

Gewalt und Martyrium.

Zu den Vesper- und Laudes-Psalmen am Fest des Heiligen Georg im Stundengebet des Deutschen Ordens

von Georg Braulik OSB

Wen feiern wir eigentlich?

Die Legende des heiligen Georg hat im Lauf der Geschichte zahlreiche Mirakel an sich gezogen. Der Kampf gegen das Monster ist nur das bekannteste, das heute geradezu mythologisch-tiefenpsychologische Symbolkraft gewonnen hat. Aber das Drachenwunder wird erst vom Mittelalter an erzählt. Wer versucht, die vielen Übermalungen des Georgsbildes durch die verschiedenen Legendentraditionen abzutragen, stößt auf einen Märtyrer am Ende der frühchristlichen Verfolgungszeit. Eine der ältesten Rezensionen zeichnet Georg als aus Kappadokien gebürtigen, hohen Offizier. Er bekehrt sich zu Christus, zieht mit seinem Gefolge zum Hof, bekennt Datian, dem Perserkönig und Christenhasser, seine Entscheidung, und wird von ihm nach qualvoller Folter hingerichtet. Georg bezeugt durch sein Bekenntnis das wahre, unzerstörbare Leben, für das man das Leben des Leibes in die Waagschale werfen kann. Sein Martyrium stellt ihn mitten ins Ostermysterium hinein und wird zum Sinnbild christlicher Auferstehungshoffnung.

Die frühe Kirche hat viele Märtyrer, auch solche, über die wir historisch viel besser unterrichtet sind als über Georg. Was hat gerade diesen Mann zu einem so anziehenden Idealbild gemacht, daß er nach der Gottesmutter und den Aposteln im Osten wie im Westen zu einem der meistverehrten Heiligen der Spätantike und des Mittelalters geworden ist? Wer seinen Kult verstehen will, muß vor allem die verborgene Ambivalenz erkennen, die in ihm steckt. Georg ist nach entsprechenden Darstellungen Soldat. Er lebt dort, wo man zum Töten geschult wird und im Auftrag der Staatsmacht tötet. Dagegen war die Kirche damals noch eine Oase bewußter Gewaltlosigkeit inmitten einer gewaltgeordneten Welt. Zwar gab es in den römischen Legionen bald zahlreiche Christen, zu meist in subalternen Positionen, dennoch ermutigt die

Kirche keineswegs dazu, den Waffendienst zu wählen. Ihre Ablehnung spiegelt sich in den Vorwürfen von Patrioten, die Christen würden die Grundmauern des Imperiums untergraben. Vom dritten Jahrhundert an erscheinen Militärdienst und Christentum zunehmend als unvereinbar. Das Besondere an Georg ist, daß in dieser Epoche der Kirchengeschichte jemand zum Glauben kommt, der bisher das Kriegshandwerk ganz selbstverständlich ausgeübt, ja eine Armee kommandiert hat. Sobald er sich bekehrt, wird dieser Beruf für ihn zur Gewissensfrage. Er muß ihn verlassen und gibt sich schon damit als Christ zu erkennen. In Georg verdichtet sich also die Spannung zwischen dem Staat, der sich durch sein Heer absichert, und einer neuen Gesellschaft, der Kirche, die überzeugt ist, es sei besser, das Opfer von Gewalt zu werden als deren Täter. Georgs Bekehrung verkörpert die kompromißlose Gestalt dieses Prinzips: Er bekennt seine Wende öffentlich und läuft sehenden Auges ins Messer. Als später die Kirche selbst staatstragend wird, ändert sich dieses Modell. Schon in konstantinischer Zeit werden die Märtyrerverzeichnisse von Soldaten, die den Wehrdienst aus Gewissensgründen verweigert haben, „gesäubert“. Auch die alten Erzählungen und Bilder werden umgedeutet. Nicht nur Christus wird zum Imperator stilisiert, ange tan mit dem goldenen Chlamys, dem Reiter- und Kriegerüberwurf des byzantinischen Herrschers. Der byzantinische Militär- und Beamtenstaat macht auch den hohen Offizier Georg zum Standesheiligen der kaiserlich-christlichen Truppen. Fortan wird er als Bannerträger oder als gepanzerter Reiter dargestellt. Er besiegt zwar den auf der Erde kauern den Feind, der in uralter mythologischer Metapher auch als Drache auftreten kann und Symbol für das soziale und politische Chaos, ja für das Böse schlechthin ist. Zugleich aber legitimiert er als Schlachtenhelfer die Gewalt. Georg wird zum Patron des gläubigen Kriegeradels und der Führungselite. „Er ist ein edles Ideal.

Alles, was das ritterliche Ethos an Güte, an Hilfsbereitschaft, an Opfermut für den Glauben enthielt, ist in ihm verdichtet. Doch es ist ein Ideal, das den Glauben mit dem mordenden Schwert ausbreitet. Es verbindet sich mit dem aberwitzigen Experiment, eine christliche Gesellschaft zu schaffen, die sich des Staates und der Gewalt zugunsten des Glaubens bedient.“ (N. Lohfink)¹.

Ich habe diese Sinnlinie des Georgskultes nachgezeichnet, weil sie an eine wunde Stelle der Kirche rührt, an ihren Traum, die Verwaltung der Macht für sich zu vereinnahmen, um die Welt ins Heil zu führen. Natürlich ist der modische Rückzug auf die eigene Psyche und Selbstverwirklichung keine Alternative dazu. Er braucht kein Zeugnis und erregt auch kaum Anstoß. Denn er verschleiert das Einverständnis mit der allgegenwärtigen Gewalttätigkeit unserer Gesellschaft und verzichtet auf ihre Verwandlung aus dem Glauben. Wenn das Gedächtnis Georgs weiter gefeiert werden soll, dann lautet die entscheidende Frage: Welches Bild von Gewalt und Martyrium entwirft seine Liturgie, vor allem dort, wo sie im Stundengebet den Heiligen mit Hilfe alttestamentlicher Psalmen darstellt? Sind sie nicht oft in militärischer Symbolsprache gehalten und von Waffengeklirr erfüllt? Trotzdem sind viele Psalmen in der „Arena des Leids“ gewachsen. So stehen sie selbst in diesem Spannungsfeld. Der Psalter aber wurde als das persönliche Meditationsbuch vornehmlich der Armen, aber Gerechten redigiert, die in Opposition zur politisch angepaßten Jerusalemer Oberschicht standen und in ihm den Trost messianischer Hoffnung gefunden haben.

Die Georgsikone des Petrus Damiani

Das Festoffizium will als Einheit begriffen werden. Denn die Psalmen sprechen, als poetische Gebetsformulare für sich genommen, eine zu offene, metaphorisch-archetypische Sprache; sie sind in ihrer Bedeutungsfülle zu vielschichtig. Ihr Kerygma wird zwar durch die neutestamentlichen Antiphonen auf einen christlichen Märtyrer

zugespitzt. Aber das, was sie an Besonderem zu Georg zu sagen und an ihm zu feiern haben, erschließt sich erst durch die hagiographische Lesung des Stundenbuches, mit der sie durch bestimmte Motive und Stichwörter verwoben sind. Gelesen wird ein Ausschnitt aus einer Predigt des Petrus Damiani, die er zu Ehren des Heiligen gehalten hat.

Petrus Damiani,

Aus einer Predigt zu Ehren des heiligen Georg
(Sermo 13 *De s. Georgio martyre*, PL 144, 567–571)

Meine Lieben, das heutige Fest verdoppelt die Freude über die Osterherrlichkeit. Es ist wie eine kostbare Perle, die das Gold, in das sie eingefügt wird, mit dem Schimmer ihres eigenen Glanzes überstrahlt.

Von einem Kriegsdienst trat Georg über zu dem andern, weil er den irdischen Dienst eines Kriegsobersten mit dem Bekenntnis zum Kriegsdienst Christi vertauschte. Wie ein wahrhaft entschlossener Ritter gab er zuerst seine Habe den Armen und tat die Last irdischen Besitzes von sich ab. Auf diese Weise frei und ungehindert, mit dem Panzer des Glaubens angetan, stürzte sich der Krieger Christi begeistert in das dichte Getümmel des Kampfes. So werden wir zuverlässig belehrt, daß keiner tapfer und erfolgreich für die Verteidigung des Glaubens kämpfen kann, der sich vor dem Verlust irdischer Güter fürchtet.

Vom Feuer des Heiligen Geistes entflammt und unter dem Schutz des Kreuzesbanners, war der heilige Georg unbesiegbar. Er begann den Kampf mit dem bösen König, um den Fürsten alles Bösen in seinem Vasallen zu besiegen und um den Geist der Krieger Christi zu tapferen Kämpfen anzueifern.

Der höchste, der unsichtbare Kampfrichter war zugegen. Darum durften nach dem Willen der Vorsehung die Hände der Bösen wüten. Gott überließ den Händen der Henker die Glieder seines Zeugen. Doch der Seele gab er als unbezwingliche Feste die Burg des Glaubens und wachte über sie mit dem unbesiegbaren Schutz seiner Obhut.

Liebe Brüder, darum genügt es uns nicht, diesen Kämpfer im Kriegsdienst des Himmels bloß zu bewundern, wir müssen ihn auch nachahmen. Schon jetzt soll

¹ Der heilige Georg und wir. Sieben Predigten in Sankt Georgen und anderswo (Sankt Georgener Predigten 2), Frankfurt a. M. o. J., S. 3–12, 9.

sich der Geist erheben und zum Siegespreis der himmlischen Herrlichkeit aufschauen. Wenn das Herz in der Betrachtung fest darauf gerichtet ist, wird es uns nicht kümmern, ob die Welt schmeichlerisch zustimmt oder mit Feindschaft droht und schreckt, was sie sicher tun wird.

Reinigen wir uns also nach dem Gebot des heiligen Paulus von aller Unreinigkeit des Leibes und des Geistes (2 Kor 7,1), damit wir einst in den Tempel der Seligkeit eintreten dürfen, auf den wir jetzt unseren Geist richten.

Wer sich im Zelt Christi, in der Kirche, Gott zum Opfer darbringen will, der muß nach dem Reinigungsbad im heiligen Quell auch die Gewänder der Tugenden anziehen, wie in der Heiligen Schrift steht: Deine Priester sollen sich bekleiden mit Gerechtigkeit (Ps 132,9). Wer durch die Taufe in Christus als neuer Mensch wiedergeboren wird, soll sich nicht wieder mit den Kennzeichen seiner Sterblichkeit bekleiden. Er soll den alten Menschen ablegen, den neuen anziehen (vgl. Eph 4,22.24) und um ein reines Leben bemüht sein. So feiern wir in der rechten Weise Ostern, gereinigt vom Schmutz der alten Sünde und leuchtend im Glanz des neuen Lebens. So ahmen wir in Wahrheit das Leben der seligen Märtyrer nach.

Der Text entwirft das Porträt Georgs, das von der Tagzeitenliturgie meditierend gefeiert wird. Ich fasse die entscheidenden Züge zusammen, um von ihnen aus einen Zugang zur Deutung der Psalmen zu gewinnen.

Petrus Damiani erliegt nicht dem Zauber des Mirakelhaften und schildert keine Georgs-Vita. Seine Predigt mit ihrer „nüchtern trunkenen“ Rhetorik läßt sich vielleicht mit einer Ikone vergleichen. Sie versucht nicht, die Gestalt des Heiligen nachzuzeichnen, sondern ist Glaubenszeugnis, das die Wende im Leben des Soldaten Georg auf die erlösende Wahrheit durchschaubar und für das geistliche Leben gegenwärtig macht. Ihren Goldhintergrund bildet die Osterherrlichkeit. Denn das Fest ist wie eine kostbare Perle, die das Gold, in das sie eingefügt wird, mit dem Schimmer ihres eigenen Glanzes überstrahlt. Und es zielt darauf, wie am Ende vermerkt wird, daß wir in rechter Weise Ostern feiern. Im Rahmen dieser Ostertheologie entfaltet Petrus Damiani die nur anskizzierte goldene Legende nach Art eines Diptychons. Sein Thema ist „Georg und wir“. Die zwei Bildtafeln stellen die „Be-

wunderung“ Georgs und seine „Nachahmung“ einander gegenüber. Dabei ist der Aufruf, diesen Kämpfer im Kriegsdienst des Himmels auch nachzuahmen, auf dieses Vorbild abgestimmt. Beide Teile beschreiben nämlich die Bekehrung in Form einer Metapher. Bei Georg ist es der Übertritt von einem Kriegsdienst zu einem andern, weil er den irdischen Dienst eines Kriegsobersten mit dem Bekenntnis zum Kriegsdienst Christi vertauschte. Seine Nachahmer vollziehen eine ebenfalls radikale Wende – durch das Reinigungsbad im heiligen Quell, nämlich der Taufe, und das Anziehen der Gewänder der Tugenden. Zugleich durchdringen sich auch die Bilder vom Kriegsdienst und Gewandtausch gegenseitig: Georg tat die Last des irdischen Besitzes von sich ab, gab ihn den Armen, und stürzte sich mit dem Panzer des Glaubens angetan in den Kampf. Und umgekehrt: Wer Georg nachahmen und sich im Zelt Christi, in der Kirche, Gott zum Opfer darbringen will, muß den alten Menschen ablegen, den neuen anziehen.

Wo es um Bekehrung und Zeugnis geht, ist das Leben ein Kampf. Petrus Damiani sieht ihn als eine geistig-geistliche Auseinandersetzung, eine Verteidigung des Glaubens. Georg hat zwar mit dem bösen König gefochten, stritt aber, um den Fürsten alles Bösen in seinem Vasallen zu besiegen und um den Geist der Krieger Christi zu tapferen Kämpfen anzueifern. Hinter dem menschlichen Feind verbirgt sich also ein metahistorischer Widersacher. Ihm steht hinter dem irdischen Krieger Christi ein ebenfalls Unsichtbarer gegenüber. Nicht nur, daß Georg vom Feuer des Heiligen Geistes entflammt und unter dem Schutz des Kreuzesbanners kämpft. Alles spielt sich in diesem Turnier auf Leben und Tod vor Gott als dem unsichtbarem Kampfrichter ab. Er überläßt zwar die Glieder seines Zeugen den Händen der Henker. Seine Seele aber macht er zu einer unbezwingbaren Feste, zu einer Burg des Glaubens, die er selbst schützt. Georg ist also ein Kämpfer im Kriegsdienst des Himmels. Seine Nachahmung kann gelingen, wenn man zum Siegespreis der himmlischen Herrlichkeit aufschaut, unbekümmert darum, ob die Welt schmeichlerisch zustimmt oder mit Feindschaft droht. Der Tempel der Seligkeit wird zwar erst nach dem Tod betreten. Aber wer durch die Taufe in Christus als neuer Mensch wiedergeboren ist, hat die Kennzeichen seiner Sterblichkeit abgelegt und feiert

schon jetzt *leuchtend im Glanz des neuen Lebens* Ostern. Gerade so ahmt er *das Leben der seligen Märtyrer* nach.

Die spirituelle Theologie des Georgsfestes vollzieht sich somit nach Petrus Damiani zwischen Kampf und Sieg im Martyrium, zwischen Lebenswende und Triumph vor dem göttlichen Gericht, in Unsterblichkeitshoffnung und österlich neuem Leben. Zwischen diesen Brennpunkten entwickeln die Psalmen der kirchlichen Gebetsstunden am Abend und Morgen ihr Sprachgeschehen.

Psalmenauswahl und Aufbau der Hauptgebetszeiten des Stundenbuchs des Deutschen Ordens

Die Erste Vesper, Laudes und Zweite Vesper sind zwar als in sich stehende „Miniaturen“ konzipiert. Ich komme später darauf zurück. Doch steigert sich nicht nur in ihrem Verlauf, sondern auch in der gesamten Tagzeitenliturgie die von Petrus Damiani gepriesene Freude über die Osterherrlichkeit. Wie ihr Festchoral anschwillt, läßt sich schon an den Gattungen der Psalmen erkennen, ferner an den Überschriften, die aber nicht in die Gebets-
texte aufgenommen wurden. Denn die Textsorten verschieben sich vom Klagelied zum Hymnus und Dank-
lied, und den Überschriften zufolge werden Psalmen Davids, des vorbildlich leidenden Beters, schließlich durch Halleluja-Psalmen abgelöst. Konkret sieht das so aus.

Die Erste Vesper besteht nur aus Klageliedern, den Psalmen 140 und 86. Das ist auffallend. Denn diese Gattung und ihre Grundstimmung ist dem Charakter der Vesper als Abendlob eigentlich fremd. Zwar wird kontrapunktisch zu allem Hilfesgeschrei auch Vertrauen laut, ja Rettungsgewißheit. Für einen Augenblick blitzt die Überwindung des Todes auf, was den Psalm für Augustinus sogar zu einem Dankgebet des Auferstandenen macht. Danach sinkt alles wieder in Klage und Bitte zurück. Die Überschriften weisen beide Psalmen dem prototypischen und auf den Messias hin durchsichtigen David zu. Ohne diese vermittelnde Symbolgestalt erinnert das abschließende Canticum 1 Petr 2,21–24 unmittelbar an das Leiden Christi. Es ist als Passionslied stili-

siert. Noch bevor es in den Brief aufgenommen wurde, dürften frühchristliche Gemeinden es schon in ähnlicher Form gesungen haben.

Die Laudes ist heller getönt, die ersten Strahlen des Ostermorgens beginnen zu leuchten. Zwar setzt Psalm 63 – *ein Psalm Davids, als er in der Wüste Juda war* – noch mit Elementen eines Klagelieds ein. Doch münden sie bald in Vertrauen und Dank: *denn deine Huld ist besser als das Leben* – verdeutlichend wiedergeben: deine Treue ist mehr, als weiterzuleben. Vielleicht rückt damit schon die Auferstehung von den Toten in den Blick. Die Geborgenheit im Schatten der Flügel Gottes, die schließlich als seine Hilfe erfahren wird, deuten die Kirchenväter auf die am Kreuz rettend ausgebreiteten Arme Christi. Dazu kommt, daß Psalm 63 in der altkirchlichen Liturgie am Sonntagmorgen gesungen wurde und auf den am Ostermorgen aus dem Grab ins Heiligtum Gottes auferstandenen Herrn zielte. Auch diese Auslegung der liturgischen Tradition will beachtet sein. Wer das Canticum Dan 3,57–88 als den Gesang der drei jungen Männer im lodernden Ofen erkennt, weiß, daß es ein Lob aus taufischem Wind inmitten der Flammenglut ist, das die Auferstehungshoffnung vorwegnimmt, selbst wenn der entsprechende Abschlußvers – *Er (Gott) hat uns der Unterwelt entrissen und aus der Gewalt des Todes errettet* – fehlt. Der Text hat seit ältester Zeit seinen Platz in der Ostervigil. Mit Psalm 149 erklingt nach diesem Osterlied folgerichtig ein Hymnus. Die ihn singen, haben mit den *Lobliedern auf Gott in ihrem Mund* zugleich *ein zweischneidiges Schwert in der Hand*, um Gericht zu halten. Dieser Psalm ist außerhalb des Offiziums noch von einem strahlenden Halleluja gerahmt.

Auch die beiden Psalmen 113 und 116B in der Zweiten Vesper sind im Urtext mit einem Anfangs- bzw. Schluß-Halleluja verbunden, das ihre Grundstimmung spiegelt. Psalm 113 ist ein gottesdienstlicher Hymnus. Auf ihn folgt mit dem zweiten Teil von Psalm 116 ein Danklied, das an einem der großen Feste im Tempel von Jerusalem vor der versammelten Gemeinde angestimmt wurde. Was beide Psalmen besonders auszeichnet, ist ihre gemeinsame uralte Verwendung im jüdischen Gottesdienst: Sie gehören zum „Hallel“, das in der Pesachnacht rezitiert wird. Und tatsächlich: Wenn Gott, wie sie sagen, *den Schwachen aus dem Staub emporhebt und den Armen er-*

höht, der im Schmutz liegt, wenn Gott die Fesseln löst, weil in den Augen des Herrn das Sterben seiner Frommen kostbar ist, dann symbolisiert diese Erhöhung und Befreiung die Auferweckung und Erlösung von Ostern. Ps 113 hat schon im fünften Jahrhundert in Jerusalem auch die christliche Osternacht eröffnet. Das abschließende Canticum Offb 11,17–18; 12,10b–12a ist bereits ein erdentrückt jubelndes Finale im Himmel, ein Hymnus über den rettenden Sieg und den Anbruch der Gottesherrschaft.

Es gibt also einen liturgisch großräumigen Weg *per aspera ad astra*, den das Offizium als ganzes vollzieht. Die einzelnen Gebetszeiten bilden Etappen innerhalb dieses himmelwärts strebenden Aufstiegs. Die Erste Vesper ist von Feindklagen durchzogen, in der Laudes geben mystische Innigkeit wie politisches Gotteslob den Ton an, und die Zweite Vesper erklingt schließlich in staunendem Dank für die Schicksalswende. In dieser Gleichgestimmtheit der Horen herrscht weder Monotonie noch wirklichkeitsfremde Schwarzweißmalerei. Denn die Bedrängnis kann in Vertrauen bestanden werden, und selbst mitten in Lebensbedrohung und eigener Ohnmacht läßt Gott seine Nähe erfahren. Das Jauchzen am Ende aber weiß noch um den Abgrund, über dem es sich erhebt. Die Stimmungslage jeder Gebetszeit wird durch die Motive ihrer Antiphonen noch weiter verstärkt.

Die Gebetsstunden erhalten ihr besonderes Profil vor allem durch die ausgewählten Psalmen und Cantica. Sie sind gattungsmäßig aufeinander abgestimmt. Doch entwickeln auch die einzelnen Psalmen selbst nochmals ein dialogisches Geschehen, in den Klageliedern sogar mit einer dramatischen Struktur, die auf eine Wende im Geschick des Psalmisten zuläuft. Die Vesper- und Laudespsalmen folgen im Kanon nicht aufeinander und stammen zum Teil auch aus verschiedenen Psalmensammlungen. Trotzdem stehen sie nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind durch Motiv-, Bild- und Stichwortzusammenhänge miteinander verbunden. Dadurch entsteht eine Dynamik, die vom einen zum anderen Psalm weiterleitet und die Einzeltexte zu einem einzigen, spannungsgeladenen Meditationstext verschmilzt. Die Verstehensebenen gleiten ineinander, alles ist offen für weitere Durchblicke. Die Antiphonen fügen noch neutestamentliche Leseanweisungen ein. Dieses komplexe semantische Beziehungs-

geflecht hat sein Vorbild bereits in der Verkettung benachbarter und in der Vernetzung entfernterer Psalmen im kanonischen Psalter und der Gesamtbibel. Hinter allen Offiziumselementen entwirft die Predigt des Petrus Damiani den konkreten und letztgültigen Deutehorizont. Nach liturgischer Hermeneutik repräsentiert deshalb jede Hore des Stundengebets Aspekte der Lebenswende oder des Glaubenskampfes Georgs. Es ist dann sein Weg, den die Psalmen in den Worten und im Schicksal der Psalm-beter und -beterinnen vorentwerfen. Wer sich im keineswegs selbstverständlichen Vertrauen darauf, daß Gott da ist und den ihn Suchenden hört, auf diese Gebete einläßt, wer den Weg der Psalmisten meditierend mitgeht und sich damit identifiziert, den verändert er auch. Die Worte binden und stärken ihn fortan, er ist in die Nachfolge Georgs eingetreten, ist wie er ein *Märtyrer der Leiden des Christus und Teilhaber an der Herrlichkeit* (1 Petr 5,1).

Die folgenden Beobachtungen beschränken sich auf das Abend- und Morgengebet als die vornehmsten Gebetszeiten, die auch mit der Gemeinde begangen werden sollen. Sie wollen das je eigene Profil der beiden Vespere und der Laudes herausarbeiten, wie es die Psalmen zum Ausdruck bringen. Dabei geht es mir allerdings weder um eine psychologisierende Auslegung noch um eine wissenschaftliche Exegese. Ich möchte trotz aller sachgebundenen Erklärung vielmehr versuchen, in den Gebetsprozeß einzuführen, um seinen Nachvollzug zu erleichtern. Die Auswahl und Abfolge der Psalmen schließt bei den Vespere an das Commune-Offizium der Märtyrerfeste des „Monastischen Stundenbuchs“ der Benediktiner im deutschen Sprachraum an. Die Psalmen der Laudes werden nach altem römischen Brauch und nach der Benediktregel auch in der Sonntagslaudes gebetet. Diese traditionelle liturgische Verwendung unterstreicht nochmals den österlichen Charakter des Offiziums. Die Cantica berühre ich eher nebenher, ebenso die im vorgegebenen liturgischen Text fehlenden Feindaussagen 140,10–12 und 63,10–12 (samt der Königsfürbitte). Dagegen bleibt Psalm 116,1–9 völlig unberücksichtigt. Er wird in der griechischen Tradition als eigener Psalm 114 gezählt und wurde, offenbar um eine Überlänge zu vermeiden, nicht ins Offizium aufgenommen. Ich zitiere zwar im Folgenden einzelne Psalmenpassagen und andere Schrifttexte, empfehle aber, sie in der Bibel oder im Stundenbuch auf-

zuschlagen, um sie in ihrem Gesamtzusammenhang vor Augen zu haben.

Erste Vesper: Armenspiritualität und Völkerbekehrung

Diese Ouvertüre am Vorabend des Festes enthält bereits die wichtigsten Leitmotive, die das Offizium später noch entfalten wird: lebensbedrohliche Gefährdung und göttliches Endgericht, Rettung aus den Tiefen des Totenreichs und Bekehrung der Welt. Der Raum, aus dem sich die Klagen der Psalmisten erheben, ist gefährlich eng, wie von *Gewalttätern* umstellt. Gegen sie richtet sich der erste Aufschrei von Psalm 140 und auch noch das letzte Flehen von Psalm 86. Zwar ist da zunächst – genau übersetzt – nur *ein Mann der Gewalttat*. Aber er verkörpert keinen persönlichen Gegner, sondern ein Kollektiv böser Menschen, meint also dasselbe wie Psalm 86 mit den *frechen Menschen* und der *Rotte der Gewalttäter*. Ihr *täglicher Streit* beschränkt sich nicht auf heimtückische Verleumdungen, sondern geht rasch in offene Gewalttat über, mit der man dem Beter *am Tag des Kampfes* nachstellt, ihm *am Tag seiner Not* sogar *nach dem Leben trachtet*.

Wer ist das, der so drängend an Jahwe appelliert? Bilden die Feindklagen gewissermaßen den äußeren Rahmen der beiden Psalmen, so ist das Selbstverständnis dessen, der sie ausspricht, weitgehend in ihrem Innenraum konzentriert, dort nämlich, wo die Psalmen aufeinanderstoßen und über die Antiphonen hinweg gerade durch die Selbstbezeichnungen des Beters miteinander verbunden werden. Der Psalmist zählt sich zu den *Armen* und *Gebeugten*, zugleich aber auch zu den *Gerechten* und *Redlichen*. Daß diese Menschen sich *Arme* nennen, muß gar nicht in erster Linie mit ihrem materiellen Besitz zusammenhängen, sondern ergibt sich aus ihrer Feindbedrängnis. Die Bezeichnung kommt dem Beter ja in Psalm 140 erst über die Lippen, als er Gott um seinen Rechtsbeistand anfleht. Denn der *Arme* wird mit den Mitteln gesellschaftlicher Ächtung ausgegrenzt. Seine Gegner schrecken nicht einmal vor Gewalttat zurück. Vermutlich halten sie sich sogar für Parteigänger Jahwes. Er aber er-

füllt nicht die Wünsche des Frevlers, sondern verhilft den Gebeugten zum Recht. Mit diesem Gericht Gottes zugunsten der Elenden und Gebrochenen könnte in Psalm 140 schon das apokalyptische Weltgericht gemeint sein. In den vom Offizium ausgeklammerten, fälschlich sogenannten „Fluchwünschen“ würde es durch die *glühenden Kohlen* und den *Abgrund* symbolisiert. Das Lob der *Gerechten* und das Bleiben der *Redlichen vor seinem Angesicht* wäre dann schon die neue Welt der Endzeit, die aus dem eschatologischen Gericht hervorgeht.

Für Psalm 86 ist die Selbstbezeichnung *dein*, nämlich Gottes, *Knecht* charakteristisch. Von Anfang bis Ende steht er vor seinem *Herrn* Jahwe. Er ist entschieden mehr als nur *der Sohn deiner Magd*. Mose war ein solcher *Knecht*. Danach trägt David, von dem der Überschrift nach die beiden Psalmen stammen, diesen Würdetitel. Er kann auch für den messianischen König oder für Israel bzw. eine Gruppe in Israel stehen, die Rollen sind vom babylonischen Exil an austauschbar geworden. Das Jesajabuch sieht das unter die Völker zerstreute und erniedrigte Israel als kollektiven Jahweknecht. Es identifiziert ihn mit den *Armen Jahwes*, die wegen ihrer klaren Entscheidung für Jahwe von den Völkern gedemütigt und von ihnen bekämpft werden, aber eine endzeitliche Wende von ihrem Gott erhoffen. Später gab es diese *Armen* nicht nur unter den Völkern, der Riß ging durch das Volk Gottes selbst: das *wahre Israel* der *Armen* stand den Reichen und Mächtigen in Israel gegenüber, die aber ebenfalls beanspruchten, Jahwe auf ihrer Seite zu haben. Die Armenfrömmigkeit mehrerer Davidpsalmen spiegelt genau diese Situation. Deshalb betonen die *Armen* in unseren Vesperpsalmen 140 und 86: *Du, Jahwe, bist mein Gott!*

Diesem Bekenntnis der engsten Zugehörigkeit, fast einer Liebeserklärung, entspricht in beiden Psalmen die „Option Gottes für seine Armen“. Sie huldigt keinem formalen Gerechtigkeitsprinzip, sondern stellt sich hinter alle in Israel, deren Personwürde und Freiheit gefährdet ist. Ihre Bitten um Rettung rechnen mit diesem göttlichen Vorurteil. Sie laufen entweder wie in Psalm 140 auf diese Parteilichkeit Gottes hinaus – *Ich weiß, der Herr führt die Sache des Armen* –, oder sie machen bei Gott sofort das Armenrecht geltend, so in Psalm 86: *Wende dein Ohr mir zu, erhöre mich, Herr! Denn ich bin arm*

und gebeugt. Dadurch entsteht ein Gefälle des Betens, ein Weg, den beide Klagelieder aus der aktuellen Not zur Gewißheit des gnädigen Einschreitens Gottes gehen und den sie als Gebetsformulare einladen mitzugehen. Das Typische des Bitt- und Erhörungsprozesses wird noch dadurch verstärkt, daß Psalm 86, zumindest auf der Psalterebene, sich als Zitate mosaik erweist und durch seinen anthologischen Charakter sogar als kleine „Summe einer Armentheologie“ erscheint.

Die Aussagebewegung des Stundengebetes springt mit Psalm 140 sofort mitten ins Kampfgetümmel, für das Woher und Warum der Verfolgung bleibt keine Zeit. Erst spät wird auch eine theologisch reflektierte Zukunftsvision entworfen. Nach dem erschreckten Aufschrei *rette mich* schildert der Beter, wie ihm *gewalttätige Leute* mit Hinterlist und Streitsucht täglich nachstellen, wie sie die Atmosphäre vergiften. Ein zweiter Bittruf – *behüte mich* –, und wieder folgt eine ausführliche Feindklage. Die verbalen Aggressionen eskalieren jetzt zu Handgreiflichkeiten der *gewalttätigen Leute*; die Bilder sprechen von offenen Attacken – der Jagd, dem Niederstoßen, von Schlingen, Netz und Fallen. Die Bedrängnis hat ihren ersten Höhepunkt erreicht. Die doppelte Abfolge von Bitten und Klagen geht jetzt in Zuversichtsbekennnisse und Bitten über. Sie steigern sich in einem dreimaligen Wechsel zu (der ausgeklammerten breiten Gerichtsbitte und) einer nicht mehr anfechtbaren Glaubensgewißheit. Das erste Bekenntnis, das sich den Klagen entgegenstemmt, ruft Gott nicht nur an, sondern nennt ausdrücklich die Gottesbeziehung des Beters: *Jahwe, du bist mein Gott*. Auch die Bitte fleht nicht weiter um Rettung, sondern um das vor allem anderen Entscheidende, um Gottes Gehör. Dann verwandelt sie sich in Zuversicht. Wie sehr das Vertrauen inzwischen gewachsen ist, zeigt sich schon daran, daß Gott erstmals nicht mehr mit seinem bloßen Namen, sondern als *Jahwe, mein Gebieter* und *meine starke Hilfe* angesprochen wird. Was bisher erfleht wurde, ist für den Angefochtenen im Verlauf seines Gebetes offenbar zur inneren Sicherheit geworden: *Du beschirmt mein Haupt am Tag des Kampfes*. Zwar folgt noch eine Bitte, diesmal, daß er, der offenbar auch der Herr *des Frevlers* ist, seine Pläne nicht gelingen läßt. Aber die dritte und letzte Wende bringt das triumphierende *ich weiß* des Glaubens, das aus der Geschichte Israels und wohl auch der eigenen Er-

fahrung kommt: daß Jahwe den Prozeß seiner Armen führt und ihnen zum Recht verhilft. Deshalb wird das Lob dieser Gerechtgesprochenen das letzte Wort haben, nein, hat es schon, wie ja auch ihr Leben demonstrativ *vor dem Angesicht* Gottes dauert, im Verheißungsland oder sogar im Tempel von Jerusalem.

Ein mehrfacher Wandel ist durchschritten worden. Alles war auf Steigerung angelegt, was sich sowohl an der Länge als an der Häufigkeit der einzelnen Gebetselemente äußert: die Feindklagen über die immer bedrohlicheren Angriffe, die schließlich in offenen Kampf übergehen, und die kurzen Aufschreie übertönen; ebenso die Bitten, die sich allen Gefährdungen zum Trotz durchhalten und am Ende sogar in Lob umschlagen; die Anrufungen Gottes, die sich vom schrillen Stakkatto der auf den Gottesnamen beschränkten Hilferufe zu Prädikationen verbreitern und zu einem Teil der Zuversichtsausprägungen werden, bis sie schließlich in den strahlenden Preis des „Namens“ auslaufen – Jahwe, das heißt, *der sich als rettend erweist*; nicht zuletzt auch das Vertrauen, das sich immer stärker gegen alle Angst durchsetzt und vom anfänglichen *du bist mein Gott* zu einem Leben der vor aller Welt Gerechtfertigten in der mystischen Gegenwart Gottes führt.

Auf dieser Hoffnungsvision kann der anschließende Psalm 86 mit den Erhörungs- und Heilsprivilegien der *Armen und Gebeugten* aufbauen und die Bindung des *Herrn* an seinen *Knecht* betonen. Im Gegensatz zu Psalm 140 ist er aber nicht linear, sondern konzentrisch angelegt: zwei Bitten, die aus Elend bzw. Feindesnot aufsteigen, umschließen hymnische Abschnitte, in deren Mitte, also am Höhepunkt des Preises, nochmals eine Bitte steht. Eine solche Abfolge mag literarisch konstruiert und gekünstelt aussehen, ist aber gebetspsychologisch durchaus stimmig. Das Klagegebet entwickelt sich in mehreren Schritten, die aus der gegenwärtigen Bedrängnis in die Freiheit eines neugeschenkten Lebens führen. Die Enge weitet sich zum ersten Mal, wenn das *erhöre mich*, mit dem das Flehen einsetzt, durch die vielen, Gott bestürmenden Imperative der Anfangsverse hindurch zur Gewißheit gekommen ist: *du wirst mich erhören*, wörtlich *du wirst mir antworten*. Jetzt weiß sich der Beter nicht mehr allein mit seiner Not. Daß er so zuversichtlich werden konnte, liegt an der Unvergleichlichkeit seines Gottes: *Kei-*

ner ist wie du und nichts gleicht den Werken, die du geschaffen hast. Dieses Bekenntnis drängt zu einem Hymnus, den alle Welt mitsingen muß: *Du bist groß und tust Wunder; du allein bist Gott.* Wieder hat sich die Not geweitet. Denn *alle Völker kommen und beten dich an, sie geben, Herr, deinem Namen die Ehre.* Deshalb hängt alles an der Verbindung mit diesem Gott. So gipfelt das Lob in Bitten, die selbst der Todesnot ihren Stachel nehmen werden: den Weg Jahwes in Treue gehen und seinen Namen mit ganzem Herzen fürchten zu können. Beides meint hier eine Gottesnähe und einen Glauben, die das ganze Leben umfassen. Letztlich kann nur Gott selbst geben, worum hier im Herzstück des Psalms gebetet wird. Der Dank dafür läßt sich dann auf die Kurzformel bringen: den Namen Gottes ehren. Solche Verehrung kann auf kein Ritual beschränkt werden, jeder Hinweis auf Tempel und Gottesdienst fehlt, obwohl sogar die Völker nach Jerusalem kommen, um dort Jahwe zu huldigen, geht es doch um die ganz persönliche Erfahrung des Namens Jahwes, *der den Tiefen des Totenreichs entrissen* hat. Die Macht des Todes wirkt sich schon überall dort aus, wo das Leben gemindert oder bedroht ist. Deshalb ist der Beter in dem Augenblick gerettet, in dem er der *Huld* – besser: der Liebe – seines Gottes gewiß geworden ist. Sein Dank ist also keine fromme Illusion, sondern ein dritter Schritt ins Weite, obwohl die Gewalttäter ringsum ihm noch ans Leben wollen. Der Psalm überspielt diese Kluft zwischen der erstarkten Hoffnung und noch andauernden Verfolgung nicht, sondern kehrt nach dem hymnischen Aufschwung zu Klage und Bitte zurück. Erst jetzt öffnet sich der Abgrund, an dem der Beter steht: er spricht ausdrücklich von seiner feindlichen Umwelt – den *Frechen*, die sich in übermäßigem Stolz gegen ihn erheben; den Gewaltmenschen, die sein Leben zerstören; den Hassern, die seine Ehre in den Schmutz treten. Das ist die *unterste Hölle*. Denn es gibt keine Instanz, vor der sie zurückscheuen – *sie haben dich, Gott, nicht vor Augen*. Hier liegt die eigentliche Ursache all des Bösen, das sie dem Beter antun. Welch ein Kontrast zwischen ihrer gewalttätigen Gottlosigkeit und dem barmherzigen Gott, dessen Namensfülle der Beter dem praktischen Atheismus seiner Verfolger entgegenhält: *Du aber, Herr, bist ein barmherziger und gnädiger Gott, du bist langmütig, reich an Huld und Treue.* Es genügt, daß die-

ser sich zuwendet. Dazu muß man nur sein *Knecht* sein. Sonst braucht es keinen der zahlreichen Titel mehr, die eingangs noch Gott zur Hilfe bewegen wollten. Das Gebet braucht jetzt auch keine Begründungen mehr wie in den Anfangsbitten – von einer Ausnahme abgesehen, der letzten Bitte nämlich, die, sobald das Herz endgültig frei geworden ist, zur Beschämung der Feinde schon das Danklied intoniert: *weil du, Jahwe, mich gerettet und getröstet hast!*

Auch Psalm 86 durchschreitet mehrere Phasen auf seinem Weg *aus den Tiefen des Totenreichs*. Das Besondere bei diesem Schicksalsumschlag ist, daß die Rettung des *Armen* und Gottesknechts nicht wie Psalm 140 ins Weltgericht mündet, sondern auf die Wallfahrt aller Völker nach Jerusalem ausschaut: *Alle Völker kommen und beten dich an, sie geben, Herr, deinem Namen die Ehre.* Diese Völkerwallfahrt der messianischen Zeit ist ganz eingetaucht in die Gnade des Bundesschlusses. Zwar wird weder von Bund noch Tora gesprochen. Aber der Name, dem die Völker auf dem Zion huldigen, wird mit der „Sinaiformel“ (Ex 34,6) zusammengefaßt: *Du, Herr, bist ein barmherziger und gnädiger Gott, du bist langmütig, reich an Huld und Treue.* In ihr finden schon die Eingangsbitten des Psalmisten ihre Begründung. Ebenso kommen die Bitten am Ende aus der Zuversicht, die diese Formel vermittelt. Doch wird sie erst jetzt am Schluß mit all ihren Prädikationen entfaltet.

Mit dieser Assoziation des Sinai könnte die Kurzlesung der Ersten Vesper aus 1 Makk 1,57–64 präludiert werden, die das Martyrium vieler in Israel unter dem gewalttätigen König Antiochus Epiphanes schildert. In seiner Regierungszeit bedeutete nämlich schon der Besitz der Bundesrolle oder das Halten zum Gesetz ein Todesurteil; dennoch starben viele lieber, als daß sie den heiligen Bund entweihten. Nach der Magnifikat-Antiphon erleidet sogar Georg das Martyrium für das Gesetz seines Gottes, das heißt auch für die Tora Israels, die nach der Hermeneutik der Bergpredigt als Sozial- und Gesellschaftsordnung der Kirche gültig bleibt.

Die Motive vom verfolgten Gerechten und von Gott, dem gerechten Richter, finden sich nochmals im urchristlichen Passionslied 1 Petr 2,21–24. Die Psalmen deuten auch seine Leidenslogik an, das *für uns* in Stellvertretung und Vorbild, das bis in die einzelnen Züge hinein vom je-

sajanischen Gottesknecht inspiriert ist. Denn der Psalmeter, der letztlich für den davidischen Messias steht, leidet gewaltlos als Armer und Knecht seines Gottes; und seine Rettung hat in Weltgericht und Völkerwallfahrt universale Auswirkungen. Dazu wird sofort noch mehr zu sagen sein. Daß er damit auch *uns ein Beispiel gegeben hat, damit wir ihm folgen auf unserem Weg* (vgl. 1 Petr 2,21), zeigt sich nicht zuletzt daran, daß seine Gebete zu kanonischen Formularen geworden sind, die zur Identifizierung einladen und anleiten.

Die Gestalt Georgs bewegt sich auf diesen einander durchdringenden Sinnebenen der Armenfrömmigkeit. Es genügt, ein paar Berührungspunkte der Psalmen mit der Predigt des Petrus Damiani in Erinnerung zu rufen. Wie der Arme der Psalmen steht Georg ohne *die Last irdischen Besitzes im Getümmel des Kampfes* und erfährt den *unbesiegbaren Schutz* der Obhut Gottes. Der *Mann der Gewalttat* des Psalms entspricht dem *bösen König*, dem *Vasallen des Fürsten alles Bösen* im Georgsmartyrium. Da wie dort läßt Gott zwar *die Hände der Bösen wüten*, bleibt aber als Richter stets gegenwärtig und *wacht über die Burg des Glaubens*. Denn es geht um eine Auseinandersetzung auf Leben und Tod. Kommen zu diesem Gott, der *Wunder tut*, die Völker, um anzubeten, so läßt auch der *Kämpfer im Kriegsdienst des Himmels* nicht nur zu Bewunderung, sondern auch zur Nachfolge ein.

Die Texte führen aber noch tiefer in den Sinnraum von „Kampf und Martyrium“. Wenn Georg durch den Armen und Knecht der beiden Klagelieder präfiguriert wird, dann verbindet ihn das auch mit dem leidenden Jahweknecht des Jesajabuchs und in seinem Gefolge mit dem Schicksal Jesu von Nazaret sowie derer, die sich zu diesem armen und geretteten Messias (vgl. Sach 9,9 und Mt 21,5) bekennen. Wie der jesajanische Gottesknecht wird ja auch der Psalmist ohne Schuld von bösen Menschen verfolgt und wendet sich in der Not an seinen Gott. Er vertraut darauf, daß Jahwe auf der Seite der Opfer menschlicher Gewalttätigkeit steht. In diesem Vertrauen erkennt der arme Beter den einzig wahren Gott, wie er ist: der Erbarmer und Retter seines Knechts. Das ist nach dem Jesajabuch auch der Kern der Heilshoffnung Israels, so daß sich eine Identifizierung mit dem Psalmeter nahelegt. Er bildet dann ein Glied dieses Israel, das die Psalmen in „kollektivem“ Verständnis betet. In ihm ist das geschundene Gottesvolk

personifiziert, das mitten unter den hassenden Völkern der Welt als gerechte Gesellschaft lebt und gewaltlos dulgend darauf wartet, daß Gott ihm Recht schafft. In diesem endzeitlichen Weltprozeß geht es Gott dann nicht nur um die Rettung aus dem Tod und Wiederherstellung seines armen Knechts, sondern um die Verwandlung der gesamten menschlichen Gesellschaft in eine „Zivilisation der Liebe“. Das Volk der Armen Jahwes soll durch sein neu aufblühendes Leben zum Zeichen für die Völker werden, so daß sie kommen und in sein Glück eintreten. Diese Wallfahrt der Völker hat seit Jesus Christus längst die Grenzen des einstigen Israel gesprengt. Aber sie bleibt gezeichnet vom paradoxen Geschick des Gottesknechts: Rettung und Trost geschehen zwar durch das Wunder des anbrechenden Reiches Gottes, in dem jegliche Armut, Hunger und Trauer, aufgehoben sind; zugleich aber wird neu hineingestoßen in die Armut der Verfolgung wegen der neuen Lebensweise, *Gerechtigkeit* genannt. Ihre Seligpreisung folgt in der Laudes und zweiten Vesper.

Laudes: Gottverlangen und Politik

Die Szene hat völlig gewechselt. Die Worte des Psalm 63 werden nicht mehr wie die Vesperpsalmen am *Tag des Kampfes* und inmitten der *Rotte der Gewalttäter* gesprochen. Sie kommen vom *nächtlichen Lager* im Heiligtum und aus der Geborgenheit unter den Flügeln der Cheruben. Der Beter – vermutlich ein verfolgter, ja todesnaher König – ist dem grellen Licht der Öffentlichkeit entflohen und hat *im Schatten der Flügel Gottes* Zuflucht und Asyl gefunden. Hier erwartet er die Hilfe Gottes am Morgen als *seine Macht und Herrlichkeit*. Zwar blendet die Liturgie die dunkle Kulisse der letzten Psalmverse aus. Es fehlen also die Verleumder und Verfolger, um deren Bestrafung durch das Gericht Gottes diese Texte bitten. Aber die Spannung zwischen dem Schutz, den Gott schon gewährt, und dem Urteil, das über die Ankläger erst gesprochen werden muß, bleibt spürbar. Innerlich ist dem Beter alles wie ausgedorrt, die Gegenwart Gottes ist zunächst verdunkelt, die Nacht bleibt schlaflos. Das Gebet muß sich aus der existentiellen Wüste und Einsamkeit erst zur erquickenden und beglückenden Gottesnähe durchmeditieren.

Beten bedeutet deshalb nach diesem Psalm zunächst, daß die Seele Gott sucht, die trockene Kehle nach ihm dürstet und der Leib nach ihm schmachtet. Es ist die Sehnsucht, die nach Gott Ausschau hält, um seiner strahlenden Macht und Huld inne zu werden, in seinem Namen die Hände zu erheben und dabei an Gott satt zu werden. Beten heißt auch, Tag und Nacht über Gott nachsinnen, an ihm hängen und sich von ihm gehalten wissen. Alles ist einbezogen, Gedanken und Worte, ebenso die leibhafte Erfahrung von Durst und Sättigung. Mit den erhobenen Händen streckt sich der ganze Mensch nach Gott aus. Und auf ihn allein ist alles Klagen, Danken, Vertrauen ausgerichtet.

Was immer hinter dem Psalm einmal gestanden haben mag – eine sublimen Kultmystik von Spiritualen oder, was wahrscheinlicher ist, ein sakrales Gerichtsverfahren am Jerusalemer Heiligtum –, das Besondere im Wandel seiner Klage zum triumphierenden Dank liegt in dem veränderten Erlebnis der Gegenwart Gottes. Aus der Erfahrung einer neuen göttlichen Zuwendung erwächst eine in Israel bis dahin unerhörte Erkenntnis. Sie gilt so grundsätzlich, daß der Beter sie satzenartig formulieren kann: *Deine Huld ist besser als das Leben*. Das ist kein Rückzug in eine wirklichkeitsferne Mystik, in einen sublim verinnerlichten Trost. Es ist das Zeugnis, daß dort, wo die Gegenwart Gottes verspürt, ja verkostet wird, die Angst vor dem Verlust des Leben verschwindet; daß die neu gewonnene Nähe Gottes sogar das diesseitige Leben und sein Glück übersteigt. Wie umgekehrt ohne sie alles zur lebensfeindlichen Wüste wird. Das Gebet wendet sich nicht vom irdischen Leben ab. Denn es möchte ein Gotteslob, das die Qualität dieses Lebens ausmacht; es gelobt einen Jubel, der sich an Gott wie an einer Opfermahlzeit sättigt. Es ist ein wahrhaft königliches Gebet. Nach Überschrift des Psalms ist ja David der angefochtene Beter, der gesalbte König, für den der ausgeklammerte Schlußvers ausdrücklich um die *Freude an Gott* bittet. Zugleich steht er für ein Israel, das in die *Huld* eingetreten ist, die Gott dem David erwiesen hat (Jes 55,3f).

Reflektieren die Vesperpsalmen vor allem über die Auseinandersetzung mit den gewalttätigen Widersachern, über „Widerstand und Ergebung“, so verschiebt sich mit Psalm 63 die Blickrichtung. Im Rahmen des Georgs-offiziums sind wir an die kritische Wende gelangt, wo

angesichts des Todes ein anderes, das eigentliche Leben erwacht. Der Psalm bringt diesen Prozeß auf den entscheidenden Punkt, wenn er sagt: *Deine Huld ist besser als Leben*. Es ist das Glaubensbekenntnis des leidenden Messias, eine Kurzformel der Urerfahrung und des Herzstücks jedes Martyriums. Wem das Leben zur Wüste vertrocknet ist, dessen Durst kann nur Gott stillen, dessen Seele kann nur er sättigen. Der Ort, wo er zu finden, zu *schauen* ist, das heißt, sich offenbart, wo seine *Macht und Herrlichkeit*, vielleicht an Bundeslade und Cherubim, zu sehen sind, ist der Tempel. Das galt ursprünglich ganz konkret, denn die Rettungserfahrung des Beters dürfte mit der Asyl- und Schutzfunktion des Heiligtums zusammenhängen. Jetzt ist sie längst spiritualisiert und darüber hinaus zur Gewißheit einer Geborgenheit bei Gott geworden, die selbst den Tod umfängt. Das Vertrauen erwächst aus einem „Gedenken“ Gottes, einem „meditierenden Wachen“. Der Verfolgte wird dabei inne, wie Gott ihm in der Todesnot geholfen hat. Deshalb kann er schon jetzt im *Schatten seiner Flügel* jubeln. Er *hängt sich an Gott* wie ein Verliebter, und ist in dieser Intimität auch von ihm gehalten, umarmt. Nach Petrus Damiani gab Gott auch im Fall Georgs *der Seele als unbezwingliche Feste die Burg des Glaubens und wachte über sie mit dem unbezwingbaren Schutz seiner Obhut*.

Vielleicht kann nichts das Gotteslob, das nach Psalm 63 wie aus einer glühenden Wüste kommt, passender verdeutlichen als der anschließende Gesang der drei Männer inmitten der lodernden Flammen. Die gesamte Schöpfung wird aufgeboten, die Mächte, die den Weltenlauf ordnen, ebenso wie der gesamte Lebensraum des Menschen bis hin zum Volk Gottes. Das Preislied gipfelt in der Aufforderung der *Gerechten* und *Demütigen*, das heißt biblisch, der *Armen*, wie *der Frommen*, also all jener, die in den Vesperpsalmen geklagt hatten, in das Lob einzustimmen. Sie allein gelangen nämlich durch die endzeitlichen Betrübnisse hindurch.

Ihr Hymnus erklingt in Psalm 149. Sie stimmen ihn als *Gemeinde* an, nicht als privater Frömmigkeitszirkel; denn sie sind *Israel* und *die Kinder Zions*. Ihr *neues Lied* erwacht wie überall, wo es in der Bibel gesungen wird, aus der Freude darüber, daß die verloren und zerstört gewählte Gottesnähe erneut erfahrbar ist, daß sich Gott jetzt als *machtvoll* erweist und seine *Weltherrschaft*

durchsetzt. Deshalb wird er *Schöpfer* und *König* genannt. Er *krönt* sie, die Elendsgebeugten, als *sein Volk mit Sieg*. Damit hat die Begründung des Lobpreises den entscheidende Punkt erreicht: Das Israel, das in den Endbedrängnissen der Geschichte durchgehalten hat und gerettet wurde, die *Frommen*, die nun das Jahwelob entfesseln, sind das Volk der Armen. Die Sinnspitze des Psalms liegt in der anschließenden zweiten Strophe. Zwar sind auch ihr Leitwort *die Frommen*, die „Chasidim“, die zu einem zweiten Hymnus aufgefordert werden und die auch am Ende, zugleich den ganzen Psalm rahmend, genannt werden. Doch ist anders als in der ersten Strophe jetzt die hymnische Aufforderung breit verlängert. Dabei fallen die wichtigsten Aussagen. Sie sind nicht ohne exegetische Probleme. Zunächst, daß die Frommen *auf ihren Lagern jauchzen* sollen. Man könnte dabei an Gebetsteppiche und eine liturgische Szenerie denken – vielleicht das Pascha-Mahl, bei dem man auf Polstern lagerte und Loblieder sang. Allerdings deutet nichts auf diesen speziellen Zusammenhang. Bei den *Lagern* könnte es sich aber auch um Grabbänke handeln. Dann würde das Frohlocken über den Gräbern erklingen, und das hieße: nach der Auferstehung von den Toten. Zum Hymnus wären die verstorbenen Gerechten aufgefordert, die Gott aus den Gräbern *in festlichem Glanz* auferweckte. Welche Auslegung man auch bevorzugt, es geht jedenfalls um Geschehnisse an der Völkerwelt am Ende der Geschichte. Sie werden in einer großen Jubel- und Preisliturgie der *Frommen* besungen. Dieses gesangliche Ereignis verbindet sich aber sofort mit einer Reihe von äußerst kriegerischen Bildern – mit einem *zweischneidigen Schwert*, *Fesseln* und *eisernen Ketten*. Die Frommen erscheinen als am göttlichen Weltgericht beteiligt, überwinden die Mächte des Bösen und schaffen Gerechtigkeit. Trifft diese Deutung zu, dann treten sie als das wahre Israel an die Stelle des Königs, der im Alten Testament das Werkzeug der Herrschaft Gottes beim Gericht über die Völker ist. Vielleicht aber ist der Text – wie es schon der Targum, die alte aramäische Übersetzung der Synagoge tut, anders wiederzugeben: „Loblieder auf Gott in ihrem Mund – und das ist wie ein zweischneidiges Schwert in der Hand“ (R. J. Tournay)². In

2 Le psaume 149 et la ‚vengeance‘ des pauvres, in: Revue biblique 92, 1985, S. 349–358.

diesem Fall dienten die Hymnen der Armen dazu, das Heil durchzusetzen, das sonst nur in einem blutigen Kampf und grausamen Strafgericht zu erreichen ist. Nicht Gewalttätigkeit, sondern das betende Wort wäre die wahre Waffe Gottes. Und die Armen wären seine wirklichen Helfer, um die endzeitliche Vergeltung an den Henkern der Geschichte zu vollziehen – nicht durch ein allgemeines Blutbad, sondern indem sie Könige und Fürsten gefangensetzen und durch ihre Entmachtung die Völker von den Herrschaftsstrukturen befreien. Der Sieg des wahren Königs Jahwe über die Mächte der Unterdrückung wird somit vom Gotteslob der *Frommen* ausgelöst. Das schließt nicht aus, daß dieser Weg durch ihren Tod hindurchgeht. Denn wer nur singt und nicht kämpft, scheitert oft in dieser Welt und wird umgebracht. Paulus hat diesen Verzicht auf Gewalt zugunsten des reinen Gotteslobs später im Wort vom Kreuz weitergeführt.

Das Gotteslob der Märtyrer ist also ein hochpolitisches Lied. Es initiiert trotz seines militärischen Pathos keinen Religions- und Glaubenskrieg. Aber es ist voll von Herrschaftskritik. Sein gewaltfreies Zeugnis ist gesellschaftswirksamer als alle Theoriemodelle. Denn die Mystik des Psalm 149 drängt zu einer Politik, in der das Gottesvolk, das insgesamt zu den *Armen Jahwes* geworden ist, durch sein Lob die befreiende Gottesherrschaft vermittelt und im endzeitlich-universalen Gericht triumphiert. Wenn Georg, wie Petrus Damiani feststellt, *unter dem Schutz des Kreuzesbanners* gekämpft hat, dann heißt das vor dem Hintergrund von Psalm 149: sein *Kriegsdienst* war ein Gott lobendes Bekenntnis und ein gewaltloses Leiden als Armer Christi. Gemeinsam mit den *Kriegern Christi*, die er *zu tapferem Kämpfen aneifert*, verändert er die Welt.

Die passionstheologische Katechese 1 Petr 4,12–14, die als Kurzlesung anschließt, greift im Rahmen der Georgs-laudes Motive der vorausgehenden Psalmen und des Canticums auf und deutet sie auf genuin christliche Erfahrungen. So beschreibt das dramatische Bild von der *Feuersglut* analog zur Wüste des Psalm 63 und zu den Flammen im Gesang aus dem Danielbuch die tiefgreifende Irritation, die Isolation und gesellschaftliche Diskriminierung, in die Christsein führt. Aber dieses Leiden-Müssen läßt an den *Leiden Christi* teilnehmen. Aus solcher Gemeinsamkeit kommt schon jetzt Freude. Sie

wird bei der *Offenbarung der Herrlichkeit Christi* endgültig in Jubel umschlagen. Wie Gott und sein Weltgericht im Psalm 149 *herrlich für all seine Frommen* ist, so ruht auf den um Christi Namen willen Diskreditierten schon jetzt *der Geist der Herrlichkeit*. Aus diesem *Glück des Leidens* also, das wegen des Glaubens erduldet wird und doch die Welt verwandelt, kommt das Morgenlob.

Zweite Vesper: Rettende Wende und österliches Leben

Das Paradox, daß gerade die Lobgesänge der Armen Politik machen, und die Vision der endzeitlichen Vollendung, die schon jetzt wirksam ist, werden von Psalm 113 weitermeditiert. Hier ist es die kinderlose Frau, die viele Kinder gebiert, die fruchtbare Unfruchtbare also, die als Metapher dafür steht, daß Gott die Schwachen und Armen aus dem Staub erhöht. An dieser Schicksalswende entzündet sich das Lob der *Knechte des Herrn*. Ihr Hymnus ist universal, reicht zeitlich vom gegenwärtigen Augenblick bis in die Ewigkeit und räumlich vom fernsten Osten bis zum äußersten Westen. Er gilt dem „Namen“ Jahwes, also dem, was Gott kennzeichnet, hier seiner Erhabenheit und Herrlichkeit. Jahwe ist gerade darin unvergleichlich, daß er, der die Völker und Himmel überragt, sich zu den Ohnmächtigen und Mittellosen niederbeugt. Mehr noch: Er erweist seine wahre Größe als Weltenherr und Himmelskönig dadurch, daß er die Erniedrigten und Geschmähten Israels zu gesellschaftlicher Anerkennung und zu einem Leben in Reichtum erhebt. Dieses Wunder, das Gott in der Tiefe der Welt wirkt, ereignet sich im Martyrium Georgs durch die Auferweckung dieses Ohnmächtigen und Todarmen, seine Erhöhung aus dem Grabesstaub zur himmlischen Glorie.

Der folgende Psalm 116B führt diesen Preis der *Knechte des Herrn* mit der Dankliturgie eines einzelnen weiter. Er gehört zu den *Gebeugten* und *Frommen*, die sich als die *Armen Jahwes* wissen. Hier dankt einer, der *tief gebeugt* und von Lüge umgeben war. Angesichts der verleumderischen Anklage wäre er – so bekennt er im Rückblick – beinahe verzweifelt. Aber sein Todesgeschick war

in den Augen Gottes kostbar, so daß Gott *seine Fesseln gelöst hat*. Der Gerettete erklärt sich deshalb zum *Knecht Gottes*. Er bringt im Jerusalemer Heiligtum vor versammeltem Volk *ein Opfer des Dankes* dar, erzählt von seinem Vertrauen und ruft durch sein Glaubenszeugnis *den Namen des Herrn* aus. Auch Georg hat *voll Vertrauen* seine tiefe Anfechtung im Martyrium erfahren. Aber *das Sterben dieses Frommen war in den Augen Gottes kostbar*. Er hat ihn aus den Fesseln des Todes gelöst. Der Dank dafür erklingt – wie das anschließende neutestamentliche Lied verdeutlicht – in der Liturgie des himmlischen Jerusalem.

Es sind die vierundzwanzig Ältesten, die nach dem Er-tönen der siebten Posaune, dem Zeichen des endgültigen Herrschaftsantritts Gottes, im Canticum Gott danken (Offb 11,17–18). Denn jetzt ist der Zeitpunkt des Gerichts gekommen, jetzt wird die Glaubenstreue der *Knechte Gottes belohnt*. Ihr Gesang verschmilzt mit dem Lobpreis der vollendeten Christen (Offb 12,10b–12a), die sich ihren irdischen *Brüdern* verbunden wissen. Sie jubeln über die Heilswende, in der Satan, der Verkläger der Gläubigen in der himmlischen Ratsversammlung, gestürzt wurde. Diesen Sieg hat das Lamm durch seinen Sühnetod errungen. Er wird offenbar in der Unerschrockenheit derer, die sich zu ihm bekannt und den Tod nicht gefürchtet haben. Sie sind in den Sieg des Lammes mit einbezogen und haben unsterbliches Leben gewonnen. Über diese Apotheose des Martyriums herrscht zwar im Himmel schon Jubel. Das dramatische Siegeslied geht aber über den Text des Offiziums noch hinaus. Ganz untriumphalistisch und realistisch ruft es am Ende ein „Weh“ über *Land und Meer* (Offb 12,12b). *Denn der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt, wurde auf die Erde gestürzt* (Offb 12,9). Obwohl sein Geschick schon entschieden ist, müssen die Christen und Christinnen auf Erden noch den geistlichen Kampf gegen ihn ausfechten. Die Verfolgung der Armen und Gerechten wird weiter wüten. Um standhaft zu bleiben, brauchen sie die Vision der schon über den Drachen triumphierenden Kirche. Die Kurzlesung Offb 7,14b–17 läßt einen solchen Blick in den Himmel und auf die Herrlichkeit derer tun, *die aus der großen Bedrängnis kommen*. Wir sollten – meint auch Petrus Damiani – *zum Siegespreis der himmlischen Herrlichkeit aufschauen*. Wenn das

Herz in der Betrachtung darauf gerichtet ist, wird es uns nicht kümmern, ob die Welt schmeichlerisch zustimmt oder mit Feindschaft droht und schreckt, was sie sicher tun wird.

Georg, der Drachentöter

Zuerst hat Gott selbst als der große Drachentöter in der Paschanacht das Meeresmonster gespalten und sein Volk durch die Todesfluten ins Verheißungsland geführt. Als man im Gedächtnis daran später die Paschalämmer schlachtete, hat sich Jesus als gewaltloses Opfer am Kreuz vom Drachen töten lassen. Aber Gott hat ihn zur Herrlichkeit erweckt und ihn gerade so zum Drachentöter gemacht. In diesen Zusammenhang gehört „Georg, der Drachentöter: Bild der Wirklichkeit unter dem Gegenteil. Indem er getötet wurde, wurde er zum Drachentöter, nicht, indem er sich weiter an der Welt des Tötens beteiligte. Letztes Geheimnis des Glaubens, im Licht der Auferstehung strahlend“ (N. Lohfink)³, das uns Georg vermittelt. Wir können an dieser Osterherrlichkeit teilhaben, wenn wir in den von den Psalmen repräsentierten „himmlischen Gesellschaftsentwurf“ (Athanasius von Alexandrien) einstimmen und uns mit diesem „Urbild“ des neuen Äon identifizierend das Leben verwandeln lassen⁴.

³ Der heilige Georg (wie Anm. 1), S. 12.

⁴ Ich widme diese Betrachtung den Georgs-Pfadfindern an der Piaristenpfarre in Wien, bei denen ich schöne Jugendjahre verbringen durfte und denen ich meinen Ordensnamen Georg verdanke.