

Stille als Unterbrechung

Tonarten liturgischer Stille im Stundengebet

Wo die Liturgie schweigt, geschieht mehr als eine Pause: Die Feier ordnet sich neu. Der Artikel entfaltet die drei Tonarten liturgischer Stille im Stundengebet und zeigt, wie sie Hören, Beten und gemeinsames Handeln formen. So wird die Stille selbst zum Ort der Begegnung mit Gott.

Andreas Bieringer

Dr. theol. habil., Professor für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

Einleitung: Musik – Liturgie – Stundengebet

Wer Pausen in der Musik aufmerksam wahrnimmt, weiß, dass Stille und Klang einander bedingen. Stille ist nicht einfach ein Abbruch des Klangs, sondern notwendiger Teil einer Komposition selbst. In ihr kann das Gehörte zur Ruhe kommen, bevor der nächste Ton erklingt. Diese Momente machen deutlich, dass Musik aus einer Abfolge von Spannung und Lösung lebt, aus Klang und Schweigen zugleich. Pausen sind damit kein bloßes Formelement, sondern gestaltete Zeiten, in denen die Musik sich ordnet und die Hörenden Zeit gewinnen, das Gehörte aufzunehmen. Gerade dadurch entsteht Tiefe und Zusammenhang.

Was in der Musik erfahrbar wird, verweist auf eine Grundstruktur menschlicher Erfahrung: dass Bedeutung sich oft erst in der Unterbrechung erschließt. Auch die

Phasen der Stille sind keine beliebigen Zwischenräume, die gefüllt werden müssten, sondern fester Bestandteil des rituellen Geschehens.

Liturgie kennt Augenblicke, in denen das Sprechen endet und die Feier in Stille übergeht. Phasen der Stille sind keine beliebigen Zwischenräume, die gefüllt werden müssten, sondern

fester Bestandteil des rituellen Geschehens. Wie in der Musik wird auch hier das Vorangegangene aufgenommen bzw. verarbeitet und das Kommende vorbereitet. Stille ist damit Teil des Vollzugs selbst, eine bewusst gesetzte Form, in der Wahrnehmung, Antwort und Gemeinschaft möglich werden.¹

Dass Stille zur inneren Struktur der Liturgie gehört, zeigt sich auch in einer knappen Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden“ (SC 30). Aufs Ganze betrachtet, spielt die Stille in der Liturgiekonstitution keine größere Rolle. Von den Konzilsvätern wird sie noch als selbstverständlicher Bestandteil des gottesdienstlichen Vollzugs vorausgesetzt. Der Zusatz „zu seiner Zeit“ erinnert uns dennoch daran, dass das Schweigen seinen Ort im Ablauf der Feier hat und bewusst gestaltet werden muss. In ihm vertieft sich die Teilnahme der Gemeinde: Das gemeinsame Schweigen eröffnet einen Raum, in dem das Gehörte aufgenommen und verarbeitet werden kann. So wird Stille selbst zu einer Weise, auf das Wort Gottes zu antworten. Sie ist damit kein Gegensatz zur tätigen Teilnahme, sondern genuiner Teil von ihr. Wo die Gemeinde wirklich beteiligt ist, darf auch das gemeinsame Schweigen seinen Raum haben, als Moment der Sammlung und des Hörens vor Gott.²

Die Konzilsformel, dass das heilige Schweigen „zu seiner Zeit“ bewahrt werden soll, führt zur Frage, wo diese Zeiten in der Liturgie konkret Gestalt annehmen. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang im Stundengebet, dem täglichen Gebet der Kirche. Die Allgemeine Einführung in das Stundengebet (AES) beschreibt die Feier als dialogische Struktur, in der Psalm, Lesung und Gebet in ein wechselseitiges Hören und Antworten eintreten. Hier ist Stille kein didaktischer Einschub, sondern Teil des Vollzugs selbst. Kurze, bewusst gestaltete Pausen, etwa nach einem Psalm, zwischen Lesung und Responsorium oder vor der Oratio, gehören zur inneren Ordnung der Feier (AES 33, 63, 121–125).

¹ Vgl. Wenzel, Erfahrungsraum, 21–29.

² Vgl. Heinz, Schweigen – Stille, 240f.

Durch diese dialogische Struktur besitzt das Stundengebet eine besondere Aktualität. Es kann ohne priesterliche Leitung gefeiert werden, ist gemeinschaftlich angelegt und öffnet Räume, in denen Hören und Schweigen miteinander verbunden sind. In einer Zeit, in der vielerorts Eucharistiefeiern seltener werden, kann das Stundengebet als gemeinsames Gebet der Kirche neue Bedeutung gewinnen. In ihm wird erfahrbar, dass Stille nicht Nebensache, sondern Ausdruck einer betenden Gemeinschaft ist, in der das Persönliche seinen Ort findet, ohne sich von der gemeinsamen Feier zu lösen.³

Liturgische Stille: Begriff, Praxis und Tonarten

Die Rede von der liturgischen Stille erfordert zunächst eine begriffliche Klärung. Sie bezeichnet nicht einfach Formen der inneren Sammlung oder des kontemplativen Schweigens. Sie markiert vielmehr eine eigene rituelle Form. Eine klare begriffliche Unterscheidung findet sich in der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche.⁴ Dort wird zwischen drei Formen des Schweigens unterschieden: dem asketischen, dem mystischen und dem liturgischen Schweigen. Das asketische Schweigen dient der spirituellen Übung und inneren Disziplinierung, das mystische Schweigen zielt auf die kontemplative Gotteserfahrung ab. Das liturgische Schweigen dagegen gehört zum gemeinschaftlichen Gottesdienst und ist in seiner Bedeutung nicht individuell disponibel.

Schweigen entsteht demnach aus der Struktur des Ritus, nicht aus einer didaktischen Absicht.

Der fast in Vergessenheit geratene Literatur- und Liturgiewissenschaftler John Hennig (1899–1986) hat diese Unterscheidung aufgenommen und weiter präzisiert. In seinem Aufsatz „Formen des heiligen Schweigens“ beschreibt er das liturgische Schweigen als Vollzugsform, die „aus der Sache“⁵ selbst hervorgeht und nicht pädagogisch „eingerichtet“⁶ werden kann. Schweigen entsteht demnach aus der Struktur des Ritus, nicht aus einer didaktischen Absicht. Hennig nennt drei Merkmale des liturgischen Schweigens: Es ist erstens sachgebunden, weil es der inneren Logik der Feier folgt; zweitens inhaltlich bestimmt, da es einem konkreten Ziel dient – Sammlung, Gebet oder Verarbeitung des Gehörten –; und drittens zeitlich bemessen, weil die Rubriken meist von einer kurzen Zeit sprechen.

Hennigs Analyse steht damit im nachkonziliaren Horizont, in dem das Zweite Vatikanische Konzil das *sacrum silentium* ausdrücklich erwähnt und in den Zusammenhang der Förderung der *participatio actuosa* gestellt hat (vgl. SC 30). In dieser Linie konkretisieren die nachkonziliaren Liturgiebücher die Struktur liturgischer Stille. Die Allgemeine Einführung in das Messbuch (AEM 23) spricht von Momenten der Stille zu Besinnung, Meditation und Lobgebet.⁷ Entsprechendes gilt für die Allgemeine Einführung in das Stundengebet (AES 48), die ergänzt: „Auf die Lesung bzw. die Homilie kann, wo es angebracht erscheint, eine kurze Stille folgen.“ Damit wird deutlich, dass das *sacrum silentium* nicht nur die Eucharistie, sondern auch das tägliche Gebet der Kirche prägt. Das

3 Vgl. Faber, Persönliches, 112–115; vgl. auch Grün, Chorgebet, 289f.

4 Vgl. Kemmer, Schweigen, 540f.

5 Hennig, Formen, 169.

6 Ebd.

7 Demgegenüber formuliert GORM 45: „Beim Bußakt und nach einer Gebetseinladung besinnen sich alle für sich; nach einer Lesung aber oder nach der Homilie bedenken sie kurz das Gehörte; nach der Kommunion loben sie Gott und beten zu ihm in ihrem Herzen.“

Stundengebet wird so zum paradigmatischen Ort, an dem Hören und Schweigen in geordneter Wechselbeziehung stehen.

Auffällig ist, dass die liturgiewissenschaftliche Reflexion das Thema Schweigen lange Zeit vornehmlich aus der Messliturgie her entwickelt hat. Die Diskussion konzentrierte sich auf die sogenannte Kanonstille; mit deren Abschaffung im neuen Messordo geriet das Thema weithin aus dem Blick. Das Stundengebet blieb in dieser Hinsicht zusätzlich im Schatten und wurde selten eigens bedacht.⁸

Die lehramtlichen Hinweise greifen damit eine lange liturgische Praxis auf. Besonders anschaulich wird sie am Karfreitag, dem *locus classicus* der römischen Schweigegrammatik. Zu Beginn der Feier „verharren [alle] eine Weile in stillem Gebet“ („in silentio aliquamdiu orant“); bei den Großen Fürbitten markiert der Ruf „*Flectamus genua – Levate*“ das gemeinsame stille Gebet („per aliquod temporis spatium in silentio orant“); und in der Passionslesung heißt es: „hic genuflectitur et pausatur aliquantulum“⁹. Diese Formeln verbinden gemeinschaftlichen Vollzug, inhaltliche Bestimmung und Zeitmaß. Sie zeigen: Stille ist kein dekorativer Leerlauf, sondern Ausdruck des Vollzugs selbst.

In dieser Hinsicht bestätigt das Konzil eine bestehende Praxis, statt eine neue zu begründen. Es schreibt das *sacrum silentium* in die Dramaturgie der Liturgie ein und öffnet zugleich den Blick auf seine theologische Dimension. Von hier aus lässt sich verstehen, warum die folgenden Überlegungen zwischen verschiedenen „Tonarten“¹⁰ liturgischer Stille unterscheiden – Formen, die je eine eigene Funktion im rituellen Vollzug übernehmen.

Die bisherige Analyse hat gezeigt, dass liturgische Stille eine klar umrissene rituelle Gestalt besitzt: Sie ist in die Ordnung der Feier eingebettet, inhaltlich bestimmt

... liturgische Stille eine klar umrissene rituelle Gestalt besitzt: Sie ist in die Ordnung der Feier eingebettet, inhaltlich bestimmt und zeitlich markiert.

und zeitlich markiert. Damit stellt sich nun die Frage, wie sich diese rituelle Stille im konkreten Vollzug ausprägt. Denn Stille tritt in der Liturgie nicht einförmig auf, sondern übernimmt an

unterschiedlichen Punkten verschiedene Funktionen, die sich aus der Struktur der Feier selbst ergeben. Um diese Vielfalt beschreibbar zu machen, bietet es sich an, drei Grundformen liturgischer Stille zu unterscheiden. Sie besitzen je ein eigenes Profil, überschneiden sich jedoch im Vollzug: erstens die Sammlungsstille, die die Gemeinde an die Schwelle der Feier führt und die gemeinsame Aufmerksamkeit ordnet; zweitens die Gebetsstille, in der das persönliche Gebet einen gemeinschaftlichen Ort erhält; und drittens die diabatistische Stille, die als bewusst gesetzte Zäsur Übergänge innerhalb des Ablaufs strukturiert. Diese Dreiteilung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern greift exemplarisch zentrale Erscheinungsformen heraus; weitere Formen – etwa kontemplative oder meditative Stille – treten daneben und können sich mit ihnen überlagern. Diese Differenzierung eröffnet die Möglichkeit, die jeweiligen Funktionen der Stille im Gottesdienst präziser zu erfassen.

8 Vgl. zur liturgiewissenschaftlichen Fokussierung auf die Kanonstille: Heinz, *Schweigen – Stille*, 244–246.

9 Vgl. die Rubriken im Missale Romanum 1970/2002, Feria VI in Passione Domini (Karfreitag).

10 Dekkers, „*Tibi silentium laus*“, 300. Diese Terminologie Dekkers' wird im Folgenden übernommen.

Erste Tonart: Sammlungsstille an der Schwelle der Feier

Die erste Tonart liturgischer Stille steht am Beginn des gottesdienstlichen Geschehens. Sie markiert die Schwelle, an der die Gemeinde aus den vielfältigen Bewegungen des Alltags in den Raum der Feier eintritt und sich auf das gemeinsame Handeln der Kirche ausrichtet. Ihre paradigmatische Gestalt findet diese Sammlung am Karfreitag: Zu Beginn der Feier liegen der Priester und seine Assistenz ausgestreckt vor dem Altar, die Gemeinde verharret schweigend – ein Moment, in dem nichts erklärt und nichts kommentiert wird, sondern das Geheimnis des Tages selbst die Stille hervorbringt.¹¹ Andreas Heinz hat diese Form der Sammlung treffend als „Besinnungsstille“¹² beschrieben: ein Innehalten vor dem, was sich als heilsames, aber zugleich unfassbares Geschehen ereignet.

Solche Sammlung hat stets zwei Dimensionen. Sie besitzt zunächst eine subjektiv-psychologische Seite: ein Freimachen der Gedanken, ein Loslassen der äußeren Unruhe, ein Öffnen der eigenen

Sammlung ist eine von der Struktur des Ritus her bestimmte Haltung, in die die Feiernden hineingenommen werden, nicht eine bloß selbstproduzierte Innerlichkeit.

Aufmerksamkeit. In einer Zeit beschleunigter Lebensvollzüge scheint diese Dimension wichtiger denn je. Doch Sammlung erschöpft sich nicht

in bloßer Innerlichkeit. Sie hat ebenso eine objektive Seite: Sie ist eine von der Struktur des Ritus her bestimmte Haltung, in die die Feiernden hineingenommen werden, nicht eine bloß selbstproduzierte Innerlichkeit. Die liturgische Tradition kennt zahlreiche Elemente, die diese Sammlung leiblich und gemeinschaftlich ausdrücken: das stille Niederknien beim Betreten der Kirche oder die Kniebeuge beim Ruf „*Flectamus genua – Levate*“, das kurze Innehalten vor dem Beginn des Gebets, das gemeinsame Stehen im Altarraum oder die Stille, die sich nach dem „Lasst uns beten“ eröffnet.¹³ Diese Gesten zeigen, dass Sammlung nicht nur innerlich erzeugt, sondern auch vom Vollzug getragen wird.

Eine besonders eindrückliche Form der Sammlungsstille im Stundengebet bietet die Psalmodie. Die kurze Pause, die während des wechselhörigen Sprechens

Stille ist hier erneut kein äußerlicher Bruch, sondern ein integraler Teil des Betens selbst.

oder Singens der Psalmen nach dem Asteriskus gesetzt wird, ist mehr als eine rhythmische Zäsur. Sie öffnet dem gesprochenen oder gesungenen

Wort Raum, um innerlich aufgenommen zu werden. Anselm Grün hat darauf hingewiesen, dass gerade diese kleinen Pausen „das Herz der Psalmodie“¹⁴ bilden: Sie lassen die Worte sinken, führen in eine Haltung des Hörens und machen erfahrbar, wie Gesang und Stille einander durchdringen. Stille ist hier erneut kein äußerlicher Bruch, sondern ein integraler Teil des Betens selbst.

Gerade am Beginn der Feier kann solch ein Moment der Sammlung stehen – besonders dann, wenn eine Prozession den Eingang bildet. Auch die liturgischen Ordnungen für das Stundengebet greifen diesen Gedanken ausdrücklich auf (vgl. AES 33f.; 201–203). In der Komplet übernimmt die Gewissenserforschung eine vergleichbare Funktion. Vor der Lesung kann ebenfalls eine kurze Stille stehen, die an den alten östlichen Ruf „Seid aufmerksam!“ erinnert.¹⁵ Damit wird deut-

11 Vgl. Heinz, Schweigen – Stille, 244–246.

12 Ebd., 245.

13 Vgl. Hennig, Formen, 172f.

14 Grün, Chorgebet, 53.

15 Vgl. Hennig, Formen, 173.

lich: Sammlung ist nicht bloß Vorbereitung, sondern selbst ein ritueller Akt. Sie strukturiert den Übergang und gibt der Gemeinde einen gemeinsamen inneren Standort.

Die Sammlungsstille markiert somit den Anfang jeder gottesdienstlichen Handlung. Sie führt die Gemeinde aus der Vereinzelung in die gemeinsame Präsenz vor Gott, ordnet die Aufmerksamkeit und öffnet den Raum, in dem die Liturgie überhaupt beginnen kann. Aus dieser Grundhaltung erschließt sich folgerichtig die zweite Tonart, die Gebetsstille, in der das persönliche Beten in der *Communio* seinen eigenen Ort erhält.

Zweite Tonart: Gebetsstille – persönliches Beten im gemeinsamen Vollzug

Die zweite Tonart liturgischer Stille begegnet im stillen Gebet, das der Oration vorausgeht. Dieser Moment ist theologisch besonders dicht, weil er jene innere

Die Stille ist daher kein *privates Intermezzo*, sondern der Ort, an dem sich persönliche Aneignung und gemeinsames Vollziehen gegenseitig durchdringen.

Bewegung ermöglicht, in der persönlichen Beten und gemeinschaftliche Liturgie zueinander finden. Wie Reinhard Meßner hervorhebt, bildet gerade diese kurze Stille den inneren Kern

einer jeden Oration: Hier kann das eigene Leben, ohne ausformuliert zu werden, vor Gott getragen werden, bevor der Vorsteher oder die Vorsteherin diese unausgesprochenen Gebete aller am Gottesdienst Beteiligten in der Oration sammelt und vor Gott zur Sprache bringt.¹⁶ Die Stille ist daher kein *privates Intermezzo*, sondern der Ort, an dem sich persönliche Aneignung und gemeinsames Vollziehen gegenseitig durchdringen.

Die Struktur dieser Stille ist vom Ritus selbst bestimmt. Sie ist bewusst kurz bemessen (*aliquantulum*) und thematisch ausgerichtet: Sie dient nicht beliebigen individuellen Anliegen, sondern jenem konzentrierten Verweilen, das der Oration ihre innere Spannung verleiht. Die Gemeinde sammelt sich, der Vorsteher/die Vorsteherin formuliert – und beide Vollzüge gehören untrennbar zusammen.

Dass diese Grundfigur tief in der Tradition verwurzelt ist, zeigt ein Blick in die altkirchliche Praxis. Cassian beschreibt die Abfolge „Psalm – Schweigen – Prostratio – Oration“ als ein organisches Ganzes: Das Schweigen dient der Verinnerlichung des Psalms, die Prostratio macht die Hinwendung leiblich spürbar, erst dann folgt die zusammenfassende Collecta.¹⁷ Eligius Dekkers hat diese Beobachtung bestätigt und zugleich auf die geschichtliche Ambivalenz hingewiesen: Stille konnte zu asketischer Überforderung führen, wurde aber zugleich als unverzichtbarer Bestandteil des gemeinschaftlichen Betens verstanden.¹⁸

Die nachkonziliaren Ordnungen knüpfen bewusst an diese Tradition an. Die Allgemeine Einführung in das Stundengebet sieht nach jedem Psalm ein *spatium silentii* vor, das der persönlichen Aneignung des Psalmwortes dient, bevor die Oration gesprochen wird.¹⁹ Dass die deutschsprachige Liturgie diese Struktur durch das Fehlen der Psalmkollekten kaum sichtbar macht, ändert nichts an der

16 Vgl. Meßner, *Christliche Identität*, 342.

17 Vgl. Cassian, *De institutionibus coenobiorum* 2,10.

18 Vgl. Dekkers, „Tibi silentium laus“, 400f.

19 Vgl. AES 202.

normativen Grundgestalt: Die Gebets-Stille gehört wesentlich zum Vollzug des Stundengebets.

Auch in den Fürbitten wird Stille ausdrücklich als mögliche Antwortform genannt.²⁰ Die Allgemeine Einführung in das Stundengebet sieht vor, dass die Gemeinde bei den Preces entweder eine gemeinsame Antwort spricht oder mit Schweigen antwortet (AES 193).

... auch Stille eine Form der liturgischen Partizipation sein kann

Dieses Schweigen ist die Antwort der Gemeinde auf die vorgetragenen Bitten und macht deutlich, dass auch

Stille eine Form der liturgischen Partizipation sein kann. Eine andere Ausprägung begegnet am Karfreitag: Nach dem Aufruf Oremus verharrt die Gemeinde eine Zeit lang im stillen Gebet, bevor der Vorsteher/die Vorsteherin die Collecta spricht. Während die Stille in den Preces Antwort ist, eröffnet sie am Karfreitag einen Raum für persönliches Beten. In beiden Fällen wird Schweigen nicht als Unterbrechung, sondern als eigenständiger Vollzug verstanden.²¹

Vor diesem Hintergrund erhält die Gebets-Stille eine spezifische theologische Bedeutung. Eva-Maria Faber hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich das Spannungsfeld von persönlicher Intimität und öffentlichem Gebet nicht auflöst, sondern eröffnet und trägt.²² In ihr wird das „pro me“ im „pro nobis“ beheimatet: Das persönliche Gebet verliert sich nicht im Privaten, sondern findet in der gemeinsamen Form seinen Ausdruck. So verbindet die Gebets-Stille individuelle Aneignung und gemeinschaftlichen Vollzug und führt zugleich zu jener Stille hin, in der das Gehörte innerlich nachklingt.

Dritte Tonart: Diabatische Stille – Übergänge hören lernen

Die dritte Tonart liturgischer Stille begegnet im Übergang zwischen der Lesung und der Antwort der Gemeinde. Ich bezeichne sie als diabatische Stille, weil sie

... dient die diabatische Stille vor allem der inneren Verarbeitung des Gehörten

eine Schwellenfunktion erfüllt: Sie verbindet das Hören des Wortes mit seiner Aneignung und seinem Weiterklingen. Während in der Gebets-Stille

das persönliche Beten im Vordergrund steht, dient die diabatische Stille vor allem der inneren Verarbeitung des Gehörten – einem Moment, in dem das Wort Raum gewinnt, bevor die Antwort der Gemeinde erklingt.

Die Allgemeine Einführung in das Stundengebet sieht diese Stille ausdrücklich vor. Nach der Lesung oder Homilie kann eine kurze Zeit des Schweigens stehen (AES 48). Sie wird nicht als bloßes Innehalten verstanden, sondern erhält eine theologische Bestimmung: Sie soll ermöglichen, dass die „Stimme des Heiligen Geistes im Herzen vollen Widerhall [...] [findet] und das persönliche Gebet enger mit dem Wort Gottes und dem Gebetswort der Kirche [...] [verbunden wird]“ (AES 202). Zugleich warnt die Einführung davor, Schweigen so auszudehnen, dass es die Dramaturgie der Feier belastet oder die Gemeinde verunsichert (vgl. ebd.). Die diabatische Stille ist daher präzise bemessen und sachlich verankert –

20 Vgl. AES 193.

21 Vgl. Missale Romanum 1970/2002, Feria VI in Passione Domini, Orationes sollemnes.

22 Vgl. Faber, Persönliches, 112–115.

ein kurzer Moment, der dem Hören Tiefe gibt, ohne die Bewegung des Vollzugs zu unterbrechen.

Im heutigen Stundengebet konkretisiert sich diese diabatische Form der Stille nach der Lesung oder Homilie. Sie kann – vor oder nach dem Responsorium – als

Die Liturgie sucht hier nicht eine kontemplative Verlängerung, sondern ein knappes, theologisch bestimmtes Schweigen, das die Bewegung vom Hören zum Antworten trägt.

kurzer Moment des Hörens stehen, in dem die Gemeinde dem Wort Zeit lässt, bevor sie antwortet. Grün warnt davor, diese Pause in eine meditative Zusatzzeit zu verwandeln, die den Charakter der Feier verändert.²³ Die Liturgie

sucht hier nicht eine kontemplative Verlängerung, sondern ein knappes, theologisch bestimmtes Schweigen, das die Bewegung vom Hören zum Antworten trägt. In dieser Weise verschränkt die diabatische Stille persönliche Resonanz mit gemeinschaftlichem Vollzug und macht die innere Bewegung der Feier erfahrbar.

3. Das Stundengebet als Schule der Unterbrechung

In der liturgischen Praxis wird gewöhnlich danach gefragt, an welchen Stellen Stille sinnvoll eingesetzt werden kann: vor der Oration, nach der Lesung, an neuralgischen Übergängen. Diese Perspektive ist berechtigt, greift theologisch jedoch zu kurz. Denn Stille ist nicht nur ein Moment, den wir gestalten, sondern eine Unterbrechung, in der sichtbar wird, dass die Liturgie nicht aus unserem Tun allein verständlich wird. Die Erzählung von Elija am Gottesberg Horeb (1 Kön 19) zeigt dies in besonderer Weise. Gott begegnet dem Propheten weder im Sturm noch im Beben oder Feuer, sondern in dem, was der hebräische Text als *qôl demāmāh daqqāh* – eine „Stimme verschwebenden Schweigens“ (Martin Buber) – bezeichnet. Wie Alexander Deeg hervorhebt, besteht die Pointe dieser Szene nicht darin, Gott mit der Stille zu identifizieren, sondern darin, dass Elijas gewohnte Erwartungen unterbrochen werden.²⁴ Das Schweigen schafft einen Moment völlig neuer Hörbereitschaft. Es nimmt ihm die Sicherheit, wie und wo er Gott zu erwarten hat, und öffnet ihn für Gottes Wort, das er weder planen noch kontrollieren kann. In diesem Sinn verweist liturgische Stille darauf, dass Gottes Zuwendung sich unserer Verfügung entzieht und nicht automatisch aus unserem liturgischen Vollzug hervorgeht.

Von hier aus lässt sich genauer bestimmen, was liturgische Stille im Rahmen des Stundengebetes leistet. In den einschlägigen Bestimmungen zum Stundengebet ist sie an bestimmten Punkten des Vollzugs ausdrücklich vorgesehen.²⁵ Diese Momente sind in der Regel kurz und werden nicht inhaltlich gefüllt. Es werden keine zusätzlichen Hinweise gegeben, keine Kommentierungen eingeschoben, kein weiteres Wort hinzugefügt. Die Feier lässt einen kurzen Freiraum stehen, der nicht von außen inhaltlich besetzt ist. Gerade darin liegt seine Bedeutung: Die Gemeinde ist durch Psalm, Lesung und Gebet in ein gemeinsames Hören hineingenommen, und doch bleibt ein Moment, in dem jede und jeder vor Gott stehen kann, ohne dass vorgegeben wird, was innerlich zu geschehen hat. In diesem

23 Vgl. Grün, Chorgebet, 52–54.

24 Vgl. Deeg, Stille, 9–12.

25 Vgl. AES 201–203

Liturgische Stille ist damit kein Nebenprodukt, sondern ein eigenes Element, in dem das Stundengebet Raum für persönliches Beten innerhalb des gemeinsamen Vollzugs eröffnet und seinen Charakter als hörende Liturgie sichtbar macht.

Sinn eröffnet die liturgische Form einen Zwischenraum, in dem persönliche Gottesbeziehung innerhalb der gemeinsamen Feier vollzogen werden kann.²⁶ Liturgische Stille ist damit kein Nebenprodukt, sondern ein eigenes

Element, in dem das Stundengebet Raum für persönliches Beten innerhalb des gemeinsamen Vollzugs eröffnet und seinen Charakter als hörende Liturgie sichtbar macht.

Die zeitliche Qualität solcher Zwischenräume lässt sich mit Karl Baier als „Zeit-Raum der Sammlung“ beschreiben.²⁷ Baier knüpft an Romano Guardinis Überlegungen zur Sammlung an und versteht darunter nicht einfach, dass Menschen sich durch Momente der Stille besser auf die Liturgie konzentrieren können, sondern dass sich im liturgischen Vollzug eine andere Weise der Zeit eröffnet: Der Ablauf wird nicht primär von äußeren Anforderungen her bestimmt, sondern von der Ausrichtung auf Gottes Gegenwart her geordnet. Stille gehört zu diesen Zeit-Räumen. Sie ist Ausdruck dafür, dass die Feier einen Abschnitt offenlässt, ohne im Voraus festzulegen, was er innerlich „bewirken“ soll. Menschen treten aus ihren Routinen heraus und verzichten darauf, die Unterbrechung sofort zu deuten oder funktional zu besetzen. In diesem Sinn ist Stille nicht vor allem ein innerer Zustand, sondern eine gemeinsam geteilte Zeit, die von der Feier getragen wird und in der sich zeigen kann, was Gott zur Sprache bringt.

Aus der Perspektive einer symboltheoretischen Liturgieauffassung lässt sich das weiter zuspitzen. Albert Gerhards versteht Gottesdienste als symbolische Vollzüge, in denen eine Wirklichkeit zur Sprache kommt, die sich nicht einfach in Begriffe auflösen lässt. Symbole verweisen nicht nur durch das, was sie sagen,

Liturgische Stille ist das rituelle Zeichen dafür, dass die Liturgie sich nicht selbst genügt.

sondern ebenso durch das, was sie nicht sagen. Für die Stille heißt das: Gerade dadurch, dass kein weiteres Wort gesprochen wird, wird erfahrbar,

dass der Gottesdienst mehr ist als die Summe seiner Texte. Die Gemeinde verzichtet für einen Moment darauf, zu reden, zu erklären oder zu deuten – und zeigt damit, dass sie auf etwas angewiesen ist, das sie nicht selbst hervorbringt. In der Verbindung von Deegs Deutung der Elija-Erzählung mit den Einsichten von Baier und Gerhards lässt sich so sagen: Liturgische Stille ist das rituelle Zeichen dafür, dass die Liturgie sich nicht selbst genügt. Sie hält einen Raum frei, in dem Gottes Zuwendung erwartet wird, ohne dass sie verfügbar gemacht wird.²⁸

Damit gewinnt die liturgische Stille eine deutliche Gegenwartsrelevanz. In vielen Lebenszusammenhängen bestimmt ein Rhythmus der Beschleunigung den Alltag: Arbeitsabläufe werden verdichtet, Kommunikationskanäle bleiben dauerhaft geöffnet, und Zeiten ohne unmittelbaren Zweck gelten leicht als störend oder werden mit weiterer Aktivität gefüllt. Zeit, in der nichts „passiert“, erscheint rasch als Verlust. Gleichzeitig wächst das Bedürfnis nach Rückzugsorten, nach stillen Räumen, nach Formen der Unterbrechung, die nicht wieder in Verfüg-

26 Vgl. Faber, *Persönliches*, 198–200 und 212–215; vgl. ergänzend ihre Aufnahme des Gedankens von „Zwischenräumen“ für persönliche Gottesbegegnung, ebd. 224f.

27 Vgl. Baier, *Feiern im Zeit-Raum der Sammlung*, 45–48 und 58–60.

28 Vgl. Gerhards, *Symbol*, 317, mit Verweis auf die Gebetsstille im Stundengebet nach Benedikt).

barkeit überführt werden. Baier weist darauf hin, dass sich solche „Zeit-Räume der Sammlung“ auch außerhalb kirchlicher Kontexte finden, etwa in Achtsamkeitsformaten oder meditativen Angeboten.²⁹ Die Suche nach Stille ist zu einem breiten kulturellen Phänomen geworden, das die Kirche mit vielen teilt. Doch gerade hier setzt die Besonderheit liturgischer Stille an: Sie ist nicht privatisiert, sondern in einen gemeinsamen Vollzug eingebettet und an das Hören auf Schrift und Gebet gebunden. Stille im Stundengebet ist daher keine individuelle Technik der Selbstberuhigung, sondern eine gemeinsam verantwortete Form der Unterbrechung, in der die Gemeinde vor Gott still wird.

Gerade das Stundengebet lässt sich in diesem Horizont als Schule der Unterbrechung verstehen. Es arbeitet nicht mit großen Auszeiten, sondern mit kleinen, rhythmisch wiederkehrenden Momenten, die den Tag strukturieren. Die kurzen Phasen des Schweigens nach einer Lesung, vor der Oration oder im Anschluss an einen Psalm sind äußerlich unspektakulär. Sie fordern keine starken Gefühle und keine besonderen Leistungen. Sie durchbrechen aber den Eindruck, dass jeder Augenblick mit Worten und Aktivitäten gefüllt sein muss. Die Sammlungsstille zu Beginn einer Hore hilft, an der Schwelle innezuhalten und sich im Hören zu bündeln, bevor der Wechsel von Psalm, Lesung und Gebet einsetzt. Die Stille des Gebets nimmt das persönlich Vorgetragene ernst und gibt ihm einen Ort innerhalb der gemeinsamen Feier, ohne es in Privatfrömmigkeit abgleiten zu lassen. Die „diabatische“ Stille an Übergängen verhindert, dass das Stundengebet zu einer bloßen Aneinanderreihung von Texten wird. Sie lässt das Gehörte nachklingen, bevor der nächste Abschnitt beginnt. In allen drei Tonarten wird eingeübt, Unterbrechung nicht als Verlust, sondern als Chance zur Vertiefung des Hörens wahrzunehmen.

Damit schließt sich der Bogen zur eingangs eingeführten musikalischen Pause. Dort wurde sichtbar, dass eine Pause keinen Bruch im Werk darstellt, sondern ein

Liturgische Stille ist so weder Randerscheinung noch dekorative Zugabe, sondern ein wesentlicher Teil dessen, wie das Stundengebet Zeit gestaltet.

Moment ist, in dem das Gehörte sich ordnen kann und das Kommende vorbereitet wird. Die Pause ist nicht Leerstelle, sondern Teil der musikalischen Gestalt. Übertragen auf die Tagzeiten-

liturgie lässt sich sagen: Die Momente der Stille sind die „Pausen“ in der spezifischen Zeitgestalt der Liturgie. Sie werden gesetzt, um dem Wort Gottes Raum zu geben, um Antwort im Gebet zu ermöglichen und um Übergänge wahrnehmbar zu machen; zugleich eröffnen sie den Betenden einen kurzen Augenblick kontemplativen Innehaltens. Die drei Tonarten der Stille konkretisieren diese pausenhafte Struktur in je eigener Weise: an der Schwelle der Feier, im persönlichen Gebet und im Übergang zwischen den Teilen des Vollzugs. Liturgische Stille ist so weder Randerscheinung noch dekorative Zugabe, sondern ein wesentlicher Teil dessen, wie das Stundengebet Zeit gestaltet.

Mit ihrer Theologie der Stille hält die Kirche im Stundengebet an etwas fest, das ihr über die konkrete Feier hinaus aufgegeben ist. Sie erinnert daran, dass ein Gottesdienst nicht darin besteht, möglichst viel zu sagen und zu tun, sondern

29 Vgl. Baier, *Feiern*, 58.

darin, einen Raum offen zu halten, in dem Gottes Wort vernommen werden kann. Stille ist die einfache, aber anspruchsvolle Form dieses Offenhaltens. Sie verlangt, den Drang zur lückenlosen Gestaltung zurückzustellen, Schweigen nicht zu instrumentalisieren und Unterbrechungen auszuhalten. Wo das gelingt, wird die Tagzeitenliturgie zu einem Ort, an dem die Gemeinde lernt, sich selbst unterbrechen zu lassen. In einer Welt, die Unterbrechungen vor allem funktional kennt, ist das keine geringe Aufgabe.

Literatur

- Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, in: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Freiburg i. Br. u. a. 1976, 23*–73*.
- Allgemeine Einführung in das Stundengebet, in: Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg, Bd. 1, Einsiedeln u. a. 1978, 25–106.
- Baier, Karl, Feiern im Zeit-Raum der Sammlung. Ein Gestaltungsprinzip des liturgischen Raums in der ersten und zweiten Moderne, in: LJ 65 (2015), 45–77.
- Deeg, Alexander, Stille – Und der Gottesdienst in der Kirche des Wortes, in: ders. / Christian Lehnert (Hg.), Stille. Liturgie als Unterbrechung (BLSp 33), Leipzig 2020, 9–29.
- Dekkers, Eligius, „Tibi silentium laus“. Orte der Stille im Stundengebet der Kirche, in: Martin Klöckener / Heinrich Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, Freiburg i. Br. 1989, 398–405.
- Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. 2 (Bücher der Geschichte), ⁸1992.
- Faber, Eva-Maria, Persönliches in Gemeinschaft. Liturgisches Beten in der Spannung von Intimität und öffentlich-sozialer Handlung, in: Ingolf Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (QD 275), Freiburg i. Br. u. a. 2016, 197–229.

- Gerhards, Albert, Symbol – Ritus – Erfahrung. Liturgie als Quelle von Spiritualität, in: ders. (Hg.), Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (PThE 120), Stuttgart 2012, 311–320.
- Grün, Anselm, Chorgebet und Kontemplation, Münsterschwarzach 1989.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), deutsche Übersetzung hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.
- Heinz, Andreas, Schweigen – Stille, in: Hans B. Meyer u. a. (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 3, Regensburg 1987, 240–248.
- Hennig, John, Formen des heiligen Schweigens, in: LJ 19 (1969), 166–177.
- Johannes Cassian, De institutionibus coenobiorum, hg. v. Jean-Claude Guy (SC 109), Paris 2011.
- Kemmer, Alfons, Schweigen, in: LThK² Bd. 9, Freiburg i. Br. u. a. 1964, 540f.
- Meßner, Reinhard, Christliche Identität aus der Liturgie. Ein bedeutender Beitrag Angelus A. Häußlings zu einer Hermeneutik der Liturgie, in: ALw 41 (1999), 336–346.
- Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum. Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia, Città del Vaticano 2002.
- Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum. Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica, Città del Vaticano 1970.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia „Sacrosanctum Concilium“, in: AAS 56 (1964), 97–138; deutsche Übersetzung in: Heinrich S. Brechter u. a. (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (LThK².E 1), Freiburg i. Br. u. a. 1966, 14–109.
- Wenzel, Kristin, Erfahrungsraum Stille. Eine ästhetisch phänomenologische Betrachtung (Kaleidogramme 159), Berlin 2018.