

Einleitung

»We need to discover and create a truly ›cathedral‹ office, not necessarily by reconstructing what was done at Jerusalem or Antioch or wherever in the fourth century, but by using the insights provided by historical study in order to establish the essentials of our pattern of daily prayer and spirituality, and then express these in forms appropriate to our own age.«¹

Mit diesem Zitat ist im Grunde das Programm aufgestellt, das die vorliegende Studie umsetzen möchte: die wissenschaftliche Grundlegung für eine Wiederbelebung der in Gemeinschaft gefeierten Tagzeitenliturgie. Die Bedeutung des täglichen gemeinsamen Betens für die Identität christlicher Gemeinden ist seit langem erkannt und anerkannt. Durch den anhaltenden Personal- und Priestermangel hat sich die Lage verschärft, und es herrscht weitgehend Konsens, dass der Erosion des liturgischen Lebens im Alltag nur durch die Verbreitung von Gottesdienstformen, die keiner professionellen Leitung bedürfen, Einhalt geboten werden kann. Die Bemühungen führten jedoch bislang nicht zu einer breiteren Etablierung gemeindlicher Tagzeiten². Um zu verstehen, woran der reale Vollzug scheitert und welche Modifikationen mehr Erfolg versprechen, muss laut Bradshaw zunächst die Vergangenheit analysiert werden. Wie aber dann die historischen Einsichten sinnvoll für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden können, darüber herrscht kein methodischer Konsens, dem man sich einfach anschließen könnte. Die vorliegende Arbeit möchte daher in dieser Frage eine neue Methode verfolgen und zur Diskussion stellen.

Proprium der zugrundegelegten Vorgehensweise ist die Einbeziehung pragmatischer und organisatorischer Fragen in die Analyse. Die Forschung ist bislang eng auf die *Gestalt* der Tagzeiten und den dahinter stehenden theologischen *Sinn* fokussiert; außer Betracht bleiben hingegen weitgehend die praktischen Rahmenbedingungen und die technischen Hintergründe liturgischer Organisation. Welche liturgische Gestalt jedoch unter ganz konkreten Bedingungen angemessen und auch praktikabel ist, lässt sich – so die Arbeitshypothese – nur herausfinden, wenn diese Themen in die Analyse einbezogen werden. Organisation und Praktikabilität werden daher im Folgenden neben der theologischen und spirituellen Motivation als der zweite maßgebliche Faktor für die liturgische Gestalt gemeinsam gefeierter Tagzeiten etabliert. In diesem Faktor wird der passende methodische Schlüssel erkannt, um das hinter der Liturgie stehende Anliegen zu verstehen und auf dieser Basis umgekehrt den Gottesdienst und seine Gestaltung neu auf veränderte Bedingungen abzustimmen.

¹ Bradshaw, *Daily Prayer* (1983) 153f.

² Vgl. das nach wie vor gültige Urteil von Fuchs, *Stundengebet* (1993) 9 oder Gerhards, *Tagzeitenbuch* (1999) 127.

Aufbau und Themenspektrum

Aus dem neuen, zweigleisigen Erklärungsmodell der liturgischen Gestalt ergibt sich die Gliederung der Arbeit: Unter der Überschrift (A) »Motivation« wird systematisiert, was Christen als Einzelne, als Glaubensgemeinschaft und mit Blick auf die ganze Schöpfung zur Feier der Tagzeiten motiviert. Aus den fundamentalen liturgie-theologischen Kategorien wie Geschöpflichkeit, Zeitlichkeit, Gemeinschaftlichkeit etc. werden die pastoral-liturgischen Maximen abgeleitet, die der liturgischen Praxis zugrunde liegen. In Teil (B) »Organisation« werden erstmals auch die praktischen Rahmenbedingungen in ihren Auswirkungen auf die Tagzeitenliturgie analysiert, z. B. finanzielle und personelle Ausstattung, Gebäudemanagement, Zuschnitt der liturgischen Dienste, Schulung der Liturgen, die rituelle Kompetenz der Teilnehmer und ihre Vermittlung, überregionale Standardisierung etc. Erst der dritte Teil (C) widmet sich dann der konkreten liturgischen »Gestaltung« und versucht unter Berücksichtigung beider in den vorangehenden Teilen behandelten Faktoren sinnvolle Lösungen für den heutigen realen Vollzug der einzelnen liturgischen Elemente abzuleiten. Hier wird in einigen Fragen begründet vom derzeitigen Mainstream der Liturgiewissenschaft abgewichen. So ist dieser Teil zugleich das Ergebnis-Kapitel der vorliegenden Arbeit.

Methodik und Verarbeitung des Materials

Die Untersuchung ist den neueren Ansätzen einer integrativen Liturgiewissenschaft verpflichtet³, die mit einer Kombination aus historischen, systematisch- und praktisch-theologischen Methoden arbeitet. Historische Paradigmen der Umsetzung eines theologischen Anliegens erhalten so Relevanz für die heutige Praxis. Dafür sind nicht allein die damalige Theologie und Theorie des täglichen Gebetes und Gottesdienstes von Interesse, sondern die »Geschichte des angebeteten Gottes« im umfassenden Sinn⁴, d. h. so, wie sie das Leben, Denken und Fühlen der Christen tatsächlich bestimmt hat. Die Auswertung der Quellen erfolgt dementsprechend im Sinne einer »Gemeindeschichte« mit dem Fokus auf der religiösen, disziplinären und organisatorischen Lebenswirklichkeit in den Gemeinden und ihren konkreten Gottesdienststätten⁵. Statt dann histo-

³ Vgl. Gerhards / Osterholt-Kootz, Standortbestimmung (1992); Gerhards / Odenthal, Liturgiewissenschaft (2000); eine Zuordnung der Disziplinen im Zuge einer ökumenisch erweiterten Liturgiewissenschaft bietet Lurz, Feier (1998) 35–47.

⁴ Zum heutigen Fragen- und Methodenspektrum der Kirchengeschichte vgl. Holzem, Geschichte (2000) bes. 93f. 100–103.

⁵ Vgl. Schöllgen, Kirchengeschichte (1990) 210 und ebd. 213: »Auf viele dieser Fragestellungen hin wird man die Texte, die ja zum größten Teil primär theologisch interessiert sind, gegen den Strich lesen müssen«.

rische Vorbilder direkt auf die Gegenwart zu applizieren, soll die Klärung des *Verhältnisses* von Motivation, Organisation und Gestaltung helfen, Lösungen für die heutigen Probleme zu finden: Welches *Movens* führte unter welchen pragmatischen Bedingungen zu welcher liturgischen Gestalt? Und wie müsste dann hier und heute die Liturgie gestaltet werden, um das (ebenfalls veränderliche) theologische Anliegen unter den aktuell gegebenen Bedingungen in eine geistlich fruchtbare Praxis umzusetzen?

So wird das untersuchte Material in jedem einzelnen Kapitel mit den Fragen und Problemen heutiger Praxis in Beziehung gesetzt. Die wichtigsten Referenzgrößen sind dabei zunächst die Spätantike, in der die Feier der Tagzeiten aus bestimmten Motiven heraus entwickelt wurde und ihre in der Geschichte dominierende Form erhielt. Dann sind erst wieder aus dem Zeitalter der Reformation umfangreichere, konkret motivierte Versuche dokumentiert, eine – vor allem in der anglikanischen Kirche auch erfolgreiche – Wiederbelebung von Gemeinde-Tagzeiten zu unternehmen. Schließlich geben gegenwärtige Konzepte und Erfahrungen Aufschluss über die heute entscheidenden Bedingungen und Ziele. Die Auswertung dieser Zeugnisse wurde begleitet von der Etablierung eines täglichen Stundengebets im Bonner Münster, das ehrenamtlich durchgeführt wird und sich an eine differenzierte Teilnehmerschaft richtet. Die gegenseitige Durchdringung und Befruchtung von wissenschaftlicher Aufarbeitung und gottesdienstlicher Praxis bestimmt denn auch die Überlegungen im letzten Teil der Arbeit.

Neu ist an dieser Aufarbeitung also vor allem die Fragerichtung und die aus ihr resultierende Systematik des Stoffs: Die Quellen werden hier nicht – wie in Studien zur Geschichte der Tagzeiten weithin üblich – in ihrer chronologischen Abfolge jeweils im Zusammenhang referiert und kommentiert; vielmehr wird die Analyse der Quellen und ihrer einzelnen Aspekte kleinteilig auf die systematisch definierten Kapitel verteilt⁶.

Eingrenzung des Programms

Wer den Bereich der Tagzeitenliturgie umfassend aufarbeiten möchte, kann leicht ein ganzes Gelehrtenleben auf höchstem fachlichen Niveau damit zubringen. Die vorliegende Studie muss sich dagegen auf ein klar umgrenztes Thema beschränken, wenn wenige Jahre und wenige hundert Seiten zu ihrer Fertigstellung genügen sollen:

(1) Zunächst einmal wäre es vermessen, die großen, kontrovers diskutierten Probleme der stark auf die Ursprünge der liturgischen Gestalt konzentrierten

⁶ Eine gewisse Fußnotenredundanz lässt sich bei dieser Vorgehensweise nicht vermeiden. Der Ertrag, der durch die Herstellung neuer Zusammenhänge erreicht wird, wiegt diese aber auf.

Stundengebetsforschung in diesem Rahmen nebenbei lösen zu wollen. Hier kann und will die vorliegende Studie nicht die Fortführung der die Diskussion dominierenden Debatten sein, sondern zieht es vor, ihre Schlüsse zurückhaltend und nur aus einigermaßen gesicherten, »konsensfähigen« Daten zu ziehen. Entsprechend muss auch kein Forschungsüberblick im klassischen Sinn dieser Studie vorangestellt werden; denn ihre spezielle Fragestellung ist so bislang noch nicht behandelt worden, und die einschlägigen Standardwerke⁷ sind demnach nicht als Vorgeschichte der folgenden Untersuchung aufzufassen.

(2) Dann gibt es thematische Eingrenzungen: Es geht um Gemeinde-Tagzeiten. Die monastische Stundenliturgie wird deshalb nur insofern aufgegriffen, als sie sich auf die Feier der Gemeinden ausgewirkt hat⁸; die private Rezitation der Kleriker bleibt unberücksichtigt. Es soll ferner um die Motive derjenigen gehen, die Tagzeitenliturgien geformt haben. Bei der Quellenarbeit stehen daher jene oben genannten Epochen im Vordergrund, in denen Tagzeiten eingerichtet oder reformiert wurden. Kontinuität und langsamer Verfall in den Perioden dazwischen stehen demgegenüber im Hintergrund. Es soll schließlich drittens um eine Analyse und um Lösungsansätze der heutigen pastoral-liturgischen Probleme im deutschsprachigen Raum gehen. Unsere hiesige kirchliche und gesellschaftliche Situation gibt daher die Perspektive vor, aus der heraus die Erfahrungen anderer gesichtet und aufgearbeitet werden. So findet die Situation in Deutschland eine stärkere Berücksichtigung als die anderer Kulturräume; und die abendländische Tradition wird stärker herangezogen als die der ostkirchlichen Riten.

⁷ Zu nennen sind nach Bäumer, *Brevier* (1895) bzw. *Bréviarie* (1905) vor allem: Goltzen, *Gottesdienst* (1956); Salmon, *Stundengebet* (1965); Bradshaw, *Daily Prayer* (1983); Taft, *Hours* (1986); Guiver, *Company* (2001); Ringseisen, *Gemeinde* (2002); Woolfenden, *Prayer* (2004); Lumma, *Liturgie* (2011); der entsprechende Abschnitt bei Meßner, *Einführung* (2001) 223–295. Zu der Reihe der Standardwerke zählen außerdem die Sammelbände von Klöckener / Rennings (Hrsg.), *Stundengebet* (1989) sowie Klöckener / Bürki (Hrsg.), *Tagzeitenliturgie* (2004). Die Fülle der insgesamt erschienenen Literatur dokumentiert in dem erstgenannten Sammelband Klöckener, *Bibliographie* (1989) mit bereits damals rund 850 Einträgen. Die Summe des Lebenswerkes von Angelus Häußling, die dieser seit einiger Zeit zu ziehen in Aussicht stellt, kann für unsere Zwecke weder abgewartet noch ersetzt werden. Sie soll im Sammelwerk »Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft« als Band 6,2 mit dem Titel »Die Liturgie der Tagzeiten« erscheinen; vgl. z. B. Häußling, *Passionsmitfeier* (1999) 145 Anm. 1. In dem Sammelband Häußling, *Tagzeitenliturgie* (2012) ist eine vorläufige Bilanz gezogen.

⁸ Das »Offizium der lateinischen Kirche ist noch in seiner ersten Phase so gründlich in die Hände des Mönchtums übergegangen« – so Zerfaß, *Schriftlesung* (1968) 2 –, dass zwar noch diese Ablösephase selbst, kaum jedoch die mittelalterliche Weiterentwicklung des monastischen Offiziums für das Thema der Gemeindegtagzeiten Relevanz besitzt.

(A) Motivation

David Holeton charakterisierte die inzwischen vollendete Reform des Book of Common Prayer folgendermaßen: »Jetzt aber wurde zum ersten Mal seit der Reformation die Grundfrage gestellt: Zu welchem Nutzen oder mit welchen Zielen sollte das Tagzeitengebet bestimmt sein, und auf welcher Grundlage sollte es gestaltet sein?«¹ Die Frage nach dem theologischen Movens soll auch in dieser Studie das erste große Themenfeld sein, auf dessen Grundlage dann über die organisatorischen Bedingungen und über Konsequenzen für die liturgische Gestaltung in der Praxis reflektiert wird.

Historisch und logisch ist der Ausgangspunkt dafür der einzelne Christ, die einzelne Christin: ihr Glaube, ihre Interpretamente der sie umgebenden Wirklichkeit, ihr Verhältnis zu Gott. Aus diesen Faktoren leitet sich die zunächst private Gebetspraxis ab. Erst auf deren Grundlage hat sich dann sekundär, wo immer es technisch möglich war, auch der gemeinsame Vollzug entwickelt – aus Motiven heraus, die als theologisches Plus über die Begründung des Privatgebets hinausgehen. Schließlich tritt als dritte Ebene der Auftrag der Glaubensgemeinschaft gegenüber ihrer Außenwelt hinzu. Der Unterscheidung dieser drei Ebenen entspricht die Kapitelaufteilung des ersten Teils.

I. Der Einzelne – Leben aus dem Gebet

Vor über 40 Jahren beschrieb Dorothee Sölle den gesellschaftlichen Stellenwert des Gebetes folgendermaßen: »Beten gilt dem gegenwärtigen nachchristlichen Bewußtsein als Ersatzhandlung [...] dessen, der zu wirksamem Handeln nicht fähig oder nicht willens ist.«² Und obwohl das ausgehende 20. Jahrhundert als eine seiner »echten Überraschungen«³ auch eine neue Wende zum Religiösen brachte, ist die Krise des Gebetes dadurch keineswegs überwunden oder auch nur gemildert worden. Vielmehr schlägt sich die neue Religiosität vielfach in Vorstellungen nieder, die entweder kein personales oder kein wirkmächtiges oder kein hinreichend transzendentes Gottesbild kennen und deshalb zwar Kontemplation und Meditation, aber kein Gebet im klassischen Sinne für sinnvoll erachten. Die Beantwortung der »schöpfungstheologischen ›Gretchenfrage: Wie hältst Du es mit dem Gebet?«⁴ fällt dann negativ aus. Warum also beten?

¹ Holeton, Tagzeitengottesdienst (1990/91) 220.

² Sölle, Glauben (1968) 109.

³ Schilson, Gottesdienst (1991) 57.

⁴ Kehl, Schöpfung (2006) 32.

Diese Frage steht heute wieder so dringlich und grundsätzlich im Raum, wie sie sich bereits den ersten christlichen Apologeten stellte. Im Folgenden soll nachgezeichnet werden, inwiefern die christlichen Grundinterpretamente der Wirklichkeit – sie nämlich erstens als Schöpfung und zweitens als Heilszeit zu verstehen – den einzelnen Christen zum Gebet, zu Anbetung, Lobpreis und Bitte motivieren, und warum sie schließlich zu dem Anspruch führen, jeder Christ und jede Christin solle häufig und intensiv beten.

Nach Karl Rahner ist und bleibt das Gebet jedes einzelnen Christen die theologisch entscheidende Ebene – auch für das gemeinsame und das gottesdienstliche Gebet⁵. Für die *liturgia horarum* spiegelt sich diese Priorität auch in der historischen Entwicklung wider: Tägliches Gebet wurde den Gläubigen als Basis ihrer christlichen Existenz zunächst im privaten Vollzug, erst später auch in Gemeinschaft anempfohlen. Die Frage, welchen Sinn die Tagzeitenliturgie für das Gebetsleben des Einzelnen entfalten kann, ist deshalb nicht allein durch die Untersuchung liturgischer Zeugnisse zu beantworten. Denn jener Sinn, den das private Gebet im Alltag des Einzelnen erfüllt, wird gewissermaßen in den Gottesdienst mitgenommen. Dort wird er zwar um neue Aspekte ergänzt, bleibt aber weiterhin in Kraft: Dasselbe Movers, das die einzelnen Gläubigen überhaupt zum Beten antreibt, soll dann auch bei der Teilnahme am gemeinsamen Gebet zur Geltung kommen können. Es bleibt daher ein wichtiger Maßstab für Organisation und Gestaltung des täglichen Gottesdienstes.

1. Geschöpflichkeit

Die erste grundlegende Voraussetzung christlichen Betens ist der Schöpferglaube. Weder ist es beweisbar noch allgemein anerkannt, dass die den Menschen umgebende Welt eine geschaffene ist. ›Geschöpflichkeit‹ ist formal nur ein Interpretament dieser Wirklichkeit – ein Interpretament allerdings mit Konsequenzen für das Selbstbild und das eigene Verhalten. Bereits die frühchristlichen Apologeten errichteten ihre Vorstellungen vom Gebet auf der Basis dieser gläubigen Voraussetzung: Der Christ deutet die gesamte wahrnehmbare Wirklichkeit und seine eigene geistig-leibliche Existenz als von Gott geschaffen. Daraus leiten sich die Praxis und der Inhalt des Gebets als christlicher Grundhaltung ab. Ein Passus aus der Apologie des Märtyrers Justin kann diesen Vorgang exemplarisch deutlich machen:

»Daß wir nicht gottlos sind, da wir doch den Schöpfer dieses Alls verehren und, wie wir gelehrt worden sind, behaupten, daß er keiner Schlacht-, Trank- und Räucheropfer bedarf, und die wir ihn bei allem, was wir zu uns nehmen, durch Gebet und Danksagungswort,

⁵ Vgl. Rahner, Thesen (1962) bes. 480f. 486. 490.

soviel wir können, lobpreisen, indem wir als die seiner allein würdige Ehrung nicht die kennen lernten, das von ihm zur Nahrung geschaffene durch Feuer zu verzehren, sondern die, es uns und den Bedürftigen zugute kommen zu lassen, ihm aber zum Danke in Worten Huldigungen und Gesänge emporzusenden für unsere Erschaffung und für alle Mittel zu unserem Wohlsein, für die Mannigfaltigkeit der Arten und für den Wechsel der Jahreszeiten, und die wir Bitten emporsenden, daß wir wieder in Unvergänglichkeit erstehen durch den Glauben an ihn – welcher Vernünftige wird das nicht einräumen?«⁶

In diesem langen Satz ist eine ganze schöpfungstheologische Grundlegung des Gebets enthalten. Die Anerkennung des Schöpfers steht am Anfang, und damit auch die Anerkennung und Bejahung der eigenen Geschöpflichkeit und Endlichkeit. Aus dieser Verhältnisbestimmung ergibt sich die Verehrung als der angemessene Modus der Kommunikation mit dem transzendenten Gott. Da das Werk des Schöpfers in jüdisch-christlicher Tradition als gut angesehen wird, ist ihm dafür, inklusive der eigenen Erschaffung, Dank zu sagen. Aus der Bejahung der Schöpfung leitet sich auch ab, dass die physikalischen Rahmenbedingungen des menschlichen Lebens als wertvolles Geschenk dankbar angenommen werden. Dass die Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme von Gott eingerichtet wurde, erfährt seine gebührende Würdigung deshalb nicht in der Vernichtung von Nahrungsmitteln in Form von Opfern, sondern darin, sie ihrer natürlichen Bestimmung zuzuführen, indem man sie isst und anderen davon zu essen abgibt. Die Gabe, die der Mensch seinem Schöpfer dafür zuteil werden lässt, ist hingegen keine Materie, sondern das Gebet⁷: der Dank für die Gaben der Schöpfung, von denen der Mensch leben kann, für den Reichtum der Natur insgesamt und für Naturabläufe wie den Jahreskreis. Schließlich wird in der Bitte um Auferstehung und Unvergänglichkeit die eschatologische Vollendung als Zielvorstellung vor Augen geführt. Und die abschließende rhetorische Frage setzt voraus, dass all dies der Vernunft des Menschen entspricht.

Formal ist dabei zu beachten, dass das Gebet als dankende Antwort und Bitte nicht nur inhaltlich aus dem Schöpfertum Gottes abgeleitet ist, sondern auch selbst die menschliche Geschöpflichkeit durch die Vollzugsform des Gesangs bejaht⁸, in dem Geistigkeit und Körperlichkeit miteinander verbunden sind.

⁶ Just. apol. 1, 13 (PTS 38, 50 Marcovich; dt. BKV² 12, 77 Rauschen).

⁷ Dieser Gedanke ist bereits bei Tertullian voll entfaltet: Die bei Mal 1, 11 angekündigten universalen Opfer seien die Gebete und Lobopfer der Christen: *Sic itaque sacrificia spiritalia laudis designantur*; vgl. Tert. adv. Iud. 5 (CCL 2, 1351, 43f Kroymann; dt. BKV² 7, 313 Kellner); ähnlich Tert. orat. 27f (CCL 1, 273 Diercks; dt. BKV² 7, 271 Kellner).

⁸ Da die Argumentation des Justin darauf abzielt, Gott den geschuldeten Dank anstelle der im Heidentum üblichen Opfer und *πομπαί* »in Worten« darzubringen, kann ein bildliches Verständnis auch der *ὑμνοι* nicht ausgeschlossen werden. Da der Gesang als solcher aber im Christentum dieser Zeit sicher belegt ist, dürfte diese Praxis für den Autor und seine Leser eine selbstverständliche Assoziation gewesen sein. In einer ganz ähnlichen Äußerung Tertullians wird dieselbe gedankliche Verbindung ebenfalls hergestellt, hier allerdings im direkten An-

Gebet und Leiblichkeit

Die einzelnen bei Justin aufscheinenden Facetten bedürfen einer eingehenderen Reflexion. Aus der Überzeugung, dass die Welt erstens von Gott geschaffen und zweitens gut ist, erwächst der Dank für die eigene Körperlichkeit und die durch sie bedingten Vorgänge: Es ist gut, dass der Mensch essen muss und kann⁹, es ist gut, dass er abends einschlief und morgens aufwacht, dass die Sonne auf- und untergeht. Diese Überzeugung teilen auch liturgische Texte, sobald sie in der schriftlichen Überlieferung fassbar werden. Das Abendgebet, das die äthiopische Fassung der *Traditio Apostolica* bewahrt hat, nimmt den natürlichen Lauf des Tages und das Schwinden des Lichtes am Abend zum Anlass, die Erleuchtung durch das unvergängliche Licht, Jesus Christus, zu thematisieren. Aber es ist nicht nur die spirituelle Ebene, für die sich der Beter interessiert; und mit der geistlichen Überhöhung des physikalischen Phänomens ist keine Abwertung des geschöpflichen Lichtes verbunden. Im Gegenteil: Das Erleben des Lichtes am Tag wird im Rahmen einer Mahlfeier als Sättigung bezeichnet und damit zu den notwendigen ›Lebensmitteln‹ gezählt, die Gottes Schöpfung für den Menschen bereithält¹⁰. Von Anfang an waren deshalb die erwähnten natürlichen – besser: geschöpflichen – Abläufe auch beliebte Anlässe zum Gebet¹¹. Aber bereits Justin deutet an, dass die Schöpfung nicht nur hinreichend Grund zum Gebet bietet, sondern auch dessen Modus vorgibt: Die Danksagung des Geschöpfes an seinen Schöpfer hat zwingend eine leibliche Komponente, über deren konkrete Gestalt auch in anderen frühen Zeugnissen klare Vorstellungen herrschen:

(1) Das betrifft zunächst die Körperhaltung: Für das Gebet wird von den ältesten Zeugnissen an das aufrechte Stehen als angemessene Haltung vorausgesetzt,

schluss an die Beschreibung des gemeinsamen Gesangs von Christen als Opfer: »Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, welche, im Geiste betend, im Geiste das Gebet als eine Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen, die er nämlich verlangt, die er für sich vorgesehen hat [...] dieses Opfer müssen wir mit dem Pomp guter Werke unter Psalmen- und Hymnengesang zum Altar Gottes hinführen, und es wird von Gott alles für uns erlangen; vgl. Tert. orat. 28, 3f (CCL 1, 273 Diercks; dt. BKV² 7, 271 Kellner). Noch Nicet. Remesian. psalm. 7 (237, 10f Turner; dt. 14 Dohmes) beruft sich auf den Opfercharakter des Gesangs, um ihn gegen Kritiker zu verteidigen: »Siehe das vorzüglichere, siehe das geistliche Opfer, das größer ist als alle Schlachtopfer« (*ecce praestantius, ecce sacrificium spiritale, maius omnibus sacrificiis uictimarum*). Er zitiert zum Beweis dafür u. a. Ps 69 (68), 31f: »Ich will den Namen Gottes rühmen im Lied, in meinem Danklied ihn preisen. Das gefällt dem Herrn mehr als ein Opfertier, mehr als Rinder mit Hörnern und Klauen.«

⁹ Vgl. z. B. Theod. Mops. cat. hom. 11, 14 (dt. FC 17, 2, 313f Bruns): »Wenn nun für den Bestand der Natur in dieser Welt manche Dinge vom Schöpfer als nötig bestimmt werden, dann ist die Bitte um diese Dinge gerechtfertigt und ihr Gebrauch nicht schändlich.«

¹⁰ Äth. Trad. Apost. 36 (75–77 Duensing) = Botte Nr. 25.

¹¹ Vgl. Kapitel B.I.1 ›Gebetszeiten‹ (S. 99–114).

und zwar im Privaten wie im Gottesdienst¹². Ebenfalls von frühester Zeit an wird betont, dass die äußere Körperhaltung Ausdruck einer inneren Haltung ist. So bevorzugt Origenes die stehende Haltung mit erhobenem Blick und ausgestreckten Armen, weil man dadurch »gleichsam das Abbild der besonderen Beschaffenheit, die der Seele während des Gebetes geziemt, auch am Körper trägt«¹³. Clemens von Alexandrien hatte das »Streben des Geistes empor in die geistige Welt« sogar noch zusätzlich dadurch unterstreichen wollen, dass sich der Beter auf seine Fußspitzen stellt¹⁴. Etwa gleichzeitig argumentieren allerdings Tertullian und Cyprian im Westen in die genaue Gegenrichtung – hin zu einer größeren Zurückhaltung und Selbstbescheidung: Die Hände sollten nicht zu hoch erhoben, nicht zu weit ausgestreckt und der Blick nicht zu zuversichtlich zum Himmel gerichtet werden¹⁵. Mit Tertullian¹⁶ im Westen und Origenes¹⁷ im Osten beginnt zugleich die Reihe derer, die auch das Niederwerfen, die Kniebeuge oder die Verneigung als Zeichen der Demut im Gebet propagieren – eine Haltung, die später im Gottesdienst zur Steigerung der Ehrfurcht immer stärker eingesetzt wird¹⁸. An solcherlei gegenläufigen Deutungen zeigte sich schon damals die Bedingtheit des körpersprachlichen Vokabulars, das heute in einem durch die Astrophysik revolutionierten Weltbild zum Teil als Symbolgeschehen neu begründet werden muss und kann¹⁹.

Besonders Tertullian ist sichtlich bemüht, die Körperhaltung auch zur Abgrenzung gegenüber seiner heidnischen, »götzdienerischen« Umwelt zu nutzen: Bräuche wie das Ablegen des Überwurfs (der Pänula) vor dem Gebet sind seiner Meinung nach schon allein »darum zu unterdrücken, weil sie uns den Heiden

¹² Vgl. z. B. Just. apol. 1, 67, 5 (PTS 38, 129 Marcovich; dt. BKV² 12, 136 Rauschen); Mart. Polyc. 7, 3 (12 Obán; dt. BKV² 14, 300 Rauschen); Cypr. domin. orat. 4. 31 (CSEL 3, 1, 268, 19; 289, 11 Hartel; dt. BKV² 34, 168. 191 Baer); syr. Didask. 12 (CSCO 407 / Syr. 179, 144, 5–7 Vööbus; dt. 68 Achelis / Flemming).

¹³ Orig. or. 31, 2 (GCS Orig. 2, 396, 12–14 Koetschau; dt. BKV² 48, 139 Koetschau); ähnlich Orig. or. 8, 2 (GCS Orig. 2, 317 Koetschau; dt. BKV² 48, 33 Koetschau).

¹⁴ Vgl. Clem. Alex. strom. 7, 40, 1 (GCS Clem. 3, 30 Stählin; dt. BKV² 2, 20, 46 Stählin).

¹⁵ Vgl. Tert. orat. 17, 1 (CCL 1, 266 Diercks; dt. BKV² 7, 260 Kellner) mit der grundsätzlichen Befürwortung des Aufblicks bei Tert. apol. 30, 4 (CCL 1, 141 Dekkers; dt. 127 BKV² 24, 127 Kellner); Cypr. domin. orat. 6 (CSEL 3, 1, 269f Hartel; dt. BKV² 34, 170 Baer).

¹⁶ Vgl. Tert. orat. 23 (CCL 1, 271f Diercks; dt. BKV² 7, 268f Kellner); zu Ehepaaren beim häuslichen Gebet vgl. Tert. uxor. 2, 9 (CCL 1, 393f Kroymann; dt. BKV² 7, 84 Kellner).

¹⁷ Vgl. Orig. or. 31, 3 (GCS Orig. 2, 396f Koetschau; dt. BKV² 48, 139f Koetschau).

¹⁸ Vgl. Eger. itin. 24, 6; 25, 4 (228f. 236f Röwekamp); Const. Apost. 8, 37, 4; 39, 1 (SC 336, 248. 252 Metzger; dt. BKV² 5, 70f Storf); zu Cäsarius vgl. die zahlreichen Belege bei Berg, Cäsarius (1994) 137–140.

¹⁹ Vgl. Wohlmuth, Jesu Weg (1992) 55. 101f. Die »himmlische Liturgie« als Bezugsgröße des Gottesdienstes und seiner Symbolsprache behandelt ausführlich Odenthal, Ritual (2002) 47–70. 187f. 202. 209. 220.

gleichmachen«²⁰; und wenn sich einige Christen nach dem Gebet zu setzen pflegen, dann ist ihm wiederum die Nähe zur heidnischen Praxis Grund genug, von dieser Sitte Abstand zu nehmen: Denn »da die Heiden ebenso handeln, [...] so verdient es gerade deswegen getadelt zu werden, weil es bei den Götzenbildern so gehalten wird.«²¹ Als später die gesellschaftlichen Gepflogenheiten für die Kirche längst kein Feindbild mehr sein mussten, konnte Cäsarius von Arles Elemente der gottesdienstlichen Körpersprache genau umgekehrt aus den profanen Parallelen positiv im Sinne der Überbietung ableiten: »Wir erbitten eine irdische Sache von einem irdischen Menschen, und fast bis zur Erde verneigen wir uns demütig; aber vor Gott, von dem wir um Nachlass der Sünden und ewige Ruhe bitten, ruhen wir nicht einmal unsere Häupter zu neigen.«²² Gemeinsam ist beiden Argumentationsrichtungen, dass sie der äußeren Haltung eine innere Bedeutung beimessen und dass diese zum Gebet passen muss²³. Das konkrete körpersprachliche Vokabular kann dabei kultur- und kontextbedingt variieren.

(2) Eine weitere Facette der Leiblichkeit ist die Gebetsrichtung; auch diese hat eine theologische Bedeutung. Vom Aufblick der Augen zum Himmel war bereits die Rede. Schon früh wird die Ausrichtung auf Gott jedoch exklusiv mit der Himmelsrichtung des Ostens in Verbindung gebracht²⁴, der als Ort des Paradieses und der Wiederkunft Christi gilt²⁵, so dass Franz Joseph Dölger von einer »Gleichung Osten = Himmel«²⁶ sprechen kann. Liturgie und Kirchenbau sind stark von dieser Anschauung geprägt²⁷. In der hohen Bedeutung, die die

²⁰ Tert. orat. 15, 1 (CCL 1, 265 Diercks; dt. BKV² 7, 259 Kellner).

²¹ Tert. orat. 16, 5 (CCL 1, 266 Diercks; dt. BKV² 7, 260 Kellner).

²² Caes. Arelat. serm. 77, 3 (CCL 103, 320 Morin).

²³ So betont etwa Gessel, *Theologie* (1975) 128 zum Knien bei Origenes, dass es »zugleich körperlich und übertragen geistig verstanden« wird.

²⁴ Vgl. für das 3. Jahrhundert u. a. Clem. Alex. strom. 7, 43, 6 (GCS Clem. 3, 32f Stählin; dt. BKV² 2, 20, 49 Stählin); für Orig. or. 32 (GCS Orig. 2, 400f Koetschau; dt. BKV² 48, 145 Koetschau) ist die Ostung im Konfliktfall ausdrücklich wichtiger als der Blickkontakt zum Himmel; Tert. apol. 16, 9f (CCL 1, 116 Dekkers; dt. BKV² 24, 85f Kellner); syr. Didask. 12 (CSCO 407 / Syr. 179, 144, 8–11 Vööbus; dt. 68, 20–23 Achelis / Flemming); zum Ganzen vgl. Wallraff, *Christus* (2001) 60–88; Dölger, *Sol Salutis* (1925).

²⁵ Vgl. Gen 2, 8. Das Paradies wird seinerseits als Wohnsitz Gottes vorgestellt; vgl. Jub. 8, 19 (372f Berger). Die Verbindung der Gebetsrichtung mit dem Paradies ist durch Const. Apost. 2, 57, 3 (SC 320, 312, 9–12 Metzger; dt. 101 Boxler), Bas. Caes. Spir. 27, 66 (SC 17^{bis}, 236 Pruche; dt. FC 12, 279 Sieben) und Cyr. / Joh. Hier. cat. mystag. 1, 9 (SC 126, 98, 3f Piédagnel; dt. FC 7, 107 Röwekamp) bezeugt. Zur Wiederkunft Christi vgl. Dölger, *Sol Salutis* (1925) 198–217.

²⁶ Vgl. Dölger, *Sol Salutis* (1925) 222.

²⁷ Vgl. Budde, *Basilios* (2004) 258–260 zu äg. Bas. 21 (146f Budde). Zur Diskussion um die heutige Ausrichtung des Gottesdienstes vgl. Gerhards, *Ausrichtung* (2001); *Versus orientem* (2002).