

INGRID FISCHER

Weit öffne deinen Mund ...!

Liturgische Psalmodie und Leiblichkeit

Die Psalmen sind nicht nur unverzichtbare poetische Texte der Liturgie, sie tragen auch sehr ausdrucksstarke, auf den Körper bezogene Sprachbilder ein. Die Möglichkeiten, die damit verbunden sind, werden aber bislang weder in der theologischen Reflexion noch in der gottesdienstlichen Praxis ausgeschöpft. Die Autorin zeichnet nach, wie in monastischen und gemeindlichen Kontexten der Zusammenhang von Psalmen und Körperlichkeit in der Tagzeitenliturgie bis heute zum Ausdruck kommt. Sie erörtert das Verhältnis von Imagination und Performanz, Ritualisierung und Habitualisierung sowie die zugrundeliegende Hermeneutik. – *Ingrid Fischer* studierte zunächst Psychologie und Humanbiologie (Promotion 1984) und war anschließend in der Sozialberatung tätig. Von 1995 bis 2001 schloss sich das Theologiestudium in Wien an. Mit einer Arbeit über das Thema „Die Tagzeitenliturgie an den drei Tagen vor Ostern“ wurde sie 2012 in Wien zur Dr. theol. promoviert. Seit 2002 arbeitet sie als Wissenschaftliche Assistentin der Wiener THEOLOGISCHEN KURSE mit den Schwerpunkten Liturgik und Kirchengeschichte. – Publikationen: Die Tagzeitenliturgie an den drei Tagen vor Ostern. Liturgie – Theologie – Spiritualität, Tübingen – Basel 2013 (PiLi. Studia 22); Zur Tagzeitenliturgie an den drei Tagen vor Ostern. Vom römischen (und monastischen) Offizium zur heutigen Liturgia Horarum, in: LJ 65 (2015), 105–124; Die aufgehobene Tradition der vorösterlichen Tagzeitenliturgie. Benediktinische „Trauermetten“ nach der Liturgiereform, in: LJ 66 (2016) 115–124; Ritendiakonie in der Krise. Kanonische Buße: alte Heilswege neu beschreiten?, in: HID 69 (2015), 194–204.

Die Psalmen: voll Leib und Leben, nichts Menschliches ist ihnen fremd!

Deshalb sei es gestattet, an den Anfang dieser Überlegungen zwei persönliche Beispiele dafür zu stellen, wie körperlich die liturgische, hier gesungene, Psalmenrezitation erfahren werden kann. So überkam die Beterin des Invitatoriumspsalms 81 in der sonntäglichen Vigil des Benediktinischen Antiphonale¹ vor vielen Jahren bei V. 11 „*Weit öffne deinen Mund, ich will ihn füllen!*“ eine spontane ganz und gar unfrome, hartnäckige Assoziation: die Vorstellung vom Schlaraffenland, in dem nicht nur wie im Gelobten Land der Bibel die Flüsse mit Milch und Honig gefüllt sind,² sondern wo die gebratenen Hühner selbst den Faulenzern in den Mund fliegen, den diese nur zu öffnen brauchen. Noch vor jeder exegetischen Einsicht ließ mich der liturgi-

¹ Benediktinisches Antiphonale I (Vigil/Laudes), Münsterschwarzach 2002, 446.

² Vgl. Ex 3,8 und weitere 21 Erwähnungen im AT.

sche Vollzug diesen Vers unmittelbar lebhaftig verstehen und führte mich über diesen märchenhaften Umweg auf eine auch theologisch ergiebige Spur. Bei anderer Gelegenheit war es Psalm 96 in der englischsprachigen Fassung und Vertonung *Sing unto the Lord* von Henry Purcell, dessen V. 9 bei der Chorsängerin unwillkürlich eine größere Körperspannung hervorrief: *O worship the Lord in the beauty of holiness: let the whole earth stand in awe of him*. In Ehrfucht stehen! Eine (liturgische) Haltung, die selten anzutreffen ist: weder auf Du und Du mit der Majestät Gottes noch unterwürfig.³ Gewürdigt, sich mit Heiligkeit, dem Habitus erlöster Existenz, zu schmücken, um in dieser österlichen Schönheit aufrecht („auferstanden“) vor dem HERRN zu erscheinen und ihm dadurch Ehre zu geben ... – diese mit der eigenen Stimme zum Klingen gebrachte Vorstellung hat mich im Wortsinn ergriffen und tut es bis heute.

Bedeutung des Leibes in der Liturgie

Dass es unter irdischen Bedingungen keine körperlos-unleibliche⁴ Liturgie geben kann, sollte ein längst wieder überflüssiger Allgemeinplatz sein. Im liturgischen Alltag hingegen erfahren leibliche Vollzüge häufig – aus nahezu häretischem Idealismus oder auch nur schlechter Gewohnheit? – nicht die gebotene Aufmerksamkeit: Gebete und Gesänge schweben scheinbar körperlos dahin;⁵ ungeöffnet bleibende Gesangbücher lassen die Gegenwart Christi, „wenn die Kirche betet und singt“⁶ (SC 7), nicht erfahren; sofern baulich überhaupt möglich, werden Prozessionen, Bewegung und Orientierung im Raum selten praktiziert; und die bis zur Unkenntlichkeit stilisierten „sinnenfälligen Zeichen“, unter denen „die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt“ (SC 7)⁷ wird – vom Umgang mit Wasser und Ölen bei der Initiation bis zum gebrochenen Brot der Eucharistie –, ermöglichen nur in glücklichen Ausnahmefällen eine leibliche Erfahrung der bezeichneten Wirklichkeit. Und doch bleiben die öffentliche Versammlung und das kommunikative Handeln derer, die physisch „in die Kirche gehen“, konstitutiv für eine Liturgie, die „nicht eine verzicht-

³ Die jüngst revidierte katholische Bibelübersetzung schreibt hier philologisch richtig „*erbebt vor ihm*“, die neue Lutherbibel übersetzt „*es fürchte ihn*“ – zwei ebenfalls starke Leiberfahrungen, die freilich vielen Liturgiefeiern heute fremd sein dürften.

⁴ Leib und Körper werden im Folgenden synonym gebraucht.

⁵ Vgl. Theresia Heimerl, Dulde keinen, der sagt, unser Körper habe mit Gott nichts zu tun (Cyrill von Jerusalem). Warum Christen mit dem und durch den Körper beten müssen, in: *geist.voll: spirituell, orientierend, praktisch* 2/2010, 4–7, hier 7.

⁶ Mit dieser Formulierung war primär der Psalmengesang gemeint.

⁷ Nach Emil J. Lengeling, Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie, in: *Mens concordet voci*, Paris 1983, 518–531, hier 520, meint „*dum supplicat et psallit Ecclesia*“ (sowie das zugrundeliegende Zitat aus der Enzyklika *Mediator Dei* [1947]) ursprünglich das Psallieren der Tagzeitenliturgie.

bare Aufgipfelung, sondern ein Existential des Menschen“ ist.⁸ Biblischem Glauben zufolge ist der „sehr guten Schöpfung“ (vgl. Gen 1,31) sakramentales Potenzial mitgegeben. Der Körper ist, wie alles Geschaffene, fähig und dazu bestimmt, Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt zu sein,⁹ er ist das privilegierte Medium der Gottesbegegnung, ein Ort religiöser Erfahrung von höchster theologischer Dignität.

Das verbale und nonverbale Ausdrucksrepertoire des Menschen bietet die anthropologische Basis und das Instrumentarium für den sich liturgisch ereignenden gott-menschlichen Dialog in Worten, Gesten, Haltungen, Bewegungen, in „sinnenfälligen Zeichen“ (SC 7) und im „rechten Gebrauch materieller Dinge“ (SC 61). Überdies findet darin wahrhaft Person- und Menschwerdung statt,¹⁰ indem die Feiernden sich in den gottesdienstlichen Vollzügen als Gott verdankte Schöpfung und deshalb als immer schon relational (*in communio*) erkennen und bekennen. Diese Bezogenheit auf Gott und Welt als Gegebenheit seines „sakramentalen Selbst“ (Knut Wenzel¹¹) erfährt und bezeugt der Mensch liturgisch „in der Kraft des Heiligen Geistes“ (SC 6), aber niemals anders als mit seinem Leib, denn „erst dann geschieht etwas in der Liturgie“¹²: Identitätsstiftung, Beziehungspflege und Teilhabe.¹³

Eine hermeneutische Herausforderung

Nun sind aus der katholischen Liturgie die Psalmen ebenso wenig wegzudenken wie die kraftvoll körperbezogenen Sprachbilder aus der altorientalischen Poesie, zu der auch die Psalmen gehören. Es ist also naheliegend, die Verbindung beider zu suchen und nach dem – vielleicht noch uner-

⁸ Josip Gregur, Was geschieht, wenn eine(r) in die Kirche geht? Liturgie als Vollzug der Sakramentalität des Selbst und der Schöpfung, in: EO 24 (1/2007), 37–62, hier 50 mit Bezugnahme auf Karl Rahners Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie, 16 Bde. und Reg.-Bd., Einsiedeln u. a. 1954–1984, Bd. X, 1972, 405–429.

⁹ „In den unterschiedlichen Situationen des Lebens und in den verschiedenen Bereichen [...] vor allem auch der [...] materiellen, leiblichen Welt“ – sofern die Dinge der Ambiguität der Welt, die Missbrauch einschließt, deutend enthoben werden; ausführlich dazu Reinhard Meßner, Sakramentalien, in: TRE 29, Berlin 2006/1998, 648–663, hier 656; 661.

¹⁰ Vgl. Albert Gerhards, Menschwerden durch Gottesdienst? Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben, in: Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hg.), Die Missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft 1 (Gottes Volk 5/98) Stuttgart 1998, 20–31.

¹¹ Knut Wenzel, Sakramentales Selbst: der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg/Br. – Wien 2003.

¹² Gregur, Liturgie als Vollzug der Sakramentalität (s. Anm. 8), 61.

¹³ Nicht zuletzt am kulturellen Gedächtnis der Kirche, für das der Körper als Träger – gleichermaßen Objekt und Medium – vergegenwärtigender Erinnerung von entscheidender Bedeutung ist; mit dem bisher wenig reflektierten Verhältnis von Körper, Liturgie und kulturellem Gedächtnis befasst sich Benedikt Kranemann, Liturgie, Körper, kulturelles Gedächtnis. Non-verbale Erinnerungsformen im Gottesdienst, in: Bibel und Liturgie 90 (1/2017), 23–31.

schlossenen – Potenzial der Körperlichkeit der Psalmen für ihre nicht weniger sinnlich-leibliche liturgische Verwendung zu fragen. Diesbezüglich erfahrene Vorbilder sind hier Generationen von Gläubigen – Mönche und Gemeinden –, die sich seit Jahrhunderten an den Psalmen und ihrer Bedeutung im Gottesdienst und für das Leben abgearbeitet und zu durchaus unterschiedlichen Auffassungen und Praktiken gefunden haben. Sie spiegeln die Herausforderung des Umgangs mit Texten, die – zwischen kanonischer Verbindlichkeit und persönlicher Aneignung – zur Identifikation mehr oder weniger oder gar nicht geeignet sind und dennoch zur Gebetsschule für viele geworden sind.

Die folgenden Überlegungen zur Körperlichkeit mit Blick auf den liturgischen Gebrauch der Psalmen beziehen 1.) historische und gegenwärtige Aspekte der monastischen und gemeindlichen Praxis der Tagzeitenliturgie ein, um 2.) die Hermeneutik unterschiedlicher körperlicher Vollzugsweisen der Psalmen in ihrem Verhältnis zu jener Leiblichkeit zu beschreiben, von der im Text die Rede ist oder die er insinuiert. Dabei geht es um Imagination, Performanz, Ritualisierung und Habitualisierung.

Christlich-liturgischer Psalmengebrauch

Die hermeneutisch herausragende und differenzierte Bedeutung der Psalmen für die zentralen Gottesdienstformen der römischen Liturgie – Messe und Tagzeitenliturgie – bedarf hier keiner eigenen Ausführung.¹⁴ Für die Frage der Körperlichkeit der Psalmen im liturgischen Vollzug sind jedoch vor ihrer „Zähmung“ in christologischer Relecture, durch Isolation und christlich-kerygmatische Neukontextualisierung bestimmter Psalmen und Psalmverse zunächst deren anthropologischer Gehalt und tiefe, manchmal abgründige Menschlichkeit entscheidend.¹⁵ In ein- und demselben Text changieren, oft verschlungen, Gebet, Appell, Bekenntnis und Reflexion des Psalmisten.¹⁶ Wovon dabei die Rede ist, kann allerdings durchaus verstören: weniger die gerne wörtlich genommene Einladung zum Singen und Spielen vor Gott (Ps 7,18 u. ö.), gewiss aber der Wunsch, die Kinder der Feinde am Felsen zu zerschmettern (Ps 137,9); und zumindest ratlos lässt den aufgeklärten Menschen die Absurdität von Flüssen, die rückwärts fließen und Bergen, die

¹⁴ Eine hermeneutisch präzise Analyse der liturgischen Psalmenrezeption gibt Harald Buchinger, *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft*, in: *HID* 54 (2000), 193–222; vgl. ders., *Psalm (liturgisch)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 28, Lfg. 220/221 (2017), 459–496.

¹⁵ Dies macht sie auch für neue anlassbezogene Gottesdienstformen geeignet: So klagten Opfer des kirchlichen Missbrauchs im Bußgottesdienst „Ich bin wütend, Gott!“ im Wiener Stephansdom am 31. März 2010 das erlittene, noch ungesühnte Unrecht mittels der Feindpsalmen vor Gott, Kirche und Welt an.

¹⁶ Andreas Wagner, *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2008.

hüpfen wie Widder (Ps 114,3.6) und in die Hände klatschen (Ps 98,8). Welches Bild kann, soll, darf also wie verstanden und in welcher Weise angeeignet werden? Wie haben sich die Psalmen in ihrer bildhaften Körperlichkeit auf die Feiersubjekte vergangener Jahrhunderte ausgewirkt, wozu haben sie diese inspiriert, und welches sinnlich-körperliche Potenzial könnte daraus oder darüber hinaus – ohne Peinlichkeit oder fundamentalistisches Missverständnis – für die heutige liturgische Feiererfahrung fruchtbar gemacht werden?

So hat sich in der ältesten monastisch-liturgischen Tradition die anfänglich reine Rezitation der Psalmen als jener heiligen Texte etabliert, die es zu kennen und zu lernen galt – zunächst ohne jeden Anspruch auf einen persönlichen Gebetsvollzug der Psalmen, vielmehr als Training und Nährboden für das persönliche Beten in und außerhalb der Liturgie.¹⁷ Andererseits zitiert schon die Benediktsregel fortwährend aus den Psalmen, um damit die Lebensführung der Mönche zu prägen, und wählt auch für das Chor- gebet aus der grundsätzlich beibehaltenen psalmodischen *lectio continua* einzelne Psalmen aus, die zu bestimmten Zeiten und Anlässen passend erscheinen und dort ihren festen Platz in der Psalmenverteilung erhalten.

Von Anfang an situationsspezifisch werden die Psalmen für das gemeindliche Cathedraloffizium gewählt und gebraucht. Diese Berücksichtigung der Kongruenz zwischen einem Schriftwort und den Gegebenheiten, unter denen es erklingt, erleichtert die Identifikation mit den Texten und fördert so ihre Aneignung als persönliche Gebete – nicht zuletzt in Verbindung mit der Weihrauchinzens, in der die Metaphorik des Gott dargebrachten, zu ihm aufsteigenden Gebets im Vesperpsalm 141,2 sinnlich-leiblich konkretisiert wird.

Metaphorische Sprache intendiert Doppel- und Mehrdeutigkeit, oft Rätselhaftigkeit, und bedarf der Interpretation im jeweiligen Kontext ihrer kommunikativen Äußerungssituation. In der Liturgie geschieht dies zwar regelgeleitet, doch treffen die Bilder jeden einzelnen Rezipienten in seiner und ihrer individuellen Lebenssituation in wechselnder Tagesverfassung und Disponiertheit – und verlangen die je neue Anstrengung einer Deutung. Nur wo ein Bild, auch ein Körperbild, auf einen Erfahrungshintergrund stößt, wird es entsprechende Performativität entwickeln. Dieses komplexe hermeneutische Zusammenspiel lässt also Differenzierungen zu, die aber im liturgischen Gebrauch und Erleben der Psalmen „unvermischt und ungetrennt“ bleiben.

¹⁷ Vgl. Regula Benedicti (RB) 20,4.

Hermeneutik und Qualitäten leiblicher Psalmenvollzüge

Die monastische Tradition zeigt, dass die Psalmen in der Liturgie keineswegs notwendig als persönliche Gebete galten und auch heute nicht gelten müssen. Dennoch können alle Formen des Psalmenvollzugs insofern als ‚Beten‘ in einem weiten Sinn verstanden werden, als diese Texte das Wirken Gottes explizieren und somit auch für den, der sich den Worten des Psalms aussetzt und sie – wodurch und auf welche Weise auch immer – aufnimmt, implizieren.¹⁸ Auch wer die Psalmen ‚nur‘ um der Schriftkenntnis oder Tradition willen rezitiert, meditiert und auswendig lernt, riskiert, dass die verinnerlichten Worte dann und wann aus seinem Inneren aufsteigen und „sich melden“. Wie die Schriftworte aufgenommen werden und welche Performativität sie entfalten, ist von objektiven und subjektiven Faktoren abhängig. Der Vorgang ist immer leiblich, doch – in der Bandbreite vom stillen Gleiten der Augen über das Handy-Display im Lehnstuhl bis zur gemeinsam gesungenen Tagzeitenliturgie in einer öffentlich zugänglichen Kirche – mehr oder wenig sinnlich und von sehr unterschiedlicher Erlebensqualität:

In der Liturgie, insbesondere im Chorgebet, werden Psalmen 1.) stimmlich in Rede und Gesang verlautet und mit 2.) ritualisierten Gesten und Haltungen vollzogen. Diesen liturgischen Vollzug als „Höhepunkt und Quelle“ des Umgangs mit den Psalmen können sowohl 3.) die körperliche Einverleibung der Psalmen als auch 4.) die Auswahl bestimmter Psalmverse, die den Tagesrhythmus außerliturgisch rituell oder habituell prägen, ergänzen und begleiten. Inspiriert und generiert werden sie – in je eigener Hermeneutik – von der 5.) teils objektsprachlichen, teils metaphorischen Körperlichkeit der Psalmen.

Verkosten – kauen – verdauen – einverleiben

In Psalm 1, dem Eingangstor zum Psalter, wird „selig“ genannt, wer „bei Tag und bei Nacht über seine [Gottes] Weisung nachsinnt“ (V. 2).¹⁹ Von Exegeten wird dieses im antiken Verständnis weder rein kognitive noch stumme Nachsinnen gerne als „Murmeln“ wiedergegeben. Von daher lässt sich eine Brücke zur *Ruminatio*, dem ‚Wiederkäuen‘ der Psalmen, schlagen. Diese Pra-

¹⁸ Einige Inspiration hält der Beitrag von Simon Peng-Keller, Gebet als sinnliches Sinnereignis. Annäherungen an die Leiblichkeit des Verstehens im Gebet, in: Ingolf Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets* (QD 275), Freiburg/Br. u. a. 2016, 25–49 bereit.

¹⁹ Bibelzitate stammen – wie hier – aus der revidierten Einheitsübersetzung oder aus den jeweils angegebenen liturgischen Ausgaben des Psalters.

xis des frühen Mönchtums – die auch Luther noch wärmstens empfiehlt²⁰ – zielt darauf, sich Gottes Wort als ‚Nahrung‘ vollkommen einzuverleiben. Das Bild verdeutlicht: Das Wort ist in den Mund zu nehmen, dort, ob gemurmelt oder gesprochen, zu kauen und zu schlucken. Nicht immer leicht verdaulich, mag es wieder hochkommen, um zur besseren Verdauung wiedergekaut zu werden – so oft, bis der Beter es verträgt und seinen existenziellen Nährwert aufschließen kann. Einiges wird wohlschmeckend sein und schon bei der ersten Verkostung Genuss bereiten, anderes mag schwerer zu schlucken sein und dem Beter immer wieder – sauer? bitter? – aufstoßen. Wird aber ein solches Wort lange genug gekaut, kann es vielleicht süßen Trost oder erfrischende Würze entfalten. Die BeterInnen der heutigen *liturgia horarum* haben, um in diesem Körperbild zu bleiben, wenig zu beißen, da „aufgrund gewisser psychologischer Schwierigkeiten“²¹ die Feindpsalmen 58, 93 und 109 zur Gänze sowie etliche weitere, vermeintlich anstößige Verse entfernt wurden. Der hermeneutische Ansatz der *Ruminatio*, die zugunsten der vorbehaltlosen Konfrontation mit kanonischen Texten auf emotionale Identifikation damit verzichtet, erleichtert es, schwierige Texte zunächst einmal zuzulassen. Sie in beständiger Wiederholung zu verinnerlichen,²² hat nicht zum Ziel, problematische und negative Emotionen, Gewalt oder Vergeltung einzuüben, wohl aber, im Spiegel ‚fremder‘ und doch vertrauter menschlicher Befindlichkeiten sich selbst zu erkennen und aus dem Psalter „Diagnose und Therapie“²³ der eigenen Persönlichkeit zu empfangen.

Expressiver Klang

vorsprachlich – wortlos

Die Sprache der Psalmen ist reich an Lautäußerungen von reflexiven vorsprachlichen Lautgebärden‘ wie Lallen, Jauchzen, Stöhnen, Seufzen, Schreien, Lachen, Jammern, Weinen etc. bis zum instrumentenbegleiteten Gesang.

²⁰ „Am Abend musst du auf jeden Fall eine Stelle aus der Heiligen Schrift im Gedächtnis mit dir zu Bette nehmen, womit du wiederkäuend wie ein reines Tier sanft einschlafen magst; es soll aber nicht viel sein, eher ganz wenig, aber gut durchdacht und verstanden; und wenn du am Morgen aufstehst, sollst du es wie die Hinterlassenschaft des Gestern vorfinden“ (Ratio vivendi sacerdotum) (Vespere omnino aliquid ex sacris literis tecum in corde feras ad lectum, quo velut mundum animal ruminans suaviter obdormias; non sit autem multum, sed potius modicum et bene cogitatum atque intellectum, quod mane surgens velut reliquias serotinas reperias), WA BR 1, Nr. 175 [S. 396,15 – 397,2]), zit. nach: Martin Nicol, Meditation bei Luther (FKDG 34), Göttingen 1984, 58, Anm. 100.

²¹ Allgemeine Einführung in das Stundengebet (AES), Nr. 131, online unter: <http://www.liturgie.de/liturgie/pub/litbch/aes.pdf> (abgerufen am 25.03.2020).

²² Wir sprechen von Verinnerlichen (Meditieren), andere Sprachen lernen mit dem Herzen (*by heart, par cœur*).

²³ Michaela Puzicha, Das Buch der Psalmen im Kontext der Benediktusregel, in: Bibel und Liturgie 77 (3/2004), 182–192, hier 184.

Metaphorisch rühmen gar Himmel und Firmament, Tag und Nacht die Herrlichkeit Gottes – wenn auch „ohne Worte und Rede, unhörbar“ (Ps 19,4). Als Lieder und klangvolle Poesie müssen die Psalmen von der menschlichen Stimme²⁴ zum Klingen gebracht werden: laut gesprochen oder in gehobener Rede, im Sprechgesang, in der Rezitation und Kantillation bis zum kunstvollen Singen mit Worten und, wie im gregorianischen Choral, melismatisch auf Silben oder, etwa im Jubilus, auch auf nur einem Vokal klingend.

Sprechen ...

Singen ist keine nachträgliche Form intensiven oder ‚gehobenen Sprechens‘, sondern elementar und existenziell.²⁵ Menschen erheben die Stimme, um gehört zu werden und Antwort zu erhalten. Auf der Sprachebene vermitteln sie einander sachliche Inhalte, stimmlich aber Beziehungsaspekte, vor allem solche, die unbewusst oder „unsagbar“ bleiben. Dabei wirken temporäre Empfindungen und Stimmungen mit dem physiologisch und habituell geformten unverwechselbaren Klang und Timbre eines Stimmapparates zusammen. Schon beim Sprechen, erst recht aber beim Singen liegen in der Stimme ungeschützt und verletzbar die ganze Persönlichkeit eines Menschen und sein Selbstverhältnis zutage – mit diesem Unterschied: „Man spricht *zu* jemandem, aber man singt *vor* jemandem.“²⁶

... und Singen

Selbst im gemeinschaftlichen liturgischen Singen kann Singen ein zutiefst intimer Akt sein, der nicht primär auf Kommunikation oder Wirkung nach außen gerichtet ist, sondern den einzelnen Menschen – ihn und sie selbst – vor Gott bringt.²⁷

²⁴ Umfassend dazu Josef-Anton Willa, Singen als liturgisches Geschehen. Dargestellt am Beispiel des ‚Antwortpsalms‘ in der Messfeier, Regensburg 2005. Hier sind insbesondere Teil II „Das Singen als menschliches Verhalten“ und Teil V „Singen: Menschliches Verhalten als liturgisches Geschehen“ von Interesse. Bei der Darstellung der individual- und sozialpsychologischen Aspekte des Singens beruft sich Willa auf eine grundlegende empirisch-psychologische Studie des Musiksoziologen Karl Adamek, Singen als Lebenshilfe. Zur Empirie und Theorie von Alltagsbewältigung, Münster 2008 [1996].

²⁵ Entwicklungsgeschichtlich gründen Sprechen und Singen im (unbehaglichen) Schreien und (lustvollen) Lallen des Kleinkindes, so Willa, Singen (s. Anm. 24), 72.

²⁶ Willa, Singen (s. Anm. 24), 74.

²⁷ Vgl. AES (s. Anm. 21), Nr. 270: „Der Gesang darf darum im Stundengebet nicht als bloßer Schmuck betrachtet werden, der nur irgendwie äußerlich zum Gebet hinzukommt. Er entspringt vielmehr der Tiefe der betenden und Gott lobenden Seele und macht den Gemeinschaftscharakter der christlichen Gottesverehrung voll und ganz deutlich.“

Die hauptsächlichsten physiologisch-psychologischen Wirkungen des Singens sind mit Karl Adamek²⁸ Integration, Generation und Transformation psychophysischer Energie: bei überschießend positiven und negativen Gefühlen, körperlicher und seelischer Erschöpfung, Anspannung, Langeweile und Unsicherheit sowie bei körperlichen und seelischen Schmerzen wie Trauer, Depression, Einsamkeit, Sorgen und Verzweiflung.²⁹ Wer singt, bewältigt freilich nicht nur Gefühle oder verschafft ihnen ein Ventil, sondern gibt seine Emotion und seelische Befindlichkeit anderen preis. Mitsingen verlangt außerdem emotionale Beteiligung und Identifikation mit den gesungenen Inhalten und/oder dem Kollektiv. Wird diese nicht hinreichend oder durch überwältigenden Gruppendruck als nicht freiwillig empfunden, verweigern Menschen das Mitsingen oder fühlen sich dabei manipuliert und vereinnahmt.³⁰

Die Psalmen umfassen das gesamte Stimm- und Klangrepertoire des Menschen, verbunden mit allen nur denkbaren Emotionen: Freude und Glückseligkeit, Triumph und Hingabe, Angst und Kummer, Gemeinschaft und Einsamkeit, Sehnsucht und Verzweiflung etc. – ihr Identifikationsangebot aber ist diskret,³¹ denn ihre Dichtung bleibt vielstimmig, ihre Metaphorik mehrdeutig, manchmal dunkel. In der Äußerung aber, im lauten Aussprechen und Singen, können ihre Bilder für den Sprecher/die Sängerin ‚wirklich‘ werden und – im Zusammenwirken mit ihnen – in der gegebenen Situation ihre performative Kraft entfalten. Selbst das Schweigen, während andere beten, kann beredt die Erfahrung all derer zum Ausdruck bringen, die – aus vielen Gründen – vor Gott keine Worte finden.

„Singe, so singe sie doch“³² schreibt deshalb der atheistisch aufgewachsene Lyriker Uwe Kolbe von seinen Gedichten, die er „Psalmen“ nennt. Wis-

²⁸ Siehe Anm. 24.

²⁹ So ist Singen „eine der möglichen ‚Bewältigungsstrategien‘, die in verschiedensten Formen und Arten dem Menschen nahezu an jedem Ort und zu jeder Zeit mit geringem Störpotential, ohne Hilfsmittel und ohne Verbrauch an materiellen Ressourcen zur Verfügung steht.“ (Willa, Singen [s. Anm. 24], 79).

³⁰ In der Gefahr eines derartigen, persönliche Grenzen verletzenden Missbrauchs der gemeinschaftsstärkenden Funktion gemeinsamen Singens stehen alle Großereignisse, kirchliche nicht ausgenommen.

³¹ Vgl. Sigrid Eder, Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 [Habil.] (BBB 183), Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0, Göttingen 2019. Wie aus der Danksagung der Verfasserin im Vorwort hervorgeht, waren an dem projektbezogenen Diskurs die Bibelwissenschaften, die systematische Theologie und Pastoraltheologie sowie die Literaturwissenschaften beteiligt. Zu bedauern ist, dass die Liturgie als genuiner Ort der Identifikation mit biblischen Texten und mit ihr die Sichtweise der Liturgiewissenschaft nicht in den Blick genommen wurde.

³² Uwe Kolbe, Psalmen, Frankfurt/M. 2017, 7.

send, dass ihnen noch „Gott und mit ihm der Ton fehlt“³³, richtet sich seine Bitte aber nicht an sangesfreudige Menschen; vielmehr „von Gott allein und von seinem Wort wird in diesen ‚tonlosen Psalmen‘ erhofft, dass sich die Gedichte zu Liedern und Gebeten verwandeln.“³⁴ Vorausgesetzt, der Mensch wagt überhaupt Worte – flüsternd, stammelnd, vielleicht zaghaft gesungen. Ob dies auch an den dafür bestimmten Orten – in den gemeindlichen und klösterlichen Gottesdiensten – hinreichend erkannt und beherzigt wird?

Mit dem Körper beten

Über ihre performative Verlautung hinaus haben einige Psalmen und Psalmverse aufgrund ihres Potenzials zum leiblich-sinnlichen Vollzug Eingang in die Liturgie gefunden oder sind ritenproduktiv geworden; andere mit vergleichbarem Potenzial hingegen nicht.

So kennt die Liturgie Körperhaltungen, die mit in den Psalmen genannten leiblichen Vollzügen korrespondieren und die dadurch geförderte Gotteserfahrung – Hörbereitschaft, Ehrfurcht und Schuldbewusstsein –, weil körpersprachlich maßvoll, gemeinschaftstauglich kommunizieren³⁵: Einer kanonischen Lesung oder Psalmenrezitation hört man im Sitzen aufmerksam zu; hingegen singt man die Offiziumspsalmodie zu Benedikts Zeiten „vor dem Angesicht Gottes und seiner Engel“ (RB 19) und ihrem Lobgesang ähnlich, stehend; das heute im Chorgebet bei der kleinen Doxologie übliche Aufstehen mit Verneigung ist ein Widerschein beider Verstehensweisen: Die Gebetsantwort im Anschluss an den Psalm verbindet sich mit der Gott geschuldeten anbetenden Verehrung. Die Bußpsalmen können anlassbezogen kniend, ggf. sogar prosterniert gebetet werden.

Das Erheben von Augen (Ps 121,1) und Händen (Ps 141,2) und das Sich-Niederwerfen zum Tempel Gottes hin (Ps 138,2) mögen annähernd in der liturgischen Orantenhaltung und Prostratio erkennbar sein, haben sich aber nicht spezifisch mit der Psalmodie verbunden. Im katholischen Gottesdienst betet meist nur der Vorsteher mit erhobenen Händen wie auch die Prostratio am Karfreitag ihm vorbehalten ist; ansonsten ist sie, selten genug, nur im Zusammenhang mit Profess und Ordination anzutreffen.³⁶ Immer-

³³ Joachim Hake in seiner Rezension von Uwe Kolbe, Psalmen (s. Anm. 32), „Singe, so singe sie doch“, in: Herder Korrespondenz 9/2017, 52.

³⁴ Joachim Hake in seiner Rezension von Uwe Kolbe, Psalmen (s. Anm. 32/33), 52.

³⁵ Ähnlich versteht sich der Hinweis in der Benediktsregel: „In der Gemeinschaft jedoch sei das Gebet auf jeden Fall kurz, und auf das Zeichen des Oberen hin sollen sich alle gemeinsam erheben.“ (RB 20,5); gemeint ist das im 6. Jahrhundert noch bekannte, auf jeden Psalm folgende persönliche Gebet der Mönche, die einander aber nicht mit eindrucksvollem, exaltiert-verzücktem oder tränenreich-zerknirschem Beten beschämen sollen.

³⁶ Wo sie darüber hinaus begegnen, scheiden sich an ihnen nicht selten die Geister. Die mittelalterliche und von manchen Klerikern auch heute praktizierte mimetische Darbietung der

hin könnten diese beiden nach oben und unten ausgreifenden Bewegungen einen Impuls für entsprechende Körperspannung oder für eine bewusste Gebetsausrichtung geben.

Psalmen, die Leib und Leben prägen

Einige Psalmen sind übereinstimmend in der römischen und monastischen Tagzeitenliturgie so verortet, dass die darin ermöglichte leibliche Erfahrung den Tagesrhythmus prägt. Das gilt besonders für die Morgen- und Abendpsalmen, aber auch für einzelne Psalmen/-verse in der Vigil und Komplet, also an den ‚äußeren‘ Randzeiten des Tages.

Am Morgen ...

Die erste Hore des Tages beginnt mit dem Ruf: „*Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde ...*“ (Ps 51,17). Nach dem Erwachen soll das erste Wort des Menschen zum Lobpreis Gottes sein. Nicht aus eigenem Vermögen, so sagt es der Vers, sondern weil Gott selber zu dieser täglichen Erstlingsgabe des Lobopfers (Ps 50,14; Ps 119,108) befähigt. Körperlich spürbar wird das Wirken Gottes durch die Hand des Beters, der in einer rituellen Geste seinen Mund mit dem Kreuzzeichen ‚entsiegelt‘.³⁷

Darauf folgt als Invitatoriumpsalm häufig Ps 95, dessen V. 6 „*Kommt, wir wollen uns niederwerfen, uns vor ihm verneigen*“ mit einer körperlichen Verbeugung einhergehen kann. Oder Ps 100, dessen Aufforderung „*Kommt mit Dank durch seine Tore, mit Lobgesang in seine Höfe!*“ (V. 4) von denen, die zum Chorgebet in die Kirche eintreten, verwirklicht wird.

In den Laudes hat schon in den ältesten Quellen Ps 63 seinen festen Platz: Die als leibliche Entbehrung empfundene frühmorgendliche (V. 1 *de luce vigilo*) Sehnsucht des Psalmisten nach Gott (in der revidierten Einheitsübersetzung nicht mehr erkennbar: „*dich suche ich/halte Ausschau nach dir*“ sowie „*nach dir schmachtet/dürstet*“, „*an dir hängt/fest hält mich*“) bringt die Gottsuche nicht nur ins Wort, sondern bewegt auch dazu, sie zur passenden Zeit auszuleben.

Einsetzungsworte im Eucharistiegebet („hob die Augen zum Himmel“) konterkariert wie auch die (zu keiner Zeit an dieser Stelle vorgesehene) Brotbrechung während des Hochgebetes dessen proklamatorischen Gebetscharakter, verstärkt durch den damit betonten Rollenwechsel des Vorbeters *in persona Christi*. Das Beten mit erhobenen Händen ist vor allem in charismatischen Gebetsgruppen und freikirchlichen Gottesdiensten gängige Praxis.

³⁷ Jede weitere Hore setzt mit Ps 70,2 „*O Gott, komm mir zu Hilfe, Herr, eile mir zu helfen*“ Gottes notwendiges Wirken an den Feiernden bekenntnishaft voraus.

... und am Abend

Der liturgische Abendpsalm schlechthin ist Ps 141. Das „wie Weihrauch“ aufsteigende Gebet (V. 2) blieb nicht nur ein Bild, sondern brachte das sinnliche Ritual der Weihrauchinzens hervor; das als „Abendopfer“ dargebrachte „Erheben der Hände“ vermag zumindest in der Vorstellung die persönliche Hingabebereitschaft – ähnlich der Selbsthingabe Jesu am ‚Abend‘ seines irdischen Lebens – zu stärken. Zur expliziten *Ars moriendi* wurde Ps 4,9 „In Frieden leg ich mich nieder und schlafe; denn du allein, HERR, lässt mich sorglos wohnen“ in der römischen Komplet. Bevor sich am nächsten Tag die fromme Praxis mit Ps 63 „Ich gedenke deiner auf meinem Lager und sinne über dich nach, wenn ich wache“ (V. 7) erneuert, ist mit Ps 141,3 nächtliches Schweigen geboten: „HERR, stelle eine Wache vor meinen Mund, behüte das Tor meiner Lippen.“ Gemäß der Magisterregel ist dieser Vers als letzte Bitte vor dem Zubettgehen zu sprechen.³⁸

Die anthropologisch eingängige Erfahrung dieser Psalmen und Psalmverse schien geeignet, an neuralgischen Übergängen im christlichen Tagesrhythmus leitmotivisch rituell fest verankert zu werden. Keine nennenswerte Wirkungsgeschichte hingegen hat der übergroßen Perfektionismus mäßigende Ps 127,³⁹ entfaltet, demzufolge es „umsonst [ist], dass ihr früh aufsteht und euch spät erst niedersetzt, um das Brot der Mühsal zu essen; was recht ist, gibt der HERR denen, die er liebt, im Schlaf.“ Der performative Widerspruch zur konkreten Lebenserfahrung der meisten Menschen ist hier wohl zu groß.

... ein Leben lang

Die Psalmen „fordern dazu heraus, der eigenen Wirklichkeit zuzuhören“ – nicht allein, um das Leben, wie es ist, zu verstehen und zu deuten; sondern „erst aus [diesem] Hören entwickeln sich neue Lebensprozesse“. Denn, „mit den Psalmen zu beten, hat entscheidend damit zu tun, etwas in einen neuen Rahmen zu stellen.“⁴⁰ Exemplarisch in der römischen Liturgie steht dafür Ps 23 im Rahmen der Initiationsfeiern und zum Geleit Verstorbener sowie in der Jerusalemer Liturgie Ps 34 als Kommuniongesang. Die in Ps 23 gebrauchten leibbezogenen festlichen Bilder von Ruhe, Salbung und Mahl (V. 5), von dem mit „Stock und Stab“ des Hirten (V. 4) spürbar schützen-

³⁸ Zur Komplet müssen drei Psalmen gebetet werden, das Responsorium, die Lesung aus dem Apostel, die Lesung aus den Evangelien, die immer der anwesende Abt vortragen soll, das Gebet zu Gott und der Schlussvers (Regula Magistri [RM] 37).

³⁹ In der römischen Tradition ist Ps 127 ein Vesperpsalm (in der heutigen Liturgia Horarum am Mittwoch der III. Woche) und Teil der Ergänzungspsalmen zur Mittagshore/Non; im Wochenpsalter des Benediktinischen Antiphonale von Notker Fuglister hat er (wie alle Gradualpsalmen ebenfalls) seinen Ort in der Non/Mittagshore am Mittwoch.

⁴⁰ Paul Deselaers, Psalmen, gebetete und gesungene Wahrheit, in: Gerd Lohaus / Nicole Stockhoff (Hg.), Wir in Gottes Dienst. Grundwissen für Lektoren, Kantoren und Kommunionhelfer, Freiburg/Br. u. a. 2014, 113–130, hier 113.

den Geleit durchs finstere Tal und der sicheren Heimkehr (V. 6) interpretieren die Existenz der Getauften neu: Sie werden zum Ruheplatz am Wasser des Taufbrunnens geführt, empfangen die Geist-Salbung mit Chrisam und dürfen ihr Leben lang am Tisch des Herrn Mahl halten – und auf ihrem Heimgang durch den Todesschatten ins neue Leben geleitet sie schließlich Christus selbst.

Ps 34,9 wiederum lädt bis heute mit den Worten „*Kostet und seht, wie gut der HERR ist*“ die Gläubigen zur Kommunion. Um diese Wahrheit nicht leiblich Lügen zu strafen, müsste die empfangene Speise tatsächlich als wohlschmeckend genossen werden können – wie auch der erfrischend-belebende Schluck Wein aus jenem Kelch, der „uns Teilhabe am Blut Christi“ gibt (1 Kor 10,16).

Körperbilder: Wie fühlt sich Beten an?

Wofür die Sprache keinen eigentlichen Ausdruck findet, verwenden die Psalmen ‚sprechende‘ Bilder. Vor allem die für die Psalmen charakteristische Dialogizität zwischen Gott (in Anthropomorphismen) und Mensch, aber auch Atmosphärisches zwischen dem Psalmisten und seinen Feinden oder Vertrauten sowie Beziehungen, Situationen, Stimmungen und Emotionen werden – mehr als tausendmal im Psalter – in beredte Körperbilder gebracht.⁴¹ Bei all ihrer Anschaulichkeit bleiben Schwierigkeiten des Verstehens nicht aus, denn die Körperauffassung und das Körper-Gefühl-Verhältnis der Bibel unterscheidet sich von jenem der Neuzeit und erst recht von dem der Moderne, auf denen jeweils eigene Metaphernkonzepte und anthropologische Entwürfe basieren.⁴² Beim Gebrauch von Körperbegriffen geht es zudem oft nicht um die genannten Körperteile, sondern um deren Funktion: So steht die Hand stellvertretend für Handlungsfähigkeit/Macht, das Auge für das Ich und für Erkenntnisfähigkeit, das Gesicht als dessen Spiegel für das gesamte Gefühlsspektrum einer Person, Kehle/Hals für Begierde, Sehnsucht und Verlangen sowie Kopf/Haupt für die Kommunikationsfähigkeit einer Person – um nur die in den Psalmen häu-

⁴¹ Vgl. dazu Susanne Gillmayr-Bucher, „Meine Zunge – ein Griffel eines geschickten Schreibers“. Der kommunikative Aspekt der Körpermetaphern in den Psalmen, in: Pierre van Hecke (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven 2005, 197–213 sowie Dörte Bester, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (Forschungen zum Alten Testament 24, 2. Reihe)*, Tübingen 2007.

⁴² Andreas Wagner, *Gottes Konturen in der Sprache. Körper und Emotionen in Psalmen und Kirchenliedern*, in: *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2008, 266–287, hier: 265; 287; der Autor empfiehlt als Exeget die Nutzung linguistischer Methoden zur Analyse von Metaphern: Denn die den Körperbildern zugrundeliegenden „Körperkonzepte führen auf anthropologische Grundsachverhalte, die nun in den Zusammenhang mit anderen kulturellen Paradigmen gestellt werden können“ (ebd. 282).

figsten Körperbegriffe zu nennen.⁴³ Die Zuschreibungen kreisen also hauptsächlich um die Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit des Menschen – Existenziale, die Menschen aller Zeiten und Kulturen trotz unterschiedlicher Körperkonzepte und sich wandelnder anthropologischer Entwürfe miteinander teilen. Dies erlaubt einen Zugang zu den Körperbildern der Psalmen auch dort, wo zeit- und kulturbedingte Verständnisse desselben Textes nicht nur abweichende Übersetzungen, sondern auch höchst unterschiedliche Realisierungen hervorbringen, wie z. B. an Ps 35,10 deutlich wird: Juden schwingen beim Beten mit dem ganzen Körper vor und zurück, um „mit all meinem Gebein“ zu sagen: Wer ist wie du? – jeder Knochen ist dafür in Bewegung. Die revidierte katholische Einheitsübersetzung macht aus den „Knochen“, körperlich folgenlos, „Glieder“ und wieder andere – etwa das Benediktinische Antiphonale – geben *עצמותי* nahezu gänzlich körperlos vorzustellen, „mit meinem ganzen Wesen“⁴⁴ wieder.

Auch für den heutigen Menschen ist der Körper *der Ort* und *das Medium* seiner Erfahrungen und seines Verhältnisses zu Gott, zur Welt und zu sich selbst. Dennoch würden viele Gläubige das Gebet (und nicht selten auch die Liturgie) idealerweise als „eigentlich“ geistiges Geschehen beschreiben und allzu körperbetonte Ausdrucksformen ablehnen.

Körperbilder verleihen der geschilderten Erfahrung besondere Intensität, da sie den Menschen in/mit seiner ganzen Leiblichkeit, d. h. in vielen Aspekten seines Daseins zu erfassen vermögen. Insofern sie – ob biblisch körpertreu oder philosophisch vergeistigt – Verhaltens- und Kommunikationsweisen des Menschen realisieren oder imaginieren, machen Körpermetaphern auch außerordentliche Erfahrungen des Göttlichen kommunikel.

Die folgenden Beispiele thematisieren einige typische Gebetssituationen.

„Solange ich es verschwieg“: Reue, Scham, Schuld und Vergeltung

Wohin mit der Schuld? Ps 32⁴⁵ hält diese Erfahrung bereit: Verschwiegene (vielleicht verdrängte) Schuld schmerzt und lässt den Psalmisten „stöhnen“, raubt ihm Halt und Lebenskraft; selbst „deine Hand“ – sonst vertrauter Schutz – lastet „schwer“. Erst das Bekenntnis renkt die Beziehung wieder ein („du hast mir vergeben“) und sichert den weiteren Lebensweg, eingeborgen „in deiner Nähe“ („mit seiner Huld umgeben“, „hüllst mich in Jubel“). Das therapeutische Fazit (erst recht, wenn schuldbewusste Angst aufsteigt wie in Ps 38,19): „Darum soll jeder Fromme zu dir beten ...“

David, mit Blutschuld befleckt, hat – wie Gott auch – seine Sünde „beständig vor Augen“. Die im Bußpsalm 51 erbetene Entsündigung gleicht einer ganz-

⁴³ Andreas Wagner, Körperbegriff als Stellvertreterausdrücke der Person in den Psalmen, in: Beten und Bekennen. Über Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2008, 289–317.

⁴⁴ Benediktinisches Antiphonale Bd. II, Mittagshore, Münsterschwarzach 1996, 122.

⁴⁵ Im Folgenden zitiere ich aus der revidierten Einheitsübersetzung (2016).

körperlichen Reinigung („*mach mich rein*“; „*wasche mich*“)⁴⁶ und erneuert die „willige“ Ausrichtung auf Gott („*Herz*“ und „*Geist*“), wenn der Sünder sich selbst „*zerbrochen*“ und „*zerschlagen*“ Gott zur Annahme darbietet.

Vom Gesicht eines Menschen lässt sich seine Beziehung zu Gott (und den Mitmenschen) ablesen: Ist sie intakt, muss er nicht „*vor Scham erröten*“ – im Gegenteil: „*Die auf ihn blickten, werden strahlen.*“ (Ps 34,6). Wer Gott vergessen und die Mitmenschlichkeit verletzt hat, wird den Blick senken müssen und auf sein schamrotes Gesicht niederfallen (Ps 35,4; 40,15; 70,3).

Straft also Gott? Der Beter in Ps 38 erfährt seine Schuld – sie hat ihm „*stinkende eitrige Wunden*“ geschlagen und droht ihn unter sich zu begraben („*meine Sünden sind mir über den Kopf gewachsen, erdrücken mich*“, Ps 38,5) – als Gottes Zorn und Züchtigung („*weil du mir grollst*“, „*deine Pfeile/deine Hand*“). So bringt er seine Misere vor den, der alles verfügt – und deshalb als Einziger retten kann: „*Eile mir zu Hilfe!*“ (Ps 38,23) – so betet nicht nur der unschuldig Verfolgte, sondern auch der Sünder, und auch das in der Schuld seiner Vorfahren mitgefangene, leidende Volk stöhnt: „*Komm uns eilends entgegen!*“ (Ps 79,8.11).

Bereit, zu empfangen

Der Beter von Ps 84,11 sehnt sich ‚ganzheitlich‘ („*meine Seele verzehrt sich*“/ „*mein Herz und mein Fleisch jubeln entgegen*“) nach dem Ort, an dem Gott sich finden lässt. Sein Gebet bewegt ihn („*Pilgerwege im Herzen*“, „*ziehen durch das Tal der Dürre*“, „*schreiten dahin mit wachsender Kraft*“) auf die persönliche Begegnung („*schau auf das Angesicht deines Gesalbten*“) und Heimat zu („*deine Wohnung*“, „*deine Altäre*“, „*in deinen Höfen*“, „*im Haus meines Gottes*“): Lieber dort an der Schwelle stehen, als es sich mit Frevlern bequem zu machen.

Wer Gott erwartungsvoll sucht, wird gesättigt – selbst in Wüstenzeiten schwindender Hoffnung genügt die Bereitschaft, körperlich und seelisch Gutes zu empfangen: „*Weit öffne deinen Mund, ich will ihn füllen!*“ (Ps 81,11); aus Fremdherrschaft befreit, ist der „*Mund voll Lachen*“ (Ps 126,2). Und jeden Morgen sättigt sich der Fromme an geistlicher Kraftnahrung (noch vor dem Frühstück) „*wie an Fett und Mark*“ (Ps 63,3) und darf, sobald erwacht, sich „*sattsehen an deiner Gestalt*“ (Ps 17,15).⁴⁷

Ein weiteres Körperbild nimmt das Gebet als (beiderseitige) „Öffnung der Sinne“ – von Mund, Ohren, Augen – sowie als Blickkontakt wahr: So bittet Ps 51,17 „*Herr, öffne meine Lippen*“, Ps 119,18 „*Öffne mir die Augen*“, und vielfach möge Gott, der des Menschen „*Ohren gegraben*“ hat (Ps 40,7) sein Ohr „*zuwenden*“ (Ps 17,6) und dem Rufen „*neigen*“ (Ps 31,3 u. ö.⁴⁸); mehrere

⁴⁶ Dieses Körperbild ist auch in der Tauftheologie und -symbolik wirkmächtig geworden.

⁴⁷ Im Benediktinischen Antiphonale bringt dieser Vers als 3. Laudes-Antiphon am Karsamstag die Auferstehungshoffnung Jesu und mit ihm der Kirche zum Ausdruck.

⁴⁸ Sowie in den Psalmen 45,11; 71,2; 86,1; 88,3.

Psalmen bringen diese ‚leibhaftige‘ Zuwendung Gottes in die Formulierung „*lass dein Angesicht über uns leuchten*“ (Ps 80,4.8.20⁴⁹). Die Begegnung kann gelingen, wo ich „*meine Augen*“ erhebe (Ps 121,1; 123,1f.) und „*dein Angesicht*“ suche (Ps 27,8). Von den Sünden hingegen möge Gott wegblicken und vor ihnen sein Angesicht verbergen.

Verweilen, Warten, Ausharren

Der Beitrag des Menschen zu dieser intimen Nähe ist, häufig über den Gesichtssinn, Sehnen, Suchen – und Ausharren: „*Meine/aller Augen*“ „*richten sich*“ (Ps 141,8), „*schauen stets zu dem HERRN*“ (Ps 25,15) und „*warten auf dich, und du gibst ihnen Speise*“ (Ps 145,15), um nur wenige dieser Suchbewegungen zu nennen. Scheinbar fruchtlos bleibt das Gebet, wenn „*mein Auge erlischt*“ (Ps 88,10) und „*meine Augen versagen, während ich warte*“ (Ps 69,4) – zerrissen zwischen Flehen und Furcht: „*vernimm mein Schreien*“ / „*schweig nicht zu meinen Tränen*“. Welche Erfahrung aber ruft die Bitte hervor: „*blick weg von mir, sodass ich heiter blicken kann*“ als einer, der „*unter der Wucht deiner Hand [...] vergangen*“ ist? Auch und gerade ihm bleibt allein die Hoffnung auf Gott (Ps 39,13.14.11). Wird Weinen so alltäglich wie Essen und Schlafen, umfängt es die ganze Existenz: „*ich benetze*“ / „*überschwemme mein Bett*“ (Ps 6,7.9); „*Meine Tränen sind mir Brot geworden*“ (Ps 42,4) und „*in meinen Trank gemischt*“ (Ps 102,10).

Nicht nur Tränen intensivieren die Gebetserfahrung: Heiser und „*erschöpft vom Rufen*“ (Ps 69,4), aber ohne Antwort (Ps 22,3), taub, stumm (Ps 38,14; 39,10), innerlich heiß-brennend „*aufgerührt*“ (V. 3f.) ruhelos (Ps 22,3) und bebend (Ps 55,5), gilt es in der „*Finsternis*“ (Ps 88,8.19) auf „*deine Entscheide*“ (Ps 119,43) und „*dein Wort*“ (V. 74.81.114) zu warten „*wie der Wächter auf den Morgen*“ (Ps 130,6). Der Körper spricht kaum mehr mit dem Stimmapparat, vielleicht nur noch in der Geste der flehend erhobenen Hände (Ps 28,2; 123,1). Wortlos „*bedrückt [ächzt] meine Seele [...] in mir*“ (Ps 42,6.12; 43,5) und „*muss ich seufzen*“ (Ps 77,4⁵⁰). In tödlicher Gottferne reduziert sich das Beten als Tun des Menschen darauf als ‚verkörperte‘ Klage, Anklage und Angst vor dem „*auszuharren*“ (Ps 37,7; 42,6.12; 43,5), der heilen, richten und retten kann und – ohne Gewissheit, vielleicht – wird.

In Hochstimmung

Auch beglückende Gebetserfahrungen malen die Psalmen in Körperbildern aus: Singen, Jubeln und Jauchzen und das aus dem Herzen überfließende „*gute Wort*“, das die (vielleicht zuvor vertrocknete, verstummte) Zunge – nun in wortreichem Gebet – bewegt wie den „*Griffel eines flinken Schreibers*“

⁴⁹ Sowie die Psalmen 4,7; 31,17; 67,2; 119,135.

⁵⁰ Und öfter, z. B. Ps 5,2; 6,7; 31; 38; 55,18; 77,4; 102,6.

(Ps 45,2). Nach langen Entbehrungen kann und muss der Mensch nicht mehr stillhalten, wenn Freude über das neugewonnene Leben ihn sinnlich als Ganzen erfasst: „*Du hast mein Klagen in Tänzen verwandelt.*“ (Ps 30,12).

Selbst die Stimme der unbelebten Natur (Flüsse, Berge) bleibt nicht immer „*ohne Rede, ohne Worte*“ (Ps 19,4). Denn vor dem Herrn „*beim Reigentanz singen*“ werden schließlich alle Völker (Ps 87,7), ja sogar die Erde (Ps 114,7): Berge und Hügel sollen „*hüpfen*“ (V. 4.6), der Jordan sich „*rückwärts wenden*“ (V. 5), Menschen (Ps 47,2) und Ströme (Ps 98,8) „*in die Hände klatschen*“ und „*jubeln im Chor vor dem Herrn, denn er kommt, um die Erde zu richten ...*“ (V. 9). Damit kehren wir zum Anfang und zur angemessenen Haltung vor Gott zurück.

„... in denen man sich restlos unterbringt“ (R. M. Rilke)

Die zuletzt kursorisch genannten Körperbilder imaginieren und evozieren gefühlt-leiblich das Gebet des Psalmisten als Ausdruck der eigenen Befindlichkeit und als Gottes ebenso erschreckendes wie belebendes Handeln an ihm – und inspirieren seine ganzmenschliche Antwort in Wort, Gesang, Ritual und Lebenshaltung. Für das liturgische Feiern können daraus Impulse sowohl für die Tagzeitenliturgie (jenseits der Handy-App) als auch für die Inszenierung und sinnliche Performanz sakramentlicher Feiern gewonnen werden. Vor allem aber kann ihre Leiblichkeit für vielfältige Formen kategorialer oder anlassbezogener Gottesdienste fruchtbar gemacht werden, etwa im liturgisch-symbolischen Feiern und Beten in einfacher Sprache, mit Symbolen⁵¹ und in Gebärden⁵². Die Psalmen seien „eines der wenigen Bücher, in denen man sich restlos unterbringt“⁵³, meinte Rainer M. Rilke. Für sein Streben, „Gott aus der Gerücht-Sphäre in das Gebiet unmittelbarer und täglicher Erlebbarkeit“⁵⁴ zu bringen, sofern und wie es sich im liturgischen Feiern realisieren lässt, bergen wohl auch die Körperbilder der Psalmen noch reichlich Potenzial.

⁵¹ Vgl. Felizitas Muntanjohl, *So werden wir sein wie die Träumenden. Symbolgottesdienste zu den schönsten Psalmworten – in einfacher Sprache*, Gütersloh 2011; aufregend wäre auch ein Projekt zu den „schwierigsten Psalmworten“.

⁵² Vgl. Christiane Martin, *„Im Himmel können alle gebärden!“ Liturgie und Pastoral mit Gehörlosen*, Regensburg 2009.

⁵³ Zit. nach Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 2003, VII.

⁵⁴ Zit. nach Burkard Reinartz, *„Das musst du wissen, dass dich Gott durchweht von Anbeginn“*, online unter: https://www.deutschlandfunk.de/rainer-maria-rilke-das-musst-du-wissen-dass-dich-gott.886.de.html?dram:article_id=320773 (abgerufen am 10.11.2019).