

Geist. „Auf denn, Brüder, laßt uns zusammen wandern, Jesus wird mit uns sein! Für Jesus haben wir dieses Kreuz auf uns genommen, für Jesus laßt uns unter dem Kreuze ausharren! Er wird unser Helfer sein, Er führt uns an und weist uns den Weg. Seht, unser König schreitet vor uns her, Er wird für uns kämpfen! Laßt uns ihm männlich folgen! Keiner fürchte die Schrecken! Wir wollen bereit sein, im tapferen Kampfe zu fallen. Wir wollen dem Ruhm unseres Namens nicht Schmach antun, indem wir vor der Fahne des Kreuzes entfliehen!“ (Nachfolge Christi 56. Kp.).

## Grundformen des liturgischen Betens

Von Franz Josef Schierse S. J., Innsbruck

Das kirchliche Stundengebet wird in den Lehrbüchern der Liturgik und Moral fast nur von der technischen Seite des richtigen Vollzuges aus gesehen. Die Fragen der Verpflichtung und der Rubrizistik stehen im Vordergrund. Wo darüber hinaus eine Anleitung zum sinngemäßen und aufmerksamen Gebet versucht wird, sind oft rein asketische Gesichtspunkte maßgebend, oder es werden subjektiv gewählte Motive von außen herangetragen<sup>1</sup>. So wertvoll diese Hilfsmittel auch sind, den ganzen Reichtum des liturgischen Betens und seinen *eigenen Wesensgehalt* können sie nicht voll erschließen. Hierzu bedarf es — ähnlich wie in dem engverwandten Anliegen der Messe-Erklärung — einer gründlichen Kenntnis der *geschichtlichen* Entwicklung<sup>2</sup> und einer mehr *theologisch* orientierten Betrachtungsweise. Zu der zweiten kult-theologischen Aufgabe sollen hier einige Hinweise gegeben werden<sup>3</sup>.

Theologische Deutungsversuche kommen leicht in den Verdacht, aprioristische Konstruktionen „von oben herab“ zu sein. Will man dieser Gefahr nicht erliegen, muß der Text des Breviergebetes Ausgangspunkt und Richtschnur bleiben. Es besteht dann ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Exegese und biblischer Theologie: Die Erhebung des Wortsinnes mit den Mitteln philologischer, historischer, literarischer Kritik<sup>4</sup> bildet die unumgängliche Voraussetzung für das theologische Verständnis. Nun bringt aber das Angewiesensein auf die empirischen Vorbedingungen eine

<sup>1</sup> z. B. L. B a c u e z S. S., *Le saint office considéré au point de vue de la piété*. Paris 1867, 5. Aufl. 1916; deutsch Mainz 1891; oder: *Die Heiligung des Priesters durch die andächtige Verrichtung des Breviergebetes*, Regensburg 1856 (Anonym von Pallavicino); bekannt ist die Synchronisierung der einzelnen Horen mit der Passionsgeschichte; sehr verbreitet die Praxis, bestimmte private Gebetsmeinungen festzulegen.

<sup>2</sup> Die quellenmäßige Erforschung des Breviergebetes ist noch eine von der Liturgiewissenschaft zu leistende Aufgabe. Dringend nötig wäre ein Werk wie das berühmte „*Missarum Sollemnia*“ von J. A. J u n g m a n n. Zu welch interessanten Ergebnissen die historische Erforschung führen kann, zeigen die Einzeluntersuchungen P. Jungmanns in der *Zeitschr. f. kath. Theol.*, Innsbruck: Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie I—VI 72 (1950) 66—79; 223—234; 360—366; 481—486; 73 (1951) 85—92; 347—358.

<sup>3</sup> Daß auf kulttheologischem Gebiete schon viel gearbeitet wurde, weiß jeder, der das Schrifttum der liturgischen Bewegung kennt. Ebenso gewiß ist aber auch, wie fragwürdig und hypothetisch hier noch die Ansichten sind.

<sup>4</sup> „Kritik“ sagt — um Mißverständnisse auszuschließen — nicht notwendig etwas Negatives, sondern sachlich begründete Unterscheidungsgabe, Urteilsvermögen.

große Erschwernis für die theologische Arbeit am Breviergebet. Was den Wortlaut betrifft, stehen wir mitten in der von Pius X. begonnenen Reform, deren Vollendung noch lange Zeit in Anspruch nehmen wird. Die Ersetzung des Psalterium Gallicanum durch das neue Pianische (24. März 1945) ist gewiß ein Meilenstein auf diesem mühevollen Wege, schafft aber für das Gesamtverständnis auch neue Probleme<sup>5</sup>. Daß sich die historische Erforschung noch in den Anfängen befindet, ist bereits angemerkt worden. So kann sich die theologische Interpretation zur Zeit nur an die gleichbleibenden *Grundformen* halten und deren Sinn in Erinnerung rufen.

Unter Grundformen verstehen wir die einzelnen kultischen Akte, Vorgänge und Handlungen, die sich im Stundengebet nachweisen lassen. Wir setzen also voraus, daß es sich nicht um ein fortlaufendes, undifferenziertes Sprechen zu Gott handelt, sondern um *Darstellung* recht verschiedener Geschehnisse im Wort. Wie in der formgeschichtlichen Analyse der Hl. Schrift die literarischen Einheiten und ihre Gattung (z. B. Spruch, Lied, Rätsel, Gleichnis, Wunderbericht, Urkunde, Brief usw.) sichtbar werden und den vielfältigen Reichtum des *einen* Gotteswortes (vgl. Hebr 1, 1) offenbaren, so gilt es auch hier, aus der Eintönigkeit des gesprochenen oder gesungenen Wortes die *Vieltimmigkeit* herauszuhören. Und wie eine literarische Gattung erst recht verstanden wird, wenn man ihren „*Sitz im Leben*“ kennt, erhält auch hier ein Psalm, eine Lesung, ein Hymnus erst auf dem Hintergrunde der kultischen Handlung seine aktuelle Bedeutung.

Am Anfang des Offiziums ertönt der *Gebetsruf*, das Invitatorium. Ob der Gebetsruf ursprünglich dazu bestimmt war, die Kultgemeinde aus dem Schläfe zu wecken und zur nächtlichen Matutin zusammenzuholen, müßte ein Liturgiehistoriker beantworten<sup>6</sup>. Für die heutige Gestalt des Stundengebets, vor allem für den Einzelbeter, läßt sich das Invitatorium nur noch im übertragenen Sinne als *Weckruf* deuten: aufzustehen von den Zerstreuungen, Sorgen, Beschäftigungen des irdischen Lebens. Tiefer führt die naheliegende Erinnerung an Röm 13, 11: „Brüder, es ist Zeit, vom Schläfe aufzustehen!“; noch ernster klingt die Mahnung Christi in der Ölbergnacht: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet!“ (Mt 26, 41). Das NT hat uns sogar ein Bruchstück eines alten christlichen Weckliedes überliefert, das sicher schon in der gottesdienstlichen Versammlung gesungen wurde: „Wach auf, Du Schläfer, steh auf von den Toten, und erleuchten wird Dich der Christus!“ (Eph 5, 14). Man muß die theologische Symbolsprache der Schrift vom „Schlafen“ und „Wachen“, von „Nacht“ und „Tag“ vor Augen haben, um die Aktualität des liturgischen Weckrufes zu vernehmen, selbst wenn er uns am Tage oder am Abend erreicht. — Das Invitatorium ist zugleich ein Ruf zur *Gemeinschaft*, ein Sammelruf zum großen Appell des Gottesvolkes. Aus Einsamkeit, Schlaf, Dunkelheit und Nacht wird der einzelne in die Gebetsversammlung der Ekklesia geladen. Auch der private

<sup>5</sup> Durch die neue Übersetzung ist oft eine empfindliche Diskrepanz zwischen Antiphon und Psalmtext entstanden. Manche Pss haben ihre „Pointe“ verloren, die ihre Stellung in einem Offizium bedingte, z. B. Ps 138 in der II. Vesper der Apostelfeste enthält nicht mehr das entscheidende „Confortatus est principatus eorum, et honorati sunt amici tui, Deus“.

<sup>6</sup> In manchen Klöstern dient das „Venite, adoremus Dominum“ heute noch als Weckruf am Morgen.

Vollzug bleibt wesensnotwendig daran gebunden. — So sehr es der Andacht dienen kann, sich „in der Phantasie“ an einen Ort feierlichen Chorgebetes zu versetzen, richtiger ist es, „im Geiste“ den theologischen Raum zu betreten, den der 94. Psalm erschließt: Gottes anbetungswürdige Gegenwart. Damit wird der Gebetsruf zum *eschatologischen Heilsruf*. Die Aufforderung, sich Gott zu nahen und vor seinem Angesicht das Offizium zu verrichten, hat freilich für unser abgenütztes christliches Ohr nichts Aufregendes mehr. Von der Schrift des NT her gesehen bedeutet jedoch das „Hinzutreten“ und „Stehen vor Gott“ ein wirklich eschatologisches Geschehen, eine reale Vorwegnahme der jenseitigen Heilsvollendung, wie sie im Gesamtvollzug des Gnadenlebens am eindeutigsten der christliche Kult gewährt<sup>7</sup>. In den meisten Fällen enthält schließlich das Invitatorium eine *Proklamation* des Festgeheimnisses. Hierin kommt die geschichtliche Bestimmtheit des liturgischen Gebets zum Ausdruck. Anlaß zum Gotteslob gibt nicht die absolute Vollkommenheit göttlichen Wesens, sondern die Heilstat Gottes in Christus und der Kirche. Die neunmalige Wiederholung des Gebetsrufes begleitet wie Glockengeläute, wie Heroldsrufe und Fanfarenstöße den 94. Psalm. Das Leitmotiv des Tagesoffiziums soll sich tief in die Seele einprägen und eine anschauliche Vorstellung des Festgeheimnisses hervorrufen. — Den vornehmsten und feierlichsten Gebetsruf hören wir jedoch im „*Oremus*“. Darauf sollte immer eine kurze Pause der Stille und Sammlung folgen, ehe sich die betende Gemeinde unmittelbar an Gott wendet<sup>8</sup>.

Eng verbunden mit dem Invitatorium ist — wie bereits angedeutet — die *Prozession*, der *Zug* zum himmlischen Heiligtum. Auch hier ist nicht entscheidend, ob Ps 94 früher einmal unterwegs, beim Gang zum Chorgebet gesungen wurde. Ein solcher liturgischer Einzug wäre immer nur Gleichnis für die im Wesen christlicher Existenz begründete Notwendigkeit des „Kommens“, des „Hinausgehens“ und „Hinzutretens“. Die uralte kultische Grundform der Prozession hat durch Christus ihren eigentlichen Weg und ihr letztes Ziel gefunden<sup>9</sup>. Um sich in die Gegenwart Gottes zu ver-

<sup>7</sup> Das klarste Zeugnis bietet der Hebräerbrief. Er sieht den vorzüglichsten Sinn des Opfers Christi darin, das Gottesvolk zu „heiligen“ und zu „vollenden“, d. h. nach dem Zusammenhang, die Gemeinde kultfähig zu machen. Wahrer Gottesdienst ist aber nur möglich im wahren, eigentlichen „Zelt“, im himmlischen Heiligtum vor Gottes wirklicher Gegenwart, nicht im schattenhaften Allerheiligsten des AT, das nur ein Sinnbild zukünftiger, jenseitiger Kultordnung war. Die christliche Gemeinde besitzt dagegen schon das „Wesensbild“, die „Eikon“ der himmlischen Güter und kann auf dem von Jesus eingeweihten, neuen und lebendigen Wege zu Gottes Gnadenthron hinzutreten. Ähnlich spricht der Epheserbrief vom „Zutritt zum Vater“ (2, 18; 3, 12).

<sup>8</sup> Zahlreiche Gebetsrufe finden sich naturgemäß in den Psalmen (z. B. 28; 32; 33, 4; 65, 1—4; 67, 4; 80, 1—4; 96; 97; 98; 99; 104—106; 117; 133; 135; 146—150). Im Rahmen des Breviergebetes haben sie aber ihre z. T. ursprünglich selbständige Kultbedeutung aufgegeben und wiederholen nur das Motiv des Invitatoriums.

<sup>9</sup> Gemeint ist hier nicht die sog. theophorische Prozession, der Umzug mit einem Gottesbild, sondern die Heiligtumsprozession, die Gottes Nähe und Gegenwart finden will. Zu ihr gehört auch die Wallfahrt. Im engeren Sinne ist sie Opfergang, da nach alttestamentlichem Vorbild nur das Opferblut fähig macht, vor Gott zu erscheinen. Jesus, welcher der Weg zum Vater ist (Joh 14, 6), hat den Weg in das Allerheiligste des Himmels geöffnet (Hebr 9, 11 f; 10, 20). Er ist „Vorläufer“ (Hebr 6, 20) und „Herzog“ (2, 10) des zum Verheißungsziel pilgernden Gottesvolkes.

setzen, bedarf es auch im christlichen Sinne einer Bewegung. Der verhüllende Vorhang, der Himmel und Erde trennt, muß durchschritten werden im Anschluß und in der Nachfolge Christi. Eine nur phantasie- und verstandesmäßige Reflexion auf die Allgegenwart Gottes kann die Grenze nicht überschreiten, die sich dem betenden Gottesvolk öffnet<sup>10</sup>. Wieder ist festzuhalten, daß es sich um ein echtes theologisches Existenzphänomen handelt, das unabhängig davon *geschieht*, ob der einzelne Beter bzw. die Chorgemeinde den Prozessionsgang sinnbildlich darstellen.

Die nähere Analyse des 94. Psalms offenbart den eigentümlichen *Doppelcharakter* des christlichen Schreitens zum Gottesthron. Schon stimmungsmäßig unterscheiden sich die Verse 1—7 von den folgenden 8—11. Im ersten Teil froher Jubel, Lobpreis und Anbetung; im zweiten ernste Mahnung und Warnung vor Gottes Gericht und Verwerfung. Die vorausgesetzte Szenerie scheint eine völlig andere zu sein. Zuerst das feierliche Bild einer Kultprozession. Das Gottesvolk zieht mit Jauchzen und Freudenstränen vor Gottes Angesicht, um sich in großer *Proskynese* niederzuwerfen und sich als göttliches Eigentum und Bundesvolk zu bekennen. Das Ziel der Verheißung ist erreicht: Gott thront inmitten seines Volkes, dem die Güter der Ewigkeit (die „Weide“) zuteil geworden sind. Doch jäh wechselt vom 8. Vers ab das Bild. Wir sehen das alte Gottesvolk in der Wüste bei Meriba und Massa. Eine gefahrenvolle, mühsame Wanderschaft. Wohl besitzt die Gemeinde Gottes Wort, das ihr den Gnadentag des „Heute“ ankündigt, wohl darf sie Gottes Wunder schauen, an denen sie ständig Glaubensmut und Zuversicht stärken könnte. Trotzdem erliegt sie den Versuchungen der Wüste; Murren und Widerspruch, Mißtrauen und Ungehorsam ziehen ihr das zornige Verwerfungsurteil zu: „Sie sollen *nicht* eingehen in meine Ruhestätte“<sup>11</sup>! Man muß die typologische Interpretation der Wüstenwanderschaft, der „vierzig Jahre“, auf die christliche Heilszeit kennen, wie sie schon im 1. Korintherbrief (10, 1—13) und besonders im Hebräerbrief (3, 7—4, 11) gegeben wurde, um die aktuelle Bedeutung dieser Verse für die betende Gemeinde zu verstehen. Ihr festlicher Zug zum himmlischen Heiligtum ist zugleich ein entsagungsreicher Weg durch die Wüste. Von Dämonen umlauert, von Müdigkeit, Hunger und Durst gepeinigt, von lockenden Bildern sündiger Vergangenheit begleitet, von täglichen Stationen der Untreue und Sünde gekennzeichnet. Staubig und verschmutzt, mit brennenden Augen und verkrusteten Lippen, wankenden Schrittes und matten Herzens: Sind das die Gleichen, die „angetan mit weißen Gewändern und Palmen in den Händen“ den Lobgesang vor Gottes Thron erschallen lassen<sup>12</sup>? Die Kunst hat den Doppelcharak-

<sup>10</sup> Die asketische Übung der Vergegenwärtigung Gottes hat selbstverständlich den christlichen Tatbestand zur Voraussetzung. Nur sollte der theologische Hintergrund stärker hervorgehoben werden.

<sup>11</sup> „Ruhestätte“ bezeichnet im AT sowohl das Land Kanaan (Deut 12, 9) als auch den Wohnort Gottes, den Tempel (Is 66, 1; Ps 131, 14). Christlich transponiert verbindet der Begriff gut das eschatologische und das kultische Anliegen: Gottes Heiligtum ist Seine und Seines Volkes Ruhestätte, der Ort der Seligkeit und des himmlischen Kultes.

<sup>12</sup> Die großartige Beschreibung der himmlischen Liturgie in der Apokalypse (7, 9—17) deutet E. B. A110 O. P., Saint Jean. L'Apokalypse. Paris 1921, p. 114 auf die christliche Gemeinde, welche Erdenwanderschaft und Himmelsbürgerschaft miteinander verbindet: „Saint Jean représente sous la forme d'une procession continue vers le ciel et d'une liturgie célébrée au ciel la vie des élus qui, au milieu des calamités extérieures, marchent à la récompense éternelle, et dont l'âme, en quelque sorte, est déjà établie au ciel, grâce aux arr-

ter des christlichen Gottesdienstes mit seiner wesenhaften Entsprechung des irdischen und des himmlischen Vorgangs mehrfach dargestellt<sup>13</sup>. Je nach der Eigenart des Offiziums und der persönlichen Situation des Beters werden die Akzente verschieden gesetzt sein, doch müssen beide Bilder zusammengeschaut werden, um gerade in der Liturgie nicht den harten Boden der irdischen Wirklichkeit unter den Füßen zu verlieren und anderseits, um in Anfechtung, Mühsal und Not den Blick auf die stärkere und stärkende Realität der himmlischen Kulthandlung zu richten<sup>14</sup>.

Nach dem Einzug der Gemeinde in das himmlische Heiligtum wird man einen *Begrüßungsakt* erwarten. Auch in der Eucharistiefeier folgt nach alter Ordnung auf die Introitusprozession der begrüßende Altarkuß und die Inzensation. Schon die *Kniebeugung* zu Ps 94, 6 könnte als Grußzeremonie aufgefaßt werden. Hauptsächlich aber erfüllt diese Aufgabe der *Hymnus* in der Matutin. So verschieden die einzelnen Hymnen auch nach Stimmung und Inhalt sind, aus den meisten läßt sich das allgemeine Schema einer Begrüßungsansprache erheben: Die Anrede der himmlischen Personen, denen die Feier gilt; die Schilderung des Anlasses, der die Gemeinde zum Gotteslob drängt; der Ausdruck des Willens, zur festlichen Ehrung beizutragen; die Anmeldung der Bitten und Wünsche, welche die Gemeinde bewegen<sup>15</sup>. Die *Anrede*, die feierliche, oft gehäufte *Prädikation* wendet sich an Gott Vater, Christus, die Heiligste Dreifaltigkeit, selten den Heiligen Geist, an Maria oder die Heiligen. Immer aber neigt sich die Gemeinde in der abschließenden Doxologie vor dem dreifaltigen Gott. — Fast durchweg wird dann der schon im Invitatorium kurz genannte, besondere *Anlaß* ausführlicher dargelegt. Wohl hat die Liturgie immer das Ganze des heilsgeschichtlichen Ablaufs — Schöpfung, Erlösung, Vollendung — vor Augen; trotzdem bemüht sie sich um möglichste Konkretheit. Das Festgeheimnis oder der Gedächtnistag eines Heiligen soll gleichsam das Erscheinen der Kultgemeinde vor Gottes Angesicht rechtfertigen. Im Bilde gesprochen: Wir stehen Tag für Tag an einer neuen, andere Ausblicke und Wegeweisenden Station der Wanderschaft, und doch sehen unsere Augen immer das Ganze, und alle Straßen führen zum gleichen Ziel. — Wie es zu einer Begrüßungsrede, besonders wenn sie poetisch gehalten ist, gehört, geben die Feiernden ihre *Absicht* kund, den Anlaß ihrer festlichen Zusammenkunft zu verwirklichen. Dabei beobachten wir wieder den Doppelcharakter des christlichen Gottesdienstes: Er kann noch nicht *reine* Doxologie sein, *nur* beseligtes Schauen, Staunen und Danksagen. Die Gemeinde kommt aus der Nacht, beladen mit aller Last und Sorge der Welt, sie muß bitten, rufen, seufzen, klagen. Beide Melo-

hes de la joie et du triomphe qu'elle possède, pour y louer Dieu en compagnie des Bienheureux“.

<sup>13</sup> Vgl. dazu E. Stauffer, Die Theologie des NT, Stuttgart 1941, S. 181 ff. Dort Hinweis auf den Genter Altar, auf das Bruchstück des Kreuzes von S. Maria Antiqua, auf die Martyrer-Prozessions-Freske von San Apollinare.

<sup>14</sup> Vom 94. Ps aus sind auch die anderen Prozessions- und Wallfahrtslieder im Brevier zu verstehen (Pss 41, 5; 65; 67; 83; 99; 121; 131). Liegt ihnen auch kein eigener Kultvorgang mehr zu Grunde, so zeigen sie doch, daß die Gemeinde immer noch „auf dem Wege“ ist.

<sup>15</sup> Freilich entsprechen nicht alle Hymnen diesem Schema, und der stilempfindliche Beter spürt sofort, ob er es mit gereimten Betrachtungspunkten und frommer Poesie oder mit wirklichem Kultgesang zu tun hat.

dien, die helle und die dunkle, gehen zusammen, verschlingen sich, stützen sich, bewahren einander vor leerem Überschwang und blinder Verzweiflung.

Das ursprünglichste und unentbehrlichste Element des Stundengebets scheint der *Psalmgesang* zu sein. Trotzdem kann man nicht sagen, daß die Persolvierung des Psalters das Wesen des Offiziums ausmache<sup>16</sup>. Auch in der heutigen Gestalt, die quantitativ gemessen dem Psalmgesang ein starkes Übergewicht verleiht, ist sein vorbereitender und einstimmender Charakter noch erkennbar. Er ist auf keinen Fall — auch in den kleinen Horen nicht — Höhepunkt der Handlung, eher vergleichbar einer musikalischen Darbietung, die dem eigentlichen Festakt vorausgeht. Umso schwieriger ist es deshalb, die Forderung des „Psallite sapienter“ zu vollziehen und sie theologisch zu begründen. Zunächst ist offenbar, daß die einzelnen Psalmen ihre Sonderexistenz weitgehend eingebüßt haben. Viele aus ihnen können überhaupt nicht mehr ihrer literarischen Gattung entsprechend verwandt werden<sup>17</sup>. Aber auch die an sich „betbaren“ Psalmen sind in das Gesamtgefüge eingeschmolzen und dienen als liturgisches Ausdrucksmittel. Man wird also nach dem Vorgang fragen müssen, der *hinter* der Psalmodie liegt. Die erste Antwort ist sicherlich, daß der *Gesang als solcher* beabsichtigt ist. Dadurch werden auch Psalmen, die nach Inhalt und Form keinen Liedcharakter besitzen, in die vorwiegend doxologische Bewegung des Gesangs mithineingezogen. Selbst der Vortrag unverständlicher Worte und Texte wird auf diese Weise sinnvoll. Der Vergleich mit der Sprachengabe der Glossolalie (1 Kor 14) liegt außerordentlich nahe. Ebenso einleuchtend ist aber auch, daß der Charakter des Liedmäßigen, des musikalischen Ausdrucks von Stimmungen und Empfindungen, oder selbst von Bildern und Gedanken nicht zum alleinigen Auslegungsprinzip des Psalmengesangs erhoben werden kann. „Der Normalfall ist sicherlich der des Verständnisses“<sup>18</sup>. Und gerade die Glossolalie, die „Rede zu Gott im Geiste“ verlangt nach Paulus eine nähere Erklärung, damit „der Verstand nicht ohne Frucht bleibe“ und „die Gemeinde erbaut werde“ (1 Kor 14, 5. 12—15).

Am einfachsten ist das Verständnis, wo der historische *Wortsinn* der jeweiligen Absicht des Offiziums unmittelbar entspricht. Doch selbst in diesem günstigen Falle muß der Beter eine Transponierung der alttestamentlichen Vorstellungen auf die christlichen Heilsgüter vornehmen. Diese „Übersetzungsarbeit“ ist allerdings längst in der typologischen Exegese der Kirche geleistet, vor allem schon im NT selbst, und

<sup>16</sup> Das qualitative Verhältnis zwischen Psalmodie und übrigen Teilen des Offiziums historisch geklärt zu haben, ist wieder ein Verdienst von J. A. Jungmann (a. a. O. II. Die Psalmodie als Vorstufe in den Horen, und III. Der Umfang der Lesungen. ZKathTh 72 [1950] 223—234). Danach ist die antiphonische Psalmodie sogar erst später (von der Mitte des 4. Jahrh. ab) zu den schon liturgisch geformten Gebetsstunden hinzugetreten. Mancherorts diente der Psalmengesang zur Ausfüllung der Wartezeit bis zum offiziellen Beginn des Gottesdienstes, ähnlich wie heute der Rosenkranz (225 f).

<sup>17</sup> z. B. Psalmen, die eine bestimmte, einmalige historische Situation voraussetzen oder einen festen Platz im alttestamentlichen Kult hatten.

<sup>18</sup> Vgl. den anregenden Aufsatz von J. Pascher, „Gestalt und Vollzug des kirchlichen Stundengebetes“ in: Liturgisches Jahrbuch 1 (1951) 138—151. Trotzdem betont P. wohl etwas zu einseitig die musikalische Liedform der Psalmodie.

<sup>19</sup> Die Möglichkeit der Transponierung beruht auf der inneren, offenbarungsgeschichtlichen Verwandtschaft zwischen atl. und ntl. Gottesvolk. Als das wahre Israel hat die Kirche die Erbschaft der atl. Heilsgüter angetreten.

der christliche Beter spürt kaum mehr, daß es sich im Grunde um „fremdsprachliche“, d. h. alttestamentliche Vorstellungen handelt<sup>19</sup>. Doch gibt auch der *christliche* Wort-sinn noch keine hinreichende Basis für das Verständnis ab: einmal, weil manche Psalmen überhaupt nicht, oder nur durch sehr gekünstelte Allegorese „übersetzt“ werden können; und zweitens, weil der gedankliche und stimmungsmäßige Gehalt viel zu reich ist, als daß sich die Bedeutung des Textes im einzelnen festhalten ließe. Bleibt also nur wieder die Rückführung des Psalmgesanges auf das rein „Liedmäßige“, auf eine musikalische Ausdrucksform, die verständlicher Worte nicht bedarf? Sofern man freilich das Tun der Gemeinde, d. h. die Psalmodie als solche, in den Mittelpunkt rückt, steht keine andere Möglichkeit offen. Dann müßte der Psalmengesang in sich selbst den Grund der Verstehbarkeit tragen. Wie aber, wenn dieser nur „Begleitmusik“, nur Widerhall und Antwort auf ein Geschehen wäre, das die *wirkliche Mitte* der Liturgie bildete? Es bestände dann ein ähnliches Verhältnis wie in der Eucharistiefeier zwischen dem begründenden Tun Christi und dem nachvollziehenden Tun der Gemeinde. Das Opfer der Kirche ist ganz und gar angewiesen auf das Opfer des Kreuzes; das aber hinwiederum bedarf des sichtbaren kultischen Vorgangs, um repräsentiert und angeeignet zu werden.

Wir meinen nun, daß die wesensmäßige Bezogenheit des engeren sakramentalen Bereichs auf die Heilstat Christi in einem weiteren, aber wirklichen Sinne auch für die Gebetsliturgie der Kirche gilt. Was der Beter sprechen, hören und sehen soll, sind nicht ausschließlich die Worte des Psalms, sondern in ihnen, mit ihnen und durch sie besingt er das *Mysterium Christi*. An den Festtagen zumal tritt dieser *repräsentierende Sinn* des Psalmengesangs offen hervor. Ein Geheimnis des Lebens Jesu oder die Gestalt eines Heiligen wird von der ersten Antiphon an möglichst konkret vor Augen gestellt. Der Psalm bekommt dadurch erst den aktuell geforderten Ton, den zum Feste passenden Stimmungsgehalt. Dem Beter aber wird Raum gegeben zur Meditation. Er kann den Psalm ruhig vorbeifließen lassen, oder besser: Er läßt sich vom Strome des Gesanges tragen bis zu der Stelle, von der aus das Mysterium des Tages wieder sichtbar wird. Die geringste Andeutung im Text daraufhin macht ihn dankbar und froh, ohne daß er gekünstelte Beziehungen herzustellen braucht. Oft will der Psalm nicht einmal eigenes Wort der Kultgemeinde sein. Man soll ihn hören als Gebet des Heiligen im Leidenskampfe, als göttliche Allokution oder als Lobpreis himmlischer Chöre. Eine Fülle von Möglichkeiten tut sich auf, und dem einzelnen Beter ist große Freiheit gewährt. Die Grenze zur Kontemplation, zum Sehen, Hören, Verkosten der Heilsgeheimnisse ist fließend. Nur tritt im liturgischen Vollzug der geschichtliche Charakter der Offenbarung, die Bindung an eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort, stärker hervor. Nicht der Einzelne wählt sich beliebig den Gegenstand seines Gebets, die Kirche selbst als fortdauernde Erscheinung Christi bezeichnet täglich neu die Station des Heils, von der aus der Weg bis zum Throne Gottes führt.

Einen ähnlichen Bedeutungswandel wie der Psalmengesang erfährt im Rahmen des Offiziums auch die *Lesung*. Ursprünglich vertritt sie einfach das Anliegen der *Lectio spiritualis* im asketischen Sinne. In Zeiten, da Bücher noch selten und kostbar

<sup>20</sup> Vgl. Jungmann a. a. O. 72 (1950) 234.

sind, hat der gemeinschaftliche Vollzug praktische Gründe<sup>20</sup>. Auch enthält die geistliche Lesung in sich schon Elemente, die auf liturgische Ausgestaltung hindrängen. Gegenstand der Lesung ist Gottes Wort, meist unmittelbar der Hl. Schrift entnommen, oder seine authentische Auslegung aus dem Munde der Kirche, oder seine konkrete Verleiblichung im Leben eines Heiligen. Lesung ist deshalb in erster Linie *Verkündigung*, auch wenn der Einzelne still „für sich“ (!) liest. Es bedarf dazu immer einer *Autorisation*, eines Auftrags durch die Kirche. Im Chorgebet empfängt der Lektor ausdrücklich die Vollmacht durch die vorausgehende Benediktion. Fruchtbare Hören des Gotteswortes verlangt sodann innere Bereitschaft, Sammlung und Stille. Passenderweise wird deshalb die *Lectio spiritualis* durch Gebet eingeleitet. In der heutigen Form der Matutin wird man wohl das Paternoster und die Absolutio am besten in diesem Sinne deuten dürfen, obwohl uns die historische Forschung das Paternoster mit der embolismusartigen Absolutioformel als Schlußoration verstehen lehrt<sup>21</sup>.

Schließlich verlangt die geistliche Lesung eine *Antwort*, und sei es nur, daß man sich Gedanken über das Gehörte macht, es kurz wiederholt und besinnlich nachklingen läßt. Voller wird die Antwort sein, wenn die Lesung begeisterte Zustimmung weckt, wenn sie zu Entschlüssen und Vorsätzen führt, wenn sie „das Herz brennen“ macht nach Gott und den Gütern des Heils. Die geistliche Lesung in klösterlichen Gemeinschaften kennt auch heute noch verschiedene Formen an- und abschließender Auswertung. Bei Anfängern wird das Gehörte oder Gelesene abgefragt, um Aufmerksamkeit und Verständnis zu prüfen; bei Fortgeschrittenen kann die Lesung Ausgangspunkt und Grundlage für ein geistliches Gespräch sein; oder es folgt ein Lied, das die entsprechende Stimmung zum Ausdruck bringt; die vollkommenste Form aber ist wohl wieder die der Kontemplation: wenn der Hörer den Inhalt der Lesung mit geistlichen Sinnen nacherlebt, schauend, innerlich hörend, verkostend, liebend. Die *Responsorien* des Breviers zeigen — wenn auch stark stilisiert — alle diese Formen: Repetition, affektiver Applaus, Gespräch, Lied, Kontemplation. Ist so das Schema einer geistlichen Lesestunde äußerlich fast unverändert übernommen worden, hat sich doch der Sinn grundlegend geändert.

Die *Lectio spiritualis* als solche verfolgt hauptsächlich einen aszetischen Zweck: Belehrung und Erbauung. Deshalb richtet sich die Auswahl nach den Bedürfnissen, der Fassungskraft, dem „Geschmack“ der Hörer. Oder man vertraut sich einfach dem Lauf der *Lectio currens* an. Es fehlt das Moment der Aktualität. Was gelesen wird, hat keine oder nur zufällige Beziehung zum Tagesablauf. Der proklamatorische Charakter tritt nicht deutlich genug hervor. Das Heilsgeschehen, das hinter jedem Gotteswort steht, wird nicht unmittelbar gegenwärtig und zugänglich. Anders in der liturgisch festgelegten Auswahl. Dort will etwas Bestimmtes, Drängendes, Aktuelles verkündet werden<sup>22</sup>. Selbst von der einfachen *Lectio currens* der Ferialoffizien gilt das

<sup>21</sup> a. a. O. 73 (1951) 347—358: Das Gebet des Herrn im römischen Brevier. In dem Paternoster nach dem psalmodischen Teil der Nokturn hat sich die alte Form, eine Wochentagshore zu beschließen, erhalten. Absolutio bedeutet ausdrücklich „Schlußformel“ (351).

<sup>22</sup> Wenn es nicht zu profan klänge, könnte man das Brevier die „Zeitung“ des Christen nennen. Sie bringt täglich neue Botschaft aus der himmlischen Welt, gibt Kunde von göttlichen Plänen, Gesetzen und Handlungen, berichtet über Feierlichkeiten und Feste, die sich in der Gottesstadt abspielen.



„Hodie“, das „Heute, wenn ihr Seine Stimme hört!“ Ohne daß gewaltsame Umdeutungen nötig wären, wird man in vielen Fällen dem Schriftwort eine gewisse *Transparenz* zusprechen müssen. Was *eigentlich* gesagt, verkündet, geschildert werden will, ist nicht so sehr „Es-Selbst“, zumal im AT, sondern die aktuell gültige Heilszeit bzw. das Festmysterium. Besonders deutlich ist die Transparenz, wenn für ein Fest kein eigener Schrifttext zur Verfügung steht. Dann zeigt das Echo der Responsorien, daß die Gedanken des Hörers scheinbar ganz anderswo gewesen sind als bei dem eben gelesenen Wort. Er verweilt schon in der Betrachtung des Festgeheimnisses, er hat bereits die konkrete Szenerie der liturgischen Tagesfeier vor Augen. Auch die Lesungen aus dem *Commune Sanctorum* wollen nicht ein nur allgemeines Bild des Bekenntnerts, der Jungfrauschaft usw. zeichnen, sondern ganz individuell den bestimmten Heiligen schildern. Aus dem gleichen Grunde ist die Auswahl der Evangelien oft mit geradezu rührender Aufmerksamkeit den Lebensumständen, den Taten und Wundern eines Heiligen angepaßt<sup>23</sup>. Man kann darin eine fromme, aber bedeutungslose Spielerei sehen; die durchgängige Tendenz der Gebetsliturgie nach möglicher Konkretheit läßt sich nicht leugnen.

Schwieriger scheint es allerdings zu sein, das Moment der *Aktualität* in den historischen Lektionen nachzuweisen. Der Unterschied zwischen der privaten Lesung einer *Vita Sanctorum* zu beliebiger Zeit und dem Anhören der zweiten Nokturn am Festtage ist jedoch ein sehr wesentlicher. Wohl spricht auch in der zweiten Nokturn das biographische und asketische Interesse mit, entscheidend aber ist das kultische. *Die Liturgie will in erster Linie „feiern“*. Sie nimmt die Vergangenheit zum Anlaß, um hier und heute an der immerwährenden Glorie Christi und seiner Heiligen teilzunehmen. Sie begegnet nicht der historischen Persönlichkeit, sondern der verklärten Gestalt des Heiligen<sup>24</sup>. Was für eine kultische Feier seit je formgebend und stilbildend war: die Gegenwartigkeit des Vergangenen und Zukünftigen, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, die aus religiös-dichterischer Intuition gestaltete Einheit von Zeit, Raum und Handlung — das ist im christlichen Gebetsgottesdienst zur gültigen Gewißheit erhoben, die von der Gemeinde dankbar und ehrfürchtig entgegengenommen wird. Das Sein hat den Primat vor dem Wort: Die Texte können wechseln, können mangelhaft und verbesserungsbedürftig sein, der Vorgang bleibt der gleiche: groß und niemals ganz in menschliche Worte zu fassen.

Wenn es zutreffend ist, daß die Gebetsliturgie ein verborgenes, jenseitiges Geschehen wesensbildlich widerspiegelt, darf die Frage gestellt werden, ob sich einzelne Akte der himmlischen Liturgie genauer unterscheiden lassen. Wir meinen nicht so sehr den leichtverständlichen Gesamtrahmen einer *Festversammlung* (vgl. Hebr 12, 22), einer Lob- und Dankfeier für die Güter des ewigen Lebens. Uns beschäftigt vielmehr das Programm dieser Veranstaltung im einzelnen. Die ersten Teile haben wir bereits kennengelernt: Begrüßung, psalmodische Musik, Festansprache der Lesungen. Der Höhepunkt scheint aber noch nicht erreicht. Man erwartet danach den

<sup>23</sup> z. B. das Evangelium von der Heilung der verdorrten Hand (Lk 6, 6—11) am Feste des hl. Johannes Damaskenus.

<sup>24</sup> Deshalb ist auch die so notwendige Revision der II. Nokturn kein leichtes Problem. Bei aller wünschenswerten historischen Zuverlässigkeit soll sie nicht einen wissenschaftlichen Lexikonartikel bieten, sondern muß Ikone, Kultbild bleiben.

eigentlichen *Festakt*, die immer wieder angekündigte *Handlung*. Ob *Laudes* und *Vesper* das Gesuchte enthalten? Wie die historische Analyse zeigt, ist der Psalmen-gesang wieder als Vorstufe und Einstimmung zu betrachten<sup>25</sup>. Das eigentliche Offizium beginnt mit dem Capitulum. Nun ist ohne weiteres zuzugeben, daß eine theologische Aufhellung dieses Schlußteils nur mit Hilfe eines antizipierten Schemas möglich ist. Der formale Aufbau — Kapitel, Hymnus, Versikel, Antiphon und ntl. Canticum, Oration — sagt wenig, und der gedankliche Gehalt ist zu verschiedenartig, als daß man von den einzelnen Texten ausgehen könnte. Es sei deshalb gestattet, auf die im NT nachweisbare Urform christlicher Gebetsliturgie zurückzugreifen.

Ihr Kern ist zweifellos das hymnische Bekenntnis zur Erhöhung Christi<sup>26</sup>. Die Grundtatsache des Glaubens, daß „Jesus der Herr“ ist, öffnet der Gemeinde den Zugang zum Vater, ermöglicht eschatologisch gültiges Gotteslob und wirksames Bittgebet. Das liturgisch geformte Erhöhungskerygma begnügt sich aber nicht mit der theologischen Aussage, sondern versucht diese nach atl. Vorbildern dramatisch auszugestalten<sup>27</sup>. Wir finden deshalb in den Christus-Hymnen die wesentlichen Elemente einer *Inthronisationsfeierlichkeit*. Der entscheidende Akt ist die An- und *Aufnahme* durch Gott, die Verleihung des Sohnes-Namens, oft veranschaulicht durch den Hinweis auf die göttliche Zeugung<sup>28</sup>. Dann folgt die *Repräsentation*, die Vorstellung des Erhöhten vor dem himmlischen Hofe und der christlichen Gemeinde<sup>29</sup>. Als Antwort darauf schließt sich die *Huldigung* und *Akklamation* an, Kniebeuge und Bekenntnisruf: „Herr ist Jesus der Christus!“ Das letzte Motiv und zugleich Höhepunkt des Zeremoniells ist die *Thronbesteigung* selbst mit Übertragung bzw. Verheißung der Weltherrschaft<sup>30</sup>.

Leider haben aber gerade die Herrenfeste des Breviers nur unzusammenhängende Bruchstücke dieser liturgischen Urform aufbewahrt. Man findet sie verstreut in den Sonntagslaudes, der Sonntagsvesper, an Christi Himmelfahrt und Christ-König<sup>31</sup>. Merkwürdigerweise zeigen dafür die Heiligenfeste — wenn auch entsprechend abgewandelt — mehr von den Stilformen der Inthronisationsfeier. Die Annahme durch Gott ist hier ausgedrückt durch ein Rechtfertigungs-

<sup>25</sup> Jungmann, a. a. O. II: Die Psalmodie als Vorstufe in den Horen. ZKathTh 72 (1950) 223—226.

<sup>26</sup> Phil 2, 5—11; 1 Tim 3, 16; Hebr 1, 3—13; 1 Petr 3, 22; Apok 5, 8—14; vgl. Röm 10, 9; 1 Kor 12, 3.

<sup>27</sup> Die Königspsalmen 2; 71; 88; 110 werden erst auf dem Hintergrund des altorientalischen Thronbesteigungszeremoniells voll verständlich. Der neue König gilt als Gottes Sohn; seine Herrschaft ist Abbild und Stellvertretung der göttlichen Weltregierung. Der messianische Sinn dieser Psalmen liegt offen zu Tage.

<sup>28</sup> Die Auferweckung von den Toten wird häufig mit der Erhöhung zusammengeschaut. Gottes Handeln an Christus gilt als Bestätigung der in Ps 2, 7 ausgesprochenen Sohnschaft („Mein Sohn bist du, heut hab' ich dich gezeugt“); vgl. Röm 1, 4; Apg 13, 33.

<sup>29</sup> „Ihn sollen anbeten alle Engel Gottes“ (Hebr. 1, 6); „...kundgetan den Engeln“ (1 Tim 3, 16); vgl. „Das ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören!“ (Mk 9, 7)

<sup>30</sup> Ps 110,1 = Hebr 1, 13; vgl. Lk 1, 32.

<sup>31</sup> Das Offizium des letzten und neuesten Herrenfestes hätte leicht die innere Dramatik des Christkönigtums anschaulicher darstellen können. Doch bedeutet es schon einen großen Fortschritt gegenüber der zu stark gedanklich-reflektierenden Art mancher anderer Offizien.

und Seligsprechungsurteil („Beatus vir, qui inventus est sine macula . . .“, . . . „qui inventus est iustus“, . . . „qui placuit Deo“, . . . „quem Deus commendat“). Oder es heißt: „Die Seelen der Gerechten befinden sich in Gottes Hand.“ Das Capitulum dient meist auch dazu, den Heiligen, dessen Leben und Leiden schon bekannt ist, noch einmal kurz der Gemeinde vorzustellen („Ecce sacerdos magnus . . .“ oder in rhetorischer Frage: „Quis ist hic, et laudabimus illum?“ „Mulierem fortem, quis inveniet?“) Manchmal ergreift der Heilige sogar selbst das Wort, um sich vorzustellen<sup>32</sup>. Was ist natürlicher, als daß der Repräsentation die huldigende Antwort der Gemeinde folgt? Wieder macht sich der Doppelcharakter irdisch-himmlischen Gottesdienstes bemerkbar: Neben Gruß und Verehrung steht die Bitte, das Vortragen verschiedenster Anliegen. Kaum ist die gebundene Rede des Hymnus verklungen, tut sich Jubel und Begeisterung und der Ruf um helfende Fürsprache in lauter Akklamation kund<sup>33</sup>. Ist wieder Stille eingetreten, richtet sich die Aufmerksamkeit der Kultgemeinde gespannt auf den Höhepunkt der Feierstunde: die „Krönung“ des Heiligen (Accipe coronam . . .), die Bekehrung mit himmlischen Gütern (. . . supra multa te constituam . . .), den Empfang des ewigen Reiches (. . . et accipietis regnum aeternum . . .), die Bekleidung mit dem Gewand der Glorie (. . . stolam gloriae induit eum . . .). Um die erhabene Größe dieses Augenblickes tief einzuprägen, begleitet die Liturgie den eigentlichen Inthronisationsakt mit dem Gesang des Benediktus bzw. des Magnifikat. Während das Benediktus besser zu verstehen ist aus dem Munde der Gemeinde, die noch „in Finsternis und Todesschatten“ sitzt und sich nach dem aufgehenden Lichte himmlischer Herrlichkeit sehnt, sollte man das Magnifikat eigentlich nur hören oder leise mitsingen, wenn die Heiligen oder gar Maria das Danklied ihrer Beseligung vor dem Throne Gottes anstimmen.

Einen spärlicheren Gebrauch macht die Liturgie von dem Motiv der himmlischen *Hochzeit*<sup>34</sup>. Das Hohelied, Ps 44, das Jungfrauengleichnis (Matth 25, 1—13) und Apk 21 liefern dazu das Anschauungsmaterial. Angedeutet werden folgende Szenen: Brautwahl („Elegit eam Deus, et praelegit eam“), Ankunft des Bräutigams („Ecce sponsus venit . . .“), Lobpreis der Schönheit von Bräutigam und Braut („Diffusa est gratia in labiis tuis“; „Ista est speciosa inter filias Jerusalem“<sup>35</sup>), der Hochzeitszug (Ps 44), Eintritt ins Brautgemach (Cant 1, 3), die liebende Vereinigung (Cant 8, 3), die Bewährung der Liebe im Leid (Cant 8, 7: „Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem“). Wieder ist zu beachten, daß sich aus den einzelnen Elementen schwerlich ein logisch und chronologisch geordnetes Gesamtbild — etwa in Form eines Mysteriendramas — erheben läßt. In der vorliegenden Gestalt der Gebetsliturgie fehlt oft die Einheitlichkeit der Grundvorstellung; andersartige Motive treten hinzu, oder die Szenen wechseln in regelloser Folge. Vielleicht würde sogar eine zu starke Verdeutlichung den Geheimnischarakter der Liturgie gefährden. Um im Bilde zu reden:

<sup>32</sup> Comm. Fest BMV; Nativ. Joh. Bapt.; Commem. S. Pauli Ap.

<sup>33</sup> Wer einmal einer Heiligsprechung in Rom beigewohnt hat, weiß, wo Versikel und Responsorium ihren „Sitz im Leben“ haben.

<sup>34</sup> Comm. Fest. BMV; Comm. Virg. et non Virg.; Comm. Ded. Eccl.; Epiphanie Ant. Bened.

<sup>35</sup> Vgl. dazu J. P a s c h e r, Der Psalm 44 im Jungfrauenoffizium der römischen Liturgie, in: Liturg. Jahrbuch 1 (1951) 152—156.

Es ist so und müßte so bleiben, als ob man aus weiter Ferne oder durch einen Vorhang getrennt einer Festlichkeit beiwohnt. Man sieht und hört nur „ex parte“ (1 Kōr 13, 12), ab und zu werden die Stimmen etwas deutlicher, manchmal gelingt sogar ein Blick auf das Wesentliche des Vorgangs. Allerdings sollte jede unnötige Vermengung verschiedener Gleichnisse und Anschauungen vermieden werden. Reinheit des Stiles und Klarheit der Formen geben dem Kultgebet Reichtum, Schönheit und zwingende Kraft.

Unsere Ausführungen, die weder auf Originalität noch Vollständigkeit Anspruch erheben, setzten sich ein doppeltes Ziel. Hauptsächlich wollten sie dem Beter des Offiziums einige Anregungen zum sinngemäßen Vollzug mitteilen. Über eine technisch korrekte und vielleicht auch andächtige Persolvierung hinaus versuchten wir die Aufmerksamkeit auf einige Grundformen zu lenken. Der Beter soll wissen, daß kultisches Tun den ganzen Menschen beansprucht: Nicht nur Verstand, Gemüt und Mund, sondern vor allem die leiblichen und geistlichen Sinne, das Schauen, Hören, Schreiten. Und was das Sprechen betrifft, muß ihm die ganze Skala göttlich-menschlicher Töne zur Verfügung stehen, angefangen vom Schweigen, Flüstern, Reden, Rufen, Klagen, Schreien bis zu den höchsten Formen des Gesangs. Andererseits darf auch die tröstliche Tatsache nicht verschwiegen werden, daß die im Gebet reflektierte himmlische Handlung einigermaßen unabhängig ist von der Intensität unserer Anteilnahme. Sie geschieht, selbst wenn wir einmal müde, schläfrig und zerstreut einfach nur „dabei“ sind.

Neben dieser mehr aszetischen Zielsetzung wollten die kulttheologischen Überlegungen einen kleinen Beitrag zur aktuellen Diskussion um die Brevierreform leisten, allerdings nicht in Form eines praktischen Vorschlags, sondern einer Besinnung auf das Wesen der Gebetsliturgie. So wertvoll und berechtigt die Pläne für eine Kürzung und Vereinfachung des Breviergebetes sein mögen, aus praktischen Gesichtspunkten allein ist es nicht möglich, die gewünschte Reform durchzuführen. Auch die geschichtliche Entwicklung muß an theologischen Maßstäben gemessen werden. Die Reduktion des Breviers auf ein geistliches Andachts- und Lesebuch für Priester und gehobene Laienkreise — etwa nach Art des Kreuzbreviers<sup>36</sup> — wäre nicht nur eine trostlose Verarmung, sondern auch eine Sünde wider den Geist der Liturgie. In unserem technischen Zeitalter ist wohl die Versuchung besonders groß, auf eine mühevolle, langdauernde, kunstverständige Restauration des alten, winklig und dunkel gewordenen Baues der Gebetsliturgie zu verzichten und statt dessen einen raschen und bequemen „Stahlbetonbau“ zu errichten, in dem für Geheimnisse kein Platz mehr wäre. „Allein der Allerhöchste wohnt nicht in Häusern von Menschenhand erbaut. Sondern der Himmel ist sein Thron, und die Erde der Schemel seiner Füße“ (Apg 7, 48 f).

<sup>36</sup> So genannt, weil vom Kardinal von S. Croce herausgegeben (1535). Es beseitigte radikal Kapitel, Versikel, Responsorien, Antiphonen und Hymnen und enthielt dafür viel Schriftlesung. Von Paul IV. wurde es 1558 verboten.