psalm 23, in: Jetzt 2/1993, 12–17, hier 13.

lischen Psalter. Analog dazu sind die Psalmen der Vigil und Laudes bzw. Vesper durch ein bestimmtes Thema, aber auch durch gemeinsame Motive und Stichwörter zu einer multiperspektiven spannungsvollen Einheit verbunden. Auch die Antiphonen führen durch die Akzente, die sie als Leitworte bei den einzelnen Psalmen setzen, zu einem textübergreifenden Verständnis. In diesem Rahmen lässt dann die Abfolge der Psalmen das »implizite Lesekonzept« der Gebetszeit erkennen.

Wie soll man solches Psallieren mit dem Benediktinischen Antiphonale bezeichnen? »Schon bei den alten Mönchsvätern findet sich ja die Feststellung *psallere non orare* (psallieren ist nicht beten), und dies keineswegs nur im Hinblick auf die vielen Texte im Psalter, die Gebet im strengen Wortsinn nicht sein können, weil sie entweder Gottesrede sind oder Erinnerung weckender Bericht von vergangenen Geschehnissen oder weisheitliche Anleitung zum rechten Leben.« Am besten spricht man wohl von *meditierendem Psalmenbeten* – »Psalmodie dann also nicht ›kein Gebet‹, sondern eine besondere Form des Betens – eben eine meditative oder meditierende!<sup>85</sup> Auf diese Weise könnte gelingen, wozu Ignatius von Antiochien auffordert: »Nehmt Gottes Melodie in euch auf! So werdet ihr alle zusammen zu einem Chor, und in eurer Eintracht und zusammenhängenden Liebe ertönt durch euch das Lied Jesu Christi. Das ist das Lied, das Gott, der Vater, hört – und so erkennt er euch als die, die zu Christus gehören.«

<sup>85</sup> *Rhabanus Erbacher*, Psalmodie – eine Form meditativen Betens, in: *Meditation* 28 (2002) 5–9, hier 7. Sie verlangt ein »den Sinn austastendes Sprechen« (Botho Strauß), so daß gilt: »Hör dich ein mit dem Mund« (Paul Celan). Zu dieser Psalmodie nochmals Erbacher: »Sie mutet dem Psallierenden nicht zu, die Worte in fragloser Gewißheit (und mit dem ihr eigenen ›Brustton der Überzeugung!‹) von sich zugeben (von sich weg!). Sie will ihn vielmehr anleiten, diese Worte als Anrede und Anruf, als Anfrage und Zusage – zu sich kommen zu lassen, indem er sie, die in seinem eigenen Singen und im Singen der Mitsallierenden vergegenwärtigten Worte, in geduldiger Übung wieder und wieder behorcht und sich auf diese Weise immer mehr zu eigen macht, sie im buchstäblichen Sinn er-innernd und be-herzigend.« (Ebd., 8).