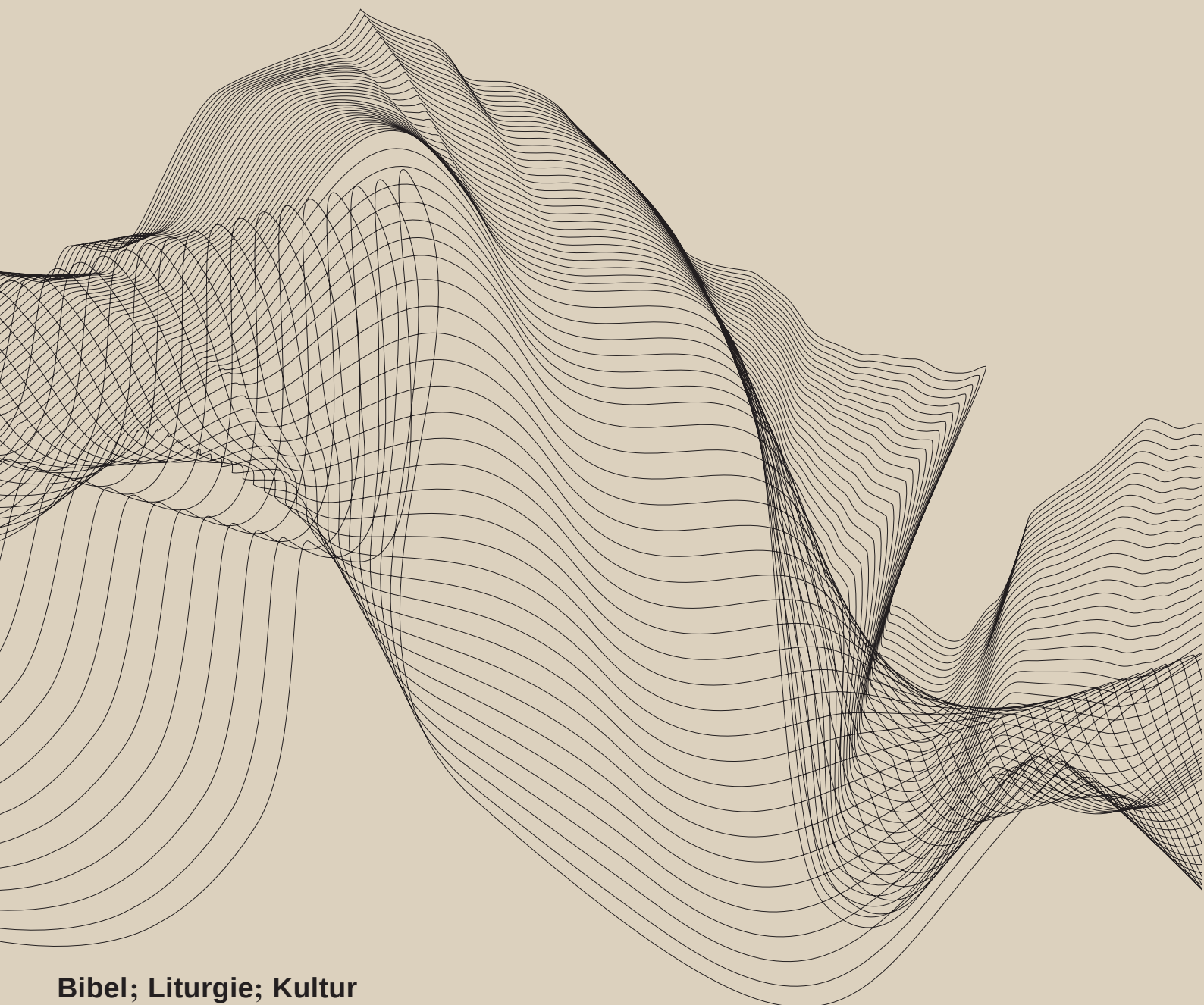


2025—Heft 2

transformatio; Stille



Bibel; Liturgie; Kultur

Impressum

Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr.
ISSN: 2813-4613
Herausgeber:innen: Claude Bachmann MTh (Chur) | Dr. Michael Hartlieb (Zürich) | Prof. em. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Lic. theol. René Schaberger MTh (Chur) | Prof. Dr. Hildegard Scherer (Essen) | Prof. Dr. Georg Steins (Osnabrück)
Anschrift der Redaktion: Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Theologische Hochschule Chur – Alte Schanfiggerstr. 7 – CH 7000 Chur
Design des Templates: www.studiosued.de
Technische Umsetzung: Tübingen Open Journals, Universitätsbibliothek Tübingen

Gefördert durch die Stiftung Freund:innen der Theologischen Hochschule Chur

Beiträge, die namentlich gekennzeichnet sind, geben die Meinung ihrer Verfasser:innen wieder, nicht immer auch die der Herausgeber:innen. Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

Fotonachweise: in situ mit Copyrightangaben; alle anderen Fotos sind gemeinfrei.

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes

- ; **Dr. Sina von Aesch;** Dammweg 5, CH-2502 Biel/Bienne; sina@vonaesch.net
- ; **Claude Bachmann** MTh/dipl Relpäd; Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur; claud.bachmann@thchur.ch
- ; **Prof. Dr. Andreas Bieringer;** Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Hymnologie und christliche Kunst, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main; bieringer@sankt-georgen.de
- ; **Prof. i.R. Dr. Giancarlo Collet;** Am Wittkamp 4, D-48351 Everswinkel; g.collet@t-online.de
- ; **Dr. Paul Deselaers;** Dreizehnerstr. 48, D-48159 Münster; deselaers-p@bistum-muenster.de
- ; **Dr. Ann-Katrin Gässlein;** Professur für Liturgiewissenschaft, Universität Luzern, Frohburgstr. 3, CH-6002 Luzern; ann-katrin.gaesslein@unilu.ch
- ; **Julia Hahn M. Ed. / Mag. Theol.;** Humboldt-Universität zu Berlin, Zentralinstitut für Katholische Theologie, Unter den Linden 6, D-10099 Berlin; julia.hahn@hu-berlin.de
- ; **Dir. Joachim Hake;** Katholische Akademie in Berlin, Hannoversche Str. 5, D-10115 Berlin; hake@katholische-akademie-berlin.de
- ; **Dr. Michael Hartlieb;** Theologisch-pastorales Bildungsinstitut TBI, Pfingstweidstr. 28, CH-8005 Zürich; michael.hartlieb@tbi-zh.ch
- ; **PhD Jacob Hesse;** Ruhr-Universität Bochum, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen, Katholisch-Theologische Fakultät, Postfach 168, D-44780 Bochum; jacob.hesse@rub.de
- ; **Anna-Lena Jahn MA;** Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur; anna-lena.jahn@thchur.ch
- ; **Prof. em. Dr. Birgit Jeggle-Merz;** Obere Bahnhofstr. 4, CH-7402 Bonaduz; birgit@jeggle-merz.ch
- ; **Gordon Matthews;** Ökumenische Gemeinschaft Wethen, Mittelstrasse 4, D-34474 Diemelstadt-Wethen; gordonmatthews93@gmail.com
- ; **Prof. Dr. Georg Steins;** Maikottenhöhe 31, D-48155 Münster; georg.steins@t-online.de
- ; **Dr. des. Fabio Theus;** Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 4, CH-7000 Chur; fabio-theus@windowslive.com
- ; **Dr. Franz Tóth;** Theologisch-pastorales Bildungsinstitut TBI, Pfingstweidstr. 28, CH-8005 Zürich; franz.toth@tbi-zh.ch
- ; **Prof. Dr. Meinrad Walter;** Mitteltal 19, D 79252 Stegen-Eschbach, info@meinrad-walter.de

transformatio;
Stille

4	Semikolon
6	Über dieses Heft
8	Michael Hartlieb; Aktiv ausblenden. Prolegomena zu einer Metaphysik des Active-Noice-Cancelling-Kopfhörers
18	Meinrad Walter; „Gott loben in der Stille“. Kleine Variationen zu einem großen musikalischen Thema
24	Birgit Jeggle-Merz; ORGAN²/ASLSP von John Cage. Ein Eintauchen in die Ewigkeit
32	Julia Hahn; Festivals als Ort der Stille – eine Dissonanz? **
44	Anna-Lena Jahn; Stille an Orten des (Massen)tourismus **
60	Jacob Hesse; Gott, Sprache und die Grenzen menschlicher Erkenntnis **
82	Claude Bachmann; Die Basilika der Stille. Zum Motiv der Stille im Denken Maurice Zundels
94	Paul Deselears; „diese unerklärliche stille“ (Jon Fosse). Zur spirituellen Bedeutung der Stille
110	Andreas Bieringer; Stille als Unterbrechung. Tonarten liturgischer Stille im Stundengebet
122	Fabio Theus; Zwischen Wort und Schweigen – Zur Bedeutung der Stille im Gottesdienst
144	Ann-Katrin Gässlein; „Wir treten als Anwälte für die Stille auf“. Erfahrungen und Perspektiven aus der Cityseelsorge St. Gallen
152	Gordon Matthews; „Sei still vor dem HERRN und warte auf ihn!“ Die Bedeutung der Stille für mich als Quäker
164	Franz Tóth; Apokalyptisches Schweigen. Die Theologie der Stille in der Johannesoffenbarung **
174	Sina von Aesch; Stille in der Wüste? Reden und Schweigen als monastische Praxis in den Apophthegmata Patrum **
184	Georg Steins; Der Gott des leisen Tons. Elija am Horeb – Gewalt- und Theologiekritik in 1 Könige 19
198	Giancarlo Collet; „Sturm auf dem See“ – „... durchnäßt bis auf die Herzhaut“. Eine Geschichte wider den Schönwetterglauben

** double-blind peer reviewed

semikolon;

Schlaflose Stille

5;

In einem Krankenhaus ist das nächtliche Zurücksinken in die Stille besonders spürbar. Die Korridore vor den Zimmern leeren sich, Stimmen und Schritte werden weniger und am Ende ist es fast ganz ruhig. Du liegst im Bett, kannst nicht schlafen und hörst die Stille, ein unbestimmtes Rauschen und Knistern, denn die Stille ist alles andere als still. Die Dinge im Raum fangen an zu flüstern und vieles erinnert an die Ruhe nach einem Schiffbruch, der keine Spuren hinterlässt. Es bleibt nur die Erinnerung an ein Versinken des Tages, der nicht wiederkehrt. Die Lichtspur unter der Tür ist schwach, verspricht einen Morgen, das Ende der Nacht und einen Kaffee, der dich ins Leben zurückholt. Das Seufzen der Kaffeemaschine wird das erste Geräusch sein, das die Stille bricht, aber bis dahin hat es noch Zeit.

Die Stille nimmt mit jeder Stunde an Dichte zu, wird körperlich, und Du hast den Eindruck, Du kannst sie berühren wie eine Wand, die Dich vom Leben trennt. Dieses Gefühl ist nicht unangenehm. Du kannst Dich auf die Stille konzentrieren wie auf einen Raum, den ein Freund oder ein Feind betreten wird. Du hast Angst und musst doch mutig sein. Schlimmer wäre es, die Stille würde sich auflösen, auseinanderlaufen wie Wasser, Nebel oder Wolken. Und die Stille nimmt weiter zu, und Du bist immer noch wach. Du siehst Dich in der Nacht auf einem Balkon stehen und in die Landschaft schauen, die Bäume rauschen und ein Bach plätschert vor sich hin. Und Du wartest und fragst Dich worauf.

Stille ist nicht nur leere Lautlosigkeit. Du möchtest sie lesen: das Flüstern der Bilder an der Wand, wandernde Lichter und Schatten und den unruhigen Schlaf der Kranken. Gedanken gehen dir durch den Kopf. Ist da eine Stille, die trägt, die hält, die Konturen hat und etwas, das Dich in der Weite der Stille nicht fallen lässt? Oder eine Stille, die Dir als Versteck dienen könnte, ein Bleiben verspricht und ein Ausruhen? Oder eine neue Aussicht, einen neuen Morgen? Es scheint alles offen und unentschieden. Im Knistern und Kratzen der Stille wird der Beginn einer Zeichnung sichtbar, ein Riss, die Andeutung eines Gesichts auf einer Wand, die sich wohltuend öffnet zu einem Ruf, einer möglichen Begegnung oder zu einem freien und gelösten Atmen. Oder hast Du Dich getäuscht? Die Stille verschließt sich endgültig in einem endlosen Knistern und Kratzen an einer Wand, die niemals bricht. Und Du spürst nur noch die dumpfe und tiefschwarze Taubheit einer Dunkelheit, die nicht enden wird ... und Du hörst Schritte auf dem Korridor, leise Stimmen, die Kaffeemaschine seufzt und ein Tag beginnt.

Joachim Hake

;

Über dieses Heft

**Heftverantwortliche: Claude Bachmann /
Michael Hartlieb / Birgit Jeggle-Merz**

transformatio; 2025—Heft 2

Aktiv ausblenden



Prolegomena zu einer Metaphysik des Active-Noise-Cancelling-Kopfhörers

Michael Hartlieb

Dr. theol., Bereichsleiter für Theologie am Theologisch-pastoralen Bildungsinstitut (TBI) in Zürich

Stille ist ein unerreichbarer Zustand – zumindest für Menschen, die körperlich über die Voraussetzungen des Hörens verfügen. Die vielfältigen Gründe dafür lassen sich entlang zweier grundsätzlicher Kategorien differenzieren: nach körperimmanenten Faktoren sowie nach Umwelteinflüssen. Werfen wir zur Erhärtung der Ausgangsthese zunächst einen Blick auf die Ursachen, die sich aus der Körperlichkeit des Menschen erklären:

Keine Stille, nirgends – körperimmanente Faktoren

Der Hörsinn erlaubt, die körperliche Eigenwelt sowie die nähere und fernere Umwelt über die Wahrnehmung von Geräuschen zu erfassen. Über die Ohrmuschel, das kompliziert wie komplex aufgebaute Innenohr mit den Gehörknochen Hammer, Amboss und Steigbügel (den drei kleinsten Knochen des menschlichen Körpers) und nachfolgend den Hörnerven werden die eintreffenden Geräusche an das Gehirn in Form neural kodierter, komplexer Wellenformen weitergeleitet. Dort werden sie gemäss der Wahrnehmungen Tonhöhe (Frequenz) und Lautstärke (Amplitude) zerlegt und anschliessend mit der Hilfe von Mustervergleichen – Erinnerungen an frühere aurale Sinneswahrnehmungen – gefiltert, in Informationseinheiten segmentiert und interpretiert.¹

Der Hörsinn entwickelt sich beim werdenden Leben sehr früh, nämlich bereits ab der achten Schwangerschaftswoche. Ab der 28. Woche kann ein Säugling im Mutterleib seine Umgebung wahrnehmen. Ist der Hörsinn einmal biologisch entwickelt und einsatzbereit, verhindern also keine Fehlbildungen oder Erkrankungen seine grundsätzliche Funktionalität, lässt er sich Zeit eines Lebens nie wieder abschalten. Im Tiefschlaf blendet das Gehirn das leise Ticken einer Uhr oder das leise Atmen von Lebensgefährten:innen im gleichen Bett aus, aber immer wachsam reagiert es auf Geräusche, die Gefahr anzeigen (ein nahendes, starkes Gewitter, bellende Hunde) oder Aufmerksamkeit erfordern (ein schreiendes Baby). Der Hörsinn lässt sich nicht ausschalten wie etwa eine Lampe – was bedeutet, dass das Gehirn durch das Hören fortwährend unter einer gewissen „Grundlast“ steht und Energie aufwenden muss. Im typischen Alltag eines urbanen Umfelds viele Geräusche gleichzeitig zu hören und (schon aus Selbstschutz!) voneinander differenzieren zu müssen, ist deshalb eine energieintensive und ermüdende Aktivität.

Die Analyse der Geräuscheindrücke kann dabei sowohl bewusst als auch unbewusst geschehen. Das oben genannte Beispiel des Schlafes zeigt das Vermögen des Gehirns, unterhalb unserer Bewusstseinsschwelle Geräusche vorzusortieren und uns, falls notwendig, „wach“ und „bewusst“ werden zu lassen für das, was aktiv gehört werden soll oder – bei unmittelbarer Gefahr (das Klirren von Glas – ein Einbrecher nähert sich!) – muss. Wir können unseren Hörprozess aber auch ganz bewusst steuern und fokussieren, beispielsweise wenn wir uns bei einem Konzert auf das Orchester konzentrieren und die Geräusche der Klimaanlage oder das Gehüstel einer Sitznachbarin ausblenden. Zudem sind wir in der Lage, bis zu einem gewissen Grad zu steuern, was wir hören und wie wir das Gehörte

1 Die Komplexität dieses Vorgangs kann hier leider nicht ausführlicher beleuchtet werden, ist aber in neurologischer und philosophischer Hinsicht in höchstem Masse interessant – geht es doch um die epistemologische Fragestellung, wie das Gehirn im akustischen Wellenstrom Informationen identifiziert und daraus Erkenntnis generiert. Eine gute Übersicht über diesen Vorgang bietet: O'Callaghan, Auditory Perception.

wahrnehmen wollen. In der persönlichen Wahrnehmung und in der neuralen Einprägung für zukünftige auditive Erlebnisse prägen wir dem Höreindruck sogar unseren persönlichen Stempel auf. Man lernt im Laufe eines Lebens, mit bestimmten Höreindrücken bestimmte Hörqualitäten zu verbinden – so werden „neue“ Musikrichtungen oft erst als „Krach“ und „Lärm“ erfahren, bis das Gehirn „gelernt“ hat, das Gehörte „richtig“ zu analysieren und zu verarbeiten.²

Stillere Phasen – im nächsten Abschnitt wird noch ausgeführt, warum es auf unserer Erde keine Stille im Wortsinn gibt – führen, rein biophysikalisch betrachtet, in diesem ganzen Hör-Geschehen eine Situation der Entlastung herbei. Sie ersparen dem Gehirn unnötige Energieaufwände und den ständigen Wechsel von unbewussten zu bewussten auditiven Wahrnehmungsphasen. Sie ermöglichen Konzentration und Fokussierung, Gegenwärtigkeit und – als Kontrasterfahrung zum eher reaktiven Hörsinn – erhöhte Selbstwirksamkeit.³ Stille ist daher nicht einfach nur ein so-und-so beschaffener Weltzustand – Stille ist ein körperlicher Sehnsuchtszustand.

Alles sendet Schallwellen aus

Neben diesen körperimmanenten Ursachen, die Stille als ein unbewusstes oder bewusstes „Nicht-Hören“ unmöglich machen und zugleich ersehnen lassen, sind auch Umweltursachen zu nennen. Geräusche breiten sich als Schall mit Hilfe unterschiedlicher Trägermaterialien (Luft, Wasser, Feststoffe

wie Holz usw.) wellenartig aus und werden gemäss der logarithmischen dB-Skala ab der „Hörschwelle“ von 0dB wahrgenommen. Dabei ist es absolut unmöglich (wie gesagt, für einen körperlich nicht beeinträchtigten Menschen), diese physikalisch gesetzte Stille zu erreichen. Unsere natürliche Umwelt emaniert kontinuierlich Schallwellen, z.B. durch Wind, feines Blätterrascheln oder selbst das leise Sirren von Transformatoren in den Netzteilen von Mobiltelefonen. Und selbst wenn es gelänge, einen vollständig schallisolierten Raum zu bauen, würden wir trotzdem etwas hören: Das Blut, das in unseren Adern rauscht oder natürlich unser schlagendes Herz. Der einzige uns bekannte Ort der physikalischen Stille ist der Weltraum – doch in ihm können wir mangels Atmosphäre nicht überleben. Auf den Punkt gebracht: Stille ist ein äusserster Wahrnehmungspol, den wir Menschen niemals erreichen können.

Von der unnerreichbaren Stille zur Erfahrung Gottes

Wahrscheinlich ist es das Bewusstsein diesseitiger Unerreichbarkeit, das die Begehrlichkeit nach „Stille“ weckt und sie – gemäss der berühmten Definition

2 Ein legendäres Beispiel ist die Uraufführung von Strawinskys „Le Sacre de Printemps“, die von den Zeitgenossen als Skandal empfunden worden ist, heute aber als Klassiker der modernen Musik gilt.
3 Ein interessantes Vorhaben wäre, die Auswirkungen des reaktiven Gehörsinns auf kulturelle Artefakte zu überprüfen. Die Flaneur-Literatur des 20. Jahrhunderts (mit Walter Benjamin als ihrem Protagonisten) lebt bildlich von den Lärm-Schallwellen der Stadt, auf denen sich der Flaneur durch die Stadt treiben lässt.

von Rudolf Otto – als etwas „Faszinierendes“ und zugleich „Erschütterndes“ in den Bereich der religiösen Erfahrung, ja der Transzendenz generell rückt. „Faszinierend“, weil wir Menschen eben schon wegen unserer biologischen Voraussetzungen und unserer Eigengeräusche niemals die Erfahrung vollständiger Stille machen können. „Erschütternd“, weil uns nur ein einziger dauerhafter Zustand der Stille bekannt ist – der Tod, der allem biologischen Leben als äusserste Grenze gesetzt ist.

Die Stille als äusserster Wahrnehmungspol konvergiert mit dem Tod als äusserstem Pol des biologischen Lebens in einem gleichsam letzten Schwellenereignis, welches (je nach religiöser Affiliation) zugleich ein gedankliches Tor in die göttliche Sphäre öffnet. Mit der Hilfe von platonisch-mittelalterlicher Philosophie eines Anselm von Canterbury und der argumentativen Schablone seines ontologischen Gottesbeweises liegt es sogar nahe, dieses religiöse Tor, das die Stille eröffnet, im Begriff Gott aufgehen zu lassen: Gott ist die absolute Stille, über die hinaus nichts Stilleres gedacht werden kann.⁴

In ähnlicher Weise thematisieren die Patristiker die Stille als Einbruch der göttlichen Sphäre in unsere Alltagswelt: Bei ihnen ist es die innere Stille, die Seelenruhe ήσυχία, welche die Gottesbegegnung ermöglicht. „Sei still und verstehe!“, fordert Augustinus und legt damit seinen Zuhörer:innen kein Schweigegebot auf, sondern eine

... allzumal in der jüdisch-christlichen Kultursphäre, in der es schon seit je eine Sensibilität für Stille als proleptische Anbahnung oder Erfahrung des Jenseitig-Göttlichen gibt.

spirituelle Haltung, um zu den tieferen Schichten der eigenen Existenz vorzudringen und sie anschliessend auf die Begegnung mit Gott ausrichten zu können. So oder so ähnlich findet sich Zahlreiches in Schriften, Gebeten und spirituellen Traditionen – allzumal in der jüdisch-christlichen Kultursphäre, in der es schon seit je eine Sensibilität für Stille als proleptische Anbahnung oder Erfahrung des Jenseitig-Göttlichen gibt. In dieser Ausgabe von transformatio; werden anderswo schöne Beispiele dafür genannt.

Gegenwärtige Suchbewegungen zur Maximierung der Stille

Für kulturgeschichtlich und soziokulturell interessierte Menschen ist sehr interessant zu sehen, wie der „Kult um die Stille“ in säkularisierter Form aktuell äusserst starke Ausdrucksformen findet. Natürlich ist da zuerst die ganze Sphäre der seit Jahren populären Achtsamkeitspädagogik zu nennen, die über Geist- und Körpertechniken (Yoga, Retreats, „Cocooning“ und Hygge-Kultur als Lifestyle-Prinzipien, ...) ihre Eleven dazu animiert, innere Stille und Ausgeglichenheit zu finden um dadurch – Stichwort kapitalistisches Prinzip – wieder fit für die auditiven Belastungen des Alltags zu sein. Dieser Beitrag möchte aber nun im zweiten Teil auf ein seit Jahren Furore machendes technisches Hilfsmittel fokussieren, das als Enhancement des menschlichen Körpers Stille künstlich herzustellen vermag – die Rede ist vom Active-Noise-Cancelling(ANC)-Kopfhörer.

4 Die Extreme fallen jedoch im Äussersten auch wieder zusammen, wie ein berühmter Dialog zwischen Stephen Dedalus und seinem Vorgesetzten Mr. Deasy in James Joyces ‘Ulysses’ verdeutlicht. Stephen blickt in einer Szene aus dem Fenster und meint: „Das ist Gott“. Mr. Deasy fragt verständnislos, was er damit meine. Stephens Antwort: „Ein Gebrüll auf den Gassen“. Joyce, Ulysses, 48.

Was leistet ein solcher Kopfhörer – und warum ist er für die hier aufgeworfene Fragestellung interessant? Schauen wir uns zuerst seine Arbeitsweise an. Ein ANC-Kopfhörer nimmt über ein oder zwei Mikrophone die Schallwellen der Umgebung auf, invertiert sie (d.h. ein positiver Schallwellenabschnitt erhält nun ein negatives Vorzeichen) und gibt dieses invertierte Signal über seine Lautsprecher aus. Durch die dadurch einsetzende Überlagerung der Umweltschallwellen mit den invertierten Schallwellen im Ohr der hörenden Person geschieht eine Phasen-auslöschung, die je nach Qualität der Mikrophone und der Signalverarbeitung bis zur Wahrnehmung weitgehender Stille durch die hörende Person reichen kann.

Das dem ANC-Kopfhörer zugrundeliegende Prinzip wurde zwar bereits im späten 19. Jahrhundert mit der Entdeckung der wellenförmigen Ausbreitung des Schalls entdeckt, zur Marktreife gebracht wurde es von der amerikanischen Firma Bose aber erst in den 1980er Jahren. Einzug fand die Erfindung zunächst in Funkgeräten für Pilot:innen. Mit der Hilfe von ANC-Kopfhörern konnten diese viel leichter und sicherer mit dem Tower kommunizieren als vorher. Mit den Möglichkeiten heutiger Miniaturisierung und immer kleiner werdenden Produktformaten ist rund um die ANC-Kopfhörer ein riesiger Markt entstanden; praktisch alle höherwertigeren Kopfhörer bringen heute umfangreiche ANC-Fähigkeiten mit sich, deren ingenieurmässige Weiterentwicklung aggressiv vermarktet wird.

Das US-amerikanische Unternehmen Apple wirbt für seine aktuellen „Airpod Pro 3“ beispielsweise so: „Jetzt mit der weltbesten Aktiven Geräuschunterdrückung bei In-Ear Kopfhörern für das immersivste Hörerlebnis aller Zeiten. Die AirPods Pro 3 wurden mit einer neu designten akustischen Abdichtung entwickelt und passen sich automatisch an deine Umgebung und deine Vorlieben an. Und neue extrem rauscharme Mikrofone entfernen noch mehr unerwünschte Geräusche. So hörst du nur, was du hören willst – ein völlig neues Audioerlebnis.“⁵ Konkurrent Sony schlägt in ähnliche Kerben: „Analyse in Echtzeit. Angepasst leise. Unser neuer adaptiver NC Optimiser bietet eine unübertroffene Präzision beim Noise Cancelling. Er passt sich an externe Geräusche, den Luftdruck und sogar an Ihre Passform an und sorgt so für ein ununterbrochenes, atemberaubendes Sounderlebnis.“⁶

Bei beiden Produkten wird herausgestellt, was der „typische“ Einsatzzweck von ANC-Kopfhörern ist: Die hörende Person hört in ihren Kopfhörern extrem fokussiert nur das, was sie selbst als das zu Hörende ausgewählt hat – Musik, einen Podcast, ein Gegenüber, mit dem sie ein Telefonat führt – alles andere wird fast vollständig ausgeblendet, wird Stille. Aber es ist natürlich genauso möglich, keine eigene Signalquelle auszuwählen – dann blendet der ANC-Kopfhörer letztlich alle Nebengeräusche aus und man nimmt weitgehend Stille wahr. Damit empfehlen sich ANC-Kopfhörer besonders für Menschen, die sich von Umweltgeräuschen leicht aus dem Schlaf aufschrecken lassen, wie uns die Firma Ozlo bei der Vermarktung ihrer „Sleepbuds“ wissen lassen will.⁷

Auffällig sind für theologisch sensible Menschen in den Werbetexten die Attribute, die den ANC-Kopfhörer zugemessen werden. Es geht um *Immersivität* und damit

5 Siehe Apple, Produktwerbung
6 Siehe Sony, Produktwerbung.
7 Siehe Ozlo, Produktwerbung.

das vollständige Versinken im konsumierten Medium durch Fokussierung und Ausblendung. Es geht um die Entfernung unerwünschter Geräusche und damit die Herstellung von höchster *Reinheit*, *Präzision*, *Klarheit* und *Erhabenheit*. Und es geht in den ingenieurmässig perfektionierten, atemberaubenden Fähigkeiten – natürlich – auch um die religiöse Dimensionen des *tremendum*, einer existenzerschütternden Erfahrung⁸.

Gleichwohl wenden sich diese Attribute bereits an eine Adressat:innenschaft nach ihrem *secular turn*. Die Reinheit des Mediums, die Ausblendung allen Un-

**Die Reinheit des Mediums, die Ausblendung allen Un-
wichtigen und die sich einstellende atemberaubend-un-
fassbare Erfahrung dienen ja nicht der proleptischen
Herbeiführung einer Gottesbeziehung sondern ganz ein-
fach individualistischen Zwecken.**

wichtigen und die sich einstellende atemberaubend-unfassbare Erfahrung dienen ja nicht der proleptischen Herbeiführung einer Gottesbeziehung oder, etwas prosaischer, dem Stillen einer uns Menschen existenziell einwohnenden Sehnsucht, sondern ganz

einfach individualistischen Zwecken: Weltdistanz und Abpufferung vom Alltag, Vereinfachung und Komplexitätsreduktion, neuer Lebensgenuss durch technische Entwicklungen, die selbst wiederum als Antwort auf die technisch begründeten Herausforderungen unserer Welt (Lärm des Strassenverkehrs, verdichtetes Wohnen in den Metropolen, ...) verstanden werden müssen.

Ein sozialethisches Kurzfazit

Ein sozialethischer Aspekt zum Abschluss dieser Überlegungen verbindet sich mit dem Wort „Active“ in ANC-Kopfhörer. Das Ausblenden der umgebenden Wirklichkeit wird mit diesen technisch faszinierenden Geräten zu einer aktiven Entscheidung, der der Wille vorausgeht, sich von der Umwelt und ihren häufig als belästigend wahrgenommenen Einflüssen zu distanzieren. So verständlich dies in jedem (!) Einzelfall auch ist angesichts einer Welt, die kaum Rückzugsmöglichkeiten von sich überlagernden Schallquellen und der damit einhergehenden Überreizung kennt, so wenig klar ist aktuell, wie sich diese technisch allzeit verfügbare Aktivierung von Weltdistanzierung auf Tugenden und Haltungen wie Solidarität und Gerechtigkeit zwischen den Menschen auswirken wird. Menschen, die Unterstützung brauchen oder um Hilfe bitten, werden durch ANC-Kopfhörern *sine ira et studio* und damit genauso leidenschaftslos-wertneutral ausgeblendet wie alle anderen Schallquellen. Umgekehrt ist der Einsatz der Kopfhörer auch nicht mit einem bewussten Weghören zu vergleichen, denn der je situativ entstehende Impuls des Nicht-Wahrnehmen-Wollens wird ersetzt durch die bewusste Vorentscheidung, für einen gewissen Zeitabschnitt generell unempfindlich für die Nöte und Sorgen anderer zu sein. Sorge füreinander und gelebte Nächstenliebe – werden sie durch Aktive Geräuschunterdrückung nicht noch leichter aktiv unterdrückbar?

8 Das ist hier durchaus doppeldeutig zu verstehen. Im Boulevard häufen sich Berichte über Unfälle, die aufgrund von zu perfekt ausgeblendeten Umweltgeräuschen – Martinshörnern, Hupen usw. – geschehen sind. Neuere ANC-Kopfhörer bieten deshalb sogenannten „Transparent“-Modi an, die warnende Geräusche der Aussenwelt an die/den Hörenden weiterleiten.

Literatur

Apple, Produktwerbung, <https://www.apple.com/chde/airpods-pro/>.

Joyce, James: Ulysses, Frankfurt/Main 1975.

O’Callaghan, Casey, Auditory Perception, in: Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/perception-auditory>.

Ozlo, Produktwerbung, <https://ozlosleep.eu/products/sleepbuds>.

Sony, Produktwerbung, <https://www.sony.ch/de/headphones/products/wh-1000xm6/features1?sku=wh1000xm6l.ce7>.



„Gott loben in der Stille“

Kleine Variationen zu einem großen musikalischen Thema

Ist Stille Musik? Nicht nur der experimentelle Komponist John Cage beantwortet diese Frage eindeutig mit „ja“. Auch wenn Stille in klassischen oder neuzeitlichen Werken nur selten explizit eingesetzt wird, ist Stille in vielen „Spielarten“ der Musik ein gewichtiges Ausdrucksmittel.

Meinrad Walter

Prof. Dr. theol., Theologe und Musikwissenschaftler, bis 2025 Referent im Amt für Kirchenmusik der Erzdiözese Freiburg/D.

Wie klingt Stille?

Zur Stille haben Komponist:innen wie Hörer:innen wohl eine Art Hassliebe. Niemand lehnt Stille ab. Aber sie findet sich in Werken doch eher selten. Und im Konzertbetrieb macht ihr bisweilen, etwa nach dem Schlussakkord, der allzu rasch einsetzende Beifall den Garaus. Wie aber komponiert man Stille? Durch Pausen vielleicht oder gar im sinfonischen Bereich durch eine „Generalpause“? Der Avantgarde-Komponist John Cage (1912–1992) hat ein viel diskutiertes „Stilles Stück“ kreiert. In drei musikalischen Sätzen erklingt vier Minuten und 33 Sekunden lang – der Titel heißt „4‘33““ – kein einziger Ton. Alles schweigt. Die „Nebengeräusche“ werden deshalb zur Hauptsache: Atmen, Räuspern, vielleicht ein Vogelruf vor dem Fenster, der ohne die vom „Stillen Stück“ hervorgerufene Aufmerksamkeit unbeachtet geblieben wäre.

Bei der Uraufführung von „4‘33““ im Jahr 1952 in Woodstock öffnete und schloss der Pianist David Tudor mehrmals den Klavierdeckel, um anzuzeigen, dass wieder ein Satz vorbei ist. Ist das aber überhaupt noch ein „Werk“, wenn der Pianist keine einzige Taste anschlägt? Eine neuere Aufführung vom 3. November 2020 mit den Berliner Philharmonikern unter der Leitung ihres Chefdirigenten Kyrill Petrenko aus der Berliner Philharmonie lässt sich leicht im Internet finden. Hier kam ein programmatischer Aspekt ins Spiel: Künstler:innen konnten in der Corona-Pandemie nicht auftreten, sie mussten unfreiwillig schweigen. Die Aufführung von „4‘33““ war als solidarische Geste des bekanntesten deutschen Orchesters mit allen Kunstschaffenden konzipiert.

Doch zurück zu John Cage. Er versuchte zeitlebens, die scheinbaren Selbstverständlichkeiten des Denkens und Komponierens aus den Angeln zu heben. Das gilt für die traditionelle Vorstellung von Autor-schaft und künstlerischer Absicht ebenso wie für die dominierenden Konzepte von Klang und Konzert. Sein „Stilles Stück“ fragt, was Stille bedeutet. Da klingen rasch auch religiöse Obertöne an. Aber letztlich muss jede:r selbst entscheiden, ob ein solches Schweigen, wenn es intensiv und aufmerksam erlebt wird, vielleicht sogar zum Gotteslob oder zu einem „komponierten Gebet des Schweigens“ werden kann.

John Cage hätte solche religiösen Deutungen wohl bejaht. Sie eröffnen eine Möglichkeit des Hörens, bei dem die leise Stimme des „verschwebenden Schweigens“ (Martin Buber zur Elias-Offenbarung am Horeb) nicht vorschnell übertönt wird. Wer die hier bei Buber anklingende biblische Geschichte ganz hören will, mag Felix Mendelssohn Bartholdys Oratorium über den Propheten Elias lauschen. Mendelssohn stellt sehr wirkungsvoll immer wieder den „Theaterdonner“ der Stille gegenüber. Und er kennt in der berühmten Arie „Es ist genug, so nimm, Herr, meine Seele“ auch die resignative Stille als Warten auf eine neue Perspektive.

Die „hohe Kunst der tiefen Pausen“

Stille gibt es in allen Sparten von Musik. Als der Liedermacher Wolf Biermann 1991 im Schweizer Fernsehen DRS über Johann Sebastian Bachs Kantate „Ich hatte viel Bekümmernis“ meditiert hat, kam er auf seine musikalischen Vorlieben zu sprechen. Es war ein durchaus polyphones Bekenntnis zu Bach, Blues und Flamenco, auch zu Mozart und Schubert. Einen Gitarristen aber lobte Biermann besonders, und zwar wegen seiner Pausen: „[...] wenn Atahualpa Yupanqui, der alte indianische Meister aus Argentinien, auf der Gitarre die hohe Kunst der tiefen Pausen vorführt, dann denke ich: Jaa – solche Seelenlöcher soll erst mal einer reißen!“

Was sind „Seelenlöcher“? In mystischer Tradition wären es wohl die Momente, in denen das Überflüssige dem Wesentlichen Platz macht und in denen die „Flucht des Alleinen zum All-Einen“ gelingt. Vielleicht auch im Verzicht auf das Viele,

Schweigen in der Musik ist eine heilsame Erfahrung.

in dem die mit sich selbst einig gewordene Seele die Begegnung mit dem Einen selbst erhofft. Kann das eine musikalische Bedeutung gewinnen? Aus dem antiphonalen Gesang der Psalmen ist Ähnliches seit jeher vertraut. Der Asteriskus in der Versmitte markiert die Pause, in der die erste Hälfte des Psalmverses nachklingen kann. Das Singen und Hören der Betenden vollzieht sich rituell im poetisch-musikalischen Wechselspiel zweier Gruppen, die zugleich beim Asteriskus schweigen, um die Botschaft zu „ruminieren“, womit ein spirituelles Wiederkauen gemeint ist. Ja, Schweigen in der Musik ist eine heilsame Erfahrung. Zugleich prägt es die Gemeinschaft und wird sogar zu

Die kostbarste Stille ist jene nach den vielen Klängen.

ihrem musikalischen Spiegel: Wenn bei einem kirchenmusikalischen Kurs die Asteriskus-Pausen bei der ersten Komplet noch sehr gewollt oder ungleichzeitig wirken, spielt sich das im Verlauf der Kurswoche ein. Ganz ohne Dirigent:in ergibt sich die „natürliche“ Gestalt der Pausen. Gegen Ende hat der Kurs zu sich gefunden – und die Pause zur ihrer stimmigen Länge und Intensität. In diesen Pausen ist nicht nichts.

Was sich bei jedem Psalmvers ereignet, erleben wir auch am Schluss großer Werke. Die kostbarste Stille ist jene nach den vielen Klängen. Der Moment etwa, in dem die enorme Spannung der Bach’schen Matthäus-Passion sich löst, weil der die Harmonie c-Moll noch spannungsvoll verzögernde Leitton h in den Grundton findet. Wie viel Zeit dieses Einschwingen in den Schluss sowie das darauf folgende Ausschwingen aus dem Werk braucht, lässt sich kaum planen. Es ereignet sich, kann so oder anders glücken.

Sieben endlose Pausentakte für das ewige Licht

Im 20. Jahrhundert hat der Komponist György Ligeti (1923–2006) das Spiel mit der Stille geradezu extrem ausgereizt. Sein berühmtes Chorstück „Lux aeterna“ für einen sechzehnstimmigen Chor a cappella mündet in eine erfüllte Stille, die sehr lang andauern soll. Die Klänge entfernen sich von Takt zu Takt mit der An-

weisung „morendo“ bis „niente“. Und dann folgt eine Generalpause von sieben Takten Länge – wie eine Ewigkeit. Der Komponist notiert hier ein Ziel, das in der gemeinsamen Kommunikation von Ensemble, Dirigent und Publikum erreicht werden kann, wenn kein Husten dazwischen gerät. Insgesamt ist dieses Werk ein Stück komponierter Negativer Theologie und eine Annäherung an das Geheimnis der „Lux aeterna“ im Modus des Klingens und des Schweigens.

Musik spielt im Spannungsfeld von Klang und Stille. Dabei sind die Übergänge besonders reizvoll. Eindrücklich klingt die Generalpause in der Mitte der frühen

Musik spielt im Spannungsfeld von Klang und Stille. Dabei sind die Übergänge besonders reizvoll.

Bach-Kantate „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit“ (Actus tragicus). Die chorische Fuge „Es ist der alte Bund, Mensch, du musst sterben“ verläuft sich gleichsam ins Leere. Auch der so wichtige Generalbass, das „Fundament aller gottgefälligen Kirchenmusik“, schweigt. Allein die Sopranistin singt ihr komponiertes Gebet mit Worten aus der Offenbarung des Johannes: „Ja, komm, Herr Jesu, komm“ (Offenbarung 22,20). Dann, nach einem „irren Triller“ (Philipp Spitta), schweigt auch sie, um in der Stille eine Antwort zu empfangen. Diese Generalpause ist ein „Widerhall des Innersten“ (Ernst Bloch), ähnlich wie jene im Credo von Bachs Missa h-Moll zwischen der Grabesstille und dem Auferstehungsjubel.

Die wegkomponierte Stille

Freilich gibt es auch Gegenpositionen. Musik kann ein Kontinuum von Klängen sein, das sich keine Pause gönnt. Das berühmteste Beispiel sind die wohl die 1893 komponierten „Vexations“ von Eric Satie, deren Titel man mit „Quälereien“ oder „Belästigungen“ übersetzen kann. Es handelt sich um eine einzige Notenseite, die jedoch 840-mal zu wiederholen ist. Auch Satie kennt den Zusammenhang zwischen der inszenierten „Belästigung“ und ihrem Gegenteil, wenn er den Rat erteilt: „Um dieses Motiv achthundertvierzigmal zu spielen, wird es gut sein, sich darauf vorzubereiten, und zwar in größter Stille, mit ernster Regungslosigkeit.“ Was hat man im Leben noch zu befürchten, wenn man das durchhält?

„Möge ihnen diese Stille klingen!“

Am Beginn des 20. Jahrhunderts wetteiferten zwei Komponisten um möglichst kurze Werke, wobei sogar Worte wie „Enthaltsamkeit“ bemüht wurden. Es waren Arnold Schönberg und Anton Webern. Zu Weberns „Sechs Bagatellen für Streichquartett“, in denen musikalische Gesten immer nur kurz aufblitzen, um sogleich wieder den Pausen Raum zu geben, schrieb Arnold Schönberg ein Vorwort. Es könnte für viele Werke und Klänge gelten, denn es endet mit dem an die Hörenden gerichteten Wunsch: „Möge ihnen diese Stille klingen!“ Leider ging der Wunsch nicht sogleich in Erfüllung. Die Stille der kurzen Stücke war in Wien so provozierend, dass es in den „Skandalkonzerten“ zu „Abwehrfeigungen“ der Musiker durch irritierte Zuhörer kam ...

In der Stille loben

Können wir die Stille besingen? In neueren Gesangbüchern finden wir das Lied „Gott loben in der Stille“ (Gotteslob Nr. 399) mit Worten von Günter Balders aus dem Jahr 1984 auf eine Melodie des schwedischen Komponisten Hugo Nyberg (1873–1935). Die Geschichte dieses Liedes beginnt jedoch keineswegs in der Stille, sondern auf einem Flohmarkt! Dort erstand Günter Balders (geb. 1942), Kirchengeschichtler und Hymnologe aus dem freikirchlichen Bereich, ein holländisches Liederbuch von 1935. Eine Melodie daraus hat ihn besonders fasziniert.

Die neuen Worte von Günter Balders (geb. 1942) sind ebenso schlicht wie die Melodie von Hugo Nyberg. Miteinander verwandte Themen werden wie Gesten in den Klangraum gestellt: „Gott loben“, „Gott lieben“, „Gott leben“. Kein „Ich will aber“ oder „Wir sollen doch“ drängt sich vor. In fast mystischer Art verbinden

Alles Schweigen „zu jeder Zeit“ kann zum Beten werden, indem es vom leeren Nicht-Reden zum erfüllten Schweigen wird.

zum Beten werden, indem es vom leeren Nicht-Reden zum erfüllten Schweigen wird. Das „Lieben“ in Strophe 2 ist grenzenlos, gleichsam verankert in ihm, der die Liebe ist (1 Joh 4,16) und aus Liebe seinen Sohn Jesus Christus nicht nur damals gesandt hat, sondern ihn heute „uns zur Seite gibt“.

Auf die Themen Gebet und Liebe folgt der Aspekt der Nachfolge mit der Kurzformel „Gott leben“. Alte Gebete wie „Jesus, dir leb ich, Jesus, dir sterb ist“ (vgl. Röm 14,8 und Gotteslob Nr. 367) klingen an. Auch das Nachfolgen beginnt nicht vordergründig aktiv, sondern mit einem „Staunen“, das ins Tun mündet. Die letzte Strophe fasst alle Impulse poetisch-theologisch zusammen. Und selbst darin steckt eine verborgene Aussage. Es geht nicht nur um die Abwechslung von Loben, Lieben und Leben. Es geht um die gegenseitige Durchdringung dieser drei Aspekte, die nun vom „Loben in der Stille“ poetisch gerahmt werden.

Aus der Tiefe kommend, schwingt die Musik sich in zwei Anläufen hoch hinauf, um dann in die Stille einzumünden. Bogenförmig rundet sich die Melodie der ersten Zeile, vom Grundton h über den Weg einer Quart, bis am Ende wieder der Grundton erreicht ist. Die zweite Zeile bringt als Aufschwung einen Quartsprung sowie als melodische Abrundung eine Art Öffnung auf der Quint. Die dritte Zeile setzt eine Oktave höher ein als die erste. Markant erklingt die Tonwiederholung auf dem hohen d“. Der hier erstmals erklingende Leitton ais festigt die Tonart kaum, sondern lässt sie in der Schweben. Erst die letzte Zeile verknüpft die ruhigen Momente der zweiten und der ersten zu einer bogenförmigen Melodie, die von der Quint schrittweise absteigend in den Grundton mündet und so die Stille findet.

In der besonderen, ja kostbaren Zeit der Stille öffnet sich ein Fenster zur Ewigkeit. Nicht von uns draußen wird es geöffnet, sondern von innen. Wir können darauf aufmerksam sein, indem wir uns nicht an die Zeit verlieren, sondern der

leisen Stimme Gottes Gehör schenken. Darauf weist je ein die Zeit gleichsam kontrapunktierendes Wort in jeder Strophe: „zu jeder Zeit“ (1), „ohne Ende“ (2) sowie „alle Tage“ (3) und „immerfort“ (4).

In der besonderen, ja kostbaren Zeit der Stille öffnet sich ein Fenster zur Ewigkeit. Gemeint ist wohl ein Transzendieren der Zeit – in der Zeit. Aber ist es mit der Stille nicht ähnlich? Mitten in den

Klängen – beim Psalmodieren ebenso wie bei der sinfonischen Generalpause – oder als Nachklang zu einer Musik – klingt für Momente die Stille. Sie zu gestalten ist ähnlich anspruchsvoll wie die Kunst, sie hörend auszukosten. Wenn es gelingt, ist das mehr Geschenk als Leistung.

Chobi

ORGAN²/ASLSP

1

Hi 6.3.2019 / Ascher mitwoech

Do 7.3.

Fr 8.3.

John Cage

Sa 9.3.

So 10.3. / 1. Fastensonntag

Mo 11.3.

ORGAN²/ASLSP von John Cage

Ein Eintauchen in die Ewigkeit

„Atmen
zur Ruhe kommen
sich in der Zeit verlieren
einen Hauch Ewigkeit spüren“

Birgit Jeggle-Merz

Dr. theol., em. Professorin für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur und an der Universität Luzern

Was hat ein Beitrag zu einem Orgelwerk in einem Heft zum Thema „Stille“ zu suchen? Sind Orgelklänge nicht gerade das genaue Gegenteil von Stille, die qua definitionem frei von Geräusch und Lärm ist? Stille ist – so zeigen die verschiedenen Zugänge in diesem Heft – jedoch mehr als ein Zustand, in dem es nichts zu hören gibt. Still werden, still sein, ermöglicht es, innerlich ruhig zu werden, zu erkennen, was der Sinn des Lebens ist, etwas von einem Mehr des Lebens zu spüren. Bei dem Orgelwerk ORGAN²/ASLSP von John Cage kann Ähnliches geschehen. Dies zeigen die Einträge in das Gästebuch anlässlich einer Ausführung des Werkes in einer katholischen Kirchgemeinde.

29 Minuten – 639 Jahre – 24 Stunden

ASLSP – „as slow as possible“ – so soll „ORGAN²“ aufgeführt werden. „So langsam wie möglich“ bedeutete bei der Uraufführung des Orgelwerks des Komponisten John Cage (1912–1992) im Jahr 1987 genau 29 Minuten. Seit 2001 wird ORGAN² in der ehemaligen Klosterkirche St.

Burchardi in Halberstadt aufgeführt. Das Ende ist für das Jahr 2640 geplant. Die Gesamtdauer der Aufführung beträgt folglich 639 Jahre.

In der katholischen Kirchgemeinde Hinwil im Zürcher Oberland wurde das Orgelwerk für eine Ausführungszeit von 24 Stunden bearbeitet und als Einstieg in die Österliche Busszeit 2019 dargeboten. Das Projekt in Hinwil stand unter dem Titel „24 Stunden am Zipfel der Ewigkeit“. Was genau „as slow as possible“ bedeutet, darüber entbrannten akademische Diskussionen. Man einigte sich auf die Formel „unendlich langsam“.¹

ORGAN²/ASLSP

Warum also nicht „unendlich langsam“ wörtlich nehmen? „In Halberstadt hat die Unendlichkeit ein genaues Mass: Sie dauert 639 Jahre.“²

Wie bin ich überhaupt auf dieses Stück gekommen? In meiner Studienzeit hat Gerd Zacher einmal ein Orgelkonzert im Grossmünster in Zürich gegeben und suchte dafür zwei Registranten in der Studierendenschaft. Gerd Zacher war damals schon ein grosser Name und ich fand es total spannend, ihn kennenzulernen. Also habe ich mich zusammen mit einem Studienkollegen gemeldet. Und dabei ist etwas ganz Spezielles passiert. Für mein Leben war die Begegnung in diesem Konzert mit Zacher und der ausgeführten Musik wirklich prägend. Gerd Zacher hat alles moderne, avantgardistische Stücke gespielt, u. a. eben auch das ASLSP. Wir Studierenden haben nicht einfach dabeigestanden und die Register gezogen, sondern Gerd Zacher hat uns quasi einen Meisterkurs gegeben. Er hat uns nicht nur gesagt, wo und wann wir ein Register ziehen sollen, sondern hat uns über 3 bis 4 Stunden das Stück erklärt. Das war meine erste und überaus begeisternde Begegnung mit dem Pädagogen Zacher, aber auch mit dieser Art von Musik. Mich hat fasziniert, dass in der knappen halben Stunde von ORGAN² fast nichts läuft, es ist ja nicht gerade ein virtuosos Stück. In der Registrierung ist man recht frei, John Cage schreibt nichts vor. Er schreibt einfach Noten in eine sogenannte graphische Notation, wie lange sie sein müssen, d.h. wann man sie wieder loslassen und einen frischen Ton oder einen Akkord drücken muss. Das hat mich nicht mehr losgelassen.

Martin Hobi

1 Vgl. Bucheli, Klangraum.
2 Ebd.

Stimmen aus dem Gästebuch

„24 Stunden am Zipfel der Ewigkeit“

„Durfte heute eine Stunde dabei sein und die Welt ist grösser geworden.“

„Ich komme und gehe. Es ist wie eine Parallel-Welt. Es ist da und nicht unreal, sobald ich weggehe.“

„Was sonst so fest gefügt, ja widerständig ist, wird transparent und durchlässig. Es ist als löste sich die Materie auf, befreit aus Ketten, als ginge ich durch Wände, schwebend in der Schwerelosigkeit. Einzelne Töne lösen sich unter dem Vergrösserungsglas des „so langsam wie möglich“ in ihre innersten Bestandteile, sozusagen ins Subatomare auf.“

„Am Anfang war der Ton – keine Melodie. Ein Ton durchdringt mich, umfängt mich, verdrängt alles Andere, den Alltag, die Sorgen, die Zeit. Ein Ton lässt mich eintauchen in mich selbst. Ein Ton lässt mich spüren: einen Hauch, ein Fragment, eine Ahnung der Ewigkeit.“

„Fülle im Wenigen

Stille im Klingenden

Zuhören im Hören

Ankommen im Vergehen

Innehalten im Weiterfliessen

Warten im Erwarten

Widerhaken im Einenden

Aushalten im Bedrängenden

Loslassen im Zulassen

Haften im Schweben

Gegenwart im Werden

Ewigkeit im Immerwährenden

Das Ewige ahnen

3 Ebd.
4 Zum Projekt in Halberstadt vgl. <https://www.aslsp.org/das-projekt.html> [Zugriff: 20.11.2025].
5 Hobi, 24 Stunden, 17.
6 Der nächste Klangwechsel wird am 5. August 2026 sein.

des Projekts lassen sich alle Klangwechsel bis 2072 nachvollziehen, die bisher erfolgten Klänge können dort sogar nachgehört werden.⁶ Die Berechnung für die anderen Teile des Werkes ist noch offen.

24 Stunden am Zipfel der Ewigkeit in Hinwil

Für Martin Hobi, Kirchenmusiker, Organist und langjähriger Professor für Kirchenmusik an der Hochschule Luzern, war es ein grosser Traum, einmal ORGAN²/ASLSP aufzuführen. An seinem Wirkungsort Hinwil bot sich die Möglichkeit dazu. Aber nicht 639 Jahre sollte das Werk dort dauern, sondern 24 Stunden. Martin Hobi begründet dies so: „ORGAN² vermittelt durch seine Anlage eine Ahnung von der Ewigkeit. [...] Die acht Teile dauern in der ‚Hinwiler Ewigkeit‘ je drei Stunden, wobei eine Notenzeile jeweils 90 Minuten beanspruchen wird. Jede Zeile wurde dazu mit Fünf- und Zehn-Minuten Abstandsstrichen in der Art einer ‚Space-Notation‘ markiert; die mitlaufende Uhr ist somit für die Ausführung des Werkes unerlässlich.“⁷ Hobi betont: Die Ausführung „ist kein Konzert, sondern ein Projekt in und für die Gemeinde, die sich auf diese ‚ewigen Fragen‘ und auf dieses ‚ewige Fragen‘ des ‚Woher – Sein – Wohin?‘ einzulassen wagt. [...] Die 24-stündige Dauer der Erdrotation ermöglicht die Wahrnehmung des Immerwiederkehrenden – und geht über ein ‚von‘ nach ‚bis‘ hinaus. Dennoch wird in der zeitlichen Abfolge die Ewigkeit möglicherweise ein Stück weit fassbar und lässt gerade dadurch die Grösse und Kraft der Unendlichkeit und des Unendlichen – Gott erahnen.“⁸

Literatur

Buechli, Roman, Im Klangraum der gedehnten Zeit, in: NZZ v. 13. Januar 2014, 35.

Hobi, Martin, 24 Stunden am Zipfel der Ewigkeit, in: Musik & Liturgie 134 (2009) 17-19.

Pfeiffer, Rüdiger, John-Cage-Orgelprojekt ORGAN²/ ASLSP oder: Wie langsam ist „so langsam wie möglich?, in: Matthias Schneider / Beate Bugenhagen (Hg.), Zentren der Kirchenmusik, Laaber 2011, 388-395.

7 Hobi, 24 Stunden, 18.
8 Ebd. 18f.

Handwritten musical score on a page with a faint "ORGAN" watermark. The score is divided into two systems, each with three staves (treble, alto, and bass clefs). Vertical blue lines mark specific dates and events.

System 1:

- Staff 1: Treble clef, marked with a red "8" at the beginning.
- Staff 2: Alto clef.
- Staff 3: Bass clef.

System 2:

- Staff 1: Treble clef.
- Staff 2: Alto clef.
- Staff 3: Bass clef.

Handwritten Annotations (Red Ink):

- Top of System 1: (Fr. 15.4.), Di. 16.4., Mi. 17.4., Do. 18.4.
- Top of System 2: (Do. 18.4.), Fr. 19.4., Sa. 20.4.
- Bottom of System 2: Heiler Donnerstag, Karfreitag, Karssamstag → Oster-
nacht (circled in red)

Other Markings:

- Blue diagonal strokes on the left and right sides of the second system.
- A red "8" at the top left of the first system.

Festivals als Ort der Stille – eine Dissonanz?

Wie kann Seelsorge auf Festivals als Ort der Stille wirken und Resonanzraum des dort Erlebten sein, in dem sich Menschen selbst und gegebenenfalls Gott begegnen? Das ist die Frage, die im Zentrum dieser interdisziplinären Annäherung an das Verhältnis von Lärm und Stille in der gegenwärtigen Festivalkultur steht.

Julia Hahn

Mag. Theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin

Festivals gehören zu den markantesten kulturellen Ausdrucksformen spät-moderner Gesellschaften. Sie verdichten in wenigen Tagen, was im Alltag fragmentarisch bleibt: Gemeinschaft, Intensität von Eindrücken, Entgrenzung und Begrenzung des Selbst.

Sie sind Orte der Überfülle, die sowohl physisch wie psychisch herausfordernd sein kann. In dieser Spannung zwischen Ausbruch, Rückzug und Überreizung, zwischen individuellem Hedonismus und kollektiver Ekstase, stellt sich die Frage, ob und wie inmitten des Lärms Räume der Stille entstehen oder erfahrbar werden können.

Der vorliegende Beitrag untersucht diese paradox wirkende Konstellation am Beispiel von Musikfestivals. Er fragt danach, in welcher Weise Stille als Gegenmoment zur akustischen Überfülle auftritt und welche pastoralen Implikationen sich daraus ergeben. Dabei geht es nicht allein um akustische Phänomene, sondern um anthropologische und theologische Dimensionen von Stille: um Wahrnehmung, Resonanz und die Möglichkeit, inmitten äußerer Lautstärke innere Ruhe zu erfahren.

Ausgehend von der alltäglichen Lärmerfahrung und dem wachsenden Bedürfnis nach Rückzugsräumen werden zunächst Wahrnehmungsprozesse und psychologische Dynamiken der Lautstärke beschrieben. Hierbei spielt die Psychoakustik eine zentrale Rolle, da sie erklärt, wie Lautheit nicht nur physikalisch, sondern auch subjektiv erfahren wird. Darauf aufbauend wird gezeigt, wie Festivals als temporäre Ausnahmeorte zugleich Räume der Überreizung und der Unterbrechung darstellen. Im Zentrum steht schließlich die pastoral-theologische Perspektive: Wie kann Seelsorge auf Festivals als Ort der Stille wirken und hierbei nicht als Gegenbild zum Lärm und dem Festivalerleben agieren, sondern als Resonanzraum des dort Erlebten, in dem sich Menschen selbst und gegebenenfalls Gott begegnen?

Der Beitrag versteht sich somit als interdisziplinäre Annäherung an das Verhältnis von Lärm und Stille in der gegenwärtigen Festivalkultur. Er verbindet akustische, psychologische und pastoraltheologische Perspektiven, um Stille nicht als Abwesenheit von Klang, sondern als theologisch bedeutsamen Erfahrungsraum zu verstehen.

Von gehetztem Alltag zu lauter Reizüberflutung

Der Übergang von Alltagslärm zu Festivalerfahrung verweist auf ein gemeinsames Grundmotiv: die Suche nach Unterbrechung. Bevor die äußeren Klangräume eines Festivals betrachtet werden, ist ein Blick auf die alltägliche Lärmerfahrung notwendig, das heißt jene permanente akustische und psychische Reizüberflutung, aus der heraus viele Menschen den Wunsch nach temporärer Befreiung entwickeln.



Bereits im alltäglichen Lebensvollzug dominiert eine Vielstimmigkeit von Eindrücken: E-Mails, Termine, Push-Nachrichten, soziale Netzwerke und vieles mehr schreien mit der Erwartung der Omnipräsenz und dauerhaften Erreichbarkeit nach Aufmerksamkeit und drehen gleichzeitig den „inneren Lautstärkepegel“ bisweilen immens auf. Der Alltag ist emotional und kognitiv lauter als auditiv. Hinzu kommt, dass auch eine absolute Stille – das heißt 0 dB – im Alltag kaum

Die Sehnsucht nach Stille wächst.

vorkommt. Gerade deshalb erleben Retreats, Achtsamkeitsangebote und Meditation einen Aufschwung. Im christlichen Kontext würde man hier von Exerzitien und Kontemplation sprechen. Die Sehnsucht nach Stille wächst. Diese Sehnsucht bedeutet nicht nur das Fehlen von Geräuschen, sondern das Verlangen nach einem Zustand innerer Ruhe, Ordnung und Selbstwahrnehmung.¹ Stille kann hier ein heilender Rückzugsort sein, der Regeneration, Stressabbau und das Sortieren und Ordnen von Gedanken ermöglicht.² „Stille bietet also nicht nur eine Möglichkeit zur Entspannung, sondern kann auch als kraftvolles Werkzeug zur Förderung der geistigen Gesundheit dienen.“³ Stille kann darüber hinaus auch ein Akt des Widerstands gegen die Überreizung und Kommerzialisierung des Alltags sein. Sie erlaubt es, sich zu entziehen, zu entkoppeln. In einer Kultur des Immer-schneller und Immer-lauter ist die Wahl der Stille eine bewusste Gegenbewegung, die „einer stark subjektiven und situativen Komponente [unterliegt], die wiederum durch soziale, kulturelle und historische Kontexte geprägt ist.“⁴

Gleichzeitig fürchten viele Menschen die Stille, weil sie in ihr mit sich selbst konfrontiert werden. Stille kann erschreckend sein; sie bringt das Unausgesprochene an die Oberfläche.

„Tatsächlich fühlen sich viele Menschen unwohl, wenn es einmal ruhig wird. Sie haben Angst vor dem, was in der Stille hochkommt – sei es unangenehme Gedanken, Sorgen oder unerledigte Aufgaben. Dies zeigt, dass Stille nicht nur ein äußerer Zustand, sondern auch ein innerer Prozess ist, der schwer zu bewältigen sein kann.“⁵

Der Besuch eines Musikfestivals bedeutet einerseits eine temporäre Flucht aus dem hektischen Alltag und dessen innerer Unruhe, andererseits jedoch auch die bewusste Exposition gegenüber einem hohen Lautstärkepegel, der die Geräuschkulisse des Alltags übertönen, regulieren oder gar verstärken kann. An diesem Spannungsfeld zwischen Entlastung und Überreizung setzt die Festivalseelsorge an. Bevor diese als pastorales Praxisbeispiel näher betrachtet wird, erscheint ein kurzer Blick auf die psychoakustischen Grundlagen erforderlich.

Ein kurzer Blick in die Psychoakustik

Im Unterschied zur Physik, die die Lautstärke in Dezibel misst, beschreibt die Psychoakustik als interdisziplinäres Forschungsfeld, wie Menschen Klang subjektiv wahrnehmen, empfinden und interpretieren. Sie macht deutlich, dass Lautheit kein rein objektives Maß ist, sondern maßgeblich von inneren Wahr-

1 Vgl. Psychologie heute.
2 Vgl. ebd.
3 Ebd.
4 Morat; Ziemer (Hrsg.), Handbuch Sound, 217.
5 Psychologie heute.

nehmungsprozessen abhängt: Eine um zehn Dezibel erhöhte Lautstärke wird bereits als doppelt so laut wahrgenommen. Damit verschiebt sich die Aufmerksamkeit von der äußeren Reizstärke zur inneren Verarbeitung.⁶

Diese Einsicht ist für die theologische Reflexion nicht nebensächlich. Sie verdeutlicht, dass Wahrnehmung von Lärm und Stille immer auch eine Frage der inneren Disposition ist. Die subjektive Dimension akustischer Erfahrung lässt sich als Analogie für spirituelle Prozesse verstehen: Stille ist nicht allein eine physikalische Abwesenheit von Klang, sondern ein Bewusstseinszustand. Die Psychoakustik liefert somit ein erkenntnisleitendes Modell, um zu verstehen, warum Menschen selbst im lautesten Umfeld Momente innerer Ruhe oder spiritueller Resonanz erleben können.

In diesem Sinne fungiert der psychoakustische Zugriff als Brücke zwischen naturwissenschaftlicher Beschreibung und pastoraltheologischer Deutung. Er erlaubt, die sinnlich-psychologische Ebene der Lautstärkewahrnehmung mit der seelsorglichen Praxis zu verbinden: Wer Menschen auf Festivals begleitet, begegnet nicht nur Ohren, die Schall empfangen, sondern Subjekten, die Klänge deuten, filtern und transformieren.

Festivals bilden in diesem Sinne ein komplexes akustisches Gefüge: Sie erzeugen, strukturieren und inszenieren Klangräume, in denen individuelle und gemeinschaftliche Wahrnehmungen ineinandergreifen. Die Frage, wie Stille inmitten solcher Räume möglich ist, führt folgerichtig zur Betrachtung der akustischen Architektur von Festivals.

Denn ihre räumliche und atmosphärische Gestaltung entscheidet wesentlich darüber, ob und wie Menschen Momente der Unterbrechung, des Innehaltens und des Hörens erfahren können.

Interruption im Lärm: Räume der Unterbrechung

In der Festtheorie stehen Feste unter anderem für „Atempausen und Unterbrechungen des alltäglichen Lebens“, die der Mensch bedarf, „um über den Sinn seines Lebens nachzudenken, Sinnorientierungen zu erfahren in Erinnerung und Verheißung heilvollen Lebens, und um sein Leben immer auf’s neue an ihnen auszurichten.“⁷ Festivals können als Gegenpol des Alltags und Ausnahmesituation wahrgenommen werden und durch Nonkonformität, Normativitäts- und Gesetzverschiebungen Erholung, Freiheit und neue Orientierung bringen, die auch in Exzesse münden können.⁸ Sie symbolisieren und verkörpern Nicht-Alltag.⁹ Sie können revolutionären Charakter haben, der kurzfristig oder auch nachhaltig den Alltag transformiert und stehen somit nicht losgelöst, sondern vielmehr in einem Verhältnis zu diesem.¹⁰ Der Alltag ruht, aber vieles anderes ist dafür umso lauter. Dies ist nicht immer und nicht für alle Festivalbesucher:innen „eine körperliche

6 Vgl. Dezibel-Skala: Gefühlte Lautstärke messbar machen.
7 Leipold, Die Feier der Kirchenfeste, 150.
8 Vgl. Neijenhuis, Feste und Feiern, 16, 22, 164.
9 Vgl. Kirchner, Eventgemeinschaften, 18.
10 Vgl. Leipold, Die Feier der Kirchenfeste, 149; Wegscheider, Fest/Feste.

oder geistige Erholung“¹¹ und erzeugt nicht unbedingt „gesteigerte Lebensfreude“¹², sondern kann auch „Zumutungen, die sich in körperlicher und geistiger Erschöpfung zeigen können“¹³, bedeuten.

Musikfestivals, als Feste, die über mehrere Tage hinweg stattfinden und zumeist mit Camping und körperlicher Belastung verbunden sind, können beide Seiten – Erholung und Erschöpfung, Atempause und Reizüberflutung, Freude und Anstrengung – aufzeigen. Sie finden häufig auf eigens dafür genutzten, oft isolierten Flächen statt: stillgelegte Flugplätze, alte Militärbasen oder weitläufige Parks. Einmal im Jahr verwandeln sich diese Orte in akustisch aufgedrehte Erlebnisräume.¹⁴ Schon auf der Hinfahrt beginnt die Einstimmung: laute Musik im Auto, später auf dem Campingplatz. Viele der Festivalbesucher:innen scheuen hierfür keine Kosten und Mühen und integrieren ihr von zuhause mitgebrachtes Soundsystem zwischen die Zelte. Selbst zwischen den und fernab der Bühnen bleibt die Beschallung konstant.

Trotz dieser lautstarken Kulisse gibt es – immer im Verhältnis zum Rest des Geschehens betrachtet – Inseln der Stille. Innerhalb der Musik wird durch Breaks, Clean Parts, Build-Ups ein dramaturgischer Leerraum erzeugt, der die Wirkung des darauffolgenden Drops steigert und das Publikum mitreißt. Vor allem die Zeit zwischen zwei Konzerten kann eine große, sowohl äußere als auch innere Stille herbeiführen. War man soeben noch 1–2 Stunden lang einem immensen Lautstärkepegel der Lieblingsband ausgesetzt, verhalten nun die letzten Schallwellen des letzten Akkords, des letzten Trommelschlags, der letzten elektronischen Beats und ebben immer weiter ab. Menschen verlassen den Bühnenbereich und andere kommen, um sich schon für das nächste Konzert bereit zu machen. Meist bleibt kaum Zeit, das Erlebte zu sortieren und zu verinnerlichen, da *nach* dem Konzert *vor* dem Konzert ist. *Dazwischen* entsteht ein spannungsgeladener akustischer Zwischenraum.

Ein Blick auf die Campingplätze zeigt eine mittlerweile fast unübersichtliche Auswahl unterschiedlicher Unterkunftsmöglichkeiten, die entsprechend verschiedene Atmosphären implizieren. Bei Rock am Ring gibt es beispielsweise acht Campingoptionen.¹⁵ Besonders das Green Camping legt den Fokus auf Naturschutz und einen ruhigen Rückzugsort vom lauten Infield und normalen Campingbereichen.¹⁶ Das Parookaville-Festival erläutert dazu: „Eine gewisse Geräuschkulisse gibt es auf einem Festival-Campingplatz natürlich immer. Aber im Green Camp soll ein Rückzugsort für diejenigen entstehen, die nach einem Festivaltag zur Ruhe kommen möchten. Daher sind hier laute Musik bzw. Musikboxen nachts untersagt.“¹⁷

Die Achtsamkeit für den eigenen Körper, insbesondere das Gehör, hat in den letzten Jahren spürbar zugenommen. Immer mehr Festivalbesucher:innen schützen sich bewusst vor Lärmbelastung. Diesem wachsenden Bedürfnis begegnet ein expandierender Markt: Firmen entwickeln zunehmend hochwertigere und ästhetisch ansprechendere Gehörschutzprodukte, die direkt auf dem Festivalgelände verkauft werden und schlagen daraus Profit.

11 Neijenhuis, Feste und Feiern, 139.
12 Kirchner, Eventgemeinschaften, 20.
13 Neijenhuis, Feste und Feiern, 139.
14 Vgl. Näumann, Weltmusikfestivals und Festivalisierung der Weltmusik, 204.
15 Vgl. Rock am Ring. Allgemeine Camping- und Ticketinfo.
16 Als Infield bezeichnet man den Bereich eines Festivals, in dem die Bühnen und Verkaufsstände stehen. Es ist zumeist durch Ticketkontrollen und Zäune eingegrenzt.
17 Die Parookaville Campsite.

Die Absurdität, sich freiwillig lauter Musik auszusetzen, während man Ohropax trägt, spiegelt das Spannungsverhältnis wider, das viele Festivalbesucher:innen erleben. Einerseits besteht das Bedürfnis nach Reiz, Energie, Gemeinschaft und Ekstase, andererseits nach Rückzug, innerer Einkehr und Schutz.

Neben der Auswahl der Campingplätze schaffen Veranstalter:innen – mitunter bedingt durch ein gesellschaftlich gestiegenes Bewusstsein für Selbstfürsorge und Sensibilität gegenüber Übergriffen im Eventbereich – gezielt Räume und Anlaufstellen auf dem Gelände, die eine Auszeit, Gespräche über belastende Ereignisse oder Unterstützung bei Erfahrungen von Diskriminierung und Grenzverletzungen ermöglichen. Es gibt Möglichkeiten von Rückzugsorten, safe(r) spaces¹⁸, Awareness-Angebote¹⁹, psychosoziale Beratung (Pyscare), Oasen der Stille als Orte, um „einfach mal abzuschalten, Ruhe zu finden, Gedanken nachzuhängen und vielleicht wieder zu beten“²⁰ oder eben die Festivalseelsorge, die im Folgenden als ein konkretes Beispiel näher betrachtet wird.

Festivalseelsorge als Ermöglichung innerer und äußerer Stille

Das pastorale Angebot der Festivalseelsorge ist durch eine Handvoll Seelsorger:innen der Jungen Nordkirche 2009 auf dem Wacken Open Air entstanden und hat sich bis heute zu einem professionell und interdisziplinär aufgestellten Team von 30 Seelsorger:innen entwickelt. Mittlerweile hat sich das Angebot im deutschsprachigen Raum so weit ausgebreitet, dass es z. B. in Österreich in sowohl katholischen als auch evangelischen kirchlichen Strukturen integriert ist und einen immer fortschreitenden Etablierungsprozess durchläuft. Die Strukturen und Konzepte der Festivalseelsorgen im deutschsprachigen Raum unterscheiden sich zwar, ähneln sich jedoch im Grundsatz. Die Charakteristika der österreichischen Festivalseelsorge sind beispielsweise

- ; Da-Sein
- ; Offen-Sein
- ; Hilfe sein
- ; missionarisch sein
- ; nahe sein und
- ; vernetzt sein.²¹

Es geht ihnen darum, den Menschen ein offenes Ohr zu bieten, ihnen zuzuhören, ihnen einen Raum zu geben, ihnen dabei Stütze zu sein, das Erlebte zu verarbeiten und sie zu befähigen, zurück in den Festivaltrubel zu gehen. Die Seelsorgenden, die anhand einer Weste erkennbar sind, sind sowohl an einem Zelt inmitten der üblichen Verkaufsstände als auch in mobilen Teams auf dem Festival- und Campinggelände anzutreffen. Die zumeist ehrenamtlich engagierten Festivalseelsorger:innen hören innerhalb von 4–8-Stunden-Schichten, ob Tag oder Nacht, das, was bei Festivalbesucher:innen laut ist und versuchen ihnen das zu bieten, was sie sich von ihnen wünschen, ganz nach dem biblisch-jesuanischen Motto: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Lk 18,41) Ob dies in gemeinsamem Schweigen, Zuhören, um Themen und Klarheiten Ringen oder, wie bei der

18 Der Begriff „safe space“ hat seinen Ursprung in der US-amerikanischen Schwulenbewegung der 50er und 60er Jahre und ist mittlerweile ein gängiger Begriff im queerfeministischen und soziologischen Diskurs. Gegenwärtig wird zumeist von „safer space“ gesprochen, um auf die Unerreichbarkeit eines für alle sicheren Raumes aufmerksam zu machen und dient somit ebenso der Entlastung der Verantwortlichen.
19 Der Begriff „Awareness“ (dt. Bewusstsein) ist ebenfalls in den USA im Kontext von Frauen- und LGBTIQ*-Bewegungen entstanden und meint eine Haltung, die gegen jegliche Form der Diskriminierung einsteht und Selbstbestimmung, vor allem von Minderheiten, fördert.
20 Open Flair Gottesdienst und Oase der Stille.
21 Vgl. Katholische Kirche Österreich, Leitbild Festivalseelsorge. Für die Zwischentöne des Lebens.

Festivalseelsorge auf dem Greenfield in der Schweiz, im Wand Anschreiben²² resultiert, ist den jeweiligen Besucher:innen überlassen.

Die Themen und Anliegen der Besucher:innen sind so vielfältig wie ihre Lebensgeschichten. Sie reichen von jungen Menschen, die nach Schulabschluss oder Ausbildung den Festivalssommer sowohl zum Feiern als auch zur Reflexion über ihre Zukunft und Lebensziele nutzen, bis hin zu Personen, die rückblickend auf ihr bisheriges Leben schauen, sei es mit Dankbarkeit oder Reue. Unter den Rat-suchenden finden sich kirchlich sozialisierte ebenso wie kirchenferne Menschen, solche mit individuellem Glaubensverständnis oder gänzlich ohne religiösen Bezug, welche, die die Festivalseelsorge schon aus den Vorjahren kennen und schätzen und die, die erst kommen können, nachdem sie sich Mut angetrunken haben. Manche suchen das Gespräch und den Raum aus Einsamkeit, nach Konflikten im Freund:innenkreis oder schlicht aus dem Bedürfnis nach Austausch. Andere teilen ihre (Vor)Freude im Kontext des Festivals, berichten von psychischen Herausforderungen und davon, dass ihnen gerade alles über den Kopf wächst.

Die Festivalseelsorge tritt dabei nicht als Kontrastfolie zum Festival auf, sondern als mitgehende Praxis inmitten seiner Dynamiken und als ein Ermöglichungsort,

Die Festivalseelsorge tritt dabei nicht als Kontrastfolie zum Festival auf, sondern als mitgehende Praxis inmitten seiner Dynamiken und als ein Ermöglichungsort.

gerade weil die Seelsorge als solche ein „vorzügliche[r] Raum der „Pause“ [ist]: Dass Menschen hier einen Ort finden, wo sie unbestellt zu Besuch kommen können. Wo sie Rat suchen [...], wo man ruhigen Herzens werden

kann und Güte spürt, wo mehr zugehört wird als gesprochen, mehr Mitgefühl gezeigt wird als Pathos, wo mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben werden, wo viel Neugierde herrscht im Hinhören auf Geschichten der Einzelnen, [...], wo man die Gesprächspartner nicht dauerhaft an sich zu binden versucht, sondern loslässt, gegen andere, vielleicht bessere GesprächspartnerInnen.“²³ Ihre Stärke liegt in der Präsenz ohne Aufdringlichkeit, in der spezifischen Haltung des Angebots und des gleichzeitig voneinander Lernen Wollens.

Pastoral im Zwischenraum: Unterwegs zwischen Bühnen und Campingplatz

Für viele Menschen stellen Festivals feste Bezugspunkte im Jahresverlauf dar. Sie sind nicht nur Freizeitveranstaltungen, sondern zentraler Bestandteil individueller Lebensgestaltung. Festivals werden langfristig geplant, in den Urlaubs- und Finanzhaushalt integriert, mit Vorfreude erwartet und regelmäßig wiederholt besucht. Häufig entwickeln sie sich zu identitätsstiftenden Praktiken, die Zugehörigkeit zu bestimmten Szenen oder musikalisch-kulturellen Milieus markieren. Die wiederkehrende Teilnahme kann so Teil eines biografischen Selbstverständnisses werden und ist somit mehr als bloße Freizeitgestaltung. In ihrer emotionalen Dichte, der gemeinschaftlichen Erfahrung und der temporären Aus-

22 Vgl. Medienberichte der Metalchurch Schweiz zum Greenfield 2025, wie zum Beispiel auf: <https://www.instagram.com/reel/DK1k9PLKu-P/> (abgerufen am 09.10.2025).
23 Fuchs, Beschleunigung aus der Perspektive eschatologischer Zeitpastoral, 127.

Pastoraltheologisch lassen sich solche Orte daher nicht ignorieren, sondern verlangen nach einer Wahrnehmung jenseits traditioneller Kirchenräume.

zeit vom Alltag öffnen sie Resonanzräume, die spirituelle Tiefenschichten berühren können. Pastoraltheologisch lassen sich solche Orte daher nicht ignorieren, sondern verlangen nach einer Wahrnehmung jenseits traditioneller Kirchenräume. Eine hörende und begleitende Präsenz, die nicht missioniert, sondern Resonanz ermöglicht, kann hier neue Zugänge eröffnen.

Seelsorgliche Angebote auf Festivals gewinnen dort an Plausibilität, wo sie nicht belehren, sondern begleiten, nicht verkünden, sondern Resonanz ermöglichen, wo sie nicht alles mit Worten überformt, sondern symbolische Räume schafft, in denen Menschen sich selbst wieder hören können.

Stille in diesem Kontext ist kein bloßes Gegenbild zum Lärm und nicht das Ende der Rede, sondern ein Möglichkeitsraum für Einkehr und ein Modus der Aufmerksamkeit. Wo kirchliche Praxis solche Räume eröffnet, kann sie Resonanzmöglichkeiten schaffen. Seelsorgliche Angebote auf Festivals gewinnen dort an Plausibilität, wo sie nicht belehren, sondern begleiten, nicht verkünden, sondern Resonanz ermöglichen, wo sie nicht alles mit Worten überformt, sondern symbolische Räume schafft, in denen Menschen sich selbst wieder hören können. Hier findet sich auch die Differenzierung von „missionarisch“ und „missionierend“ wieder. Statt einer aktiv-missionierenden Erwartungshaltung der Bekehrung von Festivalbesucher:innen zum christlichen Glauben geht es vielmehr um die missionarische Grundhaltung der Festivalseelsorger:innen, die durch ihr jeweiliges Christ:in-Sein als Motivationsbasis im Hintergrund steckt und im Kontext von 1 Petr 3,15f. Rede und Antwort stehen können, sofern dies gefragt ist.

Damit einhergehend stellt das Hören eine Verknüpfung zwischen Stille, Lärm und (Festival-)Seelsorge dar. Es braucht das Schweigen, „um ein Wort hören zu können, das um Gehör ringt.“²⁴ Das Hören ist der notwendige Folgeschritt des Schweigens in der Seelsorge, wenn sie sich als Unterstützung versteht, Menschen „einen Weg in die eigene Tiefe zu bahnen, in sich selbst hineinzuspüren in die eigene Stille zu hören, um für die Anwesenheit und die Sprache Gottes hellhörig zu werden.“²⁵ Das Hören kann die Fremdheit und Andersartigkeit zwischen Seelsorger:innen und seinem:ihrem Gegenüber zwar nicht überwinden, lässt ihn:sie jedoch zu Wort kommen, ihm:ihr einen Zugang zu sich selbst und den eigenen aktuellen und akuten Bedürfnissen zu ermöglichen und somit eine Haltung der Aufmerksamkeit und Achtsamkeit einzuüben, die handlungsfähig(er) macht und die *Rückkehr* ins Festivalgeschehen ermöglichen kann.²⁶

Diese Form von Pastoral erkennt an, dass spirituelle Erfahrungen nicht allein im Sakralraum der Kirche geschehen. Sie entstehen ebenso in Momenten des Kontrollverlusts, im Taumel der Musik, im Nachklang eines berührenden Sets oder eben in der Stille danach. Seelsorge auf Festivals nimmt diese Resonanzräume ernst, nicht um sie zu vereinnahmen, sondern um in ihnen präsent zu sein: als Ort des Rückzugs, als Gesprächspartnerin, als Begleitung im Jetzt. „Der Dienst der Festivalseelsorge besteht nicht darin, vorgefertigte Antworten auf mögliche

24 Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen, 41.
25 Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, 188.
26 Vgl. Prkačin, ‚Auf das Hören hören‘, 58, 161, 214, 245.

Fragen zu präsentieren, sondern zuzuhören,[...].“²⁷ In der Stille zeigt sich eine Dimension des Widerfahrnisses, die nicht planbar ist. Sie fordert die Pastoral nicht zur Strategie, sondern zur Haltung heraus, zur absichtslosen Aufmerksamkeit, zur Unterbrechung des eigenen Redens, zum Risiko des Hörens. Bis hin, dass der Festivalseelsorge eine synodale Grundhaltung eigen ist, „nämlich die des Hin-Hörens, die eine Evangelisation im Sinne des II. Vatikanums möglich macht: mit und durch die Menschen da draußen das Evangelium vertiefter zu erschließen. Kirche versteht sich hier als Lernende an den Orten, wo Menschen von ihren je eigenen Lebensrealitäten und den damit zusammenhängenden Anliegen erzählen.“²⁸

Die Dissonanz zwischen Festival und Stille ist also nur auf den ersten Blick eine. Bei genauerer Betrachtung erweist sich das Nebeneinander von Lärm und Stille als ein Miteinander und elementarer Bestandteil der Festivalerfahrung. Vielleicht liegt genau darin das Potenzial: Im Wechselspiel und im *Dazwischen* von Laut und Leise, von Außen und Innen, von Ekstase und Kontemplation entsteht eine Erfahrungsdichte, die in keiner Skala messbar ist – aber hörbar, fühlbar und erinnerbar bleibt.

Post-Festival: Wenn die Stille reinkickt

Nicht zu unterschätzen ist die Stille nach dem Festivalerlebnis. Kaum sind die letzten Klänge verklungen, beginnt sich ein Zustand der Stille auszubreiten, welcher meist bis zuhause vom Nachrauschen der letzten Sounds in den Ohren begleitet wird. Mit fortschreitender Zeit nach dem letzten musikalischen Impuls gewinnt die Stille an Präsenz. Der Kontrast zur zuvor erlebten Verdichtung ist abrupt: Auf den Ausnahmezustand folgt eine spürbare Leere, sowohl auditiv als auch physisch und emotional. Diese Leere wird vielfach als postfestivaler „Emo-Kater“ beschrieben; ein Phänomen, das sowohl durch Substanzkonsum als auch durch die emotionale Überreizung intensiviert werden kann.

Psychologisch lässt sich das Phänomen auch als eine Form der „Post-Festival-Depression“²⁹ beschreiben. Das Hochgefühl der kollektiven Ekstase weicht einer melancholischen Ernüchterung. Die Welt, eben noch bunt und chaotisch, wirkt nun (wieder) grau und steril. Der eben noch empfundene „Glücksrausch“ wird zu einer temporären depressiven Stimmung.³⁰

Und doch ist genau dieses Gefühl der Leere, dieser Kontrast, auch eine Chance. Die Rückkehr in die Stille ermöglicht eine Phase der Regeneration. Neurowissenschaftliche Studien zeigen: Stille fördert die Aktivierung des sogenannten Default-Mode-Netzwerks im Gehirn – ein Zustand, in dem Erinnerungen verarbeitet, Emotionen reguliert und kreative Prozesse angestoßen werden. Stille ist somit kein bloßes Fehlen von Geräuschen, sondern ein aktiver Zustand der neuronalen Selbstverarbeitung und fördert somit „persönliche Transformation und Wachstum“³¹. „Das Gehirn benötigt Phasen der Ruhe, um Informationen zu verarbeiten und im Langzeitgedächtnis zu speichern. In Momenten der Stille ist das

27 Hahn; Bachmann, Festivalseelsorge als neuer Topos kategorialer Seelsorge, 272.
28 Ebd., 274f.
29 Eckert, Warum wir unsere Post-Festival-Depression zulassen sollten.
30 Vgl. ebd.
31 Psychologie heute.

Gehirn besonders effektiv darin, Erlebtes zu verarbeiten und zu konsolidieren.³² In der Rückzugszeit nach einem Festival wirken Körper und Geist daran, das Erlebte zu integrieren. Dabei kann der Kontrast zwischen der entgrenzten, offenen Festivalwelt und der engen, begrenzten Welt der eigenen vier Wände fast beklemmend sein. Durch die körperliche und mentale Grenzerfahrung des Festivals entsteht eine Transformation und die Notwendigkeit einer Wiedereingliederung in den Alltag.³³

Der Umgang der Besucher:innen mit dem postfestivalen Erleben liegt in ihrer eigenen Verantwortung. Die Festivalseelsorge versteht sich nicht als Einrichtung zur langfristigen Begleitung, sondern als spontane, anonyme und kurzzeitige Anlaufstelle. Gleichwohl verweist sie bei Bedarf auf weiterführende Unterstützungsangebote in der Region und ist hierfür meist gut vernetzt und vorbereitet. Offen bleibt, inwiefern die Erfahrung mit der Festivalseelsorge das Verständnis von Kirche und Glaube beeinflusst. Festzuhalten ist, dass das Angebot angenommen wird und positive Resonanz erfährt. Überdies wächst das Interesse an spirituellen und stillen Räumen auch außerhalb herkömmlicher Musikfestivals. So wurden etwa beim „EURO 2024 Festival Berlin“ eigens ein „Quiet Room“ und ein „Prayer Room“ eingerichtet. Auch Filmfestivals wie die Berlinale bieten potenzielle Anknüpfungspunkte für kontextsensitiv gestaltete pastorale Angebote. Diese Entwicklungen verdeutlichen, dass Seelsorge im Eventkontext neue Formen religiöser Präsenz erprobt und damit einen relevanten Beitrag zur zeitgemäßen kirchlichen Praxis leistet.

Literatur

Dezibel-Skala: Gefühlte Lautstärke messbar machen, auf: <https://www.akustik-form.ch/raumakustik/dezibel-skala> (zuletzt abgerufen am: 06.06.25).

Die Parookaville Campsite, auf: <https://www.parookaville.com/de/experience/campsite> (zuletzt abgerufen am: 30.05.25).

Eckert, Till, Warum wir unsere Post-Festival-Depression zulassen sollten, auf: <https://www.zeit.de/zett/2016-06/post-festival-depression-warum-wir-sie-zulassen-sollten> (zuletzt abgerufen am: 06.06.25).

Fuchs, Ottmar, Beschleunigung aus der Perspektive eschatologischer Zeitpastoral. Theologische Aspekte von Entfremdung und Resonanz, in: Kläden, Tobias; Schüßler, Michael (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, 2017, 115-152.

Hahn, Julia; Bachmann, Claude, Festivalseelsorge als neuer Topos kategorialer Seelsorge, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie, Wer ist WIR? Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie, Bd. 44 Nr. 2 (2024), 265-278.

32 Ebd.
33 Vgl. Kirchner, Eventgemeinschaften, 92, 129.

Katholische Kirche Österreich, Leitbild Festivalseelsorge. Für die Zwischentöne des Lebens, auf: <https://festivalseelsorge.at/wp-content/uploads/sites/6/2024/02/Festivalseelsorge-Leitbild.pdf> (zuletzt abgerufen am: 06.06.25).

Leipold, Andreas, Die Feier der Kirchenfeste. Beitrag zu einer theologischen Festtheorie, Göttingen 2005.

Morat, Daniel; Ziemer, Hansjakob (Hrsg.), Handbuch Sound. Geschichte – Begriffe – Ansätze, Stuttgart 2018, 218.

Näumann, Klaus, Weltmusikfestivals und Festivalisierung der Weltmusik, 204-212, in: Leggewie, Claus; Meyer, Erik, Global Pop: Das Buch Zur Weltmusik, Stuttgart 2017, 204.

Neijenhuis, Jörg, Feste und Feiern. Eine theologische Theorie, Leipzig 2012.

Open Flair Gottesdienst und Oase der Stille, auf: <https://www.open-flair.de/news/996-open-flair-gottesdienst-und-oase-der-stille> (zuletzt abgerufen am: 30.05.25).

Prkačin, Elisa, ‚Auf das Hören hören‘. Überlegungen zu einer hörenden Pastoral im Horizont einer responsiven Phänomenologie, Münster 2023.

Psychologie heute. Aktuelle Informationen rund um die faszinierende Welt der Psychologie, Die heilende Kraft der Stille: Warum sie so wichtig für die Psyche ist, auf: <https://psychologie-heute.info/stress-ueberlastung/die-heilende-kraft-der-stille-warum-sie-so-wichtig-fuer-die-psyche-ist/> (zuletzt abgerufen am: 21.05.25).

Rock am Ring. Allgemeine Camping- und Ticketinfo, auf: <https://www.rock-am-ring.com/info/s4f9b--camping-and-ticketinfo> (zuletzt abgerufen am: 03.06.25).

Stille an Orten des (Massen)tourismus

In Anbetracht der zunehmenden Geschwindigkeit des touristischen Geschehens ist es notwendig, die Frage der Vereinbarkeit von Stille und Tourismus zu erörtern. In diesem Zusammenhang bieten die Phänomene von Slow Tourism und Slow Travel interessante Ansatzpunkte. Anhand zweier Fallbeispiele aus der Schweiz wird der Frage nach modernem Tourismus und Stille nachgegangen.

Anna-Lena Jahn

MA in Religion-Wirtschaft-Politik, Theologische Hochschule Chur, Mitarbeiterin im Forschungsprojekt „Religion-Kultur-Tourismus“; Doktorandin Universität Luzern

Als ich vergangenes Jahr einen Wochenend-Kurztrip in die dänische Hauptstadt Kopenhagen machte, wurde ich überraschenderweise inmitten eines touristischen Hotspots an die Bedeutung der Stille erinnert. Direkt beim Eingang der berühmten Frederikskirche im Stadtzentrum wies ein Schild die Besucher:innen darauf hin, das Handy bewusst in der Tasche zu lassen und sich einige Minuten Zeit zu nehmen, still in der Kirche zu verweilen. Ich folgte dem Rat und stellte fest, dass durch die bewusste Wahrnehmung der Stille mein touristisches Erlebnis des Kirchenraums verlangsamt und intensiviert wurde. Mit neuer Energie, die ich durch das Innehalten und den Moment der Ruhe gewonnen hatte, trat ich wieder in das wuselige Stadtgeschehen hinaus.

Das Innehalten und das bewusste Kultivieren von Stille geht in schnelllebigen Reiseaktivitäten vielfach verloren. Der heutige Tourismus scheint auf dem künstlichen Erschaffen von Superlativen zu basieren und folgt einem stark kompetitiven Marktgeschehen. Gleichzeitig verhalten sich die steigenden Tourismuszahlen widersprüchlich zur Notwendigkeit von mehr ökologischer und sozialer Nachhaltigkeit. Auch in den breiten Medien wird über Tourismus zunehmend negativ berichtet. Phänomene wie Overtourism und die dadurch ausgelösten Negativfolgen für die ortsansässige Bevölkerung stehen im Zentrum der Berichterstattung.¹ Dies wirft zwangsläufig die Frage auf, ob die Thematik der Stille im gegenwärtigen touristischen Diskurs noch von Relevanz ist.

Der obige kurze Erfahrungsbericht würde für eine anhaltende Bedeutung sprechen. Hinzu kommt, dass, wie so oft bei gesellschaftlichen Entwicklungen, zu einem stattfindenden Trend auch ein dazugehöriger Gegentrend entsteht. So kann beobachtet werden, dass den touristischen Angeboten, die sich durch immer schnellere und beeindruckendere Erlebnisse auszeichnen, Aktivitäten gegenübergestellt werden, die sich auf Achtsamkeit und Stille konzentrieren. Viele dieser entschleunigenden Themen fallen in das breite Feld des spirituellen und religiösen Tourismus. Konkret sind damit unterschiedlichste touristische Aktivitäten wie Pilgern, Besuche von religiösen Stätten oder Angebote in Klöstern gemeint.²

Im folgenden Beitrag wird zunächst ein kurzer Überblick über das Wesen des Tourismus sowie dessen momentane Entwicklungen gegeben und dabei ein besonderer Fokus auf die touristische Sparte von *Slow Tourism* und *Slow Travel* gelegt. Daraufgehend wird die Suche nach Stille in einem touristischen Umfeld anhand zweier Beispiele aus der Schweiz genauer in den Blick genommen. Zum einen wird die touristische Erfahrung von Stille im abgelegenen Kloster St. Johann in Müstair im Kanton Graubünden beleuchtet, zum anderen der berühmte Wallfahrtsort und das dazugehörige Kloster Einsiedeln im Kanton Schwyz betrachtet. Die beiden Klöster verfügen über unterschiedliche Voraussetzungen zur Thematik der Stille und bieten somit einen geeigneten Einstieg in das Themenfeld „Stille an Orten des (Massen)tourismus“.

1 Vgl. Dodds und W. Butler, Overtourism.

2 Vgl. Online: stillefinden.org.

Eine kurze Geschichte des Tourismus und die Bedeutung der Stille

Tourismus als eine Form des Reisens und der Mobilität war laut der Tourismuswissenschaftlerin Julia Beelitz schon immer da. So erkennen Beelitz und Pfister in ihrer Tourismusphilosophie bereits in den frühen Hochkulturen Formen von touristischer Mobilität. Als illustrierendes Beispiel werden die Ägypter der Antike aufgeführt, die zu bedeutenden Bauwerken wie der Sphinx reisten. Aber auch die Griechen nahmen den Weg zur Weissagungsstätte in Delphi auf sich, um das Orakel zu konsultieren. Schon damals waren also heilige Stätten ein Hauptreiseziel von privilegierten Individuen und Personen aus der Oberschicht. Die breite Masse der Bevölkerung konnte sich eine solche Reise nicht leisten. Eine Demokratisierung des Reisens und dementsprechend die Zugänglichkeit zum Tourismus für grosse Teile der Bevölkerung fand erst im 19. Jahrhundert statt. Insbesondere das Jahr 1841 ist für diese Entwicklung bedeutsam, da in diesem Jahr die erste Pauschalreise des Unternehmers und Baptisten Thomas Cook durchgeführt wurde.³ Der überzeugte Abstinenzler Cook wollte sich mit der Einführung solcher günstiger Reiseangebote nicht nur als wohl tätig erweisen, sondern verfolgte auch christlich und sozial geprägte Ziele. Insbesondere ärmeren Menschen wollte Cook durch die organisierte Reise eine Alternative zum Alkoholkonsum bieten und ihnen somit eine andere Freizeitbeschäftigung ermöglichen. Gleichzeitig sollte in diesem Kontext das Gedankengut der Abstinenzbewegung verbreitet werden.⁴ Erneut lässt sich beobachten, dass auch bei dieser späteren Ausprägung der touristischen Reise, religiöse Motive im Vordergrund standen. Zeitgleich beschreibt diese erste Form einer Pauschalreise einen zentralen Gedanken des

Der Tourismus und die Stille können also parallel verstanden werden, als eine Unterbrechung des Gewöhnlichen.

Ab dem 20. Jahrhundert wird dann von der Blütezeit des Tourismus gesprochen, welche bis heute anhält und insbesondere durch den technischen Fortschritt bedeutende Weiterentwicklungen mit sich brachte.⁷

Das heutige Phänomen des Tourismus

Obwohl sich die heutige Tourismusbranche zunehmend differenziert zeigt, sind Elemente vorhanden, welche den unterschiedlichen Tourismusformen gemein sind. Eine der treffendsten Definitionen für das Phänomen „Tourismus“ lässt sich bei der Tourismusorganisation der Vereinten Nationen, der UN Tourism (ehemals UNWTO) finden:

3 Vgl. Beelitz und Pfister, Tourismusphilosophie, S. 14-19.
4 Vgl. Mundt, Tshomas Cook, S. 137.
5 Vgl. Graburn, The Anthropology of Tourism, S. 11.
6 Gleissner, Stille als Chance?
7 Vgl. ebd. Anm. 3, S. 18.

Tourism is a social, cultural and economic phenomenon which entails the movement of people to countries or places outside their usual environment for personal or business/professional purposes. These people are called visitors (which may be either tourists or excursionists; residents or non-residents) and tourism has to do with their activities, some of which involve tourism expenditure.⁸

Die Definition arbeitet drei wesentliche Merkmale des sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Phänomens Tourismus heraus. Erstens reisen die Tourist:innen an einen anderen Ort und verlassen somit ihr gewöhnliches Umfeld. Die Motivation für diese Reise kann in persönlichen aber auch in arbeitstechnischen Gründen liegen. Zweitens werden Tourist:innen als Besuchende charakterisiert, wobei auch Tagesausflügler:innen in diese Kategorie fallen. Drittens üben die Tourist:innen bestimmte Aktivitäten vor Ort aus und „erleben“ dadurch die besuchte Destination. Der letzte Punkt wird mit finanziellen Ausgaben in Verbindung gebracht und hebt die wirtschaftliche Bedeutung des Tourismus hervor. Beachtenswert ist der dritte Punkt, welcher die Interaktion vor Ort hervorhebt. Auch Beelitz und Pfister betonen, dass die reisende Person Kontakt mit dem Aussen, mit dem Anderen sucht.⁹ Ein wesentlicher Aspekt des Tourismus ist

Der Wunsch nach einer inneren Verwandlung lässt sich auch in der Nachfrage und im Angebot von touristischen Aktivitäten wiederfinden.

demnach die Erfahrung und das aktive Erleben, das auf einer Reise im Vordergrund steht. Während der Covid-19 Pandemie wurde die Wichtigkeit dieses Elementes besonders sichtbar.

Virtuelle Rundgänge von touristischen Hotspots und digitale Erlebnisse mithilfe von Augmented Reality sollten einen Ersatz für das reale Reisen darstellen, welches aufgrund von nationalen und internationalen Einschränkungen nicht mehr möglich war. Schnell wurde deutlich, dass die physische Reise nur schwer ersetzt werden kann und aktuelle Zahlen verdeutlichen, dass der Wirtschaftssektor Tourismus weiterhin stark wächst und die Besucher:innenzahlen an vielen Orten das Vor-Corona-Niveau erreichen und teilweise sogar übertroffen haben.¹⁰

Touristische Trends: Zwischen Erlebnis und Entschleunigung

Der heutige Tourismus zeichnet sich vor allem durch seine Diversifizierung und Nischenbildung aus. Ein interessanter Trend, welcher von TNMT (Travel and Mobility Tech)¹¹ herausgearbeitet wurde, ist der Bereich des Transformational Travels.¹² Bei diesem Trend handelt es sich um die in der Gesellschaft zu beobachtende Entwicklung hin zu einer Verbesserung des Selbst betreffend Körper, Geist und Seele. Der Wunsch nach einer inneren Verwandlung lässt sich auch in der Nachfrage und im Angebot von touristischen Aktivitäten wiederfinden. Ein Beispiel dafür ist der sogenannte Sober Tourism, welcher sich ähnlich wie schon Thomas Cook im 19. Jahrhundert auf Nüchternheit bzw. Abstinenz konzentriert. Bei dieser Art von Tourismus geht es aber nicht nur um die Abwesenheit von Alkohol oder anderen Substanzen, sondern auch um das Erschaffen einer mentalen

8 UNWTO, Glossary of tourism terms.
9 Vgl. ebd. Anm. 3, S. 32.
10 Vgl. online: Tourismus-Trends 2025.
11 TNMT ist ein Projekt, welches das interdisziplinäre Forschungsfeld des Lufthansa Innovation Hub repräsentiert.
12 Vgl. Dobravsky, What will define the travel industry in 2025?

Klarheit, einer inneren Ordnung. Eine weitere Möglichkeit, zu mentaler Klarheit zu kommen und sich vom lärmenden Alltag in der Urlaubszeit zu distanzieren, ist das bewusste Aufsuchen und das Praktizieren der Stille. Im Zusammenhang mit Ruhe und Stille sollen zwei interessante touristische Phänomene hervorgehoben werden: *Slow Tourism* und *Slow Travel*.¹³ Das Phänomen des *Slow Tourism* zeichnet sich dadurch aus, dass ein bewusst langsames Reisetempo gewählt wird. Dadurch werden auch positive Auswirkungen auf die ökologische und sozio-kulturelle Nachhaltigkeit erwartet. Demgegenüber fokussiert sich *Slow Travel* stärker auf die Art des Reisens und stellt eine möglichst umweltfreundliche Reiseform in den Mittelpunkt. Ziel dabei ist es, die CO₂-Emissionen möglichst gering zu halten. Damit verbunden sind längere Aufenthaltsdauern an einem Ort und möglicherweise eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Destination, in der man sich aufhält.¹⁴ Insbesondere die als *Slow Tourism* bezeichnete Reiseform kontrastiert mit dem modernen Alltag, der durch eine beschleunigte Abfolge von Ereignissen gekennzeichnet ist. Im Gegensatz dazu betont die genannte Reiseform eine bewusste Verlangsamung des Geschehens. Eine in Spanien durchgeführte Studie zeigte, dass eine grössere touristische Zufriedenheit bei längeren Aufenthalten im Rahmen von *Slow Tourism* ausgelöst wird. Die Autor:innen schreiben: „... slow tourism is expected to foster tourists’ attachment to specific places, by allowing them more time to explore and experience local cultures at a slower pace.“¹⁵

Es wird deutlich, dass die beiden Begriffe *Slow Tourism* und *Slow Travel* nicht eindeutig voneinander trennbar sind und sich überschneidende Themen beinhalten.

Die bereits mehrmals thematisierte Praxis der Entschleunigung muss nun aber in Beziehung zur Thematik der Stille gesetzt werden. Somit stellt sich die Frage, inwiefern Verlangsamung und Ruhe miteinander in Verbindung stehen. Der Begriff Verlangsamung beschreibt zunächst die Reduktion der Geschwindigkeit, mit welcher eine Tätigkeit oder eine Bewegung ausgeführt wird. Verlangsamung stellt demnach das Gegenteil der Beschleunigung dar. In diesem Kontext könnte von der Quantität einer Tätigkeit gesprochen werden. Aus einer pragmatischen Perspektive beschreibt die Geschwindigkeit die Menge an Dingen, die in einer bestimmten Zeit geleistet oder vollbracht werden. Bei der Verlangsamung entscheidet man sich bewusst dazu, diese Menge zu verringern, d.h. weniger Bewegungen auszuführen oder eine geringere Anzahl an Aufgaben zu erfüllen. Interessant wird es, wenn der Begriff der Ruhe betrachtet und überlegt wird, welche Funktion die Ruhe oder Stille in diesem Gedankengang einnehmen. In der vorliegenden Überlegung wird die Ruhe als Qualität erfasst, die bei einer reduzierten Quantität, also bei einer bewussten Verlangsamung eintreten kann. Die qualitative Komponente der Ruhe beschreibt demnach die Ausführung einer Aktivität, das Wie. Die Dichotomie zwischen Quantität und Qualität ist jedoch kein Entweder-oder-Szenario, denn die Erfahrung zeigt, dass auch Dinge, die mit hoher Geschwindigkeit ausgeführt werden, die Qualität der Ruhe beinhalten können. Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass eine Verlangsamung die Ausbreitung eines Zustandes der Ruhe begünstigen kann.

13 Siehe dazu auch die Ausführungen im Artikel: Cebulj Christian/Jahn, Anna-Lena: Räume, Ruhe, Rituale. Chancen kirchlicher Präsenz im Tourismus, in: *Diakonia* 56 (2/2025) 74-81.
14 Vgl. Klarin et al., Time to transform the way we travel?
15 Ebd. 7.

In einem touristischen Kontext kann Ruhe als ein Merkmal eines Ortes betrachtet werden, der für seine Abgeschiedenheit und Stille bekannt ist. Dies bedeutet, dass die Geräuschkulisse an diesem Ort als gering oder nicht vorhanden beschrieben werden kann. Ruhe oder ein Gefühl der Stille kann aber auch eine innere Wahrnehmung meinen oder die Art und Weise beschreiben, mit welcher Tourist:innen unterwegs sind. Um die Thematik von Ruhe und Stille im Rahmen des Tourismus besser verstehen zu können, wird einerseits ein Ort betrachtet, der objektiv gesehen ruhig ist und in einem abgelegenen Tal der Schweiz liegt. Andererseits ist die Analyse eines Ortes von Relevanz, der einiges an externer Lärmbelastung aufweist, aber dennoch Momente der Stille ermöglicht.

Kloster St. Johann in Münstair als ein Ort der Stille

Das Kloster aus dem 8. Jahrhundert liegt im Schweizer Kanton Graubünden im abgelegenen Münstertal an der Grenze zwischen dem Engadin und Südtirol.¹⁶ Der Konvent setzt sich heute aus acht Nonnen zusammen, die dem Benediktinerorden angehören. Seit dem 12. Jahrhundert handelt es sich um eine reine Frauengemeinschaft, deren Leben durch die Benediktsregel geprägt ist und in dessen Fokus die Bescheidenheit steht. Der Klosterkomplex St. Johann gilt als eine der wichtigsten und bekanntesten Sehenswürdigkeiten im Val Müstair und wurde im Jahr 1983 als UNESCO Welterbe ausgezeichnet. Grund für die Verleihung dieses Labels ist unter anderem der gut erhaltene Freskenzyklus aus dem Frühmittelalter in der Klosterkirche. Zu der Klosteranlage gehört auch ein Museum, welches die Geschichte des Klosters erzählt. Gemäss einer Legende soll der Grundstein des Klosters von Karl dem Grossen selbst gelegt worden sein. Der frisch gekrönte König der Langobarden geriet in einen Schneesturm auf dem nahe gelegenen

16 Vgl. online: Muestair.ch



Umbrailpass und stiftete als Dank, dass er diesen Sturm überlebte, das Kloster St. Johann.

Der heutige Klosterkomplex zeichnet sich durch eine heterogene Struktur aus, die aus verschiedenen Bauetappen besteht. Das Kloster wurde nie gänzlich zerstört, jedoch sind im Laufe der Zeit einige Gebäudeteile verloren gegangen, während andere erweitert wurden. Demzufolge besteht die Klosterkirche und die Heiligkreuzkapelle aus der Gründerzeit im 8. Jahrhundert. Der markante Plantaturm ist aus dem 10. Jahrhundert und die Bischofsresidenz aus dem 11. Jahrhundert. Die besondere, abgeschiedene Lage des Klosters und die kleine Ordensgemeinschaft, welche in Klausur lebt, führen zu einem Klosterkomplex, der von Stille und Ruhe geprägt ist.

Tourist:innen im Kloster St. Johann in Müstair

Im Rahmen meiner Dissertationsarbeit an der Universität in Luzern habe ich im vergangenen Jahr 2024 qualitative Walking & Talking Interviews in und vor der Klosterkirche Müstair mit Tourist:innen geführt. Die in den geführten Interviews zentrale Fragestellung fokussiert sich auf die individuelle und subjektive Wahrnehmung des Kirchenraums durch die Augen von Tourist:innen. Auch die Thematik der Stille und der Ruhe wurde von verschiedenen Interviewteilernehmer:innen angesprochen. Innerhalb der Klosterkirche wurden durch die Proband:innen konkrete Aspekte im Raum als Orte der Stille benannt. Ein Beispiel dafür ist die Gnadenkapelle. Dabei handelt es sich um einen Raum, der sich neben dem Kirchenschiff befindet und auch explizit als ein Ort der Stille beschildert ist. Die auffallende barocke Architektur des Raumes bildet einen deutlichen Gegensatz zu dem romanischen Stil des übrigen Kirchenraums, der eine eher dunkle Atmosphäre

Diese Auffälligkeit in den Interviews spricht für die These bezüglich Slow Tourism, dass eine längere Aufenthaltsdauer zu einem intensiveren Reiseerlebnis führen kann und ein langsames Reisetempo eine andere Erfahrung der Stille ermöglicht.

d.h. der Abwesenheit von lauten Geräuschen und der möglichen inneren Erfahrung von Ruhe. Hinzu kommt, dass das gesamte Kloster von den Tourist:innen als sehr ruhig und aufgrund dessen auch als angenehm wahrgenommen wird. Die Reisenden beschreiben diese Erfahrung der Ruhe, als Eintauchen in eine andere Welt, wobei sie sich in der fremden Umgebung willkommen fühlen. Zwei der befragten Personen haben im Gästehaus des Klosters übernachtet, was auf einen längeren Aufenthalt im Kloster St. Johann in Müstair schliessen lässt. Insbesondere diese beiden Personen betonen den bewussten Kontrast zu ihrem alltäglichen Leben und unterstreichen den Rückzug aus dem Alltag. Diese Auffälligkeit in den Interviews spricht für die formulierte These bezüglich *Slow Tourism*, dass eine längere Aufenthaltsdauer zu einem intensiveren Reiseerlebnis führen kann und ein langsames Reisetempo eine andere Erfahrung der Stille ermög-

licht. Aber auch Personen, die auf der Durchreise waren und nur einen kurzen Zwischenstopp beim Kloster einlegen, nehmen die Ruhe und Friedlichkeit wahr. Das Kloster St. Johann in Müstair ist durch den abgelegenen Standort und die es umgebende Berglandschaft ein Ort, der Stille mühelos zugänglich macht.

Von der Einsiedelei zum heutigen Wallfahrtsort

Ein starker Kontrast zu dem ruhigen Kloster St. Johann in Müstair lässt sich im Kloster Einsiedeln finden, welches zu den bekanntesten sakralen Gebäuden in der Schweiz gehört. Die imposante Klosteranlage ist der grösste schweizerische Wallfahrtsort und liegt in der Gemeinde Einsiedeln im Kanton Schwyz. Gegründet wurde das Kloster im 9. Jahrhundert durch den heiligen Meinrad, welcher im Jahr 835 eine Einsiedelei an dem Ort errichtete, wo sich die heutige Gnadenkapelle befindet.¹⁷

Der Mönch Meinrad versuchte hier einen Ort der Kontemplation zu schaffen, einen Raum, in dem er zurückgezogen und in Stille leben konnte. 26 Jahre später, im Jahr 861 wird der Einsiedlermönch jedoch ermordet. Die Ermordung wird als Martyrium interpretiert, das für den Glauben dargebracht wurde. Infolgedessen erhält der Mönch den Status eines Märtyrers und der Ort wird als „heiliger Ort“ betrachtet, an dem eine Begegnung mit Gott möglich ist. Dies führt dazu, dass sich verschiedene Einsiedler für kürzere oder längere Zeit an dem Ort des heiligen Meinrads niederlassen. Im Jahr 934 ist es dann Domprobst Eberhard, welcher sich vom heiligen Meinrad und dessen Lebensweise inspiriert fühlt, seine persönliche Aufgabe und die Weiterführung dieses Ortes aber in der Bildung einer Klostergemeinschaft erkennt. Dementsprechend gründet er ein Kloster, dessen Lebensweise sich nach der benediktinischen Regel richtet.

Die lange Tradition der Wallfahrten zum Kloster Einsiedeln nimmt ihren Anfang ursprünglich in der Legende der sogenannten Engelweihe. Die Legende besagt, dass am 14. September im Jahr 948 Jesus Christus selbst unter Anwesenheit zahlreicher Engel und Heiliger die ehemalige Einsiedler-Kapelle seiner Mutter Maria geweiht haben soll.

Im Hochmittelalter entwickelte sich Einsiedeln zu einem Marienwallfahrtsort. Die mittelalterliche Klosteranlage wurde aber mit voranschreitender Zeit zu klein für die wachsende Ordensgemeinschaft und so wurde im Jahr 1704 der Grundstein für den Neubau des Klosters gelegt, welcher insgesamt zehn Jahre dauerte und den heute sichtbaren barocken Klosterkomplex hervorbrachte. Ende des 19. Jahrhunderts erlebte die Wallfahrt nach Einsiedeln einen starken Zuwachs durch die Eisenbahn und die damit verbundene einfachere Erreichbarkeit des Ortes. Heute leben um die 40 Mönche im Kloster Einsiedeln nach der Regel des heiligen Benedikts. Für Klöster, die sich nach der Benediktsregel richten, wie auch das Kloster St. Joahnn in Müstair, hat die Gastfreundschaft eine lange Tradition. Die Bedeutung der Gäste wird im Kapitel 53, 1-2 der Benediktsregel hervorgehoben. Dort heisst es:

17 Vgl. online: Kloster-Einsiedeln.ch

1 Alle Fremden, die kommen,
sollen aufgenommen werden wie Christus;
denn er wird sagen:
„Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen.“
2 Allen erweise man die angemessene Ehre,
besonders den Brüdern im Glauben und den Pilgern.

Auf der offiziellen Website des Klosters werden für Besuchende verschiedene Optionen zur Übernachtung vorgestellt. Einerseits ist ein kurzer Gästeaufenthalt möglich, beispielsweise von Menschen, die pilgernd unterwegs sind und dabei nur eine Nacht im Kloster verbringen möchten. Andererseits kann ein längerer Gast-aufenthalt geplant werden, wobei es für männliche Gäste auch die Möglichkeit gibt, am Tagesablauf der Ordensgemeinschaft teilzuhaben. Der rhythmisierte und



strukturierte Klosteralltag trägt zur Schaffung einer Atmosphäre bei, in welcher die Besuchenden zu Ruhe kommen können.

Ein Tag im Kloster Einsiedeln als Touristin

Um mir selbst ein Bild des berühmten Klosters zu machen, reiste ich im vergangenen Februar für einen Tag nach Einsiedeln. Es war ein ruhiger Freitag, an dem es in der Nacht und am Morgen einiges an Neuschnee gegeben hatte, was dazu führte, dass der frisch gefallene Schnee die Stille noch intensivierte. Ich hatte mit dem Wallfahrtsater Philipp Steiner einen Termin abgemacht, um mich über den Tourismus vor Ort, aber vor allem auch über die Stille zu unterhalten. Schon während des Gespräches wurde mir schnell klar, dass ich mir tatsächlich einen sehr ruhigen Tag für meinen Besuch ausgesucht hatte, da Februar der besucher-schwächste Monat des Jahres im Kloster ist. In der Klosterkirche hielten sich nur wenige Leute auf, und obwohl die Stille von lauten Reinigungsgeräten durchbrochen wurde, war der gesamte Eindruck der Kirche ein friedlicher.

Pater Philipp Steiner ist gleichzeitig auch der Verantwortliche für das Wallfahrtsbüro, in welchem zurzeit drei weitere Personen beschäftigt sind. Für ihn und auch für die Gemeinschaft als Ganzes ist es wichtig, dass es sich beim Kloster Einsiedeln um einen offenen Ort handelt. Ihnen ist bewusst, dass die Besucher:innen des Klosters teilweise mit religiösen Anliegen kommen, während andere die schöne Architektur anschauen möchten und sich vor allem aus kunsthistorischem Interesse auf den Weg nach Einsiedeln machen. Beide Motivationen sollen im Kloster genügend Raum finden. Da die Kapazität der Ordensgemeinschaft für die Anzahl der Besucher:innen nicht ausreicht, konzentrieren sich die Mönche in ihrer Betreuung aber vor allem auf die religiösen Tourist:innen, wie Pilger:innen oder Wallfahrer:innen. Besonders schön aber ist gemäss Pater Philipp, wenn zwischen den vielleicht säkular geprägten Tourist:innen und der Ordensgemeinschaft eine zufällige Begegnung stattfindet, beispielsweise bei einem spontanen Erleben eines Gottesdienstes in der Klosterkirche.

Die sehr individuell geprägte Suche nach Ruhe am Wallfahrtsort Einsiedeln sei teilweise herausfordernd für die Verantwortlichen und das Bedürfnis nach absoluter Stille kann an diesem Ort nicht endgültig erfüllt werden. Zudem ist zu berücksichtigen, dass die Ansprüche der Gäste, zu denen Tourist:innen, Pilger:innen und Wallfahrer:innen zählen, vielfältiger geworden sind. Sie stellen zum Teil sehr unterschiedliche Ansprüche an das Kloster Einsiedeln.

An einem verschneiten Tag im Februar ist es ausserordentlich ruhig im Kloster Einsiedeln und Momente der Stille sind einfach zu finden, aber wie sieht es in anderen Monaten aus? Gibt es auch Momente, wo es zu viele Tourist:innen vor Ort hat? Ein grundsätzliches Problem von zu vielen Besucher:innen sieht Pater Philipp Steiner zurzeit nicht. An Tagen, an welchen zusätzlich zum regulären Besuchendenstrom noch weitere überregionale oder kantonale Veranstaltungen in Einsiedeln stattfinden, kann die Infrastruktur mitunter überlastet sein, was in

der Bevölkerung von Einsiedeln zu negativen Reaktionen führen kann. Selbst in Zeiten, in denen die Zahl der Besuchenden hoch ist und sich viele Personen im und ums Kloster aufhalten, existieren Alternativen der Kontemplation oder der Nutzung des nahegelegenen Waldes. Spätestens in der Natur wird es ruhiger und ein persönlicher Moment der Stille wird möglich.

Lebendige Stille im Kloster Einsiedeln

Die Anfrage zu der Thematik Stille im betriebsamen Kloster Einsiedeln kam für Pater Philipp Steiner zunächst überraschend, denn man müsse zugeben, dass es viele andere kirchliche und religiöse Orte in der Schweiz gibt, die von sich aus ruhiger sind als das Kloster in Einsiedeln. Dennoch werden von Seiten des Klosters verschiedene

Die Stille soll zu einer Begegnung führen, optimalerweise die Präsenz Gottes erfahrbar machen und besonders wichtig, die Stille muss und soll immer dem Leben dienen.

Massnahmen unternommen, die dabei helfen sollen, dem Bedürfnis nach Stille gerecht zu werden. In der Wallfahrtsaison sind Kirchenordner:innen tätig, deren Aufgabe darin besteht, die verschiedenen Besuchenden auf die einzuhaltende Stille während eines Gottesdienstes hinzuweisen. Darüber hinaus gibt es im Kloster weitere Räumlichkeiten, die zur Stille einladen. Der Wallfahrtspater nennt hier exemplarisch die Beichtkirche, die Magdalenakapelle und insbesondere die Unterkirche, welche in den 80er Jahren eingerichtet wurde und explizit für die Stille und das Gebet gedacht ist. Wenn Personen aktiv die Stille suchen, dann bestehen im grossen Kloster verschiedene Möglichkeiten, sich aus der trubeligen Kirche an einen ruhigeren Ort zurückzuziehen.

Doch auch bei der Suche nach Stille im Kloster Einsiedeln ist die Reisegeschwindigkeit von Bedeutung für die persönliche Erfahrung. Im Gespräch mit Pater Philipp Steiner wird deutlich, dass auch er in seinen Beobachtungen vor Ort die Verbindung von bewusster Entschleunigung und dem Eintreten von Stille sehen kann (vgl. dazu die obigen Ausführungen zu der Thematik *Slow Tourism*). Denn eigentlich beginnt die individuelle Suche nach Stille und Ruhe bereits zu Hause bzw. auf dem Weg nach Einsiedeln. Für die Besucher:innen des Klosters wäre es von Vorteil, sich während der Autofahrt oder Zugfahrt in Stille zu üben. Ein möglicher Ansatz wäre, auf Musik zu verzichten oder, wenn die Anreise mit mehreren Personen erfolgt, die verbale Kommunikation zu reduzieren. Die Idee einer religiösen und spirituellen Reise, auch wenn diese nur einen Tagesausflug beinhaltet, hat nicht nur mit der Destination, dem Kloster Einsiedeln zu tun, sondern auch mit dem inneren Weg, der zurückgelegt wird. Die Erfüllung eines spirituellen Bedürfnisses hat unter anderem mit der Person selbst zu tun und liegt ein Stückweit in deren Eigenverantwortung. Eine weitere Möglichkeit, sich bewusst auf die Stille einzulassen und bereits mit einem Gefühl der Ruhe in Einsiedeln anzukommen, sieht Pater Philipp Steiner in der Option, einen Teil der Strecke zu Fuss auf einem Pilgerweg zurückzulegen und sich mit dem automatisch langsameren Fortbewegungstempo in der Entschleunigung zu üben.

Klöster sind und bleiben auch in der heutigen Zeit Orte mit einer gewissen Anziehungskraft auf außenstehende Personen und werden teilweise als geheimnisvolle Orte gesehen, die so ganz anders scheinen als der hektische Alltag. Wenn die Gäste im Kloster übernachten, dann haben sie die Möglichkeit, einen Einblick in das Leben der Mönche zu bekommen. Mit einem Schmunzeln erzählt Pater Philipp Steiner, dass ihn die Leute oft als Person der Stille wahrnehmen, er sich aber manchmal gar nicht unbedingt so ruhig und gesammelt fühlt. Denn auch die Arbeit und der Alltag im Kloster sind nicht völlig losgelöst von den Entwicklungen der modernen Gesellschaft und so spüren auch die Mönche vor Ort den schneller werdenden Rhythmus der Zeit oder kennen das Gefühl, gestresst oder gehetzt zu sein. Dennoch beschreibt er es als schön, dass die Besucher:innen einen Unterschied spüren vom gelebten Alltag in der Ordensgemeinschaft im Vergleich zu ihrem eigenen alltäglichen Leben, auch wenn die Differenz anders als gedacht ist.

Folglich findet sich das Kloster Einsiedeln einerseits mit Offenheit und dem damit einhergehenden Trubel, andererseits mit dem Bedürfnis und der Suche nach Stille konfrontiert. Pater Philipp Steiner sieht Stille aber nicht nur als die Abwesenheit von Lärm oder Geräuschen, sondern erkennt darin einen „gelebten Wert“. Die Stille soll zu einer Begegnung führen, optimalerweise die Präsenz Gottes erfahrbar machen. Die Stille muss und soll immer dem Leben dienen. Eine Klosterkirche jedoch, die jegliche Geräuschkulisse vermissen lässt, ist nicht mehr als lebendig zu betrachten. Sie ist zum Inbegriff der Endlichkeit geworden und hat keine Zukunft mehr. Die Stille ist ein essenzielles Element in der religiösen und spirituellen Praxis, stellt aber nicht den alleinigen Aspekt dar. Im Kloster Einsiedeln wechseln sich Momente der Stille mit Phasen des lauten Lebens ab. Diese beiden Aspekte ergänzen sich gegenseitig und schaffen ein untrennbares Gesamterlebnis. So dreht sich das Leben im Kloster, aber auch das moderne Leben immer um beide Aspekte: Lärm und Stille, inneres Chaos und ruhige Klarheit.

Die Suche nach Stille an Orten des (Massen)tourismus

Die obigen Ausführungen legen dar, dass die Stille bisweilen schwieriger und bisweilen einfacher zugänglich ist. Dies hängt jedoch in ihrem Kern mit der inneren Einstellung der Reisenden zusammen. Kirchen und Klöster haben die Möglichkeit die beiden Komponenten der inneren und äusseren Ruhe miteinander zu verbinden, und es lässt sich erahnen, dass genau darin eines der grössten touristischen Potentiale religiöser Räume liegt. Die Suche nach Ruhe an touristischen Orten zeigt auf, dass eine touristische Reise auch eine Reise zu sich selbst werden kann, und die innere Verwandlung möglicherweise mit dem äusseren Ortswechsel zusammenfällt. Die verschiedenen Erfahrungsberichte verdeutlichen, dass Stille an den verschiedensten Orten zu finden ist, mitten in einem hektischen Städtetrip, in der Bündner Bergwelt oder am grössten Wallfahrtsort der Schweiz.

Literatur

Beelitz, Julia E. / Pfister, Jonas, Tourismusphilosophie, München 2023.

Dobravsky, Lennart, What will define the travel industry in 2025?, in: TNMT, (24.01.2025), online: <https://tnmt.com/travel-in-2025/> [Zugriff: 12.05.2025].

Dodds, Rachel / W. Butler, Richard (Hg.), Overtourism. Issues, realities and solutions (De Gruyter Studies in Tourism 1), Berlin/Boston 2019.

Gleissner, Leyla, Stille als Chance?, in: Philosophie Magazin (30.03.2020), online: <https://www.philomag.de/artikel/stille-als-chance> [Zugriff: 26.05.2025].

Graburn, Nelson H.H., The Anthropology of Tourism, in: Annals of Tourism Research 10 (1983), 9-33.

Klarin, Anton / Park, Eerang / Xiao, Qijie / Kim, Sangkyun, Time to transform the way we travel?. A conceptual framework for slow tourism and travel research, in: *Tourism Management Perspectives* 46 (2023), 1-13.

Kloster Einsiedeln, Geschichte – Kloster Einsiedeln, online: <https://www.kloster-einsiedeln.ch/kloster/geschichte> [Zugriff: 14.05.2025].

Mundt, Jörn, Thomas Cook. Pionier des Tourismus. Konstanz/München 2014.

Müstair, Kloster St. Johann in Müstair – UNESCO – Weltkulturerbe, online: <https://www.muestair.ch/> [Zugriff: 20.05.2025].

Stillefinden, Auszeit im Kloster – finde das passende Angebot und atme auf, online: <https://stillefinden.org/> [Zugriff: 19.01.2023].

Tourismus-Trends 2025, Zwischen Erfolg und Disruption, online: <https://www.itb.com/de/itb-360%C2%B0/news-insights/tourismus-trends-2025-zwischen-erfolg-und-disruption.html> [Zugriff: 12.05.2025].

UNWTO (World Tourism Organization), Glossary of tourism terms | UNWTO, online: <https://www.unwto.org/glossary-tourism-terms> [Zugriff: 08.02.2023].

**„Der Tagesfaden ist nie zum Reißen gespannt. Die Barmherzig-
keitsstille des Morgens, die Gerichtsstille des Abends. Irgend-
wo liegen Fäden herum, vergessene, lose Fäden, die auf ein
Lächeln warten, sich zu verknüpfen. Keine Angst haben vor
dem Knoten und vor dem Lösen. Dem Auseinanderfallen. Das
Verfilzte meiden.“**

Joachim Hake, Leben und Lesen. Neue Notizen, St. Ottilien 2025.

[illegible][illegible]

Gott, Sprache und die Grenzen menschlicher Erkenntnis

Es gibt eine lange und bedeutende Tradition theologischer Ansätze, die auf prinzipielle Grenzen unserer Fähigkeit hinweisen, die göttliche Wirklichkeit sprachlich und gedanklich zu erfassen. Manche Theolog:innen betrachten diese Begrenzungen als so grundlegend und umfassend, dass sie die angemessenste Form der Begegnung mit der göttlichen Wirklichkeit allein in Schweigen und Stille verwirklicht sehen.

Jacob Hesse

PhD, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum

Hinführung

Die meisten Menschen in unserer Gesellschaft haben eine Vorstellung der Bedeutung des Ausdrucks „Gott“. Es werden dabei für gewöhnlich Bilder und Assoziationen von einem alten, liebevollen, aber doch auch strengem Mann geweckt. Die zahlreichen Darstellungen Gottes in christlichen Kirchen bestätigen diesen Eindruck. Hier wird dann häufig hinzugefügt, dass dieser alte Mann allmächtig, allwissend und der Schöpfer des Universums ist sowie auf verborgene Weise die Geschicke dieser Welt lenkt. Außerhalb der akademischen Theologie werden solche Vorstellungen innerhalb von Religionsgemeinschaften kaum problematisiert. Viele Atheist:innen und Agnostiker:innen scheinen sich allein darin von vielen gläubigen Menschen

Dementsprechend würden viele apophatische Theolog:innen die Kritik säkularer Menschen teilen. Wenn sich der Ausdruck „Gott“ auf ein derart anthropomorph gedachtes Wesen bezieht, dann sollte man in Bezug auf diesen Gott atheistisch sein.

zu unterscheiden, dass sie die Annahme eines solchen Gottes als heillos naiv und als Überbleibsel eines durch die moderne Wissenschaft längst überwundenen Weltbildes ansehen. Diese unterschiedlichen Bewertungen der

Gotteshypothese führen dann zu tiefgreifenden Kontroversen, die nicht selten auch mit gesellschaftspolitischen Motiven aufgeladen sind. In einer sich immer mehr säkularisierenden Gesellschaft gibt es zugleich das Phänomen, dass viele Menschen die Gotteshypothese, wie sie oben skizziert wurde, für so abwegig halten, dass sie sich gar nicht vorstellen können, wie ein vernünftiger Mensch sie ernsthaft für wahr halten kann. Deswegen beteiligen sie sich auch nicht an einem Diskurs über die Plausibilität religiöser Vorstellungen, sondern behandeln diese wie den Glauben an Kobolde, Astrologie oder Hexen schlicht mit verwundertem Kopfschütteln oder Nichtbeachtung.

Die provokante These von Vertreter:innen apophatischer theologischer Ansätze besteht darin, dass die skizzierten Sichtweisen auf unreflektierte Weise naiv anthropomorphe Gottesvorstellungen voraussetzen und deswegen *alle* zurückzuweisen sind. Aus der Sicht der apophatischen bzw. der negativen Theologie¹ sind solche Gottesvorstellungen dem Vorwurf der Idolatrie ausgesetzt, da Gott hier nach menschlichen Bildern und Assoziationen konzeptualisiert wird. Dementsprechend würden viele apophatische Theolog:innen die Kritik säkularer Menschen teilen. Wenn sich der Ausdruck „Gott“ auf ein derart anthropomorph gedachtes Wesen bezieht, dann sollte man in Bezug auf diesen Gott atheistisch sein. Idolatriekritik und die atheistische Kritik der Gotteshypothese haben folglich eine signifikante Schnittmenge. Im Gegensatz zu vielen Atheist:innen halten apophatische Theolog:innen aber daran fest, dass „Gott“ sich auf eine genuine, d. h. nicht nur z. B. auf psychologische Mechanismen oder bloße Neuronenaktivitäten reduzierbare Wirklichkeit bezieht. Vertreter:innen apophatischer Theologien fordern allerdings eine Reinigung unserer Gotteskonzepte von anthropomorphen Elementen, die nicht mit der radikalen Transzendenz und Andersheit Gottes vereinbar sind. Im Folgenden soll zunächst dargelegt werden, was unter apophatischer Theologie zu verstehen ist. Darauf sollen zentrale Probleme und Herausforderungen apophatischer Ansätze sowie mögliche Lösungsstrategien erläutert werden. Am Ende des Beitrags soll in Auseinandersetzung mit dem von

1 Im Folgenden werden „apophatische Theologie“ und „negative Theologie“ synonym verwendet.

Hartmut von Sass vorgelegten Entwurf eines atheistischen Glaubens die Relevanz und Aktualität apophatischer Theologien herausgestellt werden.

Von Gott schweigen: Was ist apophatische Theologie?

In den biblischen Schriften wird an verschiedenen Stellen zumindest indirekt darauf hingewiesen, dass Gott unser Denken und Erkennen prinzipiell übersteigt. So kann das Bilderverbot² derart gedeutet werden, dass Gott unserem Denken, das wesentlich bildlich ist, letztlich entzogen ist, was Folgen für die Rede von und über Gott haben sollte. Auch die Erzählung in Ex 33,12–23 wurde als Verweis auf die Unerkennbarkeit Gottes gelesen. Moses Bitte, Gottes Herrlichkeit zu sehen, kann Gott dort nur teilweise nachkommen. Gott ermöglicht Mose die göttliche Herrlichkeit von hinten zu sehen. Direkt kann Mose sie nicht sehen, „denn kein Mensch kann mein Angesicht schauen und am Leben bleiben“³. Symbolisch kann diese Stelle so gedeutet werden, dass menschliche Erkenntnis und Sprache Gottes Wesen niemals vollständig und angemessen begreifen können. Diese Grenze kann auch Gottes Gnade, die Mose reich geschenkt ist, nicht überwinden. Des Weiteren heißt es im ersten Timotheusbrief, dass Gott „[...] in unzugänglichem Licht wohnt [...]“ und dass ihn „[...] kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag [...]“⁴.

Allerdings muss bei der Verwendung solche und ähnliche Bibelstellen zur Begründung der Unerkennbarkeit Gottes auch immer bedacht werden, dass die Bibel voll von Beschreibungen von Gottes Absichten und Taten ist. *Vollkommen* unbegreiflich scheint Gott gemäß der Bibel gerade nicht zu sein. Eine konsequente und systematische Lehre der Unerkennbarkeit Gottes wurde im Christentum erst durch eine Synthese mit vor allem neuplatonischen Überlegungen entwickelt. Eine zentrale Rolle nehmen hierbei die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita ein. Der Autor dieser Texte, der sich als der Paulus-Schülers Dionysius Areopagita⁵ ausgab, lebte wohl im 6. Jahrhundert n. Chr. und war vermutlich stark durch die Philosophie des paganen Neuplatonikers Proklos (412–485) beeinflusst. Dionysius⁶ behauptet, dass Gott die Allursache und der Urgrund von allem ist und deswegen nicht mit Kennzeichnungen von niederem Seienden versehen werden kann. Gott steht als Urgrund über allem Seienden und sogar über dem Sein selbst. Die häufigste Bezeichnung, die Dionysius für Gott verwendet, ist „hyperousios“ (ὑπερούσιος), was mit „überseiend“, „überwesentlich“ oder „über alles Sein erhaben“ übersetzt werden kann.⁷ Da gemäß Dionysius die Möglichkeit von Erkenntnis an den Bereich des Seienden gebunden ist, ist Gott, der jenseits des Seins ist, auch jeder möglichen Erkenntnis entzogen.⁸

Zugleich bemüht sich Dionysius darum, einen Weg aufzuzeigen, wie man sich diesem radikal transzendenten Gott nähern kann. Er verwendet hierfür häufig paradox anmutende Formulierungen. So schreibt er, dass man den nichterkennbaren Gott nur dadurch erkennen kann, dass man alle Erkenntnistätigkeit beendet. Man soll durch Nichterkennen und Nichtwissen nach der Erkenntnis Gottes streben, welcher „in überlichem Dunkel“ weilt und unser Sehen und Erkennen

2 Ex 20,4; Dtn 5,8.
3 Ex 33,20
4 1 Tim 6,16
5 vgl. Apg 17,34.
6 Im Folgenden wird anstatt „Pseudo-Dionysius Areopagita“ nur „Dionysius“ verwendet.
7 Vgl. Dionysius, Theologie, I, 74f.
8 Vgl. Dionysius, Namen, I, 25.
9 Vgl. Dionysius, Theologie, I, 76.

übersteigt.⁹ Zur Beschreitung dieses Weges schlägt Dionysius die Methode der Negation vor. Dabei wird Gott, dem Überseienden, alles abgesprochen, was ist. Dionysius illustriert dies anhand der Analogie eines Bildhauers: wir gehen als negative bzw. apophatische Theolog:innen so vor wie ein Bildhauer, der aus dem Marmorblock alles herausschlägt, was nicht zu der Figur gehört, die (gewissermaßen) im Marmorblock verborgen ist.¹⁰ Dionysius ist sich zugleich bewusst, dass in der Bibel und der Theologie nicht nur mit Verneinungen von Gott gesprochen wird. Er selbst entwickelt vor allem in der Schrift *Über die göttlichen Namen* eine positive, bzw. kataphatische Theologie. Hier schreibt er Gott u. a. auf der Basis der biblischen Schriften zahlreiche Prädikate zu, wobei er mit den gemäß einer Seinshierarchie höchsten Eigenschaften, wie Weisheit, Sein, Leben oder Güte beginnt und von diesen ‚absteigt‘.¹¹ Auch wenn diesen positiven Beschreibungen Gottes eine wichtige Rolle für den Erkenntnisprozess eingeräumt wird, bestreitet Dionysius, dass sie das Wesen Gottes erfassen können. Mit ihnen kann stattdessen nur das von Gott Hervorgebrachte bzw. Bewirkte beschrieben werden.¹² Wie Dirk Westerkamp überzeugend herausgearbeitet hat, differenziert Dionysius verschiedene Formen der Verneinung. Für die Bezeichnung der Verneinung bestimmter Prädikate verwendet Dionysius den Ausdruck *aphairesis* (ἀφαίρεσις). Diese Formen der Verneinung gebraucht er z. B. bei der Beschreibung der Analogie des Bildhauers, da diese verdeutlichen soll, wie Gott konkrete Eigenschaften abgesprochen werden. Die Verneinung im umfassenden Sinn, auf welche seine Schrift *Über die mystische Theologie* letztlich hinausläuft, nennt Dionysius *apophasis* (ἀπόφασις). Sie beinhaltet eine Negation auch der konkreten Verneinungen. Die Praxis des Bejahens und Verneinens (im Sinne von *aphairesis*) wird hier selbst noch einmal überstiegen.¹³ Dionysius schreibt:

„Denn sie, die allvollendende einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.“¹⁴

Die umfassende Verneinung im Sinne der *apophasis* stellt keine Negation einzelner Eigenschaften dar, wie wenn man z. B. verneint, dass Gott körperlich oder eifersüchtig ist. Sie drückt vielmehr eine Negation der Praxis des Bejahens und Verneinens im Allgemeinen aus, was Dionysius zu der Einführung der Hyperprädikate wie „überseiend (*hyperousia*)“ oder „übergut (*hyperagatos*)“ bewegt.¹⁵ Letztlich führt die Methode der Apophasis aber auch nochmal zur Aufhebung dieser Überprädikate und damit zum Schweigen¹⁶: „Ist das Ende jenes Aufstiegs erreicht, wird unsere Rede vollends verstummen, und mit dem ganz einswerden, der unaussprechlich ist“.¹⁷ Diese Einswerden wird nach Dionysius durch ein Heraustreten (*ekstasis*) aus sich selbst, d. h. aus dem Verstand und der sinnlichen Wahrnehmung ermöglicht. Die so erreichten Zustände des „Nichtwissens“ und „Nichter kennens“ bilden die Bedingung dafür, dass man „[...] in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen [...]“¹⁸ wird. Dies macht deutlich, weshalb die Überlegungen von Dionysius nicht nur eine negative, sondern zugleich auch eine mystische Theologie bilden. Mit Werner Beierwaltes kann man sagen, dass mit der apophatischen Theologie des Dionysius

10 Vgl. Dionysius, Theologie, II, 76f.
11 Vgl. Dionysius, Namen.
12 Vgl. Dionysius, Theologie, V, 79f.
13 Vgl. dazu Westerkamp, *Via negativa*, 30–32.
14 Vgl. Dionysius, Theologie, V, 80.
15 Dieser Schritt der Überschreitung wurde später auch als *via eminentiae* bezeichnet.
16 Vgl. dazu u. a. Westerkamp, *Via negativa*, 35.
17 Dionysius, Theologie, III, 78.
18 Dionysius, Theologie, I, 74.

eine „Selbstaufhebung der Sprache“ betrieben wird, indem mit der Sprache auf die unüberwindbare Begrenztheit und Unangemessenheit der Sprache zur Beschreibung eines radikal transzendenten und überseienden Gottes hingewiesen wird.¹⁹ Neben den vor allem aus dem Neuplatonismus entnommenen philosophischen Überlegungen bildet eine zentrale Motivation für Dionysius‘ Modell der apophatischen Theologie auch eine Sensibilität für die Gefahr der Idolatrie. Wir Menschen sind nach Dionysius beständig versucht, Gott in unser Verstehen einzugliedern und ihn dadurch zu verdinglichen bzw. den niederen Dingen anzugleichen.²⁰ Um dies prinzipiell zu vermeiden, argumentiert Dionysius, dass Gott jede sprachliche und gedankliche Bestimmung abgesprochen werden muss, da nur so seine radikale Andersheit und Transzendenz gewahrt werden kann.

Der dionysische Ansatz der apophatischen Theologie, der hier nur in seinen Grundzügen wiedergegeben wurde²¹, hatte große Wirkung in der Philosophie- und Theologiegeschichte. Eine Weiter- und Fortentwicklung seiner negativen und zugleich mystischen Theologie findet sich u. a. bei Maximus Confessor, Johannes Scottus Eriugena, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues oder Johannes vom Kreuz. Auch Albertus Magnus und Thomas von Aquin haben die Schriften von Dionysius intensiv rezipiert. In Auseinandersetzung mit Dionysius argumentiert Thomas von Aquin u. a. in der berühmtem Quaestio 13 der *Summa Theologiae*, dass unser Verstand und unsere Sprache prinzipiell nicht in der Lage sind, das Wesen Gottes angemessen zu erfassen. Dies liegt nach Thomas daran, dass unser Denken und unser Sprechen an die Schöpfung, d. h. an die uns vertraute, geschaffene Wirklichkeit angepasst sind. Das hat wiederum zur Folge, dass wir gemäß der Subjekt-Prädikat-Struktur denken und sprechen, wobei von Einzeldingen bestimmte Eigenschaften ausgesagt werden.²² Gott ist nach Thomas im Gegensatz zu den Gegenständen unserer Erfahrungswelt ontologisch einfach.²³ Daraus leitet Thomas ab, dass die kompositionale Struktur unseres Denkens und Sprechens, wenn sie auf Gott bezogen wird, *immer* unangemessen sein muss. Die Aussage „Gott ist weise“ würde nach Thomas z. B. suggerieren, dass Gott etwas von der Weisheit Verschiedenes ist. Da Gott nach Thomas ontologisch einfach ist, kann Gott aber nicht von den göttlichen Eigenschaften unterschieden werden. Zudem sind in Gott alle Eigenschaften bzw. Vollkommenheiten wie Weisheit, Gerechtigkeit, Güte oder Allmacht *identisch*. Unser Verstand kann das nicht begreifen. Für ihn sind dies unterschiedliche Eigenschaften.²⁴ Thomas versucht diese Überlegungen mithilfe der Unterscheidung zwischen *modus significandi* und *res significata* zu präzisieren. Während die *res significata*, also dasjenige, was wir bezeichnen, im Falle von z. B. „Gott ist weise“, „Gott ist gut“ oder „Gott ist allmächtig“ dasselbe ist, unterscheidet sich der *modus significandi*, also die Art und Weise der Bezeichnung, hier wesentlich. Für unseren Verstand und in unserer Sprache sind „Weisheit“, „Güte“ und „Allmacht“ nicht identisch, sondern stellen verschiedene Eigenschaften dar. Unser *modus significandi* ist zur Beschreibung Gottes deswegen immer defizitär.²⁵

Thomas leitet daraus keine radikal apophatische Theologie ab. Er deutet Dionysius vielmehr so, dass dieser nur ablehne, dass wir hinsichtlich des *modus significandi* angemessene Aussagen über Gott machen könnten.²⁶ Zur weiteren Explikation

19 Vgl. Beierwaltes, Platonismus, 62.
20 Vgl. z. B. Dionysius, Theologie, I, 75.
21 Für ausführlichere Darstellungen und Analysen der Theologie des Dionysius vgl. u. a. Ruh, Gotteslehre; Stolina, Gott, 9–26; Louth, Denys the Areopagite; Westerkamp, Via negativa, 13–61.
22 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 3; ScG, I, q. 31.
23 Vgl. u. a. Thomas von Aquin, STh, I, q. 3.
24 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 4.
25 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 3; a. 4; a. 12; ScG, I, 31. Zur Unterscheidung zwischen modus significandi und res significata bei Thomas von Aquin vgl. auch Hesse, Semantik, 329–332.
26 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 12, ad 1.

der Semantik der Rede von Gott entwickelt Thomas ein Modell, wonach die Bedeutungen der Ausdrücke, die sinnvollerweise sowohl auf Gott als auch auf die Geschöpfe angewendet werden, weder univok (d. h. bedeutungsgleich), noch äquivok (d. h. vollkommen bedeutungsverschieden), sondern analog zu verstehen sind. Damit meint er, dass hier eine Ähnlichkeit hinsichtlich der Bedeutung besteht, die jedoch niemals in eine auch nur teilweise Univozität aufgelöst werden kann.²⁷ Obwohl die theologische Reflexion bei Thomas nicht wie bei Dionysius ins Schweigen führt, markiert auch er eine klare Grenze, die wir mit unserer Sprache und unserem Denken bei der Beschreibung Gottes *prinzipiell* nicht überwinden können.²⁸

Apophatische bzw. negative Theologien, welche die Unerkennbarkeit Gottes betonen, finden sich in den meisten religiösen Traditionen. Im Judentum ist hier vor allem die sehr einflussreiche Philosophie und Theologie des Moses Maimonides zu nennen. Dieser sah in affirmativen Theologien die Gefahr eines problematischen Anthropomorphismus, welchen er als Idolatrie kritisierte. Gottes Wesen kann für Maimonides in angemessener Weise nur mithilfe von Negationen beschrieben werden.²⁹ Auch im Islam wurden u. a. von Al-Hallādsch, Ibn Bāddsha und Ibn al-‘Arabī apophatische Theologien entwickelt.³⁰ Im 20. Jahrhundert wurden u. a. von Erich Przywara³¹, Emmanuel Levinas³², John Hick³³ und Jean-Luc Marion³⁴ negative Theologien vorgelegt. Auch wenn die zahlreichen erwähnten Autoren eine Skepsis hinsichtlich der menschlichen Fähigkeiten zur Beschreibung Gottes verbindet, sollte nicht der falsche Eindruck entstehen, dass sie alle weitgehend identische Ansätze vertreten. Ganz im Gegenteil gibt es zwischen den Begründungen und Ausgestaltungen dieser Theologien und Philosophien zum Teil gravierende Unterschiede, die auch auf unterschiedliche philosophische und theologische Einflüsse in den jeweiligen historischen Kontexten zurückzuführen sind. Die Vielfalt an Ansätzen und der Umstand, dass die Ausdrücke „negative“ und „apophatische Theologie“ in vielen Fällen Fremdbezeichnungen darstellen, die zur groben Klassifizierung von Positionen verwendet wurden, sollten zu einer gewissen Vorsicht bei der Rede von *der* negativen oder apophatischen Theologie führen.³⁵ Um die Pluralität dieser Ansätze zu betonen, erscheint es angemessener, von negativen oder apophatischen *Theologien* zu sprechen. Im Folgenden soll skizziert werden, mit welchen grundlegenden systematischen Herausforderungen *alle* apophatischen Ansätze konfrontiert sind. Dies heißt selbstverständlich nicht, dass diese Herausforderungen für alle apophatischen Theologien gleichermaßen zum Problem werden. Die anschließenden systematischen Überlegungen sollen nicht primär dazu dienen, Ansätze einzelner Autor:innen zu evaluieren. Sie sollen vielmehr dabei helfen, eine gewisse Struktur in die Diskussion apophatischer Theologien zu bringen.

27 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 5; ders., ScG, I, 32. Vgl. zu Deutungen der thomistischen Analogielehre u. a. Herzberg, Sprache; Hesse, Semantik; Lee Harris, Analogy.
28 Für eine Analyse der apophatischen Elemente in der thomistischen Theologie vgl. u. a. Burrell, Knowing; Davis, Aquinas; Rocca, Speaking.
29 Vgl. Maimonides, Führer. Vgl. zur Deutung der Sprach- und Religionsphilosophie von Maimonides u. a. Stern, Maimonides.
30 Vgl. für eine detaillierte und systematische Analyse negativer Theologien im mittelalterlichen Islam besonders Kars, God.
31 Vgl. v. a. Przywara, Analogia entis.
32 Vgl. u. a. Levinas, Liberté.
33 Vgl. u. a. Hick, Interpretation.
34 Vgl. Marion, Dieu.
35 Für Überblicke zur Geschichte der negativen bzw. apophatischen Theologien vgl. u. a. Stolina, Gott; Westerkamp, Via negativa; Turner, Darkness.

Probleme und Herausforderungen
apophatischer Theologien

Konsistenz

Ein zentrales Problem apophatischer Theologien besteht darin, dass nicht klar ist, ob sie überhaupt konsistent formulierbar sind. Wenn man behauptet, dass das Wesen Gottes für uns Menschen prinzipiell nicht erkennbar ist, wie Dionysius dies tut, scheint dies indirekt eine Behauptung über Gottes Wesen darzustellen. Wenn Gott wirklich vollkommen unerkennbar ist, dann sollte auch der Umstand, dass Gott unerkennbar ist, der Erkenntnis entzogen sein. Apophatische Theologien zeichnen sich aber nun genau dadurch aus, dass sie die Unerkennbarkeit Gottes behaupten. Es kann dementsprechend der Vorwurf erhoben werden, dass apophatische Theologien sich in einen Selbstwiderspruch verwickeln, da sie beanspruchen, Gottes Unerkennbarkeit zu erkennen. Auch die häufig im Rahmen apophatischer Ansätze gemachte Äußerung, dass Gott „unaussprechlich“ ist, scheint einen Selbstwiderspruch darzustellen. Dieser ist im Gegensatz zu der Behauptung, dass Gott unerkennbar ist, nicht inhaltlich, sondern performativ: im Akt des Aussprechens der Äußerung, dass Gott oder Gottes Wesen unaussprechlich ist, spricht man etwas über Gott aus. Man schreibt Gott hierbei das Prädikat zu, unaussprechlich zu sein.³⁶

Ein klassischer Versuch, solchen Selbstwidersprüchen zu entgehen, besteht darin, nur verneinende Aussagen über Gott zuzulassen. Es werden dementsprechend, wie die Bezeichnungen „apophatische“ und „negative Theologie“ schon deutlich machen, nur Prädikate von Gott verneint und alle bejahenden Aussagen von Gott zurückgewiesen. Man könnte dann argumentieren, dass man keine Behauptungen über Gott und Gottes Wesen macht und deswegen auch kein Selbstwiderspruch bei der Formulierung der apophatischen Position erzeugt wird. Gegen diese Strategie ist allerdings einzuwenden, dass eine klare Trennung zwischen negativen und positiven Urteilen schwierig ist. So führt der Logiker Gottlob Frege z.B. die folgenden Aussagen an, die eine einfache Unterscheidung zwischen bejahenden und verneinenden Urteilen in Frage stellen sollen:

- 1. Christus lebt für immer.
- 2. Christus ist unsterblich.
- 3. Christus lebt nicht für immer.
- 4. Christus ist nicht unsterblich.
- 5. Christus ist sterblich.

Die bejahende Aussage (1) scheint dasselbe auszusagen wie die verneinende Aussage (2). Die Negationen (3) und (4) wiederum besagen dasselbe wie die bejahende Aussage (5). Diese Beispiele zeigen, dass es grammatikalisch und lexikalisch häufig möglich ist, negative in bejahende Aussagen zu übersetzen. Das wiederum unterminiert eine scharfe Trennung zwischen negativen und positiven Urteilen.³⁷ Dies lässt sich auch an Aussagen über Gott illustrieren:

36 Vgl. allerdings Gäb, Logic, für eine alternative und konsistente Analyse der Unaussprechlichkeit Gottes.

37 Vgl. Frege, Verneinung, 62.

- 6. Gott handelt nie unvernünftig.³⁸
- 7. Gott handelt immer vernünftig.
- 8. Gott ist nicht kontingent.
- 9. Gott ist notwendig.

Die Aussagen (6) und (7) sowie (8) und (9) scheinen jeweils dasselbe auszusagen, obwohl es sich bei (6) und (8) um verneinende und bei (7) und (9) um bejahende Aussagen handelt. Zudem besteht das Problem, dass negative Aussagen, auch wenn sie in manchen Fällen einen nur sehr geringen Informationsgehalt besitzen, immer noch deskriptive Anteile haben. Wenn man z.B. sagt, dass das Fahrrad von Luisa nicht rot ist, wird damit zwar nicht gesagt, welche Farbe es genau hat. Man lernt aber, dass es eben eine andere Farbe als rot sein muss. Falls im Rahmen apophatischer Theologien *jede* Form der Erkenntnis und gelungenen Beschreibung Gottes bestritten wird, dann ist auch die Vermittlung einer geringen Information schon zu viel. Wegen solcher semantisch-logischer Schwierigkeiten erscheint es wenig aussichtsreich, dass mithilfe einer Beschränkung auf Negationen die Selbstwidersprüchlichkeit einer radikalen Unerkennbarkeitsthese aufgehoben werden kann.

Ein vielversprechender Ansatz zur Vermeidung des Selbstwiderspruches besteht darin, die Unerkennbarkeitsthese zu modifizieren. Während z.B. Dionysius die radikale These verteidigt, dass Gottes Wesen vollständig jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten liegt, gibt es andere Autor:innen, die eine abgeschwächte Form der Apophatik vertreten. Ein Beispiel hierfür ist der oben bereits erläuterte Ansatz des Thomas von Aquin. Dieser bestreitet nicht, dass wir das Wesen Gottes erkennen können. Er zieht bei der Reichweite dieser Erkenntnis jedoch prinzipielle Grenzen. Wegen des *modus significandi* unseres Denkens und Sprechens können wir Gottes Wesen niemals angemessen und vollständig erfassen. Jede Erkenntnis Gottes muss nach Thomas immer defizitär bleiben. Diese Behauptung erzeugt keinen Selbstwiderspruch. Wir können erkennen, dass unsere Erkenntnis des Wesens Gottes immer und notwendigerweise defizitär ist.

Eine moderne Version einer moderaten Apophatik wurde von John Hick vorgeschlagen. Er unterscheidet zwischen formalen und substanziellen Prädikaten und behauptet, dass wir nur substanzielle Prädikate niemals wahrheitsgemäß über die ultimative Wirklichkeit aussagen können, die in theistischen Religionen mit „Gott“ bezeichnet wird. Formale Prädikate wie „ist der Referenzgegenstand eines Ausdrucks“ oder „ist so, dass unsere substanziellen Prädikate nicht darauf zutreffen“ können der göttlichen Wirklichkeit nach Hick hingegen affirmativ und wahrheitsgemäß zugeschrieben werden. Ebenso können wir mythologisch wahre Aussagen über die ultimative Wirklichkeit machen. Diese Aussagen sind wörtlich verstanden falsch, führen aber zu einer angemessenen dispositionalen Haltung gegenüber der ultimativen Wirklichkeit. Die Wahrheit dieser Aussagen wird dementsprechend an ihren praktischen Folgen bemessen, nicht daran, ob sie deskriptiv korrekt sind.³⁹ Für Hick ist die ultimative Wirklichkeit also nicht vollkommen unerkennbar und unaussprechlich. Wir können sie mithilfe formaler Prädikate beschreiben und zudem mythologisch wahre Aussagen über sie machen.

38 Rein logisch wird Gott hier das Prädikat „handelt unvernünftig“ abgesprochen. Es findet in diesem Satz also nicht nur eine adverbelle Bestimmung von „handeln“ statt, wie es von der grammatikalischen Oberflächenstruktur suggeriert wird.

39 Vgl. Hick, Interpretation, 233–251.

Damit wiederum wird das Problem des Selbstwiderspruchs gelöst. Ein zentraler Kritikpunkt an Hicks Ansatz ist allerdings, dass eine strenge Unterscheidung zwischen formalen und substanziellen Prädikaten wenig plausibel ist. Zudem scheint die Möglichkeit, mythologisch wahre Aussagen über die ultimative Wirklichkeit zu formulieren, in Spannung zu seiner apophatischen These zu stehen: Wenn wir keine substanziellen Aussagen über die ultimative Wirklichkeit machen können, erscheint es schwierig zu bestimmen, welche praktischen Haltungen gegenüber dieser Wirklichkeit angemessen sind.⁴⁰

Weitere moderat apophatische Ansätze, welche die Unerkennbarkeit Gottes nicht absolut verstehen, sondern signifikant qualifizieren, wurden in den letzten Jahren u. a. von Jonathan Jacobs⁴¹, Omar Fakhri⁴², Peter van Elswyk⁴³ und Sebastian Gäb⁴⁴ entwickelt. Es soll hier nicht bestritten werden, dass moderat apophatische Ansätze keine eigenen Schwierigkeiten und Probleme besitzen. Ihnen ist durch die Qualifikation der Unerkennbarkeitsthese aber gemeinsam, dass sie ausreichend Ressourcen besitzen, einen Selbstwiderspruch bei der Formulierung ihrer Grundthese zu vermeiden.

Praktische Konsequenzen

Ein zweites zentrales Problem radikaler apophatischer Theologien besteht darin, dass ihre praktischen Konsequenzen zu unbestimmt bleiben. Daraus ergibt sich zunächst, dass sie nur schwer in Einklang mit den faktisch existierenden Religionen gebracht werden können, die gerade durch ihre positiven Aussagen über Gott den gläubigen Menschen Orientierung geben. Theistische Religionen verheißen ihren Anhänger:innen Erlösung und Heil und nehmen dabei Bezug auf den Willen und die Taten Gottes. Die hebräische Bibel, das Neue Testament und der Koran sind voller Aussagen über Gottes Absichten und Handlungen. Sie machen Hoffnung auf Erlösung und drohen zum Teil auch mit Strafe bei Nichtbeachtung der verkündeten Gebote. Falls man eine radikale Unerkennbarkeitsthese vertritt, wonach Gottes Wesen jenseits jeglicher menschlicher Erkenntnismöglichkeiten liegt, müssen viele der zentralen Lehren, Verkündigungen und Verheißungen von Judentum, Christentum und Islam letztlich als falsch und unangemessen klassifiziert werden. Das ist für Vertreter:innen dieser Religionen nur schwer zu akzeptieren. So behauptet z. B. Eberhard Jüngel, dass ein radikal apophatischer Ansatz unvereinbar mit der christlichen Rechtfertigungslehre ist. Wenn Gott völlig unbekannt wäre, ließe sich nicht verkünden, dass Gott den Sünder anerkannt und gerechtfertigt hat. Jüngel schreibt pointiert:

„Der Rechtfertigungsglaube behauptet deshalb, daß Gott, indem er den Menschen rechtfertigt, zu erkennen gibt, wer er eigentlich ist. Und da die Rechtfertigung des Gottlosen durch Gott im Ereignis der Identifizierung Gottes mit dem gekreuzigten Menschen Jesus geschehen ist, hat sich theologisches Denken von diesem christologischen Ereignis sagen zu lassen, was Gott – und was Mensch – zu heißen verdient.“⁴⁵

Für Jüngel ist also klar, dass theologisches Denken nicht bei einem Schweigen stehen bleiben darf, sondern an dem Ereignis des In-die-Welt-Kommen Gottes

40 Vgl zur Kritik an Hicks Ansatz u. a. Ward, Truth; Insole, John Hick; Plantinga, Warranted, 43–64.
41 Vgl. Jacobs, Fundamentality.
42 Vgl. Fakhri, God.
43 Vgl. van Elswyk, Apophaticism.
44 Vgl. Gäb, Logic.
45 Jüngel, Gott, 314f.

Maß nehmen muss. Jüngel verwendet in diesem Zusammenhang auch die doppeldeutige Formulierung des „Zur-Sprache-Kommen“ Gottes. Das Ereignis, dass Gott sich uns in Jesus Christus zeigt, fordert uns zugleich auf, Gott „zur Sprache zu bringen“. Weil Gott in die Welt kommt und sich uns zu erkennen gibt, kann und muss nach Jüngel auch von Gott gesprochen werden. Wir sind dazu aufgerufen, die frohe Botschaft der Rechtfertigung des Sünders zu verkünden.⁴⁶ Trotz grundlegender Unterschiede in ihren theologischen Ansätzen finden sich ähnliche Überlegungen auch bei Magnus Striet. Er behauptet, dass die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus auch impliziert, dass wir die begrifflichen Möglichkeiten besitzen, diese Selbstoffenbarung zu deuten und damit auch etwas von dem realen Gott erkennen können müssen.⁴⁷ Ein radikal verborgener Gott ist nach Jüngel und Striet nicht mit der Annahme der Selbstoffenbarung Gottes und der damit verbundenen Botschaft an uns Menschen vereinbar.

Wenn man auch Aussagen wie „Gott existiert“ als falsch und unangemessen zurückweist, stellt sich zudem die Frage, wie sich apophatische Ansätze von agnostischen und atheistischen Positionen unterscheiden. Agnostiker:innen und Atheist:innen zeichnen sich ebenfalls dadurch aus, dass sie die Existenz Gottes bestreiten oder zumindest nicht bejahen. Man könnte darauf derart reagieren, dass man das gesuchte Unterscheidungskriterium nicht in kognitiven Einstellungen zu Behauptungen wie „Gott existiert“, sondern in der Praxis bzw. in konkreten Haltungen und Lebensweisen verortet. Das Problem an dieser Strategie besteht darin, dass nicht klar ist, welche praktischen Konsequenzen aus radikal apophatischen Theologien abgeleitet werden können. Es kann hier zwar behauptet werden, dass es für gläubige Menschen angemessen ist, auf eine bestimmte Art und Weise zu leben und zu handeln. Da das Wesen Gottes im Rahmen radikal apophatischer Ansätze aber als vollkommen unerkennbar gilt, können diese Lebensweisen dabei nicht durch einen Verweis auf Gottes Willen und Wesen begründet werden. Dass Gott den Menschen z. B. dazu aufruft, in Freiheit und nach der Vernunft zu leben, könnte nicht begründet behauptet werden, da man hierbei beansprucht, etwas über Gottes Willen und Absichten erkannt zu haben. Man kann zur Begründung der angemessenen religiösen Lebensweisen selbstverständlich allein auf philosophisch-ethische Überlegungen zurückgreifen und einen ohnehin problematischen, weil leicht instrumentalisierbaren und potenziell willkürlichen Verweis auf Gottes Willen aussparen. In diesem Fall können die jeweils erschlossenen Haltungen und Lebensweisen dann aber natürlich nicht mehr als zentrale Kriterien zur Unterscheidung zwischen religiösen Sichtweisen auf der einen und säkular-atheistischen oder agnostischen Positionen auf der anderen Seite dienen.

Auch ein Verweis auf nicht-propositionale Aspekte wie die unbestreitbar zentrale affektiv-emotionale Dimension religiösen Lebens oder eine rituell-liturgische Praxis helfen an dieser Stelle nur bedingt weiter. Falls angenommen wird, dass Gott vollkommen unerkennbar und verborgen ist, bleiben sowohl die Gestalt der rituell-liturgischen Praxis als auch die mit dieser und der religiösen Lebensweise im Allgemein verbundenen affektiv-emotionale Dimension weitgehend unbestimmt. Es kann dann nicht auf konsistente Weise erschlossen werden, welche

46 Vgl. Jüngel, Gott, 319–408.
47 Vgl. Striet, Grenzen.

emotionale Haltung und rituell-liturgische Praxis gegenüber der unerkennbaren Gottheit angemessen ist. So ließe sich dann z.B. nicht angeben, *weshalb* diese Gottheit Anlass für Vertrauen, Liebe oder Hoffnung geben sollte. Die Unerkennbarkeit Gottes könnte mindestens ebenso gut diffuse Angst, Trauer oder Gleichgültigkeit zur Folge haben. Es ist schwer einzusehen, wie man auf der Basis solcher Einstellungen zu einer Haltung wie Gelassenheit kommen sollte, die nicht selten als ein Ergebnis apophatischer Theologien präsentiert wird.

Einen Ausweg bietet auch hier eine Modifikation der Unerkennbarkeitsthese, wonach zumindest manche Dinge über Gott erkennbar sind. Auch wenn die Aussagen über Gott dann nicht im vollen Sinne als angemessen angesehen werden, können u. a. die zentralen Inhalte der Glaubensbekenntnisse als wahr verstanden werden. Mit Hick könnte diese z.B. als mythologisch wahr verstanden werden, da sie zu einer angemessenen Haltung gegenüber der ultimativen Wirklichkeit führen. Der Philosoph Jonathan Jacobs kann die christlichen Lehren in einem „nicht-fundamentalen“ Sinn als wahr bezeichnen. Damit trägt er der Einschränkung Rechnung, dass wir mit der Struktur unserer Sprache und unseres Denkens keine fundamentalen Wahrheiten über Gott formulieren können, die Gott begrifflich vollständig angemessen erfassen. Nicht-fundamentale Wahrheit sind dementsprechend das Beste, was wir hier erreichen können.⁴⁸ Auch Thomas von Aquin lässt bei aller Einschränkung unserer vollen Erkenntnis des Wesens Gottes ein Verstehen und Begreifen bestimmter zentraler Eigenschaften Gottes sowie der damit zusammenhängenden christlichen Botschaft zu. Die Erwähnung dieser Ansätze soll nicht implizieren, dass diese keinen inhärenten Schwierigkeiten besitzen.⁴⁹ Sie sollen vielmehr vor Augen führen, dass die Unerkennbarkeitsthese signifikant modifiziert und eingeschränkt werden kann, ohne dass sie damit selbst aufgegeben werden muss.

Die Qualifikation der apophatischen These dahingehend, dass affirmative Aussagen metaphorisch zu verstehen sind, hilft ebenfalls signifikant, den erläuterten praktischen Problemen radikal apophatischer Ansätze zu begegnen. Wir verwenden Metaphern sehr häufig in unserer alltäglichen Kommunikation und sie scheinen im Kontext der Deutung religiöser Erfahrungen und bei theologischen Überlegungen eine zentrale Rolle einzunehmen. Gelungene metaphorische Rede geht gerade nicht mit Unverständlichkeit einher, sondern kann auf anschauliche Weise bestimmte, mit wörtlicher Sprache gar nicht oder nur schwer zu erfassende Inhalte vermitteln. Falls zentrale Aussagen der jeweiligen Glaubensbekenntnisse metaphorisch verstanden werden, heißt das also nicht, dass sie keine erschließbare Bedeutung besitzen. Ihnen kann in diesem Fall auch ohne Probleme eine praktische Relevanz für das Leben der gläubigen Menschen zugesprochen werden. Die These, dass *alle* Rede über Gott, wenn sie wahr sein soll, immer metaphorisch verstanden werden muss, ist jedoch mit Problemen verbunden. Es ist in diesem Fall z.B. nicht klar, wie die Mehrdeutigkeit der jeweiligen Metaphern über Gott signifikant eingeschränkt werden kann. Wenn hierfür wiederum nur selbst mehrdeutige metaphorische Aussagen über Gott zur Verfügung stehen, besteht wenig Aussicht, dass eine Willkür bei der Rede von Gott vermeidbar ist.⁵⁰

48 Vgl. Jacobs, *Fundamentality*.
49 Zur Kritik des Ansatzes von Hick siehe oben
Fn 39. Zur Kritik an der thomistischen Analogielehre siehe u. a. Alston, Aquinas; Hesse, *Semantik*, 337–341.
50 Vgl. hierzu u. a. Hesse, *Metaphors*; Hesse, *Chancen*.

Schon die Sensibilisierung dafür, dass manche Ausdrücke in Bezug auf Gott nicht einfach mit der wörtlichen Standardbedeutung, sondern metaphorisch interpretiert werden sollten, ebnet den Weg dafür, die Gottesvorstellungen von falschen Vorurteilen und Assoziationen zu reinigen.

Man ist im Rahmen moderat apophatischen Theologien aber selbstverständlich nicht dazu verpflichtet, alle Rede über Gott metaphorisch zu deuten. Schon die Sensibilisierung dafür, dass manche Ausdrücke in Bezug auf Gott nicht einfach mit der wörtlichen Standardbedeutung,

sondern metaphorisch interpretiert werden sollten, ebnet den Weg dafür, die Gottesvorstellungen von falschen Vorurteilen und Assoziationen zu reinigen. So sollten Bezeichnungen Gottes als „Vater“, „Herr“ oder „Schöpfer“ z. B. nicht dazu führen, Gott mit anthropomorphen Kategorien wie Geschlechtlichkeit zu denken. Ohne den Rückgriff auf metaphorische Deutungen, scheinen zahlreiche Elemente der jüdischen, christlichen und islamischen Überlieferung kaum rational vertretbar zu sein.

Die bleibende Relevanz apophatischer Theologie

Abschließend kann festgehalten werden, dass moderat apophatische deutlich mehr Ressourcen als radikal apophatische Ansätze besitzen, die erläuterten Probleme hinsichtlich der Konsistenz und der praktischen Konsequenzen zu bewältigen. Da bei den moderateren Ansätzen eine bestimmte Klasse von wahrheitsfähigen Aussagen über Gott zugelassen wird, lässt sich eine modifizierte apophatische These ohne Selbstwidersprüche formulieren. Auch die erläuterten praktischen Probleme stellen sich für moderat apophatische Ansätze nicht in gleicher Weise: wir können hier entweder bestimmte wesentliche Dinge über Gott, wenn auch nur unvollkommen, erkennen oder zumindest bestimmen, welche Lebensweisen der hinter dem Ausdruck „Gott“ stehenden ultimativen Wirklichkeit entsprechen. Eine Herausforderung moderat apophatischer Ansätze besteht darin, apophatisch genug zu bleiben, um der Einsicht in die Transzendenz Gottes gerecht zu werden. Wenn die Unerkennbarkeit Gottes einmal eingeschränkt wird, stellt sich die Fragen, weshalb sie nicht gleich vollständig aufgehoben wird. Moderat apophatische Ansätze müssen hierfür eine plausible und nicht nur *ad hoc* entwickelte Begründung vorlegen. Da es zahlreiche Formen moderat apophatischer Ansätze gibt und diese auch kombiniert und synthetisiert werden können, besteht die begründete Hoffnung, dass diese Herausforderungen bewältigbar sind. Unabhängig davon, zum welchem Ergebnis man am Ende kommt, besteht ein zentraler Wert der Beschäftigung mit apophatischen Theologien darin, uns dafür zu sensibilisieren, dass unsere Konzepte und Denkkategorien nicht ohne Weiteres auf einen als radikal transzendent gedachten Gott übertragen werden können. In der Auseinandersetzung mit apophatischen Ansätzen können wir dazu geführt werden, unsere Vorstellungen und Bilder von Gott radikal in Frage zu stellen. Dies sollte den hermeneutischen Ausgangspunkt jeder gründlichen theologischen Theoriebildung darstellen. Zudem bietet es Möglichkeiten für einen qualifizierten Dialog mit anderen Religionen und säkularen Weltanschauungen. Eine Kritik von Gottesvorstellungen müsste z.B. nicht als prinzipielle Kritik an Religionen ver-

Naiv anthropomorphe Gotteskonzeptionen sollten von religiösen, wie säkularen Menschen gleichermaßen zurückgewiesen werden. standen werden, sondern könnte als gemeinsame Basis für das Gespräch zwischen säkularen Atheist:innen und religiösen Menschen dienen.

Naiv anthropomorphe Gotteskonzeptionen sollten von religiösen, wie säkularen Menschen gleichermaßen zurückgewiesen werden.

Um die Relevanz und Aktualität apophatischer Theologien zu verdeutlichen, soll im Folgenden eine Verhältnisbestimmung zu dem kürzlich⁵¹ von Hartmut von Sass vorgelegten und gerade in seiner Konsequenz bestechenden Ansatz eines atheistischen (religiösen) Glaubens vorgenommen werden. Dieser soll zunächst in seinen Grundzügen vorgestellt werden. Darauf sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu apophatischen Theologien erörtert werden. Von Sass schlägt vor, den religiösen Glauben in Analogie zu einem logischen Operator oder einem Adverb zu verstehen. Eine solcher „modaler“ Glaube *qualifiziert* all unsere Tätigkeiten und unsere Existenz. Er fügt der Welt nach von Sass aber keinen Gegenstand namens „Gott“ hinzu, auf den der Glaube gerichtet wäre. Stattdessen stellt er eine neue Art und Weise der Betrachtung der Welt und unserer Tätigkeiten dar. Von Sass entwickelt diesen Glaubensbegriff auch in Analogie zu Wittgensteins Überlegungen über das Aspekt-Sehen. Durch den religiösen Aspekt-Wechsel wird alles neu gesehen, ohne dass dem Gesehenen dabei etwas Neues hinzugefügt wird. Von Sass schreibt:

„Ein traditionell verstandener Glaube verpflichtet noch darauf, nicht nur einen weiteren Zugang zu allem zu behaupten, sondern jenseits des gemeinsamen Gegenstandes etwas Zusätzliches anzunehmen. Ein modalisierter Glaube hingegen verlässt jenes aussichtslose *n + I*-Denken, indem die Vollzüge unseres Lebens einem neuen Verständnis zugeführt werden. Nichts neues jenseits des Alten wird behauptet, sondern das Alte in all seinen Dimensionen neu betrachtet.“⁵²

Von Sass versteht unter „Gott“ vor dem Hintergrund dieses Glaubensbegriffs keinen metaphysischen Gegenstand jenseits der natürlichen Welt. Vielmehr wird mit „Gott“ hier letztlich auf die Eigenschaft der Liebe Bezug genommen. Weitere, traditionell Gott zugeschriebene Eigenschaften wie Weisheit oder Güte sind nach von Sass dann nur als weitere Bestimmungen von Liebe zu verstehen. Er schreibt:

„Gott ist im strengen Sinne Liebe kann aber auch weitere Prädikate wie Weisheit, Macht und Güte besitzen, wobei jene klassischen Prädikate als Bestimmungen ebendieser Liebe dienen: die Weisheit, Allmacht und Güte der Liebe, die Gott ist. Mit Gott wird kein Träger ›hinter‹ diesen Eigenschaften reaktiviert, sondern ›Gott‹ als (In-)Begriff leistet nichts anderes als diese Eigenschaften zu summieren. Gott ist real, indem er so wirkt, wie seine Prädikate es anzeigen: Gottes Wirklichkeit als Liebe und Gottes liebendes Wirken sind eins. Jenseits dieser atheistischen Gleichsetzung gibt es keine metaphysischen Rückversicherungen.“⁵³

51 Es sei angemerkt, dass von Sass hier auch auf frühere Überlegungen zurückgreift und diese zuspitzt bzw. in den Folgen weiter expliziert. Die unten erwähnte Umdeutung des Gottesbegriffs findet sich z. B. fast identisch bereits seinem Aufsatz „Warum Gott nicht existiert“ aus dem Jahr 2014.
52 Vgl. von Sass, Glauben, 54.
53 Von Sass, Glauben, 63f.

In dieser Theologie wird also kein „ontologisch autarkes Wesen“ thematisiert, sondern der im Glauben vollzogene Bezug auf „die *eine* Welt“ entfaltet. Es geht in dieser „nach-theistischen Revision des religiösen Glaubens“ für von Sass „nicht um einen zur Welt hinzugefügten Referenten, sondern um eine irreduzible Referenz auf die uns umgebende Welt.“⁵⁴

Eine Gemeinsamkeit zwischen apophatischen Theologien und dem Ansatz von von Sass besteht darin, dass in beiden Fällen eine fundamentale Kritik an bestimmten Formen des Theismus vorgenommen wird. Sowohl apophatische Theologien als auch der Ansatz eines atheistischen Glaubens, wie ihn von Sass entwickelt hat, stellen *religiöse* Formen der Kritik an naiven und anthropomorphen Gotteskonzeptionen dar. Es wird in beiden Fällen eine kritische Revision traditioneller, vermeintlich selbstverständlicher Vorannahmen über die Bedeutung des Ausdrucks „Gott“ gefordert.

Ein fundamentaler Unterschied zwischen diesen Ansätzen besteht allerdings darin, dass apophatische Theologien sich hierbei auf die Andersheit oder radikale Transzendenz Gottes berufen. Von Sass würde bei einer solchen Argumentation mit Sicherheit die Annahme eines Supranaturalismus kritisieren, nach der Gott *jenseits* der Welt existiert. Für von Sass ist ein solcher Supranaturalismus, vor allem aufgrund der Einwände Kants und Wittgensteins, heutzutage nicht mehr plausibel.⁵⁵ Es sei hier erwähnt, dass diese Kritik am Supranaturalismus, die von Sass an dieser Stelle nur andeutet, seit langem selbst Gegenstand der Diskussion ist. Der an eine Lesart der Überlegungen Wittgensteins aber vor allem an Alfred Ayer und Rudolf Carnap anknüpfende Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber der Rede von einem jenseits der empirischen Welt existierenden Gottes wird heutzutage kaum noch erhoben. Das liegt vor allem daran, dass sich keine Form des empiristischen Sinnkriteriums, welches dieser Vorwurf letztlich voraussetzt, als plausibel verteidigen ließ.⁵⁶ Bei der Kantischen Kritik ist die Lage komplexer. Allerdings gilt auch hier, dass die Plausibilität der Kantischen Argumentation bezüglich rationaler Theologie selbst hoch umstritten ist. Erschwerend kommt hinzu, dass es rein exegetisch nicht klar ist, wie Kants Überlegungen zu rationaler Theologie in der transzendentalen Dialektik genau zu deuten sind.⁵⁷ Ungeachtet der Bewertung der Plausibilität seiner Zurückweisung des „Supranaturalismus“ kann festgehalten werden, dass für von Sass die Wirklichkeit Gottes notwendigerweise an eine menschliche Perspektive auf die Welt und die (menschliche) Existenz gebunden bleibt. Sie stellt als Teil des adverbial bzw. modal verstandenen Glaubens gerade keine über menschliches Aspekt-Sehen und Perspektivieren hinausgehende Wirklichkeit dar. Für apophatische Theologien wäre eine solche menschliche Perspektive, die von Sass treffend beschreibt, hingegen selbst wiederum einer *via negativa* zu unterziehen, da sie als *menschliche* Perspektive, immer anthropomorph bleiben muss.

Eine gewisse Schwierigkeit bei von Sass’ Ansatz eines atheistischen Glaubens besteht darin, dass unklar bleibt, welchen ontologisch-epistemischen Status die Perspektive des modal verstandenen religiösen Glaubens genau besitzt. Der von von Sass immer wieder betonte Atheismus seiner Glaubenskonzeption besteht

54 Von Sass, Begründung, 123.
55 Vgl. von Sass, Glauben, 32.
56 Vgl. u. a. Hempel, Problems.
57 vgl. hierzu u. a. Chignell, Kant.

in der Annahme, dass die Wirklichkeit aus einer Summe von Gegenständen besteht, die einen Gott, der jenseits unserer raum-zeitlichen Welt existiert, nicht enthält.⁵⁸ Diese Annahme suggeriert nun, dass es *eine* verbindliche und normative Struktur der Wirklichkeit gibt, an welcher all unsere Perspektivierungen Maß nehmen. Gemäß dieser normativen Vorgabe dessen, was es gibt, kann dann gefolgert werden, dass der Theismus falsch ist. Wenn man vor dem Hintergrund dieser Annahme dennoch an der Rede von Gott festhalten möchte, müsste man sie konsequent uminterpretieren. Es deutet einiges darauf hin, dass von Sass genau eine solche atheistische Revision theologischer Semantik vornimmt. Es lässt sich bei einer solchen Position allerdings kritisch anfragen, weshalb hier überhaupt noch an der theologischen Sprache festgehalten werden soll. Das Reden über den Glauben an Gott scheint hier ohne signifikante semantische Verluste z. B. durch Ausdrücke wie „der Liebe Raum geben“ oder „hoffnungsvoll leben“ substituiert werden zu können. Es bleibt unklar, warum man religiöse Sprache dann nicht insgesamt in unterschiedlichen Beschreibungen von Liebe, Glaube und Hoffnung⁵⁹ aufgehen lässt und auf die Rede von Gott, Schöpfung oder ewigem Leben schlicht verzichtet. Der Rückgriff auf solche Termini scheint dann nur unnötige semantische Härten zu erzeugen. Vermutlich wegen der Verpflichtung auf die biblische Sprache verwendet von Sass „Gott“ z. B. an zahlreichen Stellen weiterhin als grammatikalisches Nomen, obwohl dies genau die Gegenständlichkeit der Referenz suggeriert, die er in seinem Ansatz zurückweist. Die genaue Bedeutung des folgenden Satzes, der sogar ein maskulines Personalpronomen für Gott enthält, ist auf der Basis der Revision der Semantik des Ausdrucks „Gott“, die von Sass vornimmt, z. B. nur mit viel Aufwand nachvollziehbar:

„Existenz Gottes heißt folglich, dass Gott für Menschen wirklich wird, indem er an ihnen wirkt und dadurch für sie alles anders und neu aussieht.“⁶⁰

Handelt es sich bei „er“ in diesem Satz um eine maskuline Personifizierung der Liebe bzw. der Summe der diese Liebe bestimmenden Prädikate? Es bleibt erklärungsbedürftig, weshalb man sich so umständlich ausdrücken sollte und vor dem Hintergrund der vorgeschlagenen Semantik, den Ausdruck „Gott“ nicht einfach weglässt und direkt über die Liebe spricht.

Nun deutet allerdings einiges daraufhin, dass von Sass eine solch atheistisch-reduktionistische Semantik ablehnt. So widerspricht er der Annahme, dass es eine normative, naturalistische Metaperspektive auf die Wirklichkeit gibt. Er führt am Beginn seines Buches das Beispiel von verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen eines Kunstwerkes an. Neben einer ästhetischen Betrachtungsweise, kann z. B. von Vertreter:innen eines Auktionshauses auch nach dem monetären Wert eines Kunstwerkes gefragt werden. Darüber hinaus kann auch eine chemische Analyse des betreffenden Kunstwerkes durchgeführt werden. Die damit verbundene naturwissenschaftliche Perspektive unterscheidet sich sowohl von der ästhetischen als auch von der monetären Perspektive. Die Pointe dieses Beispiels besteht für von Sass nun gerade in der Irreduzibilität solcher Perspektiven.⁶¹ Im Einklang damit weist von Sass auch psychologisierende, spiritualisierende oder ethisierende Reduktionismen religiösen Glaubens zurück.⁶² Es geht ihm explizit

58 Vgl. von Sass, Glauben, 27.
59 Von Sass entwickelt analog zur Modalisierung des Glaubensbegriffs auch einen modalisierten Hoffnungs-begriff, der den religiösen Glauben wiederum näher qualifiziert. Vgl. dazu u. a. von Sass, Glauben, 133-142.
60 Vgl. von Sass, Glauben, 65.
61 Vgl. von Sass, Glauben, 13–17.
62 Vgl. von Sass, Glauben, 36f.

nicht darum, einen als Illusion erkannten Glauben noch irgendwie melancholisch aufrecht zu erhalten.⁶³ Vielmehr plädiert er dafür, die religiöse Perspektive ontologisch substanziell zu verstehen. Sie ist nicht nur irreduzibel, sondern führt auch ihr eigenes „ontologisches Inventar“ mit sich. Über diese ontologisch starke Lesart der religiösen Perspektive schreibt von Sass:

„Sie besteht darin, dass es im Aspekt des Glauben Dinge gibt, die es außerhalb dieses Aspektes nicht gibt, ohne der Welt ›untreu‹ zu werden. Darunter fallen Sprachspiele wie ›Gott‹, ›Schöpfung‹ und ›ewiges Leben‹, denen eine spezifische Rolle zukommt [...]. Die hier vorgenommene Verstärkung insistiert also darauf, dass der Glaube eine ihm eigentümliche Vorstellung davon besitzt, was es eigentlich gibt.“⁶⁴

Diese ontologisch starke Lesart der religiösen Perspektive hat den Vorteil, dass sie keinen atheistischen Reduktionismus der Rede von Gott, Schöpfung oder ewigem Leben zur Folge hat, an welcher nur z. B. aus religiöser Sentimentalität oder aus einem Willen zur (scheinbaren) Konformität innerhalb gewisser Gruppen und Milieus festgehalten wird. Dem religiösen Glauben wird stattdessen eine ontologisch-konstitutive Rolle zugesprochen: was es gibt, ist abhängig von der religiösen Perspektive des Glaubens.

Nun besitzt eine solche Lesart allerdings ebenfalls Schwierigkeiten. Erstens stellt der damit verbundene Antirealismus, wonach es von den menschlichen Perspektiven abhängt, was es tatsächlich gibt, eine sehr voraussetzungsreiche und hoch umstrittene Annahme dar.⁶⁵ Man muss hier jedoch relativierend hinzufügen, dass die meisten interessanten philosophischen Positionen sehr umstritten sind. Zweitens und problematischer für von Sass ist, dass sich, auch wenn man eine solche ontologisch starke Lesart von Perspektiven akzeptiert, ein gravierenderes Konsistenzproblem für seinen Ansatz ergibt. Wie er selbst schreibt, gibt es im Aspekt des Glaubens Dinge, die es außerhalb dieser Perspektive nicht gibt. Wenn Gott innerhalb dieser Perspektive eine entscheidende Rolle einnimmt, was von Sass zugesteht, dann ist es unklar, weshalb man den gläubigen Menschen als atheistisch bezeichnen sollte. Dies würde eine normative Metaperspektive voraussetzen, die vorgibt, welche Gegenstände es in der Welt gibt. Wenn man den religiösen Glauben, wie von Sass es tut, als irreduzible und ontologisch starke Perspektive versteht, existiert eine solche Metaperspektive aber gerade nicht. Wenn man diese Lesart ernst nimmt, dann sind die Rede von Gott, Schöpfung und ewigem Leben nicht *nur* Sprachspiele. Es gibt dann nämlich keine Perspektive auf die Welt, die außerhalb bestimmter Sprachspiele stattfinden würde. Man mag sich anderer Sprachspiele, wie derjenigen der Kunst oder der Naturwissenschaften, bedienen. Das religiöse Sprachspiel lässt sicher aber gerade nicht auf solche anderen Sprachspiele reduzieren. Auch eine Berufung auf das Gesehene, welches in Analogie zu den verschiedenen Betrachtungen des Kunstwerkes⁶⁶ dasselbe zu sein scheint, ist hier irreführend. Die Annahme, dass es so etwas wie das reine, noch nicht interpretierte Gesehene oder Gegebene z. B. in Form von Sinnesdaten gibt, wurde in der Philosophie des 20. Jahrhunderts scharf kritisiert und ist vor dem Hintergrund dieser Einwände heutzutage nur schwer zu

63 Vgl. von Sass, Glauben, 58f.
64 Von Sass, Glauben, 50.
65 Vgl. für einen Überblick zu dieser Debatte z. B. Balaguer, Realism.
66 Neben der Analogie zu den unterschiedlichen Perspektiven auf ein Kunstwerk führt von Sass noch Wittgensteins berühmtes Beispiel des H-E Kopfes an, den man als Hase oder als Ente aber nicht als beides zugleich sehen kann (vgl. von Sass, Glauben, 47).

verteidigen.⁶⁷ Wir scheinen niemals Zugriff auf empirisch Gegebenes *vor jeder* Interpretation zu haben. In Kombination mit der ontologisch starken Lesart von Perspektiven bzw. Interpretationen ergibt sich daraus, dass es *die* Struktur der Welt mit einer bestimmten Summe von Gegenständen nicht gibt. Die Perspektive des religiösen Glaubens ist selbst konstitutiv dafür, welche Gegenstände die Welt enthält. Wenn wir Perspektiven so stark verstehen, wie von Sass dies tut, können wir die Summe der Gegenstände der Welt nicht über unsere Perspektiven hinweg konstant halten. Von Sass versucht in seinem Ansatz aber genau dies zu tun: es gibt nach ihm aus einer ontologischen Metaperspektive keinen Gott als Gegenstand der Wirklichkeit. Zugleich versteht er den religiösen Glauben nicht bloß als eine psychologisch erbauliche Fiktion oder Sprache, sondern als eine irreduzible und ontologisch starke Perspektive auf die Welt, unsere Tätigkeiten und unsere Existenz. Letztere Annahme scheint aber nicht konsistent mit der Annahme einer atheistischen Metaperspektive kombinierbar zu sein.

Apophatischen Theologien stehen in grundlegender Spannung zu zentralen Annahmen des vorgestellten Ansatzes eines atheistischen Glaubens. Dasjenige, was wir mit „Gott“ bezeichnen, geht im Rahmen apophatischer Theologien gerade nicht in unseren menschlichen Perspektiven auf. Mit der Betonung von Gottes Transzendenz und Andersheit soll gerade verdeutlicht werden, dass hier auf eine über menschliche Denkkategorien und Vorstellungen prinzipiell hinausgehende Wirklichkeit Bezug genommen wird. Zugleich verpflichtet diese Annahme der Transzendenz Gottes, auch in der moderat apophatischen Lesart, auf einen gewissen Realismus: Wenn Gottes Realität und Wesen unabhängig von unserem Denken ist, muss man auch annehmen, dass die Struktur der Wirklichkeit, zumindest in Teilen, nicht von unserem Denken und unseren Perspektiven abhängt. Eine solche realistische Grundannahme⁶⁸ erfährt in der gegenwärtigen systematischen Philosophie ganz unabhängig von der Religionsphilosophie wieder vermehrt Zustimmung. Dies kann man auch als Zeichen für die Relevanz und Aktualität apophatischer Theologien deuten, in denen Kritik an naiv-anthropomorphen Gottesvorstellungen mit einer im weitesten Sinn realistischen Ontologie und Erkenntnistheorie verbunden werden können.

Literatur

Alston, William P., Aquinas on Theological Predication. A Look Backward and a Look Forward, in: Eleonore Stump (Hg.), Reasoned Faith. Essays in

67 Vgl. u. a. Cassirer, Philosophie, 226–233; Quine, Dogmas; Sellars, Empiricism.
68 Dies ist an dieser Stelle bewusst vage formuliert. Hinsichtlich der plausibelsten Formen des Realismus gibt es selbstverständlich intensive Debatten.

Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann, Brattleboro, Vt. 1993, 145–178,

Balaguer, Mark, Realism and Anti-Realism about Metaphysics, in: Edward N. Zalta / Uri Nodelman (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2025 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/realism-about-metaphysics/>>.

Beierwaltes, Werner, Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen), Frankfurt am Main, 3. erweiterte Aufl. 2014.

Burrell, David B., Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame 1986.

Cassirer, Ernst, Die Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, ECW 13, Hamburg 2010.

Chignell, Andrew, ‘As Kant has Shown ...’. Analytic Theology and the Critical Philosophy, in: Michael Rea / Oliver Crisp (Hg.), Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology, Oxford 2009, 117–135.

Davis, Brian, Aquinas on what God is not, in: Revue Internationale de Philosophie 52 (1998), 207–225.

Fakhri, Omar, The ineffability of God, in: International Journal for Philosophy of Religion 89 (2021), 25–41.

Frege, Gottlob, Die Verneinung, in: Gottlob Frege, Logische Untersuchungen, herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Göttingen, 4. durchgesehene und bibliographisch ergänzte Aufl. 1993, 54–71.

Gäb, Sebastian, The Logic of Ineffability, in: Jacob Hesse / Matthias Ruf (Hg.), Gott und Sprache. Zur Semantik und Pragmatik der Rede von Gott (Exploratio. Systematische Theologien 1), Baden-Baden, im Erscheinen.

Hempel, Carl G., Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning, Revue Interantionale de Philosophie 4 (1950), 41–63.

Herzberg, Stephan, Wie weit reicht menschliche Sprache? Thomas von Aquins Lehre von der Analogie der Gottesnamen, in: Jacob Hesse / Matthias Ruf (Hg.), Gott und Sprache. Zur Semantik und Pragmatik der Rede von Gott (Exploratio. Systematische Theologien 1), Baden-Baden, im Erscheinen.

Hesse, Jacob, Metaphors, religious language, and linguistic expressibility, in: International Journal for Philosophy of Religion 93 (2023) 239–258.

Hesse, Jacob, Zur Semantik der Analogielehre, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 145 (2023) 327–352.

Hesse, Jacob, Chancen und Risiken theologischer Metaphorik, in: Kathrin Ritzka / Matja Vudjan/ Lukas Wiesenhütter / Kim Wundschuh (Hg.): Theologie und Sprache, Regensburg, im Erscheinen.

Hick, John, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Basingstoke / London 1989.

Insole, Christopher J., Why John Hick Cannot, and Should Not, say out of the Jam Pot, in: Religious Studies 36 (2000), 25–33

Jacobs, Jonathan D., The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology, in: Jonathan Kvanvig (Hg.): Oxford Studies in Philosophy of Religion 6 (2015), 158–176.

Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen, 8. Aufl. 2010.

Kars, Aydogan, Unsayings God. Negative Theology in Medieval Islam, Oxford 2019.

Lee Harris, Joshua, Analogy in Aquinas: The Alston-Wolterstorff Debate Revisited, in: Faith and Philosophy 34 (2017), 33–56.

Levinas, Emmanuel, Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, 4. Aufl. 1995.

Louth, Andrew, Deny the Areopagite (Outstanding Christian Thinkers), London / New York 2001.

Marion, Jean-Luc, Dieu sans l’être, Paris 1982.

Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen. Übersetzt und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier (Philosophische Bibliothek 184 a–c), Hamburg 2007.

Plantinga, Alvin, Warranted Christian Belief, New York / Oxford 2000.

Pryzwara, Erich, Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln, 3. Aufl. 1996.

Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994.

Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes. Übersetzt von Beate R. Suchla (Bibliothek der griechischen Literatur 26), Stuttgart 1988.

Quine, Willard V. O., Two Dogmas of Empiricism, in: Philosophical Review 60 (1951), 20–43.

Rocca, Gregory, Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay between positive and negative Theology, Washington, DC 2004.

Ruh, Kurt, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, München 1987.

von Sass, Hartmut, Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay, Berlin, 4. Aufl. 2024.

von Sass, Hartmut, Von der Begründung zur Explikation, Eine Revision religiöser Epistemologie, in: Martin Breul / Klaus Viertbauer (Hg.), Der Glaube und seine Gründe. Neue Beiträge zur religiösen Epistemologie, Tübingen 2022, 115–138.

von Sass, Hartmut, Warum Gott nicht existiert. Eine theologische Besinnung, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 56 (2014), 348–367.

Sellars, Wilfrid, Empiricism and the Philosophy of Mind, Cambridge, MA / London 1997.

Stern, Josef, Maimonides on Language and the Science of Language, in: Robert S. Cohen / Hillel Levine (Hg.), Maimonides and the Sciences, Dordrecht 2000, 173–226.

Stolina, Ralf, Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 108), Berlin / New York 2000.

Striet, Magnus, Grenzen des Nichtsprechens. Annäherungen an die negative Gottesrede, in: Alois Halbmayer / Gregor Maria Hoff (Hg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg im Breisgau 2008, 20–33.

Thomas von Aquin, Summa theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 1. Band, Salzburg 1934.

Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles, herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitwirkung von Leo Dümpelmann, Darmstadt, 4. Aufl. 2013

Turner, Denys, The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism, Cambridge 1998.

Van Elswyk, Peter, Metalinguistic Apophaticism, in: Lara Buchak / Dean W. Zimmermann (Hg.), Oxford Studies in Philosophy of Religion 11 (2025), 139–167.

Ward, Keith, Truth and Diversity of Religions, in: Religious Studies 26 (1990), 1–18.

Westerkamp, Dirk, Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie, Paderborn 2006.

Lead, kindly light

von John Henry Newman (1801 – 1890), 1833
zum Kirchenlehrer erhoben am 1. November 2025

Leite mich, freundliches Licht, im Finstern um mich her
Leite Du mich!
Die Nacht ist dunkel, das Zuhause fern,
Leite Du mich!
Halte Du meine Füße in der Spur; ich verlange nicht,
Das ferne Ziel zu sehen; mir genügt der nächste Schritt.

Ich war nicht immer so, bat nicht darum,
Dass Du mich leitest.
Ich zog meinen eigenen Weg vor, wählte ihn und sah nur ihn.
Aber jetzt leite Du mich!
Ich zog das Grelle vor, und ungeachtet meiner Ängste
trieb Stolz den Willen an. Doch denke nicht an die verlorenen Jahre!

Stets hat deine Macht mich gesegnet, gewiss wird sie
Mich weiterhin leiten
Über Heide und Moor, über Felsen und Strom, bis
Die Nacht vorüber ist,
Und mit dem Morgen jene Himmelsboten mir zulächeln, die ich
Schon lange geliebt, aber für eine Weile aus dem Blick verloren hatte.

Übersetzung: Georg Steins

Die Basilika der Stille



Zum Motiv der Stille im Denken Maurice Zundels

Der Westschweizer Mystiker und Theologe Maurice Zundel (1897–1975) träumte einst von einer *Hagia Sigê*, von einer „Basilika der Stille“. Er träumte von einem Ort, an dem vom Fundament bis zum Dach alles von der Präsenz der Stille durchdrungen und geprägt ist. Wer war Maurice Zundel, der sich nach einem der Stille geweihten Gotteshaus sehnte und für den die Stille nicht bloss die Abwesenheit von Klang war, sondern das Erklingen von Vollkommenheit?

Claude Bachmann

MTh, wissenschaftlicher Assistent und Doktorand am Lehrstuhl für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur

Maurice Zundel ist in christlichen, insbesondere in gemeindlichen Kreisen im französischsprachigen Raum – von Lausanne bis Paris, von Louvain-la-Neuve bis Québec – für seine theologische Weitsicht bei gleichzeitiger spiritueller Tiefe bekannt. So existieren vorwiegend in der Westschweiz und in Frankreich ca. 30 Lesekreise, in denen Texte des Schweizer Mystikers und Theologen gelesen und diskutiert werden. Im deutschsprachigen Raum hingegen sind seine Person und sein Denken bisher weitgehend unbekannt geblieben. Vor diesem Hintergrund möchte der vorliegende Beitrag eine doppelte Funktion erfüllen: Zum einen soll ein geistesgeschichtlich bedeutender Schweizer Denker des 20. Jahrhunderts zumindest ansatzweise vorgestellt werden und zum anderen soll die Stille als eine tragende Säule der Spiritualität Zundels herausgearbeitet werden. Nach einem einleitenden Abschnitt zur Person Zundels, intendieren die vier anschliessenden Teile, das Motiv der Stille im zundelschen Denken zu erschliessen, ohne dabei eine vollständige Darstellung beanspruchen zu wollen.

Maurice Zundel (1897–1975)

Das Leben von Maurice Zundel ist von zahlreichen Gegensätzen geprägt: das Heranwachsen als junger Katholik im westschweizerischen protestantischen Neuenburg zu Beginn des 20. Jahrhunderts; die Erfahrung der Gegenwart Gottes einerseits – beispielsweise in der Generosität seiner protestantischen Grossmutter gegenüber in Armut lebenden Menschen –, und die strikt neuthomistische Ausbildung an der theologischen Fakultät in Freiburg i. Üe. andererseits; eine über 20 Jahre währende bischöfliche Ablehnung, die erst drei Jahre vor seinem Tod eine späte päpstliche Anerkennung erfuhr.¹ Der vielleicht grösste Gegensatz im Lebens Zundels besteht allerdings darin, dass womöglich ausgerechnet dieser von Spannungen geprägte Lebensweg ein einzigartiges Denken und Werk hervorbrachte.

Nach seinem Theologiestudium (1915–1919) an der Theologischen Fakultät in Freiburg i. Üe. wurde Zundel im Frühling 1919 als erster Neuenburger seit der Reformation zum Priester geweiht. Seine ersten pastoralen Erfahrungen sammelte er als Vikar in Genf, jedoch fand diese Anstellung 1925 ein abruptes Ende. Weil er mit profaner Literatur anstelle des Katechismus unterrichtete, weil er vor dem versammelten Genfer Klerus von einer Kirche predigte, die am Ende eines jeden Jahres leere Bankkonten vorzuweisen hätte und weil er über einige seiner Priesterkollegen mehr wusste, als er durfte, erhielt Zundel von 1925 bis 1946 von der Diözese keine Anstellung in der Schweiz.² Der damalige Bischof des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg, Marius Besson (1876–1945) urteilte, Zundel sei ein Sonderling und „Freischärler“ (*francs-tireurs*), und die Kirche möge keine Freischärler. Für Zundel begannen 21 lange Jahre des Exils. Zunächst musste er in Rom am *Angelicum* seine Theologie „nachbessern“ (1925–1927) und schloss mit einem Doktorat in Philosophie über den Einfluss des Nominalismus auf das christliche Denken ab. Anschliessend arbeitete er als Spiritual und Schul- sowie Jugendseelsorger in Paris (1925–27; 1933–37; 1938/39), London (1929/30) und Kairo (1939–1946). Zudem studierte er ein Jahr an der *École biblique de*

1 Zur Biografie Zundels vgl. de Boissière / Chauvelot, Zundel.
2 Eine Ausnahme stellten die Jahre 1930–1933 dar, in denen er Seelsorger des Mädchenpensionats Bon Rivage in La Tour-de-Peilz bei Vevey (VD) war.

Jérusalem (1937/38). Auch wenn die Erfahrung des Exils sehr schmerzlich war, wusste Zundel aus der Situation das Beste zu machen. Er las sehr viel³, lernte diverse Sprachen, besuchte in Paris Philosophie-Vorlesungen, verkehrte in Intellektuellenkreisen, lernte in London den Anglikanismus kennen und fand in Kairo durch die Auseinandersetzung mit dem Islam einen neuen Zugang zur Trinität.

Nicht zuletzt trug diese Lebensphase entscheidend dazu bei, dass sich Zundels Denken durch vertiefte theologische und philosophische Kenntnisse sowie ein breites naturwissenschaftliches Wissen auszeichnete. Er setzte sich beispielsweise intensiv mit dem philosophischen Atheismus (u. a. Karl Marx [1818–1883] und Friedrich Nietzsche [1844–1900]), der Existentialphilosophie (u. a. Albert Camus [1913–1960] und Jean-Paul Sartre [1905–1980]) sowie den neuesten Erkenntnissen der Biologie (Jean Rostand [1894–1977]) und der Wissenschaftsphilosophie (Gaston Bachelard [1884–1962]) auseinander.

Nach dem Tod des Bischofs wurde Zundel wieder mit pastoraler Arbeit in der Schweiz betraut. Allerdings blieb ihm sein grosser Traum verwehrt, als Pfarrer einer Pfarrei vorzustehen und pastorale Verantwortung zu tragen. Dafür bot sich ihm dadurch die Möglichkeit, Einladungen zu Vorträgen und Exerzitien im Ausland anzunehmen. So verbrachte er die letzten knapp 30 Jahre seines Lebens als *Auxiliaire*⁴ in Lausanne-Ouchy (1946–1975) mit regelmässigen Aushilfen in Bex (1948–1952) sowie mit zahlreichen Engagements ausserhalb der Schweiz.

Zundel arbeitete zeitlebens extrem viel, oft auch über die Grenzen seiner körperlichen und mentalen Möglichkeiten hinaus. Vor allem während seiner Zeit in Genf (1919–1925) und in Lausanne (1946–1975) war die Arbeitsbelastung durch die mannigfachen priesterlichen

und pastoralen Dienste enorm hoch. So betete er das Brevier nicht selten erst nach Mitternacht. Darüber hinaus hielt und leitete Zundel ab den 1940er Jahren von Paris bis Beirut eine Vielzahl von Vorträgen und Exerzitien. Trotzdem fand Zundel immer wieder Zeit – in der Regel allerdings nachts –, Artikel oder Bücher zu verfassen. Er verfasste zahlreiche Artikel für verschiedene Zeitungen und Zeitschriften und insgesamt 21 Bücher (je nach Zählweise 22), von denen vier posthum veröffentlicht wurden. Alle seine Bücher sowie eine Auswahl an Artikeln und bisher unveröffentlichten Texten sind von 2019 bis 2025 in der neunbändigen Gesamtausgabe erschienen. Herausgeber der Gesamtausgabe ist Marc Donzé (*1947), ehemaliger Professor für Pastoraltheologie der Theologischen Fakultät in Freiburg i. Üe. und weltweit anerkannter Zundel-Experte. Zudem ist Donzé Präsident der *Fondation Maurice Zundel* und veröffentlichte 1981 die erste Dissertation über Zundel (*La pensée théologique de Maurice Zundel*).

So rastlos das Leben Zundels erscheint und es auch tatsächlich war, so essenziell war für den umtriebigen Westschweizer Mystiker und Theologen die Stille. Sie

3 Seine Privatbibliothek umfasste mehr als 3'500 Bücher.
4 „Auxiliaire“ ist im Deutsch am ehesten mit „Hilfspriester“ zu übersetzen.

war für ihn Rückzugsort, Halt und Quelle. Und in der Stille begegnete er der göttlichen Gegenwart wie an keinem anderen Ort.

„Stille Mäeutik“

Der französische Jesuit Bernard de Boissière (1921–2016) schrieb im Vorwort der Biografie „Maurice Zundel“, dass diese, um dem Geist Zundels gerecht zu werden, Momente der Stille in Form von weissen Seiten enthalten müsse.⁵ De Boissière kannte Zundel persönlich und attestierte ihm gerade aufgrund der Stille und des Schweigens, die von seinem Schweizer Priesterfreund ausgingen, ein hohes Mass an Kommunikationsfähigkeit. Nicht zuletzt dadurch hätten viele Gesprächspartner:innen von Zundel die Erfahrung gemacht, ernsthaft gehört zu werden und sich verstanden gefühlt.



Zundel fiel durch die Stille auf, die er war, die er verkörperte und mitzuteilen versuchte. So kam es vor, dass er in Gesprächsrunden, zu denen er gezielt eingeladen und als „aussergewöhnlichen Redner“ angepriesen wurde, oder im Rahmen von seelsorgerlichen Einzelgesprächen kein Wort sagte, sondern lediglich zuhörte und ab und zu lächelte. Zu Beginn irritiert und mit dem Schweigen Zundels überfordert, fanden die um Rat suchenden Menschen im Laufe des Gesprächs jedoch gerade durch die Stille Zundels Antworten auf ihre Fragen. De Boissière und Chauvelot qualifizierten diese seelsorgerliche Eigenart Zundels als „stille Mäeutik“⁶.

Bild 1: © Fondation Maurice Zundel

Diese Erfahrung hat beispielsweise eine junge Pfadfinderin in Kairo gemacht. Aufgrund ihrer leitenden Funktion bei den Pfadfinderinnen kam es zu regelmässigen Treffen mit Zundel⁷, die sie oft dazu nutzte, um ihm ihre Lebens-, Sinn- und Glaubensfragen anzuvertrauen.⁸ Die Wirksamkeit des stillen, lediglich zuhörenden Seelsorgers sollte ihr erst Jahre später so richtig bewußtwerden, als sie selbst als Psychotherapeutin Menschen begleitete. So pflegte sie, wie sie es selbst in den Begegnungen mit Zundel erfuhr, durch ihr Schweigen zu ihren Patient:innen zu sprechen.

Auch Donzé sieht in der Stille ein entscheidendes Element für Zundels Charisma und sein seelsorgerliches Feingefühl. Nach seinem Dafürhalten gründet dieses Charisma nicht nur in Zundels sprachlichen und schriftstellerischen Fähigkeiten, sondern gerade in der Stille, in der er „mit Leidenschaft das Geheimnis der göttlichen Wahrheit betrachtete [*contemplait*] und sich jedem Wort verweigerte, das nicht aus seinem Innersten kam und ihm als Geschwätz erschien“⁹. Donzé weist damit auf einen wesentlichen Punkt hin. Für Zundel bedeutete die Stille nicht bloss die Abwesenheit von Geräuschen, sondern er verband damit

5 De Boissière, Avant-propos 16.
6 De Boissière / Chauvelot, Zundel 258.
7 Vor allem während seiner Zeit in Kairo (1939–1946) engagierte sich Zundel mit grosser Hingabe als Seelsorger bei den Pfadfinder:innen. Einer der Pfadfinder, den Zundel in Kairo begleitete, war der angehende ägyptisch-libanesischer Philosoph René Habachi (1915–2003). Habachi und Zundel verband eine enge Freundschaft, und es war Habachi, der 1986 das erste wissenschaftliche Kolloquium über Zundels Denken am Institut Catholique de Paris in Paris organisierte.
8 Vgl. De Boissière / Chauvelot, Zundel 258–259.
9 Donzé, Pensée 17. Diese und alle folgenden Übersetzungen: Claude Bachmann.

in erster Linie eine Lebenshaltung. Im Lärm der theologischen, philosophischen sowie gesellschaftspolitischen Debatten und Diskussionen seiner Zeit erachtete er das Schweigen als heilsame Möglichkeit, verhärtete Fronten zu versöhnen und trennende Mauern einzureissen. Dabei ging es ihm nicht darum, Sachverhalte bewusst zu verschweigen oder über Dinge hinwegzusehen, sondern in der Stille, im Schweigen genau hinzuhören, um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen und laues Geschwätz oder das „Reden um des Redens willen“ zu vermeiden. Aus ähnlichen Gründen verfügte Papst Franziskus vor Beginn der Jugendsynode 2018, dass während den Arbeiten in der Vollversammlung und in den Gruppen an Bischofsynoden nach fünf Beiträgen ein Moment der Stille eingehalten wird, um dem Gehörten den nötigen Resonanz- und Reflexionsraum zu bieten. Zundel hätte diese Art der Kommunikation sehr zugesagt.

Die heilsame monastische Stille

Für Zundel war Stille nicht nur ein entscheidender Faktor in der Kommunikation mit anderen, sondern auch eine essenzielle Quelle für das persönliche Wohlergehen. Er war sich sowohl der Kost-

Im Kloster Einsiedeln erlebte er zum ersten Mal, wie sich die Stille in seinem Leben ausbreiten und Wurzeln schlagen konnte und so zu seiner inneren Ruhe beitrug.

barkeit als auch der Fragilität der Stille bewusst: „Nichts ist kostbarer und nichts ist empfindlicher als ein inneres, in der Stille ruhendes Gleichgewicht,

das ständig durch den Lärm bedroht ist, den wir selbst verursachen.“¹⁰ Zundel hat selbst erlebt, wie wertvoll Stille ist: Einmal als Jugendlicher und einmal zu Beginn seiner Exiljahre, als sie ihm zur dringend benötigten Ausgeglichenheit verhalf.

Zundel hat nicht oft über sein Leben gesprochen. Wenn er es dennoch tat, beispielsweise in einem Vortrag im Januar 1961 in Genf, der 1976 posthum in der Zeitschrift „Choisir“ der Westschweizer Jesuiten veröffentlicht wurde¹¹, dann kam er stets auf die zwei Jahre an der Stiftsschule im Kloster Einsiedeln (1913–1915) zu sprechen. Nach fünf Jahren am lateinischen Gymnasium in Neuenburg (1907–1912) musste er zur Vorbereitung auf den Eintritt ins Priesterseminar und das Theologiestudium ein Intensivjahr in Philosophie am Kollegium St. Michael in Freiburg i. Üe. (1912/13) absolvieren. Obwohl seine schulischen Leistungen hervorragend waren und er gerne am Unterricht teilnahm, entschied er sich, die Matura an der Stiftsschule des Klosters Einsiedeln abzuschliessen. Dies gab ihm gleichzeitig die Gelegenheit, Deutsch zu lernen, die Muttersprache seines Vaters, der ursprünglich aus dem Kanton Aargau stammte.

Obwohl damals über 100 Mönche im Kloster lebten, war Zundel von der Stille und der Einkehr, die den Klosteralltag umgaben, beeindruckt und tief bewegt. Im Kloster Einsiedeln erlebte er zum ersten Mal, wie sich die Stille in seinem Leben ausbreiten und Wurzeln schlagen konnte und so zu seiner inneren Ruhe beitrug. Die barocke Klosterkirche und die aufgrund der zahlreichen Pilger:innen sehr oft mit einem Orchester und nicht selten pompös gefeierten Gottesdienste standen

10 CVH 226.

für ihn dabei in keinem Gegensatz zur klösterlichen Stille. So übertrug sich beispielsweise die Harmonie des gregorianischen Gesangs oder der Anblick der andächtig betenden und den Gottesdienst feiernden Mönche auf sein inneres, in der Stille ruhendes Gleichgewicht. Und es war im Kloster Einsiedeln, wo Zundel in der Stille Gottes Gegenwart erfuhr: „Die Stille war wahrhaftig Gottes Präsenz.“¹² Die Erfahrung der Gegenwart Gottes in der Stille und im Schweigen sowie das im Kloster Einsiedeln gefundene Gleichgewicht verflüchtigten sich im anschliessenden Theologiestudium (1915–1919) in Freiburg allerdings innerhalb kürzester Zeit wieder. Vor allem der an der Fakultät gelehrt Neuthomismus mit damit verbundener neuscholastischer Philosophie waren für Zundel „eine schreckliche Prüfung“ (*une terrible épreuve*). Gott wurde zum Prüfungsgegenstand, den es durch trockene Formeln zu beweisen galt. Von der in der Einsiedler Stille mit allen Sinnen entdeckten und erfahrenen göttlichen Gegenwart war nichts mehr zu spüren: „In der Theologie ging es nicht darum, sich für die Trinität oder die Gnade begeistern zu lassen, sondern es galt Prüfungen über die Trinität und über die Gnade zu bestehen.“¹³

Es dauerte einige Jahre, bis Zundel aus der Enge des neuthomistischen Systems und der pastoralen Überarbeitung herausfand und in der Stille des Benediktinerinnenklosters an der „Rue Monsieur“ in Paris wieder aufatmen konnte. Dazwischen lagen vier beschwerliche Jahre des Studiums, sechs sehr arbeitsintensive Jahre als Vikar in Genf (1919–1925) und die schmerzliche Erfahrung der Zurückweisung durch den Bischof. Nach dem ihm auferlegten Doktoratsstudium in Rom (1925–1927) fand er sich im Pariser Vorort Charenton als fünfter Vikar wieder, wo er unter anderem damit beauftragt war, durch möglichst viele Hochzeiten und Beerdigungen genügend Geld einzuwerben, um den Lohn der angestellten Priester sicherzustellen. Als er nach sechs Monaten ausgelaugt und mit den Nerven am Ende war, wurde ihm zu seinem grossen Glück die Stelle als Spiritual der Benediktinerinnen an der „Rue Monsieur“ in Paris vermittelt.

„Die rue Monsieur? Das war die Offenbarung der Stille!“¹⁴ In der Stille des Klosters im sonst lauten Paris begann er wieder zu atmen, begann er wieder zu leben. Ähnlich wie in Einsiedeln hüllte sich auch der Klosteralltag in Paris in Stille und in Schweigen. Die Schwere seiner Sorgen hinsichtlich der schwierigen Beziehung mit seinem Bischof legte sich in der Begegnung mit der Stille Gottes, die er im Herzen von Paris wiederfand und von der die Benediktinerinnen Zeugnis ablegten. Zundel sah mitunter darin einen Grund, warum so viele Menschen, darunter viele Pariser Intellektuelle, in die Gottesdienste an der „Rue Monsieur“ pilgerten. Denn während das Klostergebäude und die Kapelle im Vergleich zu den vielen anderen Kirchen in Paris an sich eher unscheinbar und nicht unbedingt einladend waren, zeichnete sich Zundel zufolge die Atmosphäre an der „Rue Monsieur“ unter anderem dadurch aus, dass die Stille effektiv gelebt und nicht bloss auferlegt wurde.¹⁵

Die beiden Beispiele zeigen, wie wegweisend die Erfahrungen der Stille sowie das Leben in und aus ihr für Zundel waren. Sein ganzes Leben lang blieb die Stille für ihn das Lebenselixier schlechthin. Während der Jahre im Exil (1925–1946),

11 Vgl. Zundel, Royaume.
12 Zundel, Royaume 505.
13 Zundel, Royaume 506.

in denen er keine pfarreiliche Anstellung hatte, konnte er die Stille gut in seinen Alltag integrieren. Wie notwendig dies war, zeigte sich in den Jahren in Genf (1919–1925) und in Lausanne (1946–1975): Der eigentlich sehr ruhige und bedachte Zundel konnte sehr aufbrausend sein, was nicht zuletzt ein Indiz dafür war, dass es ihn an stillen Momenten mangelte. Hinzu kam, dass er in Genf und Lausanne aufgrund der vielen Arbeit oft nur wenige Stunden schlief.

Die Stille hatte für Zundel allerdings nicht nur eine existentielle Bedeutung, sondern er betonte auch ihre spirituelle und theologische Relevanz für den einzelnen Menschen und für den christlichen Glauben.

Gott, „die lautlose Musik“

Zundels Denken zeichnet sich durch eine einzigartige Verbindung von theologisch-spirituellem Weitblick, spiritueller Tiefe und poetischer Mystik aus. Dadurch eröffnet er neue Zugänge und Perspektiven auf drängende Fragen. Dies äussert sich unter anderem in der Art und Weise, wie er Gott bzw. das Göttliche denkt. Zundels Leidenschaft und Faszination für Gott rühren nicht von den Antworten des Katechismus oder von der neuscholastischen Philosophie des Neuthomismus her. Vielmehr waren es in seiner Kindheit und Jugend beispielsweise die Hingabe und Fürsorge seiner protestantischen Grossmutter für die ärmeren Menschen, die für ihn ein Zeugnis des Wirken Gottes waren, oder der (ebenfalls protestantische) Nachbarsjunge, der ihm aus der Bergpredigt vorlas und ihn mit seiner eindringlichen Stimme zutiefst bewegte.

Für Zundel ist Gott kein System aus Lehrsätzen, sondern eine Begegnung. Angesichts dessen spielen es keine Rolle, welchen Namen man Gott gebe, ob „die Wahrheit“ oder „die Schönheit“, ob „das Unaussprechliche“, das „X“ oder „das Omega“; entscheidend sei vielmehr, dass man Gott als Wirklichkeit oder als Gegenwart begegne, die den Menschen von sich selbst, von Egoismus und Narzissmus befreie und ihm so ermögliche, für andere ein Raum zu sein, in dem sie sich angenommen fühlen.¹⁶ Zundel selbst sprach oder schrieb oft in Metaphern oder Sprachbildern über Gott.

Auf eines seiner bevorzugten Sprachbilder soll nun im Folgenden näher eingegangen werden: „die lautlose Musik“

„Gott ist lautlose Musik. Er ist nicht dort, wo Lärm ist.“ (*la musique silencieuse*). Dabei handelt es sich nicht um eine Wortschöpfung

von Zundel selbst, sondern um eine Formulierung des spanischen unbeschuhten Karmeliten und Mystikers Johannes vom Kreuz (1542–1591), auf den er in diesem Zusammenhang oft verweist.¹⁷ Das spanische Original lautet „la música callada“ und findet sich (je nach Fassung) in der 14. bzw. 15. Strophe des Poems „Geistlicher Gesang“ von Johannes vom Kreuz.¹⁸ Die Formulierung reiht sich in einen Art Hymnus ein, in dem der Mystiker die Grösse Gottes in unterschiedlichen Sprachbildern besingt. So sei Gott wie „Ströme, die da rauschen“, er gleiche „der Nacht voll stiller Ruh“ oder eben der „música callada“, der „Musik, die

14 Zundel, Monsieur 275.
15 Vgl. Zundel, Monsieur 275.
16 Vgl. JE 23.
17 Vgl. z. B. HJ 126; JE 35.
18 Johannes vom Kreuz, Gesang 12.

kein Geräusch verbreitet“, oder der „lautlosen Musik“¹⁹. In den dem Gedicht angehängten Erklärungen geht Johannes vom Kreuz näher auf diese Formulierung ein.²⁰ Ihm zufolge erhebt jedes Geschöpf – aufgrund seiner Beziehung zu Gott – seine Stimme, um zu verkünden, inwieweit Gott in ihm gegenwärtig sei. Alle diese Stimmen würden nun eine Harmonie der erhabensten Musik ergeben. Und weil diese Musik jede irdische Musik übertreffe und die Erkenntnis Gottes eine ruhige und stille sei, handle es sich um eine „Musik, die kein Geräusch verbreitet“. Gott sei nun insofern selbst die „lautlose Musik“, da der Mensch in Gott die Harmonie dieser alle Stimmen umfassenden Musik erkennen und von ihr kosten könne.

Zundel geht nie näher auf die Erklärungen von Johannes vom Kreuz zu „la música callada“ ein. Er verwendet lediglich die Formulierung *la musique silencieuse*, interpretiert sie auf seine Art und Weise und nutzt sie, um damit seinerseits Gottes Grösse zu preisen. In einem 1963 erschienenen Artikel klingt das dann zum Beispiel so:

Es ist eine Askese des Schweigens, die dem Lärm keinen Raum bietet, der vom Menschen selbst ausgeht: dem Unnötigen, dem Geschwätz, den leeren Formeln und Worten, mit denen die göttliche Wirklichkeit funktionalisiert und systematisiert wird.

„Gott ist lautlose Musik. Er ist nicht dort, wo Lärm ist. Und darum: Sobald wir Lärm machen, trennen wir uns von ihm. Dann können wir ihn nur noch durch Formeln und Worte erreichen, die alle von unseren Begrenzungen durchdrungen sind und ihn so zu einem Götzen machen. Um ihm zu begegnen, müssen wir ihm zuhören, wir müssen aus unserem ganzen Sein ein kniendes Schweigen machen. Dann erklingt seine Stimme wie die Stimme der lautlosen Musik.“²¹

Diese Passage bringt sehr schön zum Ausdruck, wie Zundel Stille und Gott miteinander in Beziehung setzt. Er verortet Gottes Wirklichkeit und Gegenwart in der Stille. An dieser Stelle ist mit Stille jene Lebenshaltung gemeint, von der bereits oben die Rede war. Es ist eine Askese des Schweigens, die dem Lärm keinen Raum bietet, der vom Menschen selbst ausgeht: dem Unnötigen, dem Geschwätz, den leeren Formeln und Worten, mit denen die göttliche Wirklichkeit funktionalisiert und systematisiert wird. Im Schweigen öffnet sich ein Raum und es offenbart sich ein Sein, in dem die lautlose Musik erklingt. So nehme der Mensch gerade in der Stille seiner selbst (*silence de soi*) – wenn er alle Geräusche zum Schweigen bringe – jene lautlose Musik wahr, die der lebendige Gott ist. Darum mahnte Zundel die Gläubigen:

„Wahre Gläubige machen wenig Lärm. Da sie ihrem Glauben gegenüber einen grenzenlosen Anstand verspüren, ziehen sie das Schweigen dem Reden vor, sofern nicht die Wahrheit oder die Liebe sie zum Sprechen verpflichten.“²²

Zundel suchte die Stille, vermied möglichst jeden unnötigen Lärm und übte sich im Schweigen, um sich selbst und der lautlosen Musik zu lauschen. Er war überzeugt, dass sich im Sein der Stille eine Quelle finden lässt, die die Horizonte des Menschen erweitert und erneuert.²³ Diese Quelle musste jedoch nicht

19 Johannes vom Kreuz, Gesang 116, 127, 129 und 130. Übersetzungen: P. Aloysius ab Immac. Conceptione.
20 Vgl. Johannes vom Kreuz, Gesang 129–130.
21 Zundel, Dieu 394.
22 EI 131.
23 Vgl. EP 196–198.

zwingend die lautlose Musik sein, also Gott, sondern das, was den betreffenden Menschen in der Stille bewegt, berührt und ergreift. Vor diesem Hintergrund verband Zundel mit Stille auch eine Form der „Ergriffenheit“ (*émerveillement*), die sich bei den Menschen in ganz unterschiedlichen Tonlagen, Aktivitäten, Beziehungen, Landschaften etc. äussert. Während Alpinist:innen von jedem Berggipfel, Wander:innen von einer atemberaubenden Aussicht oder Chemiker:innen angesichts einer wissenschaftlichen Entdeckung immer wieder von Neuem ergriffen werden, finden Musiker:innen beim Musizieren oder Künstler:innen in ihrem Atelier beim Zeichnen ihre ganz persönliche Stille und Quelle. Deshalb sei es wichtig, dass jeder Mensch seine Leidenschaften, seine Interessen und seine Bedürfnisse gut kenne, um der Ergriffenheit sowie der Stille und damit einhergehend der Quelle auf seine ganz eigene Art und Weise Raum bieten zu können.

Basilika der Stille

Er träumte von einem Ort, an dem vom Fundament bis zum Dach alles von der Präsenz der Stille durchdrungen und geprägt ist.

Die Erfahrung der Ergriffenheit nimmt im zundelschen Denken eine zentrale Rolle ein. Für Zundel sind es gerade diese Momente, in denen der Mensch in eine Wirklichkeit „geworfen“ ist,

die ihn durch und durch erfüllt und von sich selbst befreit. Interessant ist nun, dass Zundel die Stille mit dem Echo oder der Resonanz, die die Ergriffenheit im Menschen auslöst, in Verbindung bringt. Und zwar derart, dass zum Beispiel der Wert eines Kunstwerkes proportional zur Stille ist, die es erzeugt.²⁴ Je ergriffener, je stiller, je schweigsamer und je nachdenklicher ein Kunstwerk – oder grundsätzlich ein Moment der Ergriffenheit – eine Person zurücklässt, desto eher vermöge diese Person das Kunstwerk, die Schönheit der Landschaft, die wissenschaftliche Entdeckung, die Liebe einer Person etc. wirklich zu erfassen. Damit gewinnt Stille bei Zundel eine erkenntnistheoretische Dimension: Sie ist die Bedingung der Möglichkeit, das Wirkliche, das Eigentliche, das Schöne, das Wahre zu erfahren. So gehe es vor einem Kunstwerk stehend also zunächst nicht darum, beispielsweise über Kunsttechniken zu debattieren oder sich mit kunstgeschichtlichem Wissen zu profilieren, sondern in der Stille, im „Schweigen des eigenen Ichs“ (*le silence de soi-même*) das Kunstwerk bzw. den Moment der Ergriffenheit für sich sprechen und es so zur unerschöpflichen Quelle werden zu lassen.

Vor dem Hintergrund von Momenten der Stille bzw. des Schweigens, die die Ergriffenheit in der Lage ist hervorzurufen, ist die Stille für Zundel schliesslich ein Ort der Gotteserfahrung. Alles, was der Mensch von dem unergründlichen Mysterium der göttlichen Gegenwart erahnen, erleben oder erfahren könne, habe mitunter seinen Ursprung in der Stille oder im Schweigen. Deshalb träumte er von einer *Hagia Sigê*, von einer „Basilika der Stille“²⁵. Er träumte von einem Ort, an dem vom Fundament bis zum Dach alles von der Präsenz der Stille durchdrungen und geprägt ist. Er träumte von einem Ort, an dem Harmonie und Stille ineinander übergehen, an dem sich der Mensch der Ergriffenheit hingeben kann und an dem er der lautlosen Musik Raum gibt, sich selbst zu offenbaren.

24 AL 305.
25 NDS 70.

Die Stille besitzt im Denken Zundels einen zentralen anthropologischen und spirituellen sowie auch einen erkenntnistheoretischen Wert. Für ihn ist sie kein blosses Schweigen oder die blossе Abwesenheit von Klang, sie ist nicht einfach ein Zustand, sondern die Möglichkeit schlechthin, Schönheit, Wahrheit, Liebe oder Gott zu erfahren. Zundel war davon überzeugt, dass ein von Stille geprägtes Leben zur Vollendung des Universums beiträgt.²⁶

Wenn auch eine „Basilika der Stille“ vielleicht nie erbaut wird, so hat doch jeder Mensch die Möglichkeit, seine persönliche „Basilika der Stille“ zu finden und zu erschaffen.

Literatur

De Boissière, Bernard, Avant-propos, in: Maurice Zundel. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2009, 13–27.

De Boissière, Bernard / Chauvelot, France-Marie, Maurice Zundel. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2009.

Donzé, Marc, La pensée théologique de Maurice Zundel. Pauvreté et libération, Genève / Paris, 1981.

Johannes vom Kreuz, Geistlicher Gesang. Nach den neuesten kritischen Ausgaben aus dem Spanischen übersetzt von P. Aloysius ab Immac. Conceptione aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten (Sämtliche Werke, Band 4), München / Rom 1925.

Zundel, Maurice: Allusions. In: Vérité et personne. Écrits et documents sur la vérité et la connaissance, rassemblés, présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome V), Paris 2022. [Zitiert als: AL]

Zundel, Maurice, Croyez-vous en l’homme ?, in: L’homme à bras ouverts. Écrits et documents de 1947 à 1959, rassemblés, présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome VI), Paris 2023, 139–229. [Zitiert als: CVH]

Zundel, Maurice, Émerveillement et pauvreté. Retraite à des oblates bénédictines, Saint-Maurice 32009. [Zitiert als: EP]

Zundel, Maurice, Hymne à la joie, in: Vers la joie d’exister. Écrits et documents de 1964 à 1969, rassemblés, présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome VIII), Paris 2024, 33–130. [Zitiert als: HJ]

Zundel, Maurice, Je est un autre, Montréal 1997. [Zitiert als: JE]

26 Vgl. JE 42.

Zundel, Maurice, La clé du Royaume, in: À la découverte de Dieu. Écrits catéchétiques et philosophiques, rassemblés, présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome III), Paris 2020, 504–509.

Zundel, Maurice, La pauvreté de Dieu, in: Dieu qui rend libre. Écrits et documents de 1960 à 1963, rassemblés, présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome VII), Paris 2024, 391–395.

Zundel, Maurice, La rue Monsieur, in: L’homme à bras ouverts. Écrits et documents de 1947 à 1959, rassemblés présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome VI), Paris 2023, 275–276.

Zundel, Maurice, L’Évangile intérieur, in: Harmoniques. Écrits de décembre 1935 à 1939, rassemblés, présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome 2), Paris 2019, 115–197. [Zitiert als: EI]

Zundel, Maurice, Notre-Dame de la Sagesse, in: Harmoniques. Écrits de décembre 1935 à 1939, rassemblés, présentés et édités par Marc Donzé (Œuvres complètes, tome 2), Paris 2019, 35–107. [Zitiert als: NDS]

„Die Schreie um Erlösung, die in einer Kirche nachhallen.

Stille. Voller Schreie. Schrei in der Stille geborgen.“

Joachim Hake, Leben und Lesen. Neue Notizen, St. Ottilien 2025.

„diese unerklärliche stille“ (Jon Fosse)

Zur spirituellen Bedeutung von Stille

Lärm und Stille sind immer wiederkehrende Gegebenheiten im Alltag. Das eine kann ablenken und zerstreuen, jedoch auch krankmachen; das andere kann unruhig machen, jedoch auch an den Kern des Lebens und Glaubens heranzuführen. Künstler wissen darum in ihrem Umgang mit dem Wort, dem Ton, der Farbe. Genau wie die Heilige Schrift. In ihr ist Elija ein Prototyp, der mit beidem zu kämpfen hat, mit Lärm und Stille.

Paul Deselaers

Dr. theol., Pfarrer em., Spiritual in Münster

Eine laute Welt

Der deutsche Virologe und Nobelpreisträger *Robert Koch* (1843–1910) soll in seinem letzten Lebensjahr in einem vielzitierten Wort vorausgesagt haben: „Eines Tages wird der Mensch den Lärm ebenso unerbittlich bekämpfen müssen wie die Cholera und die Pest.“¹ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war es so weit. Es wurde politisch ausdrücklich um Lärmbegrenzung gerungen: Muss die Gesundheit der Menschen geschützt werden, die in ohrenbetäubendem Lärm zu arbeiten haben, oder ist der Erhalt der Arbeitsplätze wichtiger und vorrangig – ungeachtet der eindeutigen und lebenslangen Gesundheitsschäden für die Arbeiter? Der Lärmschutz im beruflichen Bereich wurde längst gesetzlich geregelt und stark verbessert. Doch außerhalb davon ist die Entwicklung rasant: Die Welt ist im Empfinden sehr vieler Menschen zu laut; Lärm ist ein Dauerbegleiter geworden. Renovierungsarbeiten an älteren Häusern und Neubauten, Straßenarbeiten für die Erneuerung von Rohren, Verlegung von Glasfaserkabeln und anderer Infrastruktur ziehen sich oft über Monate hin und stören die Ruhe, bei aller Einsicht in die Notwendigkeit. Tosender Verkehrslärm in den Städten, nicht nur zu den vertrauten Stoßzeiten, lässt die Verständigung von Fußgängern fast verstummen. Autos, aus denen laute Musik wummert und sich ungebremst in die Umgebung ausbreitet, fahren bei Tag und bei Nacht. Ebenso können Schienen- und Flugverkehr durch ihren Lärm Menschen belästigen und den Schlaf nachhaltig stören. Für viele scheint mittlerweile der Knopf im Ohr unverzichtbar, Rundumservice an Hörbarem aus dem Smartphone. Zwar ist die „Nachtruhe“ als fester Rechtsbegriff beim deutschen Schallimmissionsschutz geregelt, doch gibt es zusehends mehr eine nervenzerrüttende Lärmvermüllung des öffentlichen Raumes, auch in der Zeit von 22 – 6 Uhr. Nicht selten dringt in hellhörigen Mehrfamilienhäusern laute Musik oder nächtliches Fernsehen aus den Wohnungen, für alle anderen im Haus hörbar. Telefonieren ist überall und zu jeder Zeit möglich – in einer Lautstärke, die einem „Fern-Sprecher“ alle Ehre macht, tags und nachts, drinnen und draußen. Lärm ist ein Stressfaktor erster Kategorie. Er bedroht die öffentliche Gesundheit und reduziert die Lebensqualität. Darauf macht der jährliche „Tag gegen Lärm“ (27. April) unmissverständlich aufmerksam. Wenngleich das Lärmempfinden sehr unterschiedlich ausgeprägt sein kann, sicher auch eine gewisse Gewöhnung eintritt, machen doch die gesundheitlichen Folgen nachdenklich. Gehörschäden, Konzentrationsprobleme, Schlafstörungen und Dauerstress machen krank und können auch mitmenschliche Kontakte stören und Beziehungen belasten. Lärm ist Aufruhr.

Lärm kann man machen, Stille nicht

Wie alles im Leben hat etwa die Musik zwei Seiten. In ungebremsster Lautstärke kann sie nerven und krank machen. Sie kann jedoch auch beflügeln, inspirieren, das Wohlbefinden steigern, Freude erzeugen und damit die besten menschlichen Fähigkeiten fördern. In diesem ambivalenten Kontext ist die Stille bedroht, die nach den Zeugnissen der Menschheitsgeschichte und nach vielen Erfahrungen sensibler Menschen zum lebendigen und guten Leben dazugehört. Wenn es so viel Sorge um den Anstieg des Lärmpegels gibt, wenn Menschen

¹ aus: Aphorismen.

man Stille zwischen sich und den Gegenstand fallen und der Höllenlärm, der stumme Lärm, der für gewöhnlich in diesem Raum ist, vergeht.“¹¹ Der walisische Priesterdichter *Ronald Stuart Thomas* (1913–2000) schreibt: „Das Telefon ist die Frucht/ vom Baum der Erkenntnis/ von Gut und Böse./ Wir können jeden damit anrufen außer Gott./ Das zu tun, heißt zu verkünden,/ dass er weit weg ist.“¹² Seine kompromisslosen Gedichte drehen sich um Fragen nach Gott wie auch nach dem Sterben je in Verbindung mit der Stille. Es ist eine spröde Stille, aus der mitunter sich Anklage erhebt oder eine sehnsuchtsvolle Liebeserklärung. Gegenspieler Gottes und damit des menschlichen Lebens ist für ihn die Maschine als Synonym für die Moderne, die die Stille tötet oder nur eine falsche Stille hervorbringt. Einmal heißt es: „Aber das Schweigen im Kopf/ ist, wenn wir am besten leben, in/ Hörweite des Schweigens,/ das wir Gott nennen. Das ist des Psalmen-/ dichters Tiefe, die Tiefe an-/ ruft, der bodenlose Ozean/ auf dem wir die Armada unserer Gedanken/ vom Stapel lassen, die nie ankommen wird //. Eine Gegenwart also, / deren Ränder unsere Ränder sind;/ die uns über unsere eigenen/ Abgründe hinweg ruft. Was tun/ außer ein wenig näher zu rücken / an solche Allgegenwart durch Stillhalten?“¹³ Gegen jedes leicht-fertige Sprechen dichtet *Uwe Kolbe*: „Die Stille/// niemals pausiert sie sonst, zerprasselt/ von Resten schweren Regens aus der Nacht/ ... Du musst nur weitergehen und sie finden,/ die Dünentäler, Kühlen, die versteckt/ ablandig liegen, wie wirklich fern der Welt,/ magst hier in Stille sogar niederknien.// Genügt das einem, sei es unbenommen./ Du aber reckst dich, machst dich auf/ erneut ... und schauts aufs Meer, das windstille, hinaus:/ Hochaufgebaute Dünung, Brecher tosen,/ nie war die Stille so erhaben und so laut“¹⁴. Noch einmal anders hat *Hanns Dieter Hüsch*, der als Liedermacher genial das Schwere leicht sagen konnte und aus einer Tiefe schöpfte, formuliert: „Die Stille ist, die überlebt.“ Und: „Es ist die Stille, die zur Kunst entfacht“¹⁵. Gedichte sind am ehesten hörbar. Der Klang ihrer Stille umspielt die einzelnen Verse.

Jon Fosse: Stille ist lebensnotwendig

Viele Aspekte der Stille und ihrer Bedrohung offenbaren sich in den Erfahrungen der Menschen. Manchmal ist die Stille wie ein Boden, auf dem stehend jemand klarer sich sammeln und sprechen kann. Manchmal ist sie wie ein Raum, in dem es auf die Stille zu hören gilt und wer durch sie spricht. Was ist es mit der Stille und welche Wege führen zu ihr hin, mitten in der Geräuschkulisse? *Jon Fosse* (geb. 1959) nennt sie „diese unerklärliche stille“, und er verbindet sie mit etwas, das ihr vorgegeben ist: „diese/ unerklärliche/ wärme“¹⁶. An anderer Stelle erzählt er von einer „schwache(n) Stimme, trotzdem war es, als hätte diese Stimme eine Art warme und tiefe Fülle, ja beinahe, ja als ob etwas, das man Liebe nennen könnte, in der Stimme war“¹⁷. Stille ist für Jon Fosse etwas Lebensnotwendiges, weil „diese unerklärliche stille“ etwas aufbewahrt, bei dem die Sprache immer zu kurz greift. „... so still kann es sein/ .../ wie eine gnade/ die wir ... atmen können“¹⁸. Seine Dichtung ist im besten Sinne des Wortes subversiv, kehrt von unten her um, weil sie den Blick auf das Nicht-Selbstverständliche richtet, das tief abgesunken zu sein scheint. So enttarnt er die Ideologie, dass der Mensch alles erklären und verändern kann. Daran hält er sich selbst, denn „diese unerklärliche

11 Aichinger, Kleist, 44.
12 Thomas, Schlingen, 43.
13 Thomas, Schlingen, 49 u. ders., Steinzwitschern, 61.
14 Kolbe, Imago, 91.
15 Hüsch, Schwere, 51.
16 Fosse, stille, 87.
17 Fosse, Leuchten, 38.

stille“ kann nicht vollends ausgesprochen werden: „so weißt du dass es/ das unbegreifliche gibt/ das alle begreifen/ denn das gesagte/ ist immer das Gegenteil/ aber genau dann ist es da/ dann begreifen wir/ dann sind wir umgekehrt zugegen/ in der feinen regendunkelheit/ im schwarzen regenlicht“ (21). Der Dichter selbst weiß, wie unzulänglich die Sprache ist. Indem er sich mit der Sprache zurückhält, wird er jedoch genau: „Er mit den dummen wörtern/ die nie sagen können/ was er denkt und fühlt/ Er ist es der hilfe braucht“ (71). Und er bekennt: „Es ist zu still/ und zu lange her“. Doch nach einem „Aber“ weiß er: „Ich bin nicht mehr, nur noch in dir/ Und in einem blau/ wie in lauer und ruhiger wärme ...“ (101). Wenn er so das menschliche Dasein umkreist, lüftet sich plötzlich der Vorhang und gibt den Blick in die Tiefe ein wenig frei: „diese unerklärliche stille/ die andere einst bereit gemacht haben, diese/ unerklärliche/ wärme/ der niemand/ begegnen kann, dieser unerklärliche atem/ den wir alle gesehen haben/ im blick der andern/ und dort, in ihrem hohen gras, hat einer/ sein gesicht/ wiedergefunden. Vielleicht geht es/ darum/ ohne darum zu gehen/ Das ist was wir tun/ Das ist was wir immer wieder erzählen sollen/ und was nie erzählt werden kann/ Das ist was wir sind und tun“ (87).

Elijas Weg zum Gottesberg

Nicht nur in der Literatur ist die Stille als `Thema´ präsent. Wie von `dieser unerklärlichen stille´ erzählt werden kann und erzählt wird, was sie bedeuten kann, – dafür ist die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments eine Fundgrube. In der Erzählung von 1 Kön 19,1-14 etwa kommt ein Eiferer für Gott, Elija [ELI-JA = Mein Gott ist JHWH] zum Gottesberg Horeb. Nach gewaltigem Lärm gerät er in eine `unerklärliche stille´. Sein Leben gerät in eine ungewöhnliche Krise.

Zum Hören und Verstehen braucht es den ganzen Elija-Zyklus mit Vor- und Nachgeschichte (1 Kön 16,29 – 19,21). Vom Gegenspieler des Elija, dem König Ahab, lässt sich sagen, „dass er der schlechteste aller bisher behandelten und sehr schlechten Könige Israels war“.¹⁹ Denn er fördert die Fremdgötterverehrung mit dem Bau von Altären, geht eine Mischehe mit Isebel, einer Frau aus dem heidnischen Sidon, ein und verehrt selbst den Baal (1 Kön 16,29-34). Sein Kontrahent Elija hingegen spricht mächtig wie ein Gott und kündigt eine alle betreffende Dürre an. Er selbst flieht vor der daraus folgenden Hungersnot in die Wüste. Dort wird er zuerst von Raben ernährt, dann von einer Witwe am Rand der Wüste, in Sarepta. Ihr zeigt er die Macht seines Gottes: Er verhilft ihr zu einer lebenslangen Versorgung und bringt ihr totes Kind wieder zum Leben (1 Kön 17,1-24).

Ein Gotteswort nun bringt Elija zu Ahab, damit die Dürre durch den ersehnten Regen endlich aufhört (1 Kön 18,1-40). Doch ihr Aufeinandertreffen wird allererst von der Frage bestimmt, wer das „Verderben/die Gefährdung“ überhaupt verursacht hat. Königswort und Prophetenwort stehen sich unversöhnlich entgegen, Machtpolitik eben. Wie soll es zu einer Lösung kommen? Elija fordert ein Kräfteressen: Welchen Gott gibt es wirklich? Dazu soll der König die Vollversammlung Israels und alle Baals- und Aschera-Propheten (insgesamt 850) auf dem

18 Fosse, stille, 49 (im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen auf diesen Band).
19 Knauf, 1 Könige 15-22, 176. Im Folgenden zehre ich von diesem geistreichen und originellen Kommentar.

Karmelberg versammeln. Von dem `hüpfenden´ (unentschlossenen) Volk fordert Elia das klare Bekenntnis, ob es den Gott der Tora oder den Gott Kanaans will. Als das Volk nicht antwortet, greift Elia zu einer drastischen Demonstration. In einer Art Versuchsanordnung mit zwei Stieren soll sich durch *Feuer* vom Himmel, das die Opfergaben dann verzehrt, erweisen, welchen wahren Gott es überhaupt gibt, den Gott Israels oder den Gott Kanaans. Über den Tag hin bleibt das Rufen und Schreien nach göttlichem Feuer bis zur Raserei bei den Baalspriestern ergebnislos. Elia selbst hingegen braucht nur die kurze Zeitspanne zwischen Sonnenuntergang und Abend, um sein Opfer mit aller Ausstattung herzurichten. Er sorgt sogar dafür, dass alles triefnass ist. Dann beteuert er, dass er alles durch Gottes Wort (18,36) tut, er sei nur sein Vertrauter. Ziel ist, dass das Volk JHWH als den HERRN erkennt und umkehrt. Unverzüglich kommt *Feuer* des HERRN (JHWH-Feuer) und verzehrt alles. Elia's Plan geht auf: Diesen Gott gibt es also, Baal gibt es nicht. Das Volk reagiert ergeben mit der doppelten Huldigung: <JHWH, er ist „Der Gott“>. Diese Antwort ist bemerkenswert. Dass JHWH „*unser* Gott“ ist, sagt das Volk nicht! Damit fehlt jedoch das Entscheidende, nämlich dass Gott die Welt geschaffen hat, dass er einzig ist, dass er sein Volk erwählt hat, dass seine Tora entsprechend der Schöpfungsordnung dem Menschsein entspricht, dass ER Israels Lebensgrundlage ist, – das alles sagt das Volk nicht. „... vergisst Israel die Tora, verliert auch Gott den Ort seiner Wohnung in der Welt“.²⁰ Elia spricht viel, das Volk redet wenig, JHWH redet gar nicht. Wo ist der Ort eines jeden? Zwar ergreift das Volk die Baalspropheten auf Elia's Befehl und führt sie zu einem Fluss herunter, doch er selbst „schlachtet“ sie dort. (Das ist in der Heiligen Schrift nie mit einer positiven Vorstellung verbunden.) Dann holt er nach der Dürre noch den Regen herbei, der mit *Sturm*, *Gewitter* und *Beben* kommt. Die Frage in dieser subtilen Erzählung stellt sich so: Ist es mit Machttaten getan? Führen *Sturm*, *Gewitter* und *Beben* zum Glauben an den einzigen Gott? Offenbar helfen sie gar nicht dazu, wenngleich die Erzählung sie fraglos dem einen HERRN zuschreibt. Der Glaube an ihn, das Bekenntnis zu ihm ist schon längst vor diesen aktuellen Ereignissen in der Kurzformel gebündelt: „Höre Israel! JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig. Darum sollst du JHWH, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,4-5). Das geschenkte Gottesverhältnis begründet das von Israel erwartete Verhalten. Israels Liebe kommt aus dem Hören! Und Israel jetzt?

Isebel droht Elia in ihrem Zorn mit dem Tod. Deshalb flieht Elia aus dem Norden Israels über Beerscheba in die sich anschließende Wüste im Süden (19,1-14). Sie wird wieder sein Zufluchtsort (s. 17,2-7). Unter einem Ginsterstrauch legt er sich nach der langen Wanderung nieder und eröffnet dem HERRN seinen Todeswunsch. Was ist es jetzt mit seinem Glauben an den zuvor demonstrierten machtvollen Gott? War das Tier-Experiment doch nur ein fauler Zauber? Das diskret servierte „Himmelsbrot“, das ein Engel ihm zweimal zur Kräftigung gibt, nimmt er wortlos hin. Wohl folgt er dem Auftrag, in der Kraft dieser Speise 40 Tage und Nächte zu laufen, und er wird zum Gottesberg Horeb geführt. Was erwartet ihn dort?

20 Knauf, 1 Könige 15-22, 220.

Die Übernachtung in *der* Höhle (1 Kön 19,9ff), die dem Lesepublikum offenbar vertraut ist (s. Ex 33,22), führt zu einer grundlegenden Befragung seiner Lebensrichtung – durch Gott selbst. SEIN Wort an ihn ist ungeheuer knapp: „Was hast du, dass du hier bist?“ Elia beteuert, mit großem `Eifer´ für JHWH, den Gott der himmlischen Heere, `geeifert´ zu haben. Damit macht er sich JHWHs exklusive Identifizierung als „eifernd“ zu eigen (s. Ex 34,14), der in seiner einzigartigen Beziehung zu Israel von seinem Volk auch die exklusive Verehrung fordert. Elia stellt sich als der einzig wahre Prophet vor Gott und klagt das Volk an: Es hätte *seine* Tora verlassen, *seine* Altäre eingerissen, *seine* Propheten mit dem Schwert erschlagen. Er selbst dagegen sei als einziger wahrer Gottesverehrer übriggeblieben, dem jetzt auch das Leben genommen werden solle (1 Kön 19,10). Unausgesprochen klingt mit: Wenn er nicht mehr da ist, gibt es die Beziehung JHWH – Israel nicht mehr. Doch längst hat die Erzählung seine vermeintliche Überlegenheit enttarnt, und seine Selbstüberhebung bis hin zum illegalen „Schlachten“ der Propheten.

In diesem Geflecht von Ratlosigkeit, Verblendung und verquerer Selbstdarstellung des Elia tut Gott den ganz großen Schritt auf ihn zu und ergreift das letztmögliche Mittel: Er will sich ihm zeigen, indem er `vorübergeht´ (1 Kön 19,11-12). Elia soll die Höhle verlassen: „Tritt auf den Berg vor JHWH!“ und: „Dann wird JHWH *sogleich* vorübergehen“ (1 Kön 19,11). Sofort führt die Erzählung weiter: „Da“, was bedeuten kann `in demselben Moment´ folgen die vertrauten Begleiterscheinungen (vgl. Ps 18,8-16; 68,9-10; Micha 1,3-4; Hab 3,6-15), wenn Gott sich zeigt: Der *Sturm*, der auch auf Elia's größten Erfolg verweist beim Regenwunder auf dem Karmel (s. 1 Kön 18,41-46.45); das *Beben*, das mit dem Gewitter und Sturzregen einhergeht (s. 1 Kön 18,45); das *Feuer*, das ihn über alle anderen Propheten erhebt (s. 1 Kön 18,23.38). Für all diese Phänomene heißt es jedoch: „JHWH ist *nicht* im Sturm/(Erd)beben/Feuer.“ Auf diese Weise wird „Elia's größtem Erfolg, dem Feuer- und Regenwunder auf dem Karmel (18,38.45) nachträglich die Göttlichkeit entzogen“.²¹ Israel hat erkannt, das JHWH „Der Gott“ ist (18,39), aber es hat nicht JHWH, *seinen* Gott, erkannt, denn er selbst war nicht dort. Auch vor der Höhle wird dieses dreifache „Nicht Dasein“ dramaturgisch zugespitzt auf den Kern hin, nämlich die ganze andere Weise Gottes, nahe zu kommen und sich zu „zeigen“ (1 Kön 19,12): Die `Einheitsübersetzung´ wählt dafür „ein sanftes, leises Säuseln“, die `Bibel

„**Stimme einer ganz besonders feinen Stille**“ in gerechter Sprache´ das „Geräusch eines leisen Wehens“, die `Lutherübersetzung´ ein „stilles, sanftes Wehen“. Martin Bubers Übersetzung hat

sich tief eingepägt mit der „Stimme eines verschwebenden Schweigens“. Ernst Axel Knauf entscheidet sich für „eine feine, leise Stimme“ oder ein „Geräusch allerfeinsten Schweigens“²², Georg Steins bevorzugt „ein kaum hörbarer Luftzug“²³. In der unauflösbaren Paradoxie der hebräischen Wendung von `Stimme´ und `Stille´ jedoch höre ich die „Stimme einer ganz besonders feinen Stille“. So stehen auch der Himmel und das Firmament vor Gott, in einer „unerhörten Stille“ (Ps 19,4)“.

Und Elia? Wie reagiert er auf diese für ihn so andere Gotteserscheinung? Aus kleinen Schritten (1 Kön 19,13-14) setzt sich zusammen, was dieses Ereignis für

21 Knauf, 1 Könige 15-22, 322.

22 Knauf, 1 Könige 15-22, 274.323.

23 Steins, Gott, 11-13.12. Siehe auch den Artikel „Der Gott des leisen Tons“ in diesem Heft.

ihn auslöst. Zunächst: Er *hört* „die Stimme einer ganz besonders feinen Stille“, doch er verweilt nicht bei ihr. In der Annahme, `seinem´ Gott als Gegenüber zu begegnen, verschleierte er sein Gesicht mit seinem Mantel, weil er nicht wagt, ihn anzusehen. Erst jetzt tritt er aus der Höhle heraus und stellt sich in ihre Öffnung. Und genau da „ergeht an ihn eine Stimme“. Doch es ist ausdrücklich nicht Gottes Stimme. „JHWH ist vorübergegangen ... Elija hat seine vorletzte Chance verpasst“²⁴. Die Stimme konfrontiert ihn zum zweiten Mal wortgleich wie in 19,9 mit einer Frage, seine letzte Chance: „Was willst du hier, Elija?“ (19,13). Und Elija wiederholt seine Antwort aus (19,10.14). Er nimmt nicht wahr, was sich verändert hat, was Gott ihm anbietet, er bleibt bei seinen Vorstellungen, wie Gott sich vernehmbar machen müsste. Die „Stimme einer ganz besonders feinen Stille“ sagt ihm nichts. Spricht sie nicht die Sprache seiner Vorstellungen? Und so redet er an Gott vorbei und lässt Ihn an sich vorbeireden. Dieses Angebot der Gottesbegegnung verändert sein Denken nicht. Er tritt nicht für das Volk, das auf Abwegen ist, ein, vielmehr ergeht er sich in Beschuldigungen. Anders als Mose – von ihm hätte er lernen können. Braucht es ihn noch als Propheten? Diskret hat die Erzählung eingeflochten, dass die Tora schon gegeben ist. Sie gilt es zu hören und zu aktualisieren in dem, was geschieht. Die auf die „Stimme einer ganz besonders feinen Stille“ in der Tora und im Geschehen der Tage hören, die sind die neuen Propheten.

In 1 Kön 19,15 beauftragt JHWH den Elija, den Weg zurückzugehen, den er nicht gehen wollte, und zwar nach Damaskus, in eine von Skandalen, Gewalt und Kriegsverbrechen bestimmte Situation. Bald wird er herausgenommen aus der Welt des religiösen Fanatismus. „Ihm bleibt die Aufgabe, einen Nachfolger einzusetzen, dann wird er von einem feurigen Himmelswagen `abgeholt´. So kann er wiederkommen, um die Generationen zu versöhnen und sie zum wahren Gott zu führen ...“²⁵. Ob ihm – und den Lesenden – je aufgeht, was ihm widerfahren ist und wohin er hätte geführt werden können? Etwas Neues hat längst begonnen auf dem Horeb: Die Stimme einer ganz besonders feinen Stille!

Wege zur Stille – nicht ohne mich selbst

Der Elija-Zyklus lässt sich weit über die Erzählung hinaus als Wandlungsweg mit offenem Ende lesen, auf dem unerwartet die „Stimme einer ganz besonders feinen Stille“ alle zurückliegenden Momente anfragt, die dem Sturm/Beben/Feuer bei Elija im eigenen Leben ähneln. Ob ich diese „Stimme“ höre und beherzige, ob ich mein Leben aus dem Gehörten erneuern lasse, prägt den weiteren Weg. Elija steht als Figur da, die daran erinnert, auf dem ereignisreich-mühsamen Lebensweg die Geduld zu bewahren, um das Entscheidende nicht zu verpassen, eben diese besondere Stimme. In der Erzählung vom Sturm auf dem See (Mk 4,35-41) tritt nach dem lebensgefährlichen Wirbelsturm und Jesu machtvолlem Wort „große Stille“ ein (4,39). In sie hinein fragt Jesus seine Jünger hinüber auf einen neuen Weg: „Warum habt ihr solche Angst? Immer noch habt ihr keinen Glauben!“ (4,40). Stille zeigt sich hier als Auftakt eines weiterführenden Lernwegs aus dem Hören.

24 Knauf, 1 Könige 15-22, 326.
25 Steins, Gott, 13.

Stille ist demnach kein Selbstzweck. „Ja, reden, genau das soll die Stille tun. Sie soll reden, und du sollst mir ihr reden und das Potential nutzen, das darin liegt“²⁶. Wenn die Stille reden soll, und nach dem biblischen Zeugnis tut sie es, braucht es das hörende Schweigen. *Hören* bedeutet Zuhören und Hinhören, bedeutet auch, warten auf etwas und erwarten. Das Hören soll aktiv werden, nicht ein passives Über-sich-ergehen-lassen sein, kreatives Hören kann gelernt werden. Wer kennt nicht Unebenheiten und Vernebelungsversuche im Gespräch bis hin zum Weg-hören. Erwartungsvolles Hinhören jedoch verbindet zugesprochene Worte mit Hoffnung. „Hineinhorchen“ – dieses deutsche Wort war für Etty Hillesum, die Niederländerin jüdischer Herkunft, besonders wichtig. 1943 wurde sie, fast dreißigjährig, nach Auschwitz deportiert und dort ermordet. Inmitten der immer brutaler werdenden Judenverfolgung schreibt sie in ihr Tagebuch: „Eigentlich ist mein Leben ein einziges unablässiges <hineinhorchen>, in mich selbst, in andere, in Gott. Und wenn ich sage: Ich <horch hinein>, dann ist es eigentlich Gott in mir, der <hineinhorcht>. Das Wesentlichste und Tiefste in mir, das auf das Wesentlichste und Tiefste im anderen horcht. Von Gott zu Gott“²⁷. In den beängstigenden Zeiten damals sind diese aus der Not geborenen Worte der „Glutkern biblischen Gottesglaubens und der ihm entsprechenden Mystik“²⁸. Sie zeigen zugleich eine ebenso selbstverständliche wie wünschenswerte Alltagstreue. Der bekannte spirituelle Lehrer David Steindl-Rast schreibt in einem meditativen Gebet: „Und alles, was ich erlebe, will sich öffnen für Weiteres, Neues. Es erweist sich als Tor zu unverhofft mehr, zu dem es mich einlassen will, wenn ich wage, mich darauf einzulassen. Eine Taube lässt sich nieder auf dem Ast der Föhre. Unter ihr schwingt der Ast nieder und wieder zurück; dann noch einmal, aber weniger weit, und immer weniger, bis er zum Stillstand kommt. Mein Schauen wird zum Tor in Deine Stille. Ich will vertrauen lernen, dass selbst, was mir als abweisendste Wand erscheint, mein Tod, nur Vorwand ist für ein Tor zu Dir“²⁹. Es ist wohl die Stille, die die Wachsamkeit ermöglicht wie auch das `Hineinhorchen´. Bei dem iranischen Dichter SAID heißt es in einem seiner Psalmen: „herr / bewohne meine stille / bis du und ich / die gebärden der verstoßenen entziffern ...“³⁰.

Stille kann auch Angst machen. Stille wird jeden an die Grenzen seiner selbst führen. Sie verhindert, dass ich mich vor mir selbst verstecke. Wer diese Entdeckung, wer ich in Wahrheit bin, verweigert – wie Elija –, wird in seinem alten Leben gefangen bleiben. Denn Gott kommt auf uns zu nicht auf der Höhe des Erfolgs, sondern in der Armut, Gebrochenheit und *Verletzlichkeit*. Stille legt die Lebenswunden offen. Das tut weh. Deshalb fordert die Stille mich heraus, dass ich mich zu meiner Lebens-Wahrheit verhalte und mich fragen lasse, wie ich leben kann bzw. soll. Dann kann es sein, dass ich meine Verletzlichkeit nicht als Bedrohung sehe, vielmehr als grundsätzliche Offenheit und Ansprechbarkeit. Wer das zulassen kann, wird erleben, dass „der christliche Glaube Erfahrung von Zerbrechlichkeit (ist), Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht. Diese Erfahrung ist nicht neu. Mystiker und Spirituelle leben und sagen sie seit Jahrhunderten“³¹. Das bedeutet auch, dass Stille nicht Lange-Weile ist, langweilig, sondern wie das Atmen zum Leben gehört und neu aufbrechen lässt, eine Unbeschwertheit schenken kann in der Gewissheit des Wahr- und Angenommenseins. Denn Stille kann Lebloses in Leben verwandeln. Basis

26 Kagge, Stille, 20.
27 Hillesum, Chronistin, 658.
28 Fuchs, Liebesvorrat, 6.
29 Steindl-Rast, Erwachende Worte, 67.
30 SAID, Psalmen, 56.

dafür ist gewiss auch das Schweigen als sanfte Kraft, eine Wortlosigkeit als Loslassenkönnen.

Stille hat nicht nur mit Innehalten zu tun, sei es aktiv, sei es passiv, im eigenen *Üben* oder auch im plötzlichen Auf-gehalten-Werden. Ausführungen zur Stille-Meditation und praktische Hilfen zur Meditation sind zahlreich vorhanden. Sie sind immer beeinflusst von der jeweiligen Grundeinstellung. Eine erfahrungsgesättigte Hilfe, die nicht die Mühe des Übens verschweigt, gibt es von Bertram Dickerhof³².

Menschen können im Strudel täglichen Lärms und Beschäftigtseins aufgehen. Andere wollen aus dieser Welt der Unterhaltung und Daueraktivität heraus und retten sich in Isolation und Regression, mitunter in Weltverachtung. Wie kann es darin *Momente der Stille* geben, die immer neu sowohl aus dem Getümmel der Eigenmächtigkeit und Überlegenheitsfantasie wie auch aus dem Verkriechen in eine Höhle herausführen und zu einem belebten Leben im Gleichgewicht verhelfen? Wo gibt es also Momente der Ruhe im alltäglichen Getriebe? Einige sollen genannt sein.

Immer wieder werden Musikdarbietungen, große Konzerte in Rezensionen nachbetrachtet und besprochen. Sehr oft werden Momente der Stille herausgehoben, auch dass nach dem letzten Takt mitunter noch eine angespannte Stille bleibt, bevor der Beifall losbricht. Ein Orchester kann alle Noten beherrschen und exakt spielen mit perfekter Apparatur. Doch wenn ein Spielraum nicht bleibt, eine Pause zwischen den Noten, jene Nuance, von der jede Aufführung fast unbewusst bestimmt ist, dann verliert die *Musik* ihre Strahlkraft. Das lässt sich leicht auf das Leben übertragen. Der Reiz der Stille will entdeckt sein. Der US-amerikanische Avantgarde-Komponist und Klangkünstler John Cage (1912–1992) machte die Erfahrung, dass selbst in einem schalltoten Raum Geräusche wahrnehmbar sind: Töne durch den eigenen Herzschlag, den Blutkreislauf und auch das Nervensystem. Daraus ist sein berühmtes Werk 4‘33“ entstanden, das aus vier Minuten und 33 Sekunden Stille besteht, wobei Gesten den Anfang und das Ende des Klavierstücks markieren, ohne einen einzigen gespielten Ton. „Bis heute liebt das Publikum diese Stille. Oder besser gesagt: die Stille abzüglich der Geräusche, die das Publikum macht, wenn es versucht, still zu sein³³“.

Für viele bietet die *Natur* einen Zugang zur Stille. Es können die erhabenen Berge sein oder das unermessliche Meer. Es kann ein plätschernder Brunnen sein oder ein verträumter Ort wie ein verborgener Garten. Da kann das „Gleichgewicht der Stille“ (S. Pineau) gefunden werden.

Das *Lesen* kann dahin führen, „Im Raum der Stille“³⁴ zu verweilen, im Horchen darauf, dass Linien einer Erzählung vielfach durchbrochen sein können und so Reflexionen zur Geschichte und zum menschlichen Leben anstoßen.

Auch die *Liturgie* bietet Anstöße. Nach dem ‘Lesen der Messe’ sind in der kommunikativen Gestalt der Eucharistiefeier Pausen nötig und auch eingefügt worden, etwa nach der Einführung jeder Oration. Wenn sie nicht als „Kunstpausen“ verstanden und ungeduldig abgeleistet werden, können sie zum Inne-

halten und Vertiefen führen. Auch die Psalmen bieten viele Anlässe zur Unterbrechung. Gegen den „Hitzigen“ und den, der planvoll Böses tut, setzt Ps 37,7 ein Gegengewicht: „Sei still vor dem Herrn und harre auf ihn!“ Mit langem Atem und Augenmaß soll der Mensch seine besten Kräfte einsetzen, aus der Stille vor dem Herrn. In Ps 62,2 wird gegen die scheinbar Halt gebenden Mächte im Leben wie Reichtum und Macht jene „Stillung“ und „Beruhigung“ gesetzt, die aus der Stille zu Gott hin erwächst. Ps 65, 2 setzt ein mit: „Dir ist Schweigen Lob, Gott auf dem Zion.“ Dieses Schweigen ist wie eine vertrauensvolle Erwartungshaltung auf Gott in seiner unentwegten Güte. Im zweitkürzesten Psalm 131 (nach Ps 117) geht es nicht um eine friedliche Idylle, sondern um einen dramatischen Gegensatz zur menschlichen Hybris/Überheblichkeit, die in der Erfahrung des Beters alle bewussten Lebensvollzüge (aus Herz, Augen, machtvолlem Handeln) durchdringt. Er hat daran gearbeitet, seine suchende und irritierte Seele zur Stille zu führen (V 2). Das ist in einem dynamischen Ringen mit Gott geschehen. So ist er jetzt wie ein Säugling im Arm seiner Mutter. In diesem Bild ist ein ‘Gestillt’– und Angenommensein des Beters durch Gott selbst umschrieben. Doch auch hier ist deutlich: Stille, ‘Gestillt-Sein’ kann man nicht machen, es erwächst aus vielfachen, wachen Auseinandersetzungen, – mit sich selbst, mit anderen, mit Gott.

Literatur

Aichinger, Ilse, Kleist, Moss, Fasane, Frankfurt 1987.

Amichai, Jehuda, Auch eine Faust war einmal eine offene Hand, München 1994.

Aphorismen, Sentenzen und anderes – nicht nur für Mediziner, Leipzig ⁵1988.

Berest, Anne, Die Postkarte. Roman, Berlin/München ¹⁰2024.

Cioran, E. M., Von Tränen und von Heiligen (BS 979), Berlin 2018.

de Certeau, Michel, GlaubensSchwacheit, Stuttgart 2009.

Dickerhof, Bertram, Innehalten an Grenzen/Grenzen überwinden, Würzburg 2024.

Fosse, Jon, diese unerklärliche stille. Gedichte, Münster 2025.

Fosse, Jon, Ein Leuchten, Hamburg 2024.

Fuchs, Gotthard, „Den Liebesvorrat auf dieser Erde vergrößern“, in: Christ in der Gegenwart 48/2023, 6.

Hillesum, Etty, Ich will die Chronistin dieser Zeit werden. Sämtliche Tagebücher und Briefe 1941–1943, München 2023.

31 de Certeau, GlaubensSchwacheit, 249.
32 Dickerhof, Innehalten, bes. 32-89.
33 Kagge, Stille, 104.
34 Steiner, Raum.

Hüsch, Hanns Dieter, Das Schwere leicht gesagt, Freiburg ²2020.

Kagge, Erling, Stille. Ein Wegweiser, (it 4746), Berlin ⁶2025.

Knauf, Ernst Axel, 1 Könige 15-22 (HThKAT) Freiburg 2019.

Kolbe, Uwe, Imago. Gedichte, Frankfurt o.J.

Krauß, Angela, Ich muß mein Herz üben. Gedichte. Zeichnungen von Hanns Schimanky (Insel-Bücherei Nr. 1315), Frankfurt / Leipzig 2009.

Pineau, Susann, Das Gleichgewicht der Stille. Gedichte (Edition Toni Pongratz 141), Hauzenberg 2022.

Rumi, Dschalal Ad-Din. Du wurdest mit Flügeln geboren. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Ahmad Milad Karimi. Mit Kalligrafien von Iyad Shraim, Ostfildern 2023.

SAID, Psalmen, München ⁴2016.

Steindl-Rast, David, Erwachende Worte. Meditative Gebete, Ostfildern 2023.

Steiner, George, Im Raum der Stille: Lektüren, Berlin 2011.

Steins, Georg, Ein Gott der leisen Töne, in: Promenade 2025. Magazin der kath. Pfarreien aus Münsters Mitte.

Thomas, R. S., Steinzwitschern. Gedichte, Denklingen 2008.

Thomas, R.S., In zierlichen Schlingen. Gedichte, dt. v. Kevin Perryman, Fuchstal 2013.

Wolf, Christa, Kassandra. Erzählung, Darmstadt/Neuwied 1983.

„Die Schatten kriechen nicht einmal mehr. Sie stehen still.

Keine Bewegung nirgends.“

Joachim Hake, Leben und Lesen. Neue Notizen, St. Ottilien 2025.

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). Auf's 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 Oration, 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.

Der fast in Vergessenheit geratene Literatur- und Liturgiewissenschaftler John Hennig (1899–1986) hat diese Unterscheidung aufgenommen und weiter

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

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 „ingerichtet“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 actiosa* 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 Schweiegrammatik. 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

einformig 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: Sammlungsstile 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 verharnt 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 „Besinnungsstile“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 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 Sammlungsstile im Stundengebet bietet die Psalmodie. Die kurze Pause, die während des wechselhörigen Sprechens

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 Sammlungsstile 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 Gebetsstile, in der das persönliche Beten in der Communio seinen eigenen Ort erhält.

Zweite Tonart: Gebetsstile – 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

Bewegung ermöglicht, in der persönliches 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

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

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

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 Elia 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 Stundengebets 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.

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.

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. Verdeutsch 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 verleiblichtes 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.

Zwischen Wort und Schweigen

Zur Bedeutung der Stille im Gottesdienst

Die christliche Liturgie lebt vom gesprochenen Wort, doch ebenso konstitutiv ist die Stille. Sie eröffnet einen Raum der Sammlung, des Hörens und der Gottesbegegnung jenseits des Sagbaren. Der Beitrag plädiert für eine bewusste Wiederentdeckung der Stille als Haltung und strukturelles Element der Liturgie – nicht als Lückenfüller, sondern als Ausdruck des gottesdienstlichen Tuns.

Fabio Theus

Dr. des., Liturgiewissenschaftler, Redaktor und leitender Produzent beim Schweizer Radio und Fernsehen (SRF), Abteilung Kultur

Vom Verlust von Stille und Schweigen

Die christliche Liturgie lebt vom Wort – vom gesprochenen Gebet, vom verkündeten Evangelium, vom gemeinsamen Bekenntnis. Sie ist ein ritueller Raum, in dem Glaube hörbar, sichtbar und erfahrbar wird. Doch so zentral das Wort ist, so wesentlich ist auch das, was nicht gesagt wird: die Stille. Stille ist kein zufälliges Nebenprodukt, sondern ein konstitutives Element des gottesdienstlichen Tuns. In ihr offenbart sich eine andere Sprache des Glaubens: eine Sprache des Hörens, der Sammlung, des Innehaltens.

Schaut man in das Zeitempfinden der Gegenwart hinein, so scheinen Stille und Schweigen nicht so recht zu passen. Ein Postulat für mehr Stille und für Zeiten oder Momente des Schweigens im Gottesdienst scheint auf den ersten Blick fast fehl am Platz. Der folgende Beitrag will sich hingegen für mehr Stille aussprechen und dies theologisch und liturgisch begründen.

„Wer es mit Gott zu tun hat ...“

Ein ausserbiblisches, in seiner Herkunft nicht genau verifizierbares Jesuswort (ein sogenanntes „Agraphon“) lautet: „Wer es mit Gott zu tun hat, braucht zehn Dinge – einen Teil Einsamkeit und neun Teile Schweigen.“ Dieses Wort stammt vermutlich aus dem Umfeld früher arabischer Christen, unter denen vor allem die Wüstenväter und -mütter das Christentum prägten: einsame, zurückgezogene Gestalten in karger Umgebung. In diesem Wort erscheint Schweigen wesentlich bedeutsamer zu sein als Einsamkeit – neunmal wichtiger sogar.¹ Das ist in einer Welt, die seit der Industrialisierung und Urbanisierung stark von Geräuschen geprägt ist, die mehr oder weniger ohne Lärmschutz in den Körper eindringen, ein bemerkenswerter Gedanke.² Stille und Schweigen scheinen verloren gegangen zu sein. Dies ist jedoch interessanterweise keine Klage, die sich erst in jüngster Zeit finden lässt. So schrieb beispielsweise der italienische Futurist Luigi Russolo (1885–1947) schon 1913 in seinem Buch „Die Geräuschkunst“³ („*l'arte dei rumori*“):

„Das Leben von früher war nichts als Stille. Im neunzehnten Jahrhundert, mit der Erfindung der Maschinen, entstand das Geräusch. Heute triumphiert das Geräusch und beherrscht unumschränkt die Empfindungen der Menschen. Durch viele Jahrhunderte hat sich das Leben in der Stille abgespielt, oder zumeist leise [...].“⁴

Dass Stille aber nicht einfach nur das Nichtvorhandensein von Geräuschen meint, sondern eine wichtige Dimension für das menschliche Leben darstellt, darauf verwies bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Arzt und Naturphilosoph Lorenz Oken (1779–1851): „Das Auge führt den Menschen in die Welt, das Ohr führt die Welt in den Menschen ein.“⁵ In diesem Sinn ist auch wohl die Aussage „*love, and be silent*“⁶ in William Shakespeares Drama „King Lear“ zu verstehen. Doch: Was sagt dies alles dem zeitgenössischen Menschen, dem – so scheint es – Stille unheimlich geworden ist und der sie nicht mehr auszuhalten vermag? Hat Stille überhaupt noch eine Bedeutung für den und die Zeitgenoss:in?

1 Vgl. Berger, Schweigen, 11.
2 Vgl. Deeg, Stille, 17.
3 Russolo, Luigi, *l'arte dei rumori*, 1916.
4 Zitiert bei: Winkler, Klanglandschaft, 61.
5 Zitiert bei: Kars, Schule, 73.
6 Shakespeare, King Lear, 80.

Einige Beispiele zu Beginn der Überlegungen mögen verdeutlichen, dass Stille – aller kulturpessimistischen Unkenrufen zum Trotz – auch für den heutigen Menschen Bedeutung hat.

Wenn einem Menschen beispielsweise etwas wirklich Schlimmes widerfährt, dann ist nicht selten zu beobachten, dass er „zur Salzsäule erstarrt“. Diese Rede-

„Die Kunst unserer Zeit plädiert lauthals für die Stille.“ wendung aus der biblischen Geschichte

von der Zerstörung der Städte Sodom und Gomorra (Gen 19,26) beschreibt bildhaft, dass der Mensch angesichts einer grossen Notsituation so sehr erschrecken kann, dass er bewegungsunfähig ist, verstummt und im Schweigen verharrt.⁷ Physiologisch scheint es wichtig zu sein, dass der Mensch in solchen Situationen ganz auf sich zurückgeworfen wird.

Auch vor einem Kunstwerk, das u. U. trotz grosser Erklärungsmühen des Kunstschaffenden nicht verstanden wird oder werden kann, kann der Mensch stumm werden.⁸ Dazu schrieb 1969 die Schriftstellerin und Kulturkritikerin Susan Sontag (1933–2004) den herrlich paradoxen Satz: „Die Kunst unserer Zeit plädiert lauthals für die Stille.“⁹ Es sind Unterbrechungen im Alltag, die ein Zurücktreten von Logik und Struktur verursachen, in denen der Mensch „gefangen“ ist.

Zugleich lässt sich „eine Sehnsucht nach Ausbruch aus dem Lärm, den Menschen machen und der Menschen umgibt, aus dem Lärm der Welt [ausmachen ...]. Diese Sehnsucht ist kein modernes, kein neuzeitliches Phänomen.“¹⁰ Dies alles zeigt: Es gibt noch die stillen Zeiten inmitten einer laut gewordenen Welt.

Stille, Gottesdienst und Entfremdung des und der Zeitgenoss:in

Den Anfang dieses Beitrags machte die Aussage, dass Stille konstitutiv zum gottesdienstlichen Tun gehöre. Diesem Postulat steht jedoch nicht selten die kirchliche Praxis gegenüber. Zwar sind die Kirchengebäude in der Regel auf Begegnung in der Stille und auf ehrfürchtiges Verhalten ausgerichtete Räume, doch findet man dort aber immer weniger Menschen, die sich hier als religiöse Gemeinschaft versammeln¹¹, um nicht nur im gemeinsamen Tun, sondern auch in stiller Anbetung ihrem Gott zu begegnen und seine Heil bringende Gegenwart zu erfahren. Spätestens nach dem Konzil von Trient im ausgehenden Mittelalter bildete der Glaube an die reale Gegenwart Christi in der im Tabernakel aufbewahrten Eucharistie die gottesdienstliche Mitte der Gemeinde und das Zentrum des kirchlichen Lebens. Während noch im Mittelalter die Kirchen für vielerlei Zwecke genutzt wurden, wurden die Kirchen nun zu einem Ort, an dem Gott „wohnt“. Vorrangig hier konnte man ihm begegnen. Diesbezüglich scheinen viele Kirchenräume dem und der heutigen Zeitgenoss:in „leerer“ geworden zu sein. Manche:r gewinnt gar den Eindruck, sie seien zu Orten geworden, in denen Gott nicht mehr erfahrbar ist.¹²

Diese als schwer erträglich empfundene Leere ruft offenbar nach einer Form der Kompensation – nicht selten durch eine Weitung des gottesdienstlichen Angebotes, bei dem mit verschiedenen gottesdienstlichen Formaten experimentiert

wird, um (wieder) mehr Menschen zielgruppengerecht ansprechen zu können.¹³ Ohne Zweifel sind solche Bemühungen zu begrüßen. In der Praxis kann man jedoch beobachten, dass solche Versuche nicht immer von Erfolg gekrönt sind, nicht selten, weil die liturgische (Kommunikations-)Form für die Menschen exotisch ist und sie keine Erfahrung mit liturgischen Vollzügen haben.¹⁴ Die Folge davon ist oftmals, dass man sich unterhält und mit dem Nachbarn austauscht und nicht in Begegnung mit dem kommt, was eigentlich gefeiert werden will. Könnte nicht auch eine gewisse Furcht oder Angst vor Stille und davor, auf sich selbst zurückgeworfen zu werden, ein Grund dafür sein, dass man geschäftig dies und das tut? Dieses Zu-sich-selbst-Kommen versuchen Menschen heute durch Ablenkung und Beschäftigung zu entkommen.¹⁵ Dass dies aber nicht erst ein Phänomen der Gegenwart ist, wird in der Klage des Philosophen und Theologen Sören Kierkegaard (1813–1855) deutlich:

„Es ist schwer für ein Kamel, durch ein Nadelöhr zu gehen, und schwer für den Weltlichen, Stille zu finden, er sei nun mächtig oder gering, schwer sie zu finden im Lärm des Lebens, schwer sie zu finden da, wo sie ist, falls er nicht selber den Lärm mitbringt.“¹⁶

Stille kann aus zwei Gründen beängstigend wirken: Erstens begegnet in der Stille das Gefühl des Nichts – eine Leere, die sich bedrohlich anfühlen kann und existenziell verunsichert. Zweitens –

„Die Menschen ertragen die Stille nicht, es würde heissen, auf eine unmittelbare und tiefere Weise dass sie sich selbst ertragen müssten.“ – macht die Stille den Menschen mit sich selbst bekannt. Der Mensch steht

plötzlich sich selbst gegenüber, ohne Ablenkung, ohne Ausflüchte.¹⁷ In seinem Roman „Nachtzug nach Lissabon“ bemerkt der Philosoph und Philologe Pascal Mercier (1944–2023) treffend: „Die Menschen ertragen die Stille nicht, es würde heissen, dass sie sich selbst ertragen müssten.“¹⁸ Auch die Lyrikerin und Schriftstellerin Dagmar Nick (*1926) beschreibt in ihrem Gedicht „Späte Stunde“ diese beklemmende Intensität der Stille: „Wie schwer heut die Stille ist. / Ich kann meinen Herzschlag hören, / ich fühle ihn mit den Händen.“¹⁹

Beide Zitate machen deutlich: Stille ist nicht nur die Abwesenheit von Geräuschen, sondern oft eine Konfrontation mit der eigenen Existenz.

Verlust des Schweigens

Vielerorts wird jedoch nicht nur die Unvertrautheit von Mitfeiernden mit liturgischen Vollzügen beklagt, sondern auch die mangelnde Sensibilität für ein gutes Verhältnis von Wort und Stille bzw. Schweigen bei den für die Liturgie verantwortlichen Personen.²⁰ Die Problematik der Wortlastigkeit von Liturgie bringt Fulbert Steffensky (*1933) auf den Punkt:

„Die Pfarrer predigen nicht nur auf der Kanzel. Sie begrüßen und hängen an ihre bescheidenen Sonntagsscherze noch eine kleine Besinnung. Sie verabschieden wortreich und oft banal. Sie haben eine Taufe, und es gibt eine neue Predigt. Es mag sein, dass es bei den Gemeinden gut ankommt,

7 Vgl. dazu: Schult, Mächten, 83-98.
8 Vgl. DBK, Räume, 7-8.
9 Sontag, Ästhetik, 22.
10 Deeg, Stille, 12.
11 Die frühe Kirche verstand und benannte sich von ihrer gottesdienstlichen Versammlung her als „ekklesia“, als öffentliche Versammlung des erwähnten Gottesvolkes. Vgl. Messner, Art. Gottesdienst, 1182.
12 Vgl. DBK, Räume, 8-9.

13 Vgl. Schult, Mächten, 83.
14 Vgl. Schult, Mächten, 84.
15 Vgl. Zimmermann, Stille, 34.
16 Zitiert bei: Lincoln, Theologie, 109.
17 Vgl. Nouwen, Leben, 23.
18 Zitiert bei: Wenzel, Erfahrungsraum, 213.
19 Nick, Märtyrer, 35.
20 Vgl. DBK, Räume, 9-10.

wenn der Gottesdienst auf diese Weise familiarisiert und verplappert wird. Aber das Schweigen geht verloren. Es wird erstickt im Müll des Dahergesagten. Es geht das verloren, was zum Wesen des Gottesdienstes gehört: die Anbetung.“²¹

In traditionalistischen Kreisen wird für diese Entwicklung in erster Linie die Reform der Liturgie im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils verantwortlich gemacht. So hat sich der ehemalige Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung Kardinal Robert Sarah (*1945) wiederholt für die Notwendigkeit der Rückkehr zur Stille im Gottesdienst stark gemacht:

„Unsere Zeitgenossen meinen, das Gebet bestünde darin, Gott vollzutexten, zu heulen und vor Ihm zu zappeln. Doch das Gebet ist viel einfacher. Es besteht darin, Gott, der leise in uns spricht, zuzuhören.“²²

Auch wenn sich die Motive seiner Klage aus einer rückwärtsgewandten Sehnsucht nach der „alten Messe“ und ihrer Mystik speisen, so ist der Verlust der Stille im gottesdienstlichen Geschehen doch nicht ganz von der Hand zu weisen. Dieses Verlorengehen liturgischer Stille als ein Phänomen des Aggiornamento ist eigentlich verwunderlich, da gerade in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Themen von „Lärm“ und „Ruhe“ (wieder) neu entdeckt wurden. Zu denken ist an die damals beginnende ökologische Bewegung und an das steigende Interesse an Lärmverschmutzung oder akustische Ökologie.²³ Aber auch die zunehmende Nachfrage nach Auszeiten in Klöstern sowie spirituellen Retraite-Seminaren zeigt, dass Stille zu einem Angebot und zum kostbaren Gut mitten im ökonomischen Heute geworden ist, nach dem (viele?) Menschen suchen.²⁴ Solche und andere Beispiele lassen die Sehnsucht des gegenwärtigen Menschen nach Stille erklären.²⁵

Sehnsucht nach Stille

Die Sehnsucht nach Stille hat ihren Platz auch und besonders in der Liturgie, wo gerade Schweigen und Stille eine Hinführung zum Mysterium leisten können

– einem Mysterium, das Weg und Modus der Offenbarung Gottes ist. Besonders zutreffend ist dies, wenn Menschen vom Schweigen Gottes berührt werden, dies zum Ausdruck bringen und nacherleben – wenn sie in ihrem eigenen Schweigen Gott ähnlich werden, sich still ihm zuwenden und auf diese Weise seinen Willen erspüren. Für Kardinal Sarah liegt in der Stille vor allem die Möglichkeit, eine heilsame Distanz zu bewahren – eine Haltung der Zurücknahme, die Raum schafft für die Begegnung mit Gott.²⁶ In Bezug auf die Liturgie unterstreicht er deshalb ausdrücklich: „Die heilige Stille ist ein Grundgesetz für alle Liturgiefeiern.“²⁷ Aus dieser Überzeugung heraus übt er deutliche Kritik: „Unter dem Vorwand der Pädagogik erlauben sich Priester endlose, flache und horizontale Kommentare. Diese Hirten haben Angst, dass die Stille vor dem Allerhöchsten die Gläubigen verwirre.“²⁸ Er warnt vor einer Verflachung der Liturgie durch Übererklärung, die das Geheimnis verdrängt: „Ohne das Geheimnis sind

21 Steffensky, Schwarzbrot-Spiritualität, 85.
22 Sarah, Kraft, 69.
23 Vgl. Winkler, Klanglandschaft, 56-72.
24 Vgl. Zimmermann, Stille, 33.
25 Vgl. Deeg, Stille, 18.
26 Vgl. Sarah, Kraft, 157.
27 Ebd. 157.
28 Ebd. 158.
29 Ebd. 161.

wir auf die Banalität der irdischen Dinge beschränkt.“²⁹ Für Kardinal Sarah ist es für die Zukunft der Liturgie entscheidend, dass sie die Stille wiederentdeckt. Das ist richtig. Gleichzeitig startete Sarah mit seiner Kritik am Verlust der liturgischen Stille einen kulturpessimistischen und antimodernen Generalangriff auf die liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Von solchen von Sarah düster gezeichneten liturgiepolitischen Argumenten distanzieren sich diese Ausführungen entschieden. Gewürdigt werden soll aber, dass er das Thema der liturgischen Stille wieder auf das Parkett wichtiger Diskussionen brachte.

Von der stillen Gottesbegegnung im Schweigen

Es stellt sich nun unmittelbar die Frage nach der liturgischen Topografie von „Stille“ und „Schweigen“ und ihrer theologischen Substanz. Dazu ein Beispiel: Das Schweigen am Karfreitag, geprägt von der Trauer über den Tod Jesu am Kreuz, unterscheidet sich deutlich vom Schweigen am Pfingstsamstag, das von der erwartungsvollen Hoffnung auf die Selbstoffenbarung Gottes durch das Erfülltwerden der Menschen mit seinem Geist geprägt ist.

„Erfahrungsraum Stille“

Unter diesem Titel veröffentlichte Kristin Wenzel 2018 eine „ästhetisch-phänomenologische Betrachtung“

„Schweigen ist absichtsvoll und zweckbestimmt. Stille und unterscheidet darin *Schweigen* und *Stille*: „Schweigen ist absichtsvoll und zweckbestimmt. Stille hingegen

geschieht.“³⁰ Die vorgenommene Unterscheidung erweist sich als erkenntnisfördernd und liturgietheologisch unmittelbar anschlussfähig. In gewisser Hinsicht stehen Schweigen und Stille in einem liturgischen Verhältnis zueinander, das sich analog zu jenem zwischen Hostie und Leib Christi oder zwischen Bibel und Wort Gottes beschreiben lässt: Das eine ist verfügbar, bekannt und herstellbar – das andere entzieht sich der Verfügbarkeit. Im Blick auf Schweigen und Stille liesse sich daher formulieren: Das eine stellt eine *Unterbrechung* dar, das andere ein *Ereignis*.

Kristin Wenzel wählt einen phänomenologischen Zugang, der in der (leiblichen) Wahrnehmung gründet. „Ich gehe davon aus, dass sich in der Stille der Körper, die Geste, die Haltung[,] aber auch der (atmosphärische) Raum *zeigen* und erfahren werden können.“³¹ In diesem Zugang steht nicht eine definitorische Bestimmung von Stille im Zentrum, sondern vielmehr die Frage danach, was sich in der Erfahrung von Stille zeigt – beziehungsweise, in negativer Wendung, was sich dieser Erfahrung entzieht und im Schweigen oder in der Stille verborgen bleibt.³² Der Stille als Kommunikation in der Begegnung mit dem Göttlichen kommt also eine besondere Bedeutung zu. In ihrer Gesamtheit dient die Stille der Vergegenwärtigung des göttlichen Mysteriums. Doch: Was bedeutet dies?

30 Wenzel, Erfahrungsraum Stille, 213.
31 Ebd. 11. *Leib* wird im weiteren Verlauf des Buches mit Merleau-Ponty im Unterschied von Körper als das spezifische Zur-Welt-Sein des Menschen verstanden.
32 Vgl. Ebd. 17.

Antwortversuche über eine *theologia negativa*

Zunächst soll gelten: Gottes Namen ist unaussagbar. Er lebt dort, wo menschliche Sprache keine Geltung hat und versagt. Vor allem kann er nicht „in exclusivum“ in menschlichen Worten erfasst werden. Das Mysterium ist

„[...] ,unaussprechlich’, nicht nur in dem ursprünglichen Sinn des Wortes, wonach es nicht ausgesprochen werden darf, sondern auch in dem, dass es nicht in Worten ausgeschöpft werden kann. Deshalb wird jede Rede darüber ungenügend sein.“³³

Odo Casel OSB (1886–1948) reflektierte in besonderer Weise über den Begriff des Mysteriums und entwickelte aus dessen theologischer Tiefe seine „Mysterien-theologie“, in der dem Schweigen zentrale Bedeutung zukommt.³⁴ Sein Anliegen war es, die „Wende zum Mysterium“ in der katholischen Theologie und Liturgie-wissenschaft mitzugestalten und zu fördern. Für Casel bildet das Mysterium den Schlüsselbegriff zur Beschreibung der „geheimnisvollen Gnadenwirksamkeit Gottes, das Ineinandersein und Miteinanderwirken von Gott und Mensch“³⁵. Im Mysterium begegnen sich das Menschliche und das Göttliche, Immanenz und Transzendenz treten in Beziehung zueinander.³⁶

„In heiliges Schweigen gehüllte Begehung der göttlichen Heilstaten und das selige Verstummen des entrückten Geistes vor dem sich der Seele offenbarenden und ihr unaussprechliche Worte mitteilenden Herrn – beide werden zu eins in der christlichen Liturgie als Mysterienfeier.“³⁷

Die Konsequenz daraus ist, dass das Verstummen vor dem Mysterium Gottes zum Thema der *theologia negativa* wird – einer Theologie, die lediglich ausdrücken kann, was Gott *nicht* ist, und die betont, dass Gott vor allem eines ist: unbegreiflich. In der Einladung zum Vaterunser heisst es deshalb auch (neben verschiedenen anderen Möglichkeiten) „Dem Wort unseres Herrn und Erlösers gehorsam und getreu seiner göttlichen Weisung wagen wir zu beten“³⁸. Dieses Wagnis ist nur möglich, weil die Feiernden den Auftrag Jesu folgen und sich gerade darin als Jünger:innen Jesu erweisen.

Die *theologia negativa* kann lediglich ausdrücken, was oder wer Gott *nicht* ist. Im Deutschen zeigt sich das unter anderem in Begriffen mit der Vorsilbe „un-“ – wie *unendlich, unbegreiflich, unbegrenzt*.³⁹ Über diese Begriffe hinaus kann *unmöglich* noch mehr gesagt werden. Was bleibt ist das Schweigen als ein Ereignis. Im *Geschehen* der stillen Hinwendung zur göttlichen Gegenwart als ein im Schweigen mystisches *Ereignis*. Dieses Schweigen muss der Mensch mit seinen Worten nicht überdecken – er kann es auch kraft seiner Begrenzbarkeit gar nicht. Gott allein ist es, der die vermeintliche Leere schweigend erfüllt. Gott erfüllt sie mit seinem Schweigen – das heisst: durch seine blossе Gegenwart. Der Leere steht das Schweigen gegenüber. Leere ist das, was der Mensch vor Gott zu geben vermag. Gott hingegen ist reine, überströmende, lebendige Fülle.⁴⁰ Im Schweigen als

33 Casel, Wende, 23.
34 Dazu als Übersicht: Casel, Art. Liturgische Bewegung, 1698-1701.
35 Casel, Wende, 22.
36 Vgl. Wiefel-Jenner, Stille, 128.
37 Casel, Liturgie, 160.
38 Sekretariat, Messfeier, 108.
39 Vgl. Berger, Schweigen, 52-54.
40 Vgl. DBK, Räume, 14-15.

mystisches Ereignis geschieht das: Der Umweg über das gesprochene Menschenwort entfällt.⁴¹ Allein das Schweigen im Geschehen der Stille vor Gott genügt.

Stille und Schweigen in der Bibel

Die Heilige Schrift kennt vielfältige Formen der Stille und des Schweigens, die oft ambivalent und gegensätzlich erscheinen. Immer aber geht es um die von menschlicher Leere und göttlicher Fülle bestimmte Stille. So heisst es etwa im Zusammenhang mit dem Tod, dass die Verstorbenen „im Land des Schweigens“ (Ps 94,17) lebten. Demgegenüber steht die Vorstellung des Himmels als ein Ort der Lebendigkeit, die sich in klangvoller Weise manifestiert – exemplarisch im ewigen Lobgesang der Engel, dem sich die liturgisch versammelte Gemeinde anschliesst, wie es am Ende jeder Präfation im Sanctus anklingt. Hier erscheinen Schweigen und Stille nicht einfach als sprachlos und tot, sondern als lebendige Stille, in der Gott – der Schöpfer allen Lebens – selbst das Wort ergreift. Denn es bleibt dabei: Im Anfang war das Wort (Gen 1,1-3; Joh 1,1). Im Unterschied zu Gott, der selbst das Wort ist, ist das menschliche Wort – unsere Sprache – nicht das Ursprüngliche. Es ist Antwort, also nachgeordnet: Es folgt dem Hören auf Gottes wirkmächtiges Wort, das anspricht und ruft. Dieses Hören ist zugleich ein Akt des Schweigens – ein Zurücktreten, ein Raumgeben. Es bedeutet, nichts zu tun, einen Sabbat einzulegen, durch den Gott die Ehre gegeben wird, weil er selbst das entscheidende Werk vollbringen will.⁴² Es handelt sich also um ein menschliches Schweigen und Leersein, das auf das Reden und Wirken Gottes wartet, ein vertrauensvolles Warten auf das heilvolle Handeln Gottes:⁴³ „Gut ist es, schweigend zu harren auf die Hilfe des Herrn“ (Klgl 3,26).

Die sich biblisch geoffenbarte Ankunft Gottes wird jedoch stets auch als Gerichtsgeschehen verstanden, in dem die Geschöpfe für ihr Tun Verantwortung tragen. Angesichts der göttlichen Gegenwart verstummen sie in angstvoller Ehrfurcht: „Furcht packt die Erde und sie verstummt, wenn Gott sich erhebt zum Gericht“ (Ps 76,9). Im Hinblick auf das bevorstehende Strafgericht ruft beispielsweise der Prophet Zefanja zur ehrfürchtigen Zurückhaltung auf: „Schweigt vor Gott, dem Herrn! Denn der Tag des Herrn ist nahe“ (Zef 1,7). Dieses Schweigen gewinnt besondere Bedeutung im Kontext des endzeitlichen Kampfes zwischen Gott und den Mächten der Finsternis. Eine weitere zentrale Bibelstelle, die oft im Kontext der Gotteserfahrung in der Stille zitiert wird, findet sich im Ersten Buch der Könige (1 Kön 19,11-13).⁴⁴ Der Prophet Elia begegnet Gott nicht im Sturm, nicht im Erdbeben und nicht im Feuer, sondern im „sanften, leisen Säuseln“ (hebräisch: *qôl demamah daqqah*). Diese Szene verweist auf eine Gottesbegegnung, die sich jenseits lauter Zeichen und Wunder ereignet – in der Stille, in der Feinheit, im Rückzug. Auch in den Psalmen spielt die Stille eine zentrale Rolle. Psalm 62,2 sagt: „Nur bei Gott kommt meine Seele zur Ruhe, von ihm kommt meine Hilfe.“ Hier wird eine existenzielle Ruhe beschrieben, die in der Gegenwart Gottes gefunden wird. In Psalm 46,11 heisst es: „Seid still und erkennt: Ich bin Gott.“ Die Stille ist hier der Weg zur Gotteserkenntnis – nicht durch Aktion, sondern durch Lassen, durch Stillwerden, durch Hören.

41 Vgl. Schütz, Lexikon, 607.
42 Vgl. Bayer, Gott, 59.
43 Vgl. Ebd. 50.
44 Vgl. DBK, Räume, 11-12.

Im Neuen Testament tritt die Stille oft implizit in Erscheinung. Jesus selbst zieht sich regelmässig in die Einsamkeit zurück, um zu beten (vgl. Mk 1,35; Lk 5,16). Jesu Gottesbeziehung vollzieht sich

Geht Gottes Wort also aus dem Schweigen hervor?

nicht nur in Worten, sondern im Schweigen, in der inneren Sammlung, in der vertraulichen Stille vor dem Vater. Geht Gottes Wort also aus dem Schweigen hervor? Diese Frage findet Bestätigung im sogenannten Revelationsschema, das in den neutestamentlichen Schriften – insbesondere in den Deuteropaulinen und den Pastoralbriefen – mehrfach begegnet. Danach war das Geheimnis Gottes lange verborgen und wurde erst durch Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu offenbar (vgl. Röm 16,25). Spätestens aber mit dem österlichen Geschehen hat Gott sein Schweigen durchbrochen – oder genauer: Sein zuvor vielgestaltiges und vielfaches Reden zu den Vätern wurde in Christus eindeutig und endgültig. Wie der Hebräerbrief (1,1-4) formuliert, hat Gott durch den Sohn gesprochen – und sich in ihm letztgültig offenbart und definiert.⁴⁵

Schweigen als Antwort auf das Mysterium

Die in den biblischen Zeugnissen beschriebenen Stille ist keine unbestimmte Begegnung mit dem sowohl abschreckenden als auch zugleich anziehenden Numinosen – dem *fascinosum et tremendum* –,⁴⁶ sondern es geht um das *Geschehen* von Stille als einer Voraussetzung echter Gottesbegegnung: Wer Gott begegnen will, muss bereit sein, eigene Stimmen, Gedanken und Urteile *absichtsvoll* und *zweckbestimmt* zum Schweigen zu bringen. Diese Haltung findet sich auch in der spirituellen Tradition der Wüstenväter- und mütter. In der Einsamkeit der Wüste suchten sie nicht nur äussere Ruhe, sondern vor allem das „innere Schweigen“. Dieses Schweigen ist keine einfach auf Anordnung machbare passive Leere bzw. Stille,⁴⁷ sondern eine Form patristischer Spiritualität und geistlicher Wachsamkeit.⁴⁸ Es geht darum, das Herz zu reinigen, um offen zu sein für die Gegenwart Gottes. Das Schweigen wird hier zur einzig angemessenen Weise, auf das letztlich unaussprechliche Mysterium Gottes zu antworten. Wo Worte versagen, beginnt das Schweigen – nicht als Flucht, sondern als höchste stille Form der Kommunikation mit Gott. „Das Schweigen mag eine Voraussetzung sein für die Stille in mir, es ist aber noch nicht die Stille in mir, die muss ich erst herstellen, herzustellen versuchen: in Meditation und Gebet.“⁴⁹ Dieses Schweigen ist ein epikletisches Schweigen⁵⁰ – ein bewusst gestaltetes und gezielt ausgerichtetes Schweigen, das sich auf das Wort bezieht: auf das zu sprechende ebenso wie auf das zu hörende und zu beherzigende Wort.⁵¹

Was biblisch und historisch zur Bedeutung der Stille als Begegnungsraum mit Gott gesagt wurde, lässt sich mit in den vergangenen Jahren durchgeführten empirischen Studien zu Gottesdiensten belegen. Ergebnisse dieser Studien markieren, wie wesentlich die Stille für die Gottesdienstfeiernden ist.⁵² Die Zeiten der Stille innerhalb der liturgischen Feier werden besonders deshalb geschätzt, weil sie Raum für persönliche Besinnung und eigenes Erleben mitten im gemeinsamen Gottesdienst eröffnen. Dazu exemplarisch eine Aussage einer für eine empirische Studie befragten Person:

45 Vgl. Bayer, Gott, 57.
46 Vgl. Otto, Heilige, 89.
47 In diesem Sinne drückte sich auch Joseph Ratzinger in seiner Auslegung der Liturgie aus: „Deswegen kann man Schweigen auch nicht einfach 'machen', es als eine Aktion unter anderen anordnen. Dass heute allenthalben Versenkungsübungen gesucht werden, eine Spiritualität des Leerwerdens, ist kein Zufall: Ein inneres Bedürfnis des Menschen meldet sich zu Wort, das in unserer gegenwärtigen Gestalt von Liturgie offenbar nicht zu seinem Recht kommt.“ Ratzinger, Theologie, 177.
48 Vgl. Benga, Schweigen, 73.
49 Zimmermann, Stille, 34.
50 Zum epikletischen Schweigen im christlichen Gottesdienst: vgl. DBK, Räume, 13-14.
51 Vgl. Bayer, Gott, 47.
52 Vgl. Pohl-Patalong, Gottesdienst,149–154.

„Manchmal wär’ schön, wenn dann Zeit für eigene Gedanken noch ist, obwohl, wenn die nicht ist, dann mach’ ich mir die einfach so (lacht). Also

ich bring da schon das unter, was ich gerne dann auch im Gebet formuliere. Also das sind einfach meine eigenen Gedanken, die ich dann einbringe.“⁵³

Das Schweigen ist im Kontext der gottesdienstlichen Tuns kein Unterbrechen, sondern konstitutiver Teil des Gottesdienstes.

In dieser Hinsicht ist das Schweigen im Kontext der gottesdienstlichen Tuns kein Unterbrechen, sondern konstitutiver Teil des Gottesdienstes. Die Stille ermöglicht den Mitfeiernden ebendiesen Raum, ihr Persönliches und Individuelles vor Gott bringen zu können,⁵⁴ ganz im Sinne der von der Liturgiereform geforderten „participatio actiosa“.

Vom liturgiewissenschaftlichen Reden über Stille und Schweigen

In den lateinischen Evangelien-Antiphonen des Mittelalters begegnet häufig der Satz aus Off 8,1: *factum est silentium* (dt.: Es entstand Schweigen), so etwa im Zusammenhang mit dem Fest des Erzengels Michael: *Factum est silentium in coelo et accepit angelus thuribulum et implevit illud de igne altaris* (dt.: Es entstand Schweigen im Himmel, und ein Engel nahm das Rauchfass und füllte es mit dem Feuer des Altars).⁵⁵ Dass, was hier in Worten ausgedrückt wird, fand auch seinen Niederschlag in der rituellen Gestaltung der Liturgie.

Schweigen als liturgische Kategorie des Verhüllens

In der Liturgiegeschichte des Mittelalters wurde das Geschehen der Messfeier vielfach als Nachvollzug der Passion Christi gedeutet. In diesem Zusammenhang entstand die Praxis, die eucharistischen Gaben vor Beginn der Messe zu verhüllen. Diese Handlung wurde verstanden als symbolische Bedeckung mit dem Leinentuch, vergleichbar etwa mit muslimischen Bestattungsriten bis heute. Unmittelbar nach dem Aussprechen der *verba testamenti*, die als Wandlungsworte verstanden wurden, erfolgte das Enthüllen: Dem Volk wurden in der Elevation Hostie und Kelch gezeigt. Dieser Abfolge von Verhüllen und Enthüllen wurde eine tiefe theologische Bedeutung zugesprochen: Das eigentliche Geheimnis wurde nicht darin gesehen, dass sich unter Tüchern etwas Verborgenes befindet, sondern darin, dass unter den sichtbaren Gestalten der Gaben der Herr selbst in verborgener Weise gegenwärtig ist.⁵⁶ Dieses Verhüllen und Enthüllen wurde dramaturgisch noch dadurch unterstrichen, dass der Priester die Worte des Eucharistischen Hochgebets dazu leise von der Kanontafel ablas. Alles geschah in Stille, abgesehen von den als „vernehmbar“ gesprochenen Wandlungsworten „Hoc est enim corpus meum“ (dt.: Das ist nämlich mein Leib). Gerade deswegen, so betonen besonders die Anhänger der „alten Messe“, erfuhr die eucharistische Handlung eine grosse spirituelle Tiefe und lud zur Begegnung mit dem nun in der Brotsgestalt gegenwärtigen Herrn ein. Ein Kommunionempfang der Gläubigen, der auch schon lange aus der Praxis gekommen war, wurde als nicht mehr not-

53 Ebd. 147.
54 Dazu besonders Eva-Maria Faber, die die Frage nach gemeinschaftlicher Liturgie und individueller Frömmigkeit stellt und aus dieser Perspektive die katholische Liturgie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedenkt. Im Blick auf die Praxis werden dabei auch Phasen der Stille in besonderer Weise bedacht und gewürdigt. Vgl. Faber, Persönliches, 220–228.
55 Vgl. zum biblischen Ort und der Umdeutung des biblischen Zitats im liturgischen Kontext: Buchinger, Johannes-Apokalypse, 251.
56 Vgl. Berger, Grabtücher, 47-50.

wendig angesehen, denn die Gläubigen konnten in diesem Moment der Messliturgie bereits geistlich kommunizieren.

Stille als Hingabe und Antwort

Sacrosantum Concilium definiert die Liturgie als „Vollzug des priesterlichen Amtes Jesu Christi“ (SC 7), in dem die Erlösung gegenwärtig und wirksam wird. Liturgie ist folglich keine bloße Erinnerung an das Heilswerk Gottes, sondern die reale Teilhabe an diesem Erlösungsgeschehen. Sie ist eine Feier im „Aggiornamento Gottes“, ein heiliger Raum und eine heilige Zeit, in der die

Gegenwart Christi in der Mitte der Gemeinde erfahren wird. Im Feiern stehen sich Gott und Mensch gegenüber und treten miteinander in Beziehung.

Die Stille im Gottesdienst wird zur kontemplativen Hingabe und zur Antwort auf das empfangene Wort.

Dieses reziproke Begegnungsgeschehen ist das Herzstück christlich-liturgischer Glaubenspraxis. In ihr verdichtet sich, was Christsein im gottesdienstlichen Tun wesentlich ausmacht: das Hören auf Gottes Wort, das gemeinschaftliche Gebet, das Lob Gottes und die sakramentale Begegnung mit dem Geheimnis des göttlichen und sich immerwährenden schenkenden Gnadenhandelns. In diesem Geschehen ist die Stille nicht nur funktional, sondern Ausdruck einer Haltung der Anbetung, der Ehrfurcht und des Staunens. Die Stille im Gottesdienst wird zur kontemplativen Hingabe und zur Antwort auf das empfangene Wort. Hingabe und Antwort konkretisieren sich in rituellen Handlungen – etwa im Kreuzzeichen, in der Händefaltung, im Knien, aber auch das Stehen vor dem Angesicht Gottes – und tragen zur leiblichen Einbindung als sinnenhaftes Tun der Feiernden bei.⁵⁷

Stille als Raum verdichteter Präsenz

Dabei stellt die Stille einen eigenen Modus des liturgischen Geschehens dar. Sie ist nicht die Abwesenheit von Handlung oder Wort, sondern ein Raum verdichteter Präsenz. Die Stille erlaubt

Die Stille ist dabei kein „Lückenfüller“, sondern liturgisches Element eigener Würde.

eine vertiefte Aneignung des Gehörten und Erlebten. Sie eröffnet einen Moment der Sammlung, der inneren

Resonanz und des auch persönlich Rituellen, um so vertieft am göttlichen Heilsmysterium teilzunehmen.⁵⁸ Diese „liturgische Stille“ wird in der „Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch“ (AEM) ausdrücklich markiert und gedeutet: Sie soll „Schweigen in Gemeinschaft“⁵⁹ sein. Damit nimmt die AEM den liturgischen Grundgedanken der aktiven Teilnahme (*participatio actuosa*), wie sie in der Liturgiekonstitution (SC 14 u. a.), als zentrales Anliegen betont wird, wieder auf. Die Gläubigen sind nicht Zuschauende einer heiligen Handlung, sondern Mitfeiernde, deren innere Beteiligung für das Gelingen der Liturgie wesentlich ist. Zu dieser inneren Beteiligung gehört zentral das Stillsein. Die „heilige Stille“ im Gottesdienst (SC 30) soll nicht willkürlich eingesetzt, sondern bewusst gestaltet und theologisch durchdacht werden. Die Stille ist dabei kein „Lückenfüller“, sondern liturgisches Element eigener Würde. Ihre Qualität hängt entscheidend davon ab, ob sie als geistlich gefüllter Raum erlebt wird – oder als peinliche, unverständliche Unterbrechung. In der Praxis bedeutet das: Die Stille muss eingebettet sein in den Kontext der Feier, vorbereitet durch Sprache, Gesten

57 Vgl. Marti, Weg, 179-190; Beispiele auch bei: Ehrensperger, Stille, 142-146; Ders. Gottesdienst, 92;96.
58 Vgl. Heinz, Schweigen, 243.

oder Musik, und begleitet durch eine geistliche Haltung der Sammlung. Ihren Ausdruck findet das z. B. in der vorgesehenen Gebetsstille nach der Aufforderung „Lasset uns beten“.⁶⁰ Jeder solle, so heisst es in der „Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch“, in seinem Herzen ein Gebet formen (AEM 32). Die liturgische Stille als strukturierendes Element wird in der Liturgie unterschiedlich interpretiert. Häufig gilt sie als Voraussetzung für eine vertiefte innere Sammlung; in bestimmten Kontexten – insbesondere bei bestimmten Lesungen – erscheint Stille funktionaler als ein musikalisch oder verbal gestaltetes Antwortelement.

Stille als gottesdienstliche Haltung

Stille ist nicht nur ein bewusst gesetzter Moment im gottesdienstlichen Geschehen, sondern auch eine gottesdienstliche Haltung. Dies betrifft nicht nur diejenigen, die einen bestimmten Dienst

Stille ist nicht nur ein bewusst gesetzter Moment im gottesdienstlichen Geschehen, sondern auch eine gottesdienstliche Haltung.

übernehmen, sei es als vorstehende Person, als Lektor:in, Ministrant:in, Kantor:in oder als Messner:in. Auch wenn gerade diese Rollenträger:innen

eine Haltung der Stille, also der Zugewandtheit zu Gott, prägen sollte, so sollte doch auch die gesamte Gemeinde in diese Haltung geführt werden.

Stille als innere gottesdienstliche Grundhaltung lässt sich nicht einfach verordnen oder empfehlen. Sie muss eingeübt werden. Menschen können sich allmählich für diese Stille öffnen, ihre Scheu vor ihr verlieren – und in der Stille eine neue Erwartung wachsen lassen: Die Erwartung eines Wortes, das *jenseits* der Stille liegt – jenseits auch des im Schweigen vergehenden Klangs. Wenn die liturgischen Dienste die Haltung der Stille vorzeigen und darstellen, dann wird sie sich auch in der Haltung der „anderen“ (Mit-)Feiernden spiegeln.⁶¹ Tatsächlich könnte man darin, mit Blick auf Verlust und Verlorengehen von Schweigen und Stille in der Liturgie von heute, die Chance zu einer erneuerten bzw. erneuernden liturgischen Stille sehen.

Die Frage nach der Bedeutung der Stille als gottesdienstliche Haltung führt somit unweigerlich auch zur Diskussion über das rechte Mass des liturgischen Handelns, das die Unverfügbarkeit Gottes wahrt. Denn eine rein formale, ritualistische Liturgie droht, mechanisch und inhaltsleer zu werden. Ebenso birgt eine zu stark individualisierte oder emotionalisierte Feier die Gefahr der Auflösung der liturgischen Ordnung mit der möglichen Folge eines Verlustes an sakramentlicher Qualität. Dies lässt bedenken, dass Liturgie und ihr die Begegnung mit Gott nicht einfach verfügbar ist, so sehr dies der Mensch auch wollen mag:

„Das kulturelle Antriebsmoment jener Lebensform, die wir modern nennen, ist die Vorstellung, der Wunsch und das Begehren, Welt *verfügbar* zu machen. Lebendigkeit, Berührung und wirkliche Erfahrung aber entstehen aus der Begegnung mit dem *Unverfügbaren*.“⁶²

59 AEM 23.
60 Vgl. Emminghaus, Messe, 194.
61 Vgl. Deeg, Stille, 26.
62 Rosa, Unverfügbarkeit, 8.

Sie hilft, die Balance zwischen den verfügbaren äusseren Formen des Liturgischen bzw. des Gottesdienstlichen und dem inneren mystischen, im Letzten unverfügbaren göttlichen Geschehen zu wahren.

die Balance zwischen den verfügbaren äusseren Formen des Liturgischen bzw. des Gottesdienstlichen und dem inneren mystischen, im Letzten unverfügbaren göttlichen Geschehen zu wahren. Die liturgische Stille entzieht sich der unmittelbaren Funktionalisierung und verweist auf das Geheimnis, das in der Liturgie gefeiert wird.⁶³ Ergo ist die im gottesdienstlichen Geschehen äussere Form der stillen Zeit ein inneres Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch.

Ein Blick in die Liturgiegeschichte verdeutlicht, dass man sich der besonderen Dynamik von Stille und Schweigens bewusst war und diese Dimensionen deshalb Raum in der Gestaltung der Liturgie gab. Schon in der sog. *Traditio Apostolica*, einer Quelle, deren Entstehung gemeinhin am Beginn des 3. Jahrhunderts verortet wird, findet sich die ausdrückliche Angabe, dass die Handauflegung bei den Ordinationen unter vollständiger Stille geschehen solle.⁶⁴ „Alle beten schweigend wegen der sich jetzt ereignenden Herabkunft des Heiligen Geistes.“⁶⁵ Diese Stille ist in den heutigen liturgischen Büchern bis heute an dieser Stelle vorgesehen. Anders verhält es sich mit der sog. „Kanonstille“, die sich bereits im frühen Mittelalter herauszubilden begann und bis zur Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils Bestand hatte. Während die Präfation noch vom Priester laut vorgetragen wurde, hatte sich im frühen Mittelalter die Praxis eingebürgert, dass der Priester nach der Präfation und dem Sanktus den *canon romanus* leise weiterbetete. Diese Kanonstille sollte dem sich ereignenden Wandlungsgeschehen tiefe Ausdruckskraft verleihen.

Im Zuge der Liturgiereform im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde diese Kanonstille aufgegeben, um wieder hervorzuheben, dass alle Mitfeiernden Träger:innen dieser Gebetshandlung sind, auch wenn dem Priester die Hauptreideteile zukommen. Von den Anhängern der „alten Messe“ wird dies bis heute als grosser Verlust wahrgenommen.⁶⁶

In den Berichten über das Leben der Wüstenmönche in der ägyptischen Wüste des 4./5. Jahrhunderts berichtet Johannes Cassian davon, wie stark das Leben der Mönche vom Schweigen bestimmt war. Selbst zu den Zeiten, in denen sie zusammenkamen, um gemeinsam das Wort Gottes in der Gestalt des Psalters zu hören, schwiegen sie dazu und verrichteten in Stille ihre Arbeiten. In bestimmten Abständen lud der Vorsteher die Mönche zur Gebetsantwort auf das gehörte Wort Gottes an.⁶⁷ Diese Praxis vom Hören im Schweigen und der darauf erfolgenden Gebetsantwort ging in die Regel des Heiligen Benedikt und damit in das liturgische Gedächtnis der Kirche ein.

Stille ist, wie diese Beispiele zeigen, ein integraler Bestandteil des liturgischen Tuns. Sie ist Ausdruck des Glaubens in einer Sprache, die das Wort übersteigt. In der Stille spricht der Glaube auf eine Weise, die nicht mit Argumenten, sondern

In dieser Spannung von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, dies lässt sich in Anknüpfung an die Worte Hartmut Rosas (*1965) folgern, bietet die Stille eine besondere Möglichkeit. Sie hilft,

Sie ist Ausdruck des Glaubens in einer Sprache, die das Wort übersteigt.

mit Offenheit und Empfänglichkeit antwortet. Nur dann kann sie ihre Tiefe entfalten: als Raum, in dem der Mensch Gott begegnet, ohne zu reden – und Gott sich mitteilt, ohne zu sprechen.

Liturgische Beispiele

Stille ist kein einheitliches oder monolithisches Phänomen, sondern zeigt sich in der heutigen Liturgie in verschiedenen Formen, Funktionen und Intensitäten. Sie ist strukturell eingebunden in den Ablauf des Gottesdienstes, folgt bestimmten theologischen und pastoralen Überlegungen und ist je nach liturgischer Tradition unterschiedlich ausgeprägt.

Die Gebetsgebärde der Prostratio als Ausdruck tiefster Hingabe und Anbetung

Am Karfreitag steht das Schweigen angesichts des Todes Jesu Christi vor dem Jubel der Auferstehung. Die Menschen schweigen, weil sogar die Engel – so wird angenommen, auch wenn es biblisch nicht bezeugt ist – in Stille verharren, bis sie die Auferstehung schauen. Dem am Kreuz leidenden und sterbenden Sohn Gottes kann man sich nur schweigend und in tiefer Ehrfurcht nähern. Zu Beginn der Karfreitagsliturgie ziehen die liturgischen Dienste in stiller Prozession in die Kirche ein und werfen sich schweigend zu Boden – eine eindrucksvolle Geste völliger Selbsterniedrigung. Es erklingt keine Musik, auch die Orgel schweigt. Die Gemeinde verharnt ebenfalls in tiefer Stille, meist kniend. Als einzige „Instrumente“ sind nur noch hölzerne Klappern zugelassen – archaisch, karg, bewusst unmusikalisch –, wie sie auch bei den anschliessenden Prozessionen, etwa der Kreuzverehrung, zum Einsatz kommen. Bei dieser *Prostratio* zu Beginn der Karfreitagsliturgie handelt es sich um einen „hard point“ der Liturgie, hier signalisiert die Liturgie, dass angesichts des Kreuzesopfers Jesu Christi nichts anders übrigbleibt als totales Verharren in Stille. Bereits durch diese formale Andersartigkeit gegenüber jeder anderen Liturgie im Laufe des Kirchenjahres signalisiert diese Gebetsgebärde die Einzigartigkeit und Schwere dieses Tages: jenes Tages, an dem die Kirche des Leidens und Sterbens Christi gedenkt. Die *Prostratio* zu Beginn der Karfreitagsliturgie zeigt auf realistische Weise, was Jesus widerfahren ist. Dieser eindringliche Realismus und das damit verbundene totale Schweigen bei der Prostratio ist zugleich ein Eingeständnis – einerseits die Anerkennung des Todes, die hier unverhüllt vor Augen geführt wird, andererseits und vielmehr die österliche Zuversicht der Auferstehung. Wer das nicht versteht, hat das eschatologisch Wesentliche der Liturgie verfehlt.⁶⁸

Ähnliche Formen der *Prostratio* finden sich bei allen Ordinationen, Professen und auch bei der liturgischen Installierung neu ernannter Kardinäle. In all diesen Situationen ist die *Prostratio* Ausdruck eines radikalen Verzichts – eines Ablegens jeder Hoheitsgebärde und einer symbolischen Unterwerfung vor Gott. In dieser Haltung liegt ein tiefes theologisches Moment: Der Mensch verzichtet auf jede Form von Selbstbehauptung und Verteidigung. Der ausgestreckte Körper,

63 Vgl. Ehrensperger, Gottesdienst, 72-84;137-142.
64 Vgl. Geerlings, Traditio Apostolica (FC 1), 216.
Zur Einordnung dieser Edition vgl. Marschies, Traditio Apostolica.
65 Vgl. Kunzler, Verlust, 163.
66 Vgl. Kunzler, Verlust, 163.
67 Vgl. Heinz, Schweigen, 244-245.

68 Vgl. Berger, Schweigen, 61-62.

ohne Schutz und ohne Haltung, ist dem Anderen – in diesem Fall Gott – völlig ausgeliefert. Die *Prostratio* wird so zum Zeichen eines radikalen Vertrauens und einer entgrenzten Hingabe: „Ich gebe mich ganz in deine Hand.“

Im Zusammenspiel von Schweigen und Prostratio tritt etwas hervor, das sonst verborgen bliebe: die wahre Situation

Im Zusammenspiel von Schweigen und Prostratio tritt etwas hervor, das sonst verborgen bliebe: die wahre Situation des Menschen angesichts der Heiligkeit Gottes, die tief erschütternde Dimension der Hingabe Jesu am Kreuz.

des Menschen angesichts der Heiligkeit Gottes sowie – insbesondere in der Karfreitagsliturgie – die tief erschütternde Dimension der Hingabe Jesu am Kreuz. In diesem Kontext wird die Liturgie zur Verkündigerin

der eigentlichen Bedeutung des Karfreitags und jeder Ordination, jeder Profess und jeder Erhebung zur Kardinalswürde. Deutlicher und eindringlicher kann diese Botschaft kaum vermittelt werden. Das langanhaltende, fast schreiende Schweigen ist zugleich Ausdruck von Erschrecken und Ehrfurcht vor der Majestät Gottes.

Diese Dimension, die in der Gebetsgebärde seinen Ausdruck findet, ereignet sich im Übrigen in jeder Eucharistiefeier. Unter der Gestalt von Brot und Wein tritt der Herr in die Mitte der Feiernden, jedoch nicht in Form eines Herrschers, sondern in der eines Dieners, eines sich Aufopfernden am Kreuz. Schweigen ist neben Lobpreis die angemessene Reaktion darauf.⁶⁹

Taizé und Adoray

Seit dem 20. Jahrhundert haben verschiedene liturgische Bewegungen in Europa und Nordamerika die Rolle der Stille in der Liturgie neu entdeckt und betont. Den Impuls dazu gab nicht zuletzt die in der Liturgiekonstitution festgehaltene Bedeutung der „heiligen Stille“ (vgl. SC 30). Heute sind es oft Klöster, geistliche Zentren oder Jugendgemeinschaften, die mit experimentellen Formen der Stille arbeiten – etwa kontemplativen Eucharistiefeiern, Wort-Gottes-Feiern mit Schweigephasen oder Vigilien mit meditativen Elementen.

Ein besonders anschauliches Beispiel bietet die Gemeinschaft von Taizé. Die ökumenische Communauté hat eine eigene liturgische Form entwickelt, die einfach, wiederholend und durchzogen von Stille als ihr zentrales liturgisches Leitmotiv ist. In jedem Gebet gibt es eine Schweigephase von mindestens 5 bis 10 Minuten – mitten zwischen Gesängen, Lesung und Fürbitten. Diese Stille wird nicht erklärt, nicht „gefüllt“, sondern einfach gehalten. In Taizé erweist sich in eindrücklicher Art und Weise, dass Worte allein nicht die ganze Tiefe des Glaubens erfassen und ausdrücken können. Das Schweigen als eine im Gottesdienst bewusst gesetzte Intensivform des Sprechens bzw. als Öffnung für Unaussprechliches bietet dann einen Raum, in dem das Wort Gottes nachhallen kann – nicht im Sinne einer akustisch-intellektuellen Reflexion, sondern als innere-existenzielle Resonanz. Aber nicht nur nach dem Gehörten, auch vor einer biblischen Lesung beispielsweise kann eine Phase des Schweigens stehen, die sich als Erwartung auf die dann zu hörenden Worte Gottes richtet und sie dadurch intensiviert.⁷⁰ Das

69 Vgl. näher dazu Felmy, Christusknabe, 95-101.

Wort wird nicht nur gehört, sondern im Herzen bewegt (vgl. Lk 2,19: „Maria bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach“).

Die Stille hilft, den Prozess der Aneignung des Glaubens zu ermöglichen. Sie macht das Gehörte fruchtbar. Aus diesem Grund ist auch in der Eucharistiefeier nach der ersten und zweiten Lesung, dem Evangelium sowie nach der Predigt eine „besinnliche Stille“ empfohlen (AEM 56, 65, 66). Gleiches gilt für das Eucharistische Hochgebet. Selbst wenn dieses als kontinuierlich gesprochenes oder gesungenes Gebet vorgesehen ist, gibt es dort Momente kurzer liturgischer Pausen – etwa nach der Wandlungsepiklese oder nach den *Verba testamenti*. Das Messbuch regelt solche Momente nicht ausdrücklich, aber die Allgemeine Einführung lädt dazu ein, Liturgie nicht hastig zu persolvieren, sondern bewusst Zeit zum Verweilen, zur Anbetung oder zur inneren Zustimmung der Gemeinde zu lassen. Die Dauer der Stille kann variieren – sie sollte jedoch spürbar sein und nicht sofort durch eine neue Handlung unterbrochen werden. Die Stille wird dann intensiv erlebt: als Unterbrechung, als Raum der Begegnung, als Atemholen. Dabei geht es nicht um eine Konkurrenz zwischen Wort und Schweigen, sondern um deren Ausgewogenheit. Die Gottesdienste der Gemeinschaft in Taizé machen vor, wie das gehen kann. Inzwischen haben solche „Taizégottesdienste“ weltweit Nachahmung gefunden. Stille wird mehr und mehr als eigenständiges liturgisches Element verstanden. Gleichzeitig lebt Taizé von Vielfalt: gesprochenes Gebet, gemeinsamer Gesang, stille Präsenz. In dieser Vielfalt findet jede:r eine Form des Mitvollzugs, die der eigenen inneren Bewegung entspricht.

Ein weiteres Beispiel für eine liturgische Bewegung, in der Stille ein wichtiges liturgisches Element darstellt, ist das Gottesdienstformat „Adoray“, das so nur in

der Schweiz vorkommt und ähnliche Anliegen wie das Format „Nightfever“ verfolgt. Dort geht die Feier nach einem längeren Teil des gesungenen Lobpreises und einem gesprochenen Glaubenszeugnis in die Anbetung des

In diesem Zueinander von Singen und Schweigen erschliesst sich den Feiernden die Grösse des Mysteriums Christi.

in der Monstranz ausgesetzten Allerheiligsten über. In diesem liturgischen Setting zeichnet sich Adoray besonders durch eine besondere Beziehung von Schweigen und Singen aus. So wird auch vor dem ausgesetzten Allerheiligsten nicht nur geschwiegen, sondern auch gesungen. In diesem Zueinander von Singen und Schweigen erschliesst sich den Feiernden die Grösse des Mysteriums Christi.

„Der Singende ist sich bewusst, dass er das Geheimnis Gottes nie adäquat in Worte fassen kann; deshalb singt er. [...] Gott ist unaussprechlich, und doch können wir nicht schweigen; also müssen wir singen.“⁷¹

Im Adoray-Gottesdienst wird wegen des Nicht-mehr-sprechen-Könnens vor Gott das grosse unaussprechliche Geheimnis besungen. D. h., der gläubige Mensch ruft mit seiner Stimme zu Gott, während in seinem Herzen Stille herrscht. Wenn Musik die Tiefendimension des Menschseins zu berühren vermag, dann überschreitet sie die blosse Ebene des Verstehens. Sie trifft das Herz und wird zur

70 Vgl. Deeg, Stille, 25.
71 Gerhards, Worte, 512.

Trägerin von Frieden und innerer Ruhe. In diesem Moment verbinden sich Herz und Vernunft, und die Seele tritt in die Kontemplation ein.⁷² Dieses Beziehungsverhältnis von Singen und Schweigen betont auch der schweizer Philosoph Max Picard:

„Der Ton der Musik ist nicht der Ton des Wortes, dem Schweigen entgegengesetzt, er ist dem Schweigen parallel. Musik ist Schweigen, das, träumend, anfängt zu tönen.“⁷³

Dementsprechend kann man schweigsam sein, ohne unbedingt zu schweigen, oder still zu sein, indem man singt oder betet. Genau das geschieht in Adoray. Wenn die dort feiernden Menschen in der Anbetung ihr Leben Christus hingeben, wie sie es in nicht wenigen Lobpreisliedern mehrmals singen, dann gibt es nur die Stille der Ewigkeit, die Stille des Herzens, weil es keine Angst mehr vor dem Karfreitag gibt. Das Moment der Stille ist dann nicht leer, sondern übertoll. Die Stille ist getragen von der Realpräsenz des Herrn, nicht als eine rein private Frömmigkeitsübung, sondern mitten unter den als Gemeinschaft versammelten Gläubigen. Worte und Überinszenierung könnten hier nur stören. Im Gegenteil ist die musikalisch und gesanglich gestaltete Stille nicht einfach „nichts“, sondern „präsente Leere“. In dieser klar eingebetteten, bewussten initiierten und innerlich getragen präsenten Leere antwortet der Mensch auf den ihm im Hier und Jetzt begegnenden menschgewordenen Gott; im Staunen, in der Hingabe und in der Liebe.

Schlusswort

In der Stille lässt sich der schweigende Mensch ganz auf Gottes Gegenwart ein, ohne Gott zum Gegenstand von Gedanken oder Überlegungen zu machen. Es geht nicht darum, Vermutungen über Gott anzustellen, sondern – zumindest im

Wenn man den Mut hat, für eine Weile zu schweigen, entsteht ein innerer Dialog, ganz ohne Worte.

ersten Schritt – um ein Hinsehen auf sich selbst, um Selbsterkenntnis, um das Offenwerden für die eigene Wahrheit und Wirklichkeit. Dazu gehört

auch das bewusste Ablegen von Bildern und Vorstellungen, die man sich über Gott gemacht hat. Die geschehene Stille wird so vielmehr zu einer Geste: Sie spricht durch bewusstes Schweigen – nicht weil es nichts zu sagen gäbe, sondern weil alles gesagt ist. Oder so: Wer vor Gott schweigt, erweist ihm Ehre – denn er fällt ihm nicht ins Wort. Vielmehr bewahrt er die Stille, um kein mögliches Wort Gottes zu überhören. Der Mensch soll sich darin üben, einfach vor Gott gegenwärtig zu sein – so, wie Gott selbst der ist, der in der Stille und im Schweigen gegenwärtig ist. Es ist, als würde man einem geliebten Menschen tief in die Augen sehen. Wenn man den Mut hat, für eine Weile zu schweigen, entsteht ein innerer Dialog, ganz ohne Worte. In diesem stillen Austausch erzähle ich – unausgesprochen –, wo ich herkomme, was mich beschäftigt, was ungelöst oder unerlöst ist. Und ich weiss: Der Mensch mir gegenüber versteht das, vielleicht nicht alles, aber das Wesentliche. Er nimmt teil an dem, was mich bedrückt oder

72 Vgl. dazu: Budde, Tagzeiten, 20-22.
73 Picard, Welt, 21.

schmerzt. So ähnlich ist es auch im schweigenden Gebet vor Gott. Ich weiss, dass ihm nichts fremd ist, was mich bewegt – schon deshalb nicht, weil er selbst das Leid durch das Kreuz kennt. Er ist der Gekreuzigte, der Mitwissende, der Mitfühlende. Und wie in der Beziehung zur Geliebten gilt auch hier: Alles Schwere wird leicht, wenn wir einander schweigend begegnen – selbst wenn es nur die Ahnung davon ist. Diese schweigende Haltung liegt auch der liturgischen Stille zugrunde. Schweigen heisst hier: innehalten, aufhören mit dem Gewohnten, sich unterbrechen lassen, um einen Raum für Gottes Gegenwart zu öffnen.⁷⁴ Die klassische Unterscheidung zwischen *actio* (Handlung) und *contemplatio* (Schau) findet hier eine liturgische Entsprechung. Die Stille ist kein blosser Verzicht auf Aktion, sondern ihre „liturgische Kontemplation“ – ein Verweilen im Geheimnis, das sich nicht restlos erklären lässt.

Literatur

Bayer, Oswald, Vor Gott schweigen. Eine systematisch-theologische Bestimmung auf das *sacrum silentium*, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020, 47-60.

Benga, Daniel, Schweigen und Stille im Grossen Einzug der orthodoxen Liturgie in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020, 61-82.

Berger, Klaus, Schweigen. Eine Theologie der Stille, Freiburg u. a. 2021.

Berger, Klaus, Grabtücher im Ritus der Heiligen Messe, in: Vatican-Magazin 89 (2019) 47-50.

Buchinger, Harald, Die Johannes-Apokalypse im christlichen Gottesdienst. Sondierungen in der Liturgie und Ikonographie, in: Jozef Verheyden/Andreas Merkt/Tobias Nicklas (Hg.), Ancient Christian Interpretations of „Violent Texts“ in the Apocalypse (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 92), Göttingen 2011, 216-266.

Budde, Achim, Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung, Stuttgart 2013.

Casel, Odo, Die Wende zum Mysterium, in: Ders., Das christliche Kultmysterium. Hg. v. Burkhard Neunheuser, Regensburg ⁴1960, 17-24.

Casel, Odo, Art. Liturgische Bewegung. 2. In der katholischen Kirche: In: RGG² 3 (1929) 1698-1701.

Casel, Odo, Die Liturgie als Mysterienfeier. Das mystische Schweigen, in: Ecclesia Orans 9 (1922) 160.

74 Vgl. Berger, Schweigen, 58.

Deeg, Alexander, Stille – und der Gottesdienst in der Kirche des Wortes, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020, 9-30.

Ehrensperger, Alfred, In Stille und Vertrauen liegt eure Kraft. Erfahrungen mit Schweigen und Stille im Horizont des Gottesdienstes, in: Liturgisches Jahrbuch 46 (1996) 139-157.

Ehrensperger, Alfred, Gottesdienst – Visionen, Erfahrungen, Schmerzstellen, Zürich 1988.

Emminghaus, Johannes H., Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug, Stuttgart ⁵1992.

Faber, Eva-Maria, Persönliches in Gemeinschaft. Liturgisches Beten in der Spannung von Intimität und öffentlich-sozialer Handlung, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (QD 275), Freiburg i.Br. 2016, 198-229.

Felmy, Karl C.: Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von „Schlachtung des Lammes“ und Geburt des Herrn, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 23 (1979) 95-101.

Gerhards, Albert, Mehr als Worte sagt ein Lied. Theologische Dimensionen des liturgischen Singens (Universa Laus 1993), in: Musica Sacra 113 (1993) 509-513.

Heinz, Andreas, Schweigen – Stille, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3 (²1990), 241-248.

Kars, Karl, Schule des Hörens. Das Ohr – eine Erkundung, in: Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe 1995, 73-87.

Kunzler, Michael, Der Verlust der Stille. Theologische Überlegungen zu einem bedrohlichen Symptom, in: Liturgisches Jahrbuch 52 (2002) 158-183.

Lincoln, Ulrich, Die Theologie und das Hören, in: Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 65 (2014).

Markschies, Christoph: Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbare Frage aus der altkirchlichen Liturgiegeschichte, in: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin 1999, 1-74.

Marti, Andreas, Weg und Raum als Metaphern von Liturgie und Gemeinde- gesang, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 39 (1980) 43-66.

Martin, Gerhard M., Art. Gottesdienst. 7. Praktisch-theologisch, in: Evangelisches Kirchenlexikon 2 (³1989) 282-284.

Meßner, Reinhard, Art. Gottesdienst. II. Historisch, 5. Alte Kirche. In: RGG 4 (³2000) 1182-1184.

Nick, Dagmar, Märtyrer, Gedichte, München 1947.

Nouwen, Henri, Sich dem Leben öffnen. Wie Beten uns bereichert, München 2010.

Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1917.

Pacik, Rudolf, Der Antwortpsalm, in: Liturgisches Jahrbuch 30 (1980) 43-66.

Picard, Max, Die Welt des Schweigens, Diessenhofen 1988.

Pohl-Patalong, Uta, Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011, 149-154.

Ratzinger, Joseph, Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freiburg 2008, 176-180.

Rosa, Hartmut, Unverfügbarkeit. Vorlesung in der Reihe „Unruhe bewahren“, 22./23.3.2018 Graz, Berlin ³2019.

Russolo, Luigi, l’arte dei rumori, Mailand 1916.

Schütz, Christian, Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1992.

Saliers, Don E., Art. Gottesdienst. V. Liturgisch-praktisch. In: RGG 4 (³2000), 1203-1205.

Sarah Robert/Diat, Nikolaus: Kraft der Stille. Gegen eine Diktatur des Lärms, mit einem Vorwort von Benedikt XVI., Kisslegg ³2017.

Schult, Maike, Von den stillen Mächten hinter den Dingen. Stille als seel-sorgerliche Dimension des Gottesdienstes, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020, 83-98.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Messfeier – Dokumentensammlung, Auswahl für die Praxis, Bonn ¹¹2009, 108.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Liturgiekommission, Räume der Stille. Gedanken zur Bewahrung eines bedrohten Gutes in unseren Kirchen (Die deutschen Bischöfe 26), Bonn 2003.

Shakespeare, William, King Lear, in: John Dover Wilson/George Ian Duthie (Hg.), The Cambridge Dover Wilson Shakespeare 17, Cambridge 2009.

Sontag, Susan, Ästhetik der Stille, in: dies, Gesten radikalen Willens. Essays, Frankfurt a.M. 2011, 11-50.

Steffensky, Fulbert: Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2005.

Traditio apostolica – Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet v. Wilhelm Geerlings, in: Fontes Christiani 1, Freiburg ³2000, 141-313.

Wenzel, Kristin, Erfahrungsraum Stille. Eine ästhetisch phänomenologische Betrachtung, Berlin 2017.

Wiefel-Jenner, Katharina: Stille, Schweigen, Heiliges Schweigen. Spielarten der Sehnsucht nach Stille in der liturgischen Bewegung, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020, 115-134.

Winkler, Justin, Die Klanglandschaft zwischen stummem Lärm und sprechender Stille. In: Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe 1995, 56-72.

Zimmermann, Hans Dieter, Stille. Schweigen und Hören, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020, 31-46.

„Geschwätzloser Fluss der Worte. Ein stilles Gebet.“

Joachim Hake, Leben und Lesen. Neue Notizen, St. Ottilien 2025.

„Wir treten als Anwälte für die Stille auf“

Erfahrungen und Perspektiven aus der Cityseelsorge St. Gallen

„Wir sind auf der Flucht vor der Stille, aber sie wird uns einholen. Und dann werden wir entdecken, dass Stille nicht Mangel, sondern Fülle bedeutet“, sagt Peter Roth. Nicht nur der Toggenburger Künstler, sondern auch das Team der Cityseelsorge St. Gallen hat sich in den letzten Jahren intensiv mit Stille auseinandergesetzt. In mehreren Projekten wurde „Stille“ ins Zentrum pastoraler Projekte gerückt.

Ann-Katrin Gässlein

Dr. theol., Professurvertretung im Fach Liturgiewissenschaft an der Universität Luzern und Theologin in St. Gallen



Die Schutzengelkapelle inmitten des Trubels am St. Galler Stadtfest im August 2025.

„Der erste Ausgangspunkt unserer Projekte war die Erfahrung: Stille tut gut“, erzählt Cityseelsorger Matthias Wenk. „Der zweite war: Stille hat im alltäglichen, öffentlichen Raum keinen Platz“. Als Seelsorger versteht er es als seine Aufgabe, anwaltschaftlich für Stille auf- und einzutreten. „Religionsgemeinschaften haben jahrtausendelange Expertise mit Stille, die auch Teil einer gängigen christlichen Praxis ist“. Dem stimmt auch Roman Rieger, langjähriger Leiter der Cityseelsorge St. Gallen, zu: „Wir sehen überall Informationsüberflutung, in den Medien, im Handy. Jederzeit ist Ablenkung möglich, kann man sich mit Inhalten füllen, so dass keine Leere entsteht. Wo aber bleibt noch Raum, einer Sehnsucht im Inneren nachzuspüren?“ Im Angebot zur Stille sieht Rieger einen spezifisch religiösen Auftrag: „Dort besteht die Chance, dem Göttlichen Raum zu geben. Schliesslich braucht jedes Gebet auch erst einmal Stille.“

Die Herausforderung für die Cityseelsorge besteht darin, niedrigschwellige Stille-Erfahrungen zu ermöglichen. Anspruchsvolle Stille-Angebote gibt es genug, auch im christlich-kirchlichen Kontext: „Aber nicht jeder schafft es, eine halbe Stunde mehr oder weniger bewegungslos still zu sitzen. Viele scheitern daran und geben auf“, weiss Wenk. Um Stille nicht als Zumutung, sondern als Geschenk zu erleben,

braucht es Hilfsmittel: ein Weg, der in die Stille führt, leise Musik oder auch ruhige Tätigkeiten: „Eine Kerze anzuzünden ist ein Moment der Sammlung. Man muss Energie sammeln, damit der Docht brennt; ebenso lässt sich die innere Konzentration bündeln.“ Stille ist nicht mit Geräuschlosigkeit und auch nicht mit Untätigkeit gleichzusetzen. Es geht um das Schaffen einer Atmosphäre, die innere Ruhe ermöglicht: „Stille verstehen wir als Entschleunigung, als Reduktion von Ablenkung, als Atmosphäre“, so Wenk.

Eine Kapelle als „Ort der Stille“ mitten im Stadtfest

Mit unterschiedlichen Aktionen hat die Cityseelsorge St. Gallen in den vergangenen Jahren „Stille“ erfahrbar gemacht: Ein bis heute regelmässig angebotenes Projekt ist der „Ort der Stille“ beim jährlichen sommerlichen Stadtfest. Es basiert auf einem Präsenzangebot, das von vielen Freiwilligen mitgetragen wird: Im Zentrum steht die Schutzengelkapelle am Klosterplatz, die normalerweise verschlossen und nur für die Sonntagsgottesdienste der italienischsprachigen katholischen Gemeinde geöffnet ist. Sie ist von aussen mit Scheinwerfern angestrahlt, und vor dem Eingang ist eine mobiles Lastenvelo unter einem Zeltdach mit farbigen Lampen platziert. Freiwillige sprechen Besucherinnen und Besucher an, die kurz stehen bleiben, laden zu einem Moment der Stille ein, schenken eine Kerze und verweisen auf die Eingangstüre. Um in die Kapelle zu gelangen, ziehen die Besucherinnen und Besucher zusätzlich ein blickdichtes schwarzes Tuch zur Seite.



Wer durch den dunklen Vorhang eintrat, wurde eingeladen, eine Kerze anzuzünden.

Am Eingang der Kapelle steht eine weitere Freiwillige, die mit Handzeichen anbietet, die Kerze anzuzünden, ohne zu sprechen. Der Raum selbst ist hauptsächlich durch die bereits brennenden Teelichter erleuchtet, die auf einem grossen und halb aufgerichteten Taizé-Kreuz platziert sind. Dafür wurden der mobile Altar und der Ambo im Vorfeld zur Seite geschoben. Das Raumsetting bedarf keiner Erklärungen: Es ist sofort ersichtlich, wo die brennende Kerze platziert werden und wo man selbst Platz nehmen kann. Kirchenbänke gibt es keine; dafür sind Stühle halbkreisförmig in mehreren Reihen aufgestellt. Wirklich still ist es in der Kapelle nicht: Die Geräuschkulisse von aussen lässt sich nicht ganz unterdrücken, und für eine entsprechende Stimmung laufen im Hintergrund leise Gesänge aus Taizé. Die Erfahrungen mit dem „Ort der Stille“ sind durchweg positiv – freiwillige Mitwirkende berichten von Gesprächen, auch wenn im Lauf des Abends diese aufgrund des steigenden Alkoholpegels zunehmend schwierig, aber bisweilen auch unterhaltsam wurden. Das Team verbucht das Projekt als erfolgreich: Im August 2025 war es zu 400 Kontakten bei rund 120'000 Besucherinnen und Besuchern auf dem zweitägigen Stadtfest gekommen.

„Pop Up Stille“ im Advents- und Weihnachtsmarkt

Andere „Stille“-Projekte der Cityseelsorge sind als einmalige Experimente angelegt und wollen insbesondere eine bestimmte Zeit spirituell begleiten: den Advent. Im Winter 2018/2019 mietete die Cityseelsorge ein leerstehendes Geschäftsensemble für drei Monate in der St. Galler Altstadt und installierte dort „Pop

Pop Up Stille: Wer eintrat, konnte sich im Vorraum zunächst an Stille gewöhnen – und dann weitergehen.



Up Stille“ in zwei Räumen. Während der ganzen Adventszeit war „Pop Up Stille“ geöffnet und richtete auch mehrere Veranstaltungen aus. Das Kernprogramm sah einen Empfangsraum vor, wo tagsüber immer eine Person anwesend war und eine Tasse Tee anbot. Hier war es möglich, sich gedämpft und flüsternd zu unterhalten, sich in bequemen Sesseln zwischen Schafsfellen aufzuwärmen und in Literatur zum Thema „Stille“ zu schmökern. Auf Wunsch bot der jeweilige Gastgeber oder die Gastgeberin auch eine Handmassage an. Im zweiten – dahinter liegenden – Raum herrschte dann wirklich Stille. Mit Hocker oder Kissen liess sich auf dem Boden meditieren. Wem dies zu viel Stille war, konnte Kopfhörer ausleihen und einer Meditationsanleitung oder Adventsmusik lauschen. „Pop Up Stille“ war als Weg angelegt, der Menschen die Möglichkeit bot, in eine entsprechend stille Situation in ihrem eigenen Tempo einzutreten und so lange wie gewünscht zu verweilen. – Das Fazit zu diesem ressourcenintensiven und nicht günstigen Projekt fällt insgesamt positiv aus: Vor allem die Medien reagierten ausgesprochen positiv auf „Pop Up Stille“; Berichte erschienen im TV-Format „10 vor 10“, in der „Tagesschau“ und während der gesamten Adventszeit regelmässig im Newsticker des SRF.

„Stadtwald – So klingt Stille“ in einem Ladenlokal

Ein Jahr später, im Dezember 2021, richtete die Cityseelsorge erneut einen freistehenden Laden in der Altstadt ein, aber diesmal unter dem Vorzeichen „Stadtwald: Stille im Advent“. Aus den umliegenden Wäldern wurden mit Hilfe von Förstereien Laub, Tannenbäume, Baumstämme sowie einige ausgestopfte Waldtiere in das Ladenlokal gebracht. Während der Öffnungszeiten war auch hier stets eine freiwillige Person vor Ort, die die Menschen in der Fussgängerzone ansprach, zum Besuch und Verweilen einlud, darauf aufmerksam machte, dass im „Stadtwald“ nicht gesprochen werden



In der Stille liess sich ein ganzer Wald sinnlich erfahren – mitten in der Stadt.

sollte, und die im Anschluss für Gespräche „auf der Gasse“ bereitstand. Im „Stadt-wald“ herrschte keineswegs Geräuschlosigkeit; vielmehr war die Atmosphäre durch Vogelgezwitscher, rauschende Blätter und knackende Zweige gestaltet. Am Ende des kleinen Spaziergangs durch den „Stadtwald“ verwies eine überraschende kleine Futterkrippe auf den Advent und das anstehende Weihnachtsfest.

„Stille to go“ mit Ohrenstöpseln am Bahnhof

Ein Kontrastprogramm zum fixen Ort war das Projekt „Stille to go“ – ein Spiel mit der akustischen Stille und einem „Give Away“ als Hommage an den Zeitgeist: Die Cityseelsorge liess Ohrenstöpsel samt Verpackungen produzieren und verteilte diese – mit Unterstützung von Freiwilligen – während der Adventszeit am Hauptbahnhof an morgendlich davoneilende Pendlerinnen und Pendlern. Ab 8.00 Uhr stand etwas mehr Zeit für Gespräche zur Verfügung. Die Verpackung verwies auf die eigens eingerichtete Website stille.sg: Dort waren neben Meditationsanleitungen auch Portraits unterschiedlicher Menschen aufgeschaltet, die von ihrem jeweils persönlichen „Stille-Ort“ erzählten, darunter auch ein praktizierender Muslim, ein Yoga- und ein Meditationslehrer. Menschen, die „Stille-Ohrenstöpsel“ erhalten hatten, konnten Fotos ihrer eigenen Lieblingsorte, wie den eigenen Garten oder eine Bank im Wald, einsenden. Während „Stille to go“ erneut ein grosses Medienecho auslöste und bei den Einsätzen am Bahnhof sehr viele Kurzkontakte entstanden, erwies es sich als schwierig, Menschen zu mehr Engagement zu bewegen. Die Einsendungen der stillen Lieblingsorte blieben überschaubar, Website und Social-Media-Kanäle erhielten durchschnittliche Resonanz.

Erfahrungen und Lehren

Aus den Projekten der letzten Jahre ziehen Wenk und Rieger einige Lehren: Sakralräume würden sich grundsätzlich gut für eine Einladung zur Stille eignen, insbesondere wenn sie auch sonst gut frequentiert oder touristisch interessant sind. Offene Portaltüren und ein einladend gestalteter Empfang können viel bewirken. Doch Cityseelsorge will in erster Linie Menschen ansprechen, die im säkularen Raum beheimatet sind und Stille nicht unbedingt in Kirchen suchen. Deshalb ist grundsätzlich der ganze öffentliche Raum nutzbar. Wenn ein „Stille-Standort“ wirklich viele Menschen erreichen will, dürfen hinsichtlich der Lage keine Kompromisse eingegangen werden: Der Ort muss zentral, sehr gut frequentiert und möglichst frei von Zugangsbarrieren sein.

Niedrigschwellige Angebote für eine breite Öffentlichkeit zu schaffen ist Kernanliegen der Cityseelsorge. Das gesamte Portfolio zeigt, dass es oft laut und farbig zugeht: „Wir wollen Menschen aktiv ansprechen und Aufmerksamkeit erzielen“, meint Rieger. In erster Linie geht es um Kontaktaufnahme mit Menschen, die von anderen kirchlichen Angeboten nicht erreicht würden. „Stille ist nicht unbedingt das typische Aushängeschild.“ Daher brauche es Personal mit entsprechendem

Charisma für das Thema, das schliesslich vom ganzen Team mitgetragen werden soll.



Stille als Geschenk: mit persönlichen Ansprachen und Ohrstöpseln als „Give Aways“ am Bahnhof.

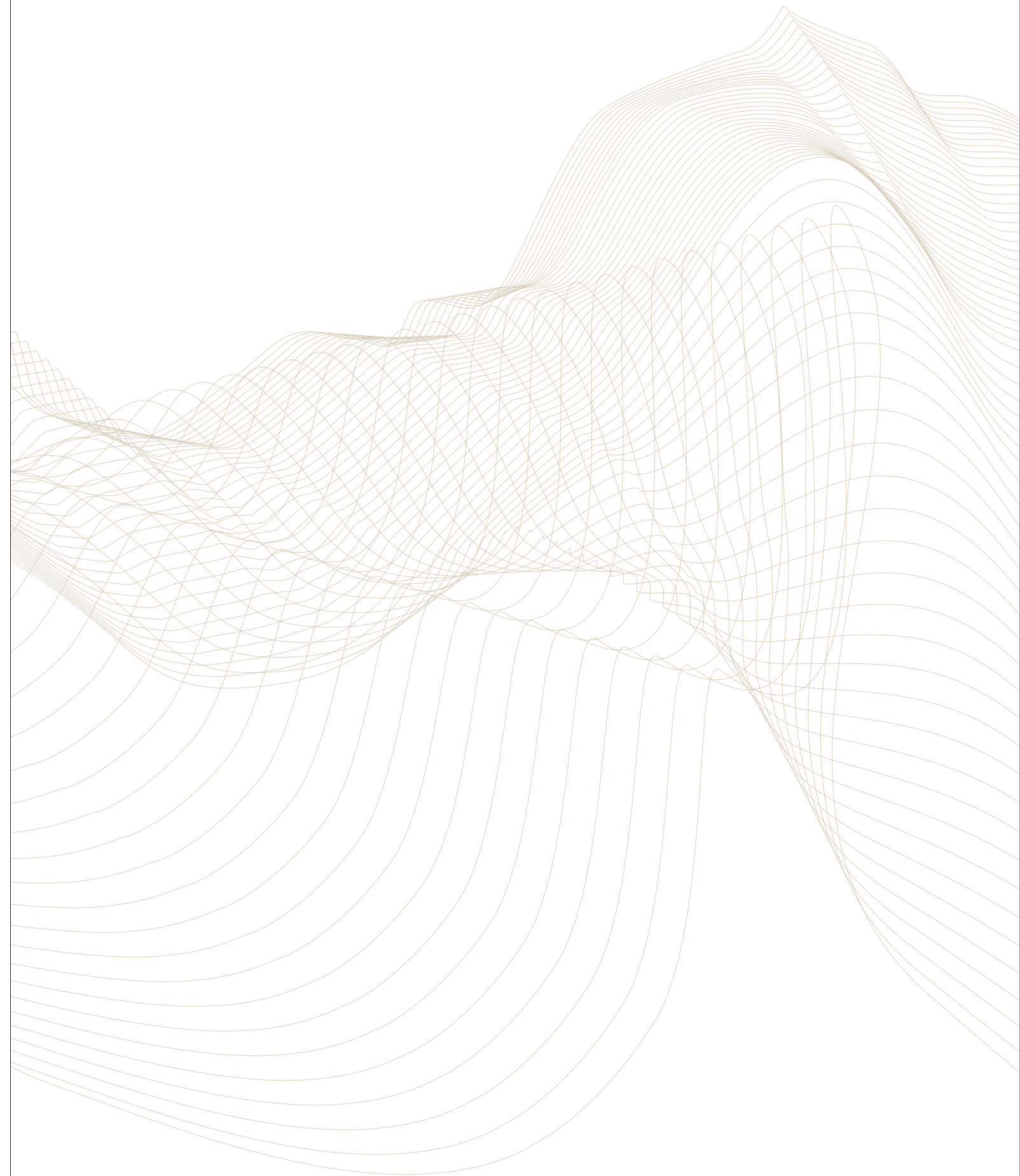
Zuletzt bleibe die Einsicht, trotz bester Auswertung mit einer gewissen Ratlosigkeit leben zu müssen: „Es ist unklar, was genau der Weg in die Stille bei den Menschen auslöst“, fasst Rieger zusammen. Möglicherweise bewirke die Stille etwas Positives, löse Reflexionen aus, führe ins Gebet; möglicherweise sei der Kontakt mit dem Stille-Angebot aber auch eine Konfrontation mit der eigenen Einsamkeit. Denn: Stille ist nichts für Feiglinge. Das weiss nicht nur Zen-Meditationsmeister Niklaus Brantschen, sondern auch das Team der Cityseelsorge. „Wer sich der Stille aussetzt, wird manches über sich selbst gewahr, das er vielleicht gar nicht wissen will“, so Wenk. Es erfordert Kraft, in der Stille zu bleiben – besonders, wenn man sich ihr wirklich stellen will.

Ausblick

Für Matthias Wenk ist es mit der Stille noch lange nicht zu Ende. Sein Anliegen ist es, in künftigen Projekten den antikapitalistischen und konsumkritischen Impetus der Stille herauszustreichen. „Mir schwebt ein Ort namens ‚Wunsch-Los‘ vor“, meint er. Name und Idee stammen von Gilgi Guggenheim, der Gründerin des „Museum of Emptiness“ in St. Gallen. Mit ihr zusammen würde er gerne einen

solchen Ort schaffen: „Dort geht es um einen Moment ohne Natel, ohne Schlüssel, um die Erfahrung von Leere und Freiheit, um die Erkenntnis, dass Reduktion Lebensqualität und Vertiefung schafft.“ Roman Rieger sieht Potenzial darin, Stille in bereits bestehenden Projekten explizit zum Ausdruck zu bringen: „In gut zugänglichen Sakralräumen könnte mit persönlichen Führungen oder auch mit Audio-Guides ein „Weg zur Stille“ geschaffen werden“, überlegt er. Damit würden auch die touristisch und kunsthistorisch interessierten Besucherinnen und Besucher auf einer spirituellen Ebene angesprochen. Beliebte Projekte der Jugendarbeit wie das adventliche Kerzenziehen in einem Zelt könnten besondere Zeitfenster der Stille schaffen und diese entsprechend ankündigen, „zum Beispiel jeweils um die volle Stunde, zum Glockenschlag“.

Alle Bilder © Cityseelsorge Katholisch St. Gallen



„Sei still vor dem Herrn und warte auf ihn!“

Die Bedeutung der Stille für mich als Quäker

„Sei still vor dem Herrn und warte auf ihn!“ (Psalm 37,7) – das ist es, was wir Quäker während unserer Andachten tun.

Gordon Matthews

Quäker, lebt seit 2020 in einer ökumenischen Lebensgemeinschaft in Wethen (D) und arbeitet als Übersetzer und Friedensarbeiter für Pax Christi in der Erzdiözese Paderborn



Wir schweigen still und horchen auf die Stimme Gottes. Wir halten Ausschau nach der Gegenwart Gottes mitten unter uns, mitten in uns. Das „Innere Licht“, das jedem Menschen innewohnt, wird sichtbar, wenn wir unsere Augen schließen und nur noch mit den Augen des Herzens schauen.

„Der Herr sprach (zu Elia): Geh heraus und tritt hin auf den Berg vor den HERRN! Und siehe, der HERR ging vorüber. Und ein großer, starker Wind, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, kam vor dem HERRN her; der HERR aber war nicht im Wind. Nach dem Wind aber kam ein Erdbeben; aber der HERR war nicht im Erdbeben. Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der HERR war nicht im Feuer. Und nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Sausen“ (1 Könige 19,11-12).

Ein „stilles, sanftes Sausen“ hören wir nur in der Stille, wenn keine Geräusche zu hören sind, wenn keiner mehr redet, wenn ich selbst nichts sage und auch keine Worte mehr durch meinen Kopf gehen. Es bleibt nur das Ein- und Ausatmen.

„Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen. Woher kommt mir Hilfe? Meine Hilfe kommt vom HERRN, der Himmel und Erde gemacht hat“ (Psalm 121,1-2).

Die Stille ist für uns Quäker kein Selbstzweck. In der Stille zeigt uns das „Innere“ oder das „Inwärtige Licht“ den Weg, den wir gehen sollen. Und wir erfahren Trost und Ermutigung durch die Heilige Geistkraft. Die Führung und Stärkung durch die Heilige Geistkraft erfahren wir nicht nur als einzelner Mensch in unseren eigenen vier Wänden oder an einem menschenleeren Ort, sondern auch als Gemeinde in unseren Versammlungen.

1992 protokollierte das „Meeting for Sufferings“, das Exekutivkomitee der britischen Quäker:

„Die Grundlage unserer Arbeit besteht in unserem Warten und Horchen auf den Geist. Lasst den liebenden Geist eines liebenden Gottes uns rufen und uns führen. Diese Führung ist sowohl persönlich wie auch gemeinschaftlich. Wird sie in einer gesammelten Andacht wahrhaft geprüft, so werden wir herausfinden, dass uns Kraft und Mut zum Gehorsam gegeben sind.“¹

Für Adwoa Burnley, die derzeitige Moderatorin („clerk“) der britischen Jahresversammlung der Quäker, ist es „außerordentlich wichtig, einen Rahmen zu schaffen, in dem wir auf das stille, sanfte Sausen lauschen und uns dadurch leiten lassen können.“²

In unseren „Geschäftsandachten“ (meetings for worship for business), in denen wir anfallende Aufgaben regeln, suchen wir nicht den Konsens, sondern die Einmütigkeit, d. h. die Erkenntnis, dass wir einen Weg für die Gruppe bzw. die Ge-

1 § 29.02 in Quäker. Glaube und Wirken. Das Handbuch enthält neben Beschlüsse und Regelungen der Britischen Jahresversammlung Zitate und Passagen aus Veröffentlichungen vieler verschiedenen Quäker seit den Anfängen der Bewegung Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Jahr 1994. § 29.02 ist ein Zitat aus dem Protokoll des Meeting for Sufferings, März 1992.

2 Homepage von Woodbrooke: <https://www.woodbrooke.org.uk/people/adwoa-burnley/> [Zugriff: 6.10.2025].

meinde oder für die Jahresversammlung gefunden haben, der mit dem Liebeswillen Gottes im Einklang ist. Für diese Suche brauchen wir die Führung durch die Heilige Geistkraft, durch den Geist Gottes. Am Ende des Prozesses wird ein Beschluss protokolliert. Das Protokoll wird vorgelesen und durch die Versammlung verabschiedet – oder eben nicht, wenn eine(r) der Anwesenden spürt, dass der vorgeschlagene Weg nicht ganz im Einklang mit dem Liebeswillen Gottes ist. In diesem Fall ist der Prozess noch nicht abgeschlossen. Die Suche geht in der Stille weiter, bis eine Person eine Regung des Geistes spürt, die in eine bessere Richtung weist. Wenn die geäußerten Gedanken Resonanz finden, wird das zuerst vorgeschlagene Protokoll dementsprechend geändert und (ohne Abstimmung) verabschiedet. Das ganze Prozess der Entscheidungsfindung unter der Führung durch den Geist ist vergleichbar mit der Erfahrung der Apostel bei der Versammlung in Jerusalem, die in Kapitel 15 der Apostelgeschichte beschrieben wird.

Dass eine Gruppe oder sogar eine Jahresversammlung sich auf diese Weise durch den Heiligen Geist leiten lässt, erlebe ich immer wieder. Eine besonders beeindruckende Erfahrung konnte ich vor etwa zwanzig Jahren während einer Jahresversammlung der britischen Quäker in York machen. Damals durften gleichgeschlechtliche Paare nicht heiraten, aber unter den Quäkern gab es mehrere Paare, die in einer Quäkerandacht heiraten wollten, genauso wie heterosexuelle Paare dies tun. Manche der bei der Jahresversammlung anwesenden Quäker fürchteten eine Abwertung der traditionellen heterosexuellen Ehe, falls gleichgeschlechtliche Paare heiraten könnten. Während der Versammlung klagten allerdings mehrere homosexuelle bzw. lesbische Quäker ihr Leid. Wir alle hörten einander zu – mit offenen Ohren des Herzens, wage ich zu behaupten. Am Ende der langen Geschäftsandacht wurde ein einmütiger Beschluss protokolliert. Die britischen Quäker wollten die damalige Regierung des Vereinigten Königreichs bitten, durch eine Gesetzesänderung die Heirat gleichgeschlechtlicher Paare in Quäkerandachten zu ermöglichen.

Solche Offenheit gegenüber den Regungen des Heiligen Geistes muss geübt werden, sonst werden wir durch unsere egoistischen Ängste und Wünsche oder durch Ideologien verführt, statt durch die Liebe Gottes geführt zu werden.

Ich versuche wie Bruder Lorenz während des ganzen Tages immer wieder innenzuhalten und der Gegenwart Gottes nachzuspüren. Bruder Lorenz schrieb: „Durch das Aufstehen nach meinem Fallen und durch regelmäßige Taten des Glaubens und der Liebe bin ich in einem Zustand, in dem es mir so schwerfällt, nicht an Gott zu denken, wie es früher für mich war, mich an Gott zu gewöhnen.“³ So weit bin ich noch lange nicht gekommen, aber ich bemühe mich.

Seit Ende Oktober 2023, als Pierbattista Pizzaballa, der Lateinische Patriarch von Jerusalem, zu einem Tag des Fastens und Betens aufrief, faste ich (mit seltenen Ausnahmen) jeden Dienstag. Bei den Quäkern ist das Fasten nicht üblich, aber ich finde es als geistliche Übung bzw. Disziplin hilfreich. Immer wieder, wenn ich

Hunger spüre, halte ich inne und versuche die Gegenwart Gottes wahrzunehmen. Wir leben nicht vom Brot allein.

Rufus Jones, ein prominenter US-amerikanische Quäker, schrieb 1937: „[Die frühen Freunde] entdeckten, dass Stille eine der besten Vorbereitungen für eine Zwiesprache [mit Gott] und für die Annahme von Inspiration und Führung ist. Sicherlich besitzt Stille an sich nichts Magisches. Es kann sich um reine Leere handeln, das Fehlen von Worten oder Geräuschen oder Musik. Aber sie kann auch eine intensive Pause, ein belebtes, kreatives Schweigen, ein tatsächlicher Moment der gemeinsamen und wechselseitigen Übereinstimmung mit Gott sein.“⁴ Er bezeichnete die Quäkerandacht als „gemeinsame mystische Erfahrung“ („group mysticism“).

Als Student in Bradford, einer Industriestadt im Norden Englands, begegnete ich dem Quäker Adam Curle, dem ersten Professor der damals neu gegründeten School of Peace Studies an der University of Bradford. Ich fuhr mit ihm zusammen zu einer Tagung des damaligen Peace and International Relations Committee der britischen Quäker. Er war der Hauptreferent. Ich bereitete mich auf die Tagung vor, in dem ich sein Buch „Mystics and Militants“ las. Was ich las, hat mich tief beeindruckt. Mir wurde klar, dass Mystiker zu sein und sich militant für Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen, unweigerlich zusammenpassen.

1989, während im Kalten Krieg noch aufgerüstet wurde, schrieb ich: „Aus der Tiefe des echten Gebetes kommt die Sehnsucht nach Frieden und die Leidenschaft für Gerechtigkeit. Und unsere Antwort auf Gewalt und Ungerechtigkeit heißt inniger beten, da nur Gott uns den Weg aus dem Unheil zeigen kann, in dem sich die Welt befindet. Und nur Gott gibt uns die Kraft, diesem Weg zu folgen. [...]. Es ist nicht unbedingt nötig, hinzuknien. Beten müssen wir jedoch auf jeden Fall. Im jetzigen Moment ist das Beten angesagt. Die Felder und Bäume und Lerchen rufen uns auf zum Dank und Lobpreis, denn sie verkünden die Herrlichkeit Gottes. Der Lärm eines Flugzeugs lässt mich an Kriege und an die Vorbereitung auf den Krieg denken, so dass ich bewegt werde, um Frieden zu beten. Der Lärm eines Autos auf der Straße lässt mich an die Umweltverschmutzung und die Zerstörung des Planeten und an meine Mittäterschaft denken, die ich beichten sollte. Wenn ich tief in meinem Herzen bete und die Stille, in der der Lerche singt, hören kann, werde ich erkennen, dass mir meine Mittäterschaft bei der Zerstörung des Planeten vergeben worden ist und dass Gott mir Frieden schenkt, wenn ich das annehmen kann und dass ‚alles gut sein möge und alles gut sein möge und alle Arten von Dingen gut sein mögen‘.⁵ Aber es ist nicht alles gut, weil wir Menschen mit Gott und mit unserem wahren Selbst nicht mehr verbunden sind. [...].“

Einige von uns laufen Gefahr, sorgenvoll zu versuchen, die Welt zu retten, als ob die Rettung der Welt von uns abhinge und nicht einmal Gott uns dabei helfen könnte. Wir betreiben politischen Aktivismus, ohne zu beten. Andere laufen Gefahr, selbst gar keine Rolle zu spielen, als ob Gott kommen und alles gut machen würde, ohne dass wir Menschen überhaupt etwas tun müssten. Dies wäre Gebet

3 Bruder Lorenz, Gedanken.

4 § 2.16 in Quäker Glaube und Wirken.

5 Hier zitiere ich die englische Mystikerin Juliana von Norwich (um 1342–1413): „And all shall be well and all shall be well and all manner of things shall be well.“

ohne politische Aktion. Wir müssen einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen finden. Wir müssen der Führung des Geistes aktiv folgen und gleichzeitig unser Vertrauen in die Liebe Gottes setzen.“⁶

Zwei Jahre vorher, nachdem ich das „Testament of Devotion“ von Thomas Kelly, dem in der Ökumene anerkannten Quäker-Mystiker des 20. Jahrhunderts, gelesen hatte, schrieb ich: „Ich habe mich an Gott gewandt, wenn ich eine schwierige Entscheidung zu treffen hatte oder wenn ich Kraft gesucht habe, in dunklen Zeiten Schmerzen zu ertragen. Aber ich lerne nur langsam an dem Ort zu wohnen, von dem die Führung ausgeht. Dies ist ein Ort der Liebe und Freude und des Friedens, selbst inmitten von Schmerzen. [...] Wenn wir in der Gegenwart Gottes leben, werden wir vom Geist geleitet. Wir tun gut daran, uns zu erinnern, dass die Führung durch den Geist nicht so sehr von Gott abhängt, der immer da ist, uns zu führen, sondern von unserer Bereitwilligkeit, geführt zu werden. Wir müssen willens sein, ebenso in die Dunkelheit geführt zu werden wie auf grüne Wiesen und an stille Wasser. Wir brauchen uns nicht vor der Dunkelheit zu fürchten, denn Gott ist da (vgl. Psalm 23).“⁷

Bei mir und bei vielen anderen Quäker finden einige Passagen aus der Sammlung „Quäker. Glaube und Wirken“ große Resonanz. Ich möchte hier noch zwei davon zitieren:

„In der aktiven Stille beginnt das innere Licht zu leuchten – ein winziger Funke. Damit die Flamme entfacht werden und wachsen kann, müssen die spitzfindige Erörterung und der Tumult unserer Gefühle zum Verstummen gebracht werden. Durch Aufmerksamkeit voller Liebe ermöglichen wir dem Inneren Licht aufzulodern, unser ganzes Sein zu erleuchten und unser ganzes Wesen zu einer Lichtquelle zu machen, die nach außen strahlt. Sollen Worte die Botschaft des Friedens überbringen, so müssen sie in einer erlösenden Stille gereinigt werden. Das Recht zu sprechen ist eine Ermahnung zur Pflicht des Zuhörens. Das gesprochene Wort ist ohne aufmerksame Zuhörer und stille Herzen von keinerlei Bedeutung. Stille ist die liebevolle Annahme des anderen. Die Worte, die aus der Stille hervorgehen, müssen in Stille empfangen werden“ (§ 2.12).⁸

„Sei still und ruhig in deinem Inneren und frei von eigenem Denken; dann wirst du das Walten Gottes erfahren, wie es deine Sinne auf den Herrn lenkt, aus welchem das Leben kommt; und dann wirst du Seine Kraft spüren, die dich stark macht gegen alle Stürme und Unwetter. So allein wirst du Geduld erlangen, Unschuld, Reinheit, Ruhe, Festigkeit und Frieden in Gott, in Seiner (allgegenwärtigen) Kraft (§ 2.18).⁹

Für mich, der bereits als Kleinkind Quäkerandachten kennenlernte, ist es immer noch schwierig, frei von meinem eigenen Denken zu werden. Manchmal, statt mein Herz für die „Stimme“ Gottes zu öffnen, versuche ich meine Gedanken zu sortieren, um einen Sinn darin zu erkennen. Manchmal, wenn die Nacht zu kurz war, schlafe ich während der Andacht ein. Manchmal gelingt es mir jedoch, mich

6 Matthews, prayer, 717. Übersetzung ins Deutsche durch den Autor.
7 Matthews, smile, 353. Übersetzung ins Deutsche durch den Autor.
8 Vgl. Lacout, God is silence. Übersetzung ins Deutsche durch den Autor des Beitrags.
9 Vgl. Fox, Journal 1658.

auf die Gegenwart Gottes in der Stille zu konzentrieren. Dann kann ich unter Umständen spüren, dass Gott mir etwas „sagen“ will. Manchmal ist die Botschaft für mich allein. Andernfalls ist die Botschaft für die versammelten Freundinnen und Freunden, wie wir uns nennen, bestimmt. Dann teile ich die Botschaft der Gruppe mit.

Den anderen Mitgliedern der Gruppe geht’s vielleicht ähnlich wie mir. Während einer Andacht, die meistens eine Stunde dauert, werden oft zwei oder drei oder noch mehr Freundinnen und Freunde eine Botschaft mitteilen. Wir praktizieren die Priesterschaft aller Gläubigen. Da die Botschaften meist kurz sind – zwei oder drei Minuten vielleicht – harren wir die meiste Zeit in der Stille. Die Botschaften bauen aufeinander auf. Oder – noch besser – sie führen immer weiter in die Tiefe, wo wir gemeinsam dem Gott begegnen, der/die uns alle liebt. Eine solche Andacht bezeichnen wir als „gathered meeting“, „gesammelte Andacht“.

Während der siebzig Jahren meines bisherigen Lebens habe ich unterschiedliche Andachtskreise oder Gruppen in England (Portsmouth, Bradford, Central Manchester, Bourneville, Selly Oak, Stevenage, Kingston-upon-Thames, Evesham, Swarthmoor), in Deutschland (Marburg, Köln) und in Brüssel eine Zeitlang regelmäßig besucht. Die Andachten waren meistens am tiefsten dort, wo wir uns alle gut kannten und über Jahre regelmäßig zur sonntäglichen Andacht zusammenkamen.

Swarthmoor Hall in Ulverston (Retreat der Religious Society of Friends [Quakers]).



Seit der Corona-Epidemie treffe ich mich einmal im Monat per Zoom zur Andacht mit anderen Quäkern, die, wie ich, einen Bezug zu Swarthmoor Hall im Nordwesten Englands haben. Das Haus wurde 1652 zum Zentrum für die ersten Quäker, die sich damals im Norden Englands zusammenfanden. Meine Frau und ich verbrachten 2016 fünf Monate in Swarthmoor Hall als „Friends in Residence“. Manche andere in der Gruppe, die sich monatlich per Zoom zur Andacht trifft, waren mal Friends in Residence in Swarthmoor Hall. Wir sind meistens nur sieben oder acht Quäkerinnen und Quäker, die zur Andacht zusammenkommen. Inzwischen kennen wir uns ziemlich gut. Am Anfang war ich skeptisch. Ich konnte mir schwer vorstellen, dass eine gesammelte Andacht per Zoom zustande

kommen könnte. Meine Erfahrung mit diesen Andachten hat mich anderes gelehrt. Oft spüre ich in der Tiefe meines Herzens die verbindende Gegenwart Gottes mitten unter uns.

Literatur

Bruder Lorenz, All meine Gedanken sind bei dir. In Gottes Gegenwart leben,
hg. von Reinhard Deichgräber (Klassiker der christlichen Spiritualität),
Wildenau, o.J..

George Fox, Journal of George Fox 1658, ediert v. John L. Nickalls, on-
line greifbar: <https://www.cambridge.org/core/books/abs/journal-of-george-fox/1658/D764BD393F9CC4B581C3B4336487E77B> [Zugriff:
27.11.2025].

Gordon Matthews, Mixing prayer and politics, in: The Friend, 147 (1989) 717.

Gordon Matthews, With a smile into the dark, in: The Friend, 145 (1987) 353.

Pierre Lacout, God is silence, online: [https://de.scribd.com/docu-
ment/251173764/God-is-Silence-Pierre-Lacout](https://de.scribd.com/document/251173764/God-is-Silence-Pierre-Lacout) [Zugriff: 27.11.2025].

Quäker. Glaube und Wirken, dt. Übersetzung des Handbuchs zur christlichen
Lebensführung der Britischen Jahresversammlung der Religiösen Ge-
sellschaft der Freunde (Quäker), hg. Religiöse Gesellschaft der Freunde
(Quäker), Deutsche Jahresversammlung 2002 (3. Aufl. 2016).

Vor etwa zwei Jahren, während einer stillen Retraite im Nachbardorf, ging ich
allein durchs Diemeltal spazieren. Folgendes Lied (rechts) kam mir in den Sinn:

You`re in the air that we breathe

Gordon Matthews

C

G

Dm

G7

C

1.You`re in the air that we breathe-.
2.You`re in the birds in the air - .

5

C

G

F

Dm

G

You`re in the bread that we eat - .
You`re in the sheep in the fields - .

9

C

G

Dm

G7

C

3.You`re in the peo - ple next door - .
C G F Dm G

13

C

G

Dm

G7

C

know that where - ev - er I go - ,
C G Dm G7 C

17

C

G

F

Dm

G

4.You`re in the air that we breathe-.
C G F Dm G

21

C

G

F

Dm

G

You`re in the bread that we eat - .
C G F Dm G

25

F

C

Dm

F

G

Am

Our god is a liv - ing - god.
F C Dm F C G

29

F

C

Dm

F

C

G

Our god is a lov - ing - god,
F C Dm F C G

transformatio; 2025—Heft 2

©beim Autor

2005 bis 2012 war ich Hausmeister des Andachtshauses in Evesham, einer Klein-
stadt im Westen Englands, und fuhr jeden Freitag zum Folk Club in Worcester. In
der nächtlichen Stille ist mir folgendes Lied „eingefallen“:

Let the Silence Ring
Melody and lyrics: Gordon Matthews
<https://letthesilencering.wordpress.com/>
In this dark world we rarely see
The beauty of the Earth,
The richly coloured tapestry
Surrounding us from birth.
Refrain:
Let the light shine
And let the silence ring.
Look into your heart
And let your soul sing.
In these dark times of fear and strife
We need the light to see
The beauty of each human life,
Of all humanity.
The streets are rarely silent now,
Even in the dead of night.
But at 4 a.m. it’s quiet now,
The moon is shining bright.
Just look up at the stars above
And cast away your fear.
The eternal, silent song of love
Will touch your inner ear.

Lasst die Stille klingen
In dieser dunklen Welt sehen wir selten
die Schönheit dieser Erde,
den bunten Teppich,
die uns seit unserer Geburt umgibt.
Refrain: Lasst das Licht leuchten.
Lasst die Stille läuten.
Schau in deinem Herz hinein
und lasst deine Seele singen.
In diesen dunklen Zeiten der Angst und gewaltsamen
Konflikten
brauchen wir das Licht, um zu sehen
die Schönheit jedes menschlichen Lebens,
der ganzen Menschheit.
Die Straßen sind heutzutage selten ruhig,
auch mitten in der Nacht.
Aber jetzt nachts um vier Uhr ist es still.
Der Mond scheint hell.
Schau einfach hinauf zu den Sternen da oben
und werfe deine Angst raus.
Das ewige, stille Lied der Liebe
wird dein Inneres Ohr berühren.

Übersetzung ins Deutsche durch den Autor.

„Morgenstille. Reines Geschenk, reiner Ursprung.“

Joachim Hake, Leben und Lesen. Neue Notizen, St. Ottilien 2025.

[illegible][illegible]

Apokalyptisches Schweigen



Die Theologie der Stille in der Johannesoffenbarung

Die Offenbarung des Johannes (Offb) verdichtet, was im Alten Testament verschiedentlich angeklungen ist: Stille ist die Signatur der Gottesgegenwart. Sie entfaltet sich in zwei Dimensionen, die ineinandergreifen – Raum und Zeit. Als Raum begegnet sie im Tempel, im Kult. Als Zeit strukturiert sie den Rhythmus des Lebens: in der Sabbatstille.

Franz Tóth

PD Dr. theol., Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Einleitung

In einer Welt, die vom unaufhörlichen Geräuschpegel bestimmt wird, wächst das Bedürfnis nach Unterbrechung, nach Schweigen, Ruhe und Stille. Auch die Kultur- und Sozialwissenschaften haben die Stille neu entdeckt: als ein Phänomen, das Schutz und Konzentration schenkt, zugleich aber auch bedrohlich wirken kann. Anthropologisch zeigt sich ihre Mehrdeutigkeit, theologisch ihre Tiefe: Schweigen ist nicht bloß das Gegenteil von Reden, sondern eine eigene Sprache, deren Sinn sich erst im Kontext erschließt.¹

Die neuere exegetische Forschung hat diesen Gedanken breit aufgegriffen. Im Lukasevangelium etwa fungiert Schweigen als literarisches und theologisches Mittel:² Zacharias verstummt im Tempel, Jesus schweigt vor Herodes, die Jünger werden zum Schweigen verpflichtet. Solches Schweigen erzeugt Spannung, deutet Geheimnis an, markiert göttliche Gegenwart.

Während hier schon viel geforscht wurde, wurde die Johannesoffenbarung bislang meist als Buch der Stimmen und Hymnen gelesen. Und doch steht im Zentrum des siebten Siegels eine Szene, die scheinbar aus dem Rahmen fällt: „Es trat eine Stille ein im Himmel – etwa eine halbe Stunde lang“ (Offb 8,1).

Dass diese apokalyptische Stille nicht ein einzelnes Motiv ist, vielmehr in die Mitte der Theologie der Johannesoffenbarung führt, wird dann erkannt, wenn man bedenkt, dass die grandiose letzte Vision vom Neuen Jerusalem ganz geprägt ist von Ruhe und Stille – kein Lobpreis, keine Hymne ertönt im Neuen Jerusalem, kein störender Laut durchbricht die endzeitliche Ruhe. So mündet die Vision vom Ende in eine nicht enden wollende Stille aus.

Die Stille in der Offenbarung erschließt sich, wenn man sie traditionsgeschichtlich verortet: in der Stille als Raum der Gottesgegenwart, in der Sabbatruhe als Ordnung der Zeit – beides gebündelt in der Tempelliturgie Israels.

Stille und Gegenwart Gottes

Stille ist eine besondere Weise, Gott zu begegnen: Wer schweigt, räumt der göttlichen Gegenwart Platz ein. Darum hat die Liturgie bewusst gesetzte Momente der Stille. Die biblische Tradition kennt die Vorstellung: „Für dich ist Stille ein Lobgesang, Gott, in Zion. Und dir gelobt man Gelübde. Der (du) das Beten erhörst, zu dir hin kommt alles Fleisch“ (Ps 65,2). Mit dem Hinweis auf Zion ist der Tempel gemeint, in dem die Stille zum Lobgesang wird. Das kultische Schweigen gilt als Zeichen der göttlichen Gegenwart, bei der sich die Gemeinde versammelt. So wird die Stille zu einem wesentlichen Bestandteil des Jerusalemer Gottesdienstes – gleichrangig mit Lobpreis und Gelübde – und zu jenem Raum, in dem auch das stille Gebet Erhörung findet. Stille ist demnach selbst Anbetung, weil sie

1 Vgl. u. a. Berger, Schweigen.
2 Vgl. Dinkler, Silent.

Gott nicht überredet, sondern ihn gewähren lässt. So wird die Gemeinde in eine Haltung geführt, die Gottes Wort erwartet, anstatt es zu übertönen.

Besonders eindrücklich wird der Zusammenhang zwischen Stille und Gottesgegenwart in der Vorstellung vom himmlischen Kult, das sich „im Schweigen“ vollzieht und in verschiedenen Qumrantexten fassbar wird, so etwa in den sogenannten Sabbatopferliedern (4Q400–4Q407; 11Q17).³ Sie thematisieren die Qualität des himmlischen Kultes, der sich in Gottes Stille vollzieht. Dieser Kult wird „in Stille“ vernommen (4Q401, Frgm. 16,2). Wenn die Flügel der Engel erhoben werden, entsteht „ein Schall von Gottes Stille“ (4Q405 XX 7f.12). Gottes Größe wird von den heiligen Engeln gepriesen „mit der Stimme der Stille der Ruhe Gottes“ (4Q405, Frgm. 19,7). In derselben Weise bezeugt 11Q17 4,7: „mit einer Stimme der Stille der Ruhe Gottes preisen sie ..., lobsingen regelmäßig.“ Auch die monastische Tradition wusste, den Frommen aus Qumran nicht unähnlich: „Schweigen ist die *lingua franca* im Himmel“.⁴ Im Bewusstsein um die Heiligkeit Gottes und seine Unverfügbarkeit haben Klöster das Schweigen als Übung kultiviert: Es schärft die Aufmerksamkeit, diszipliniert die Rede und macht das Hören fruchtbar. Schweigen hat Priorität im geistlichen Leben. Es ist

Gottes Geheimnis ist grösser als unsere Sätze. Darum gehört Schweigen zur Wahrheit der Gottesrede.

die Mitte einer asketischen Praxis, die Freiheit schafft gegenüber dem Automatismus von Wort und Widerwort – eine Freiheit, die gerade der

Begegnung mit Gott dient. Klaus Berger vertritt in diesem Zusammenhang die These, das Christentum sei, bei aller Verkündigung, letztlich eine Schweige-Religion.⁵ Gemeint ist nicht Schweigen gegen das Wort, sondern Schweigen für das Wort: Die Rede von Gott braucht die Grenze, die sie achtet. In der kirchlichen Tradition ist das eng mit einer negativen Theologie verbunden, die anerkennt: Gottes Geheimnis ist grösser als unsere Sätze. Darum gehört Schweigen zur Wahrheit der Gottesrede – es schützt das Heilige vor Verflachung, gibt dem Gesagten Gewicht und der Gegenwart Gottes Raum.

Sabbatstille – Unterbrechung und Vollendung

Neben den Raum des Schweigens tritt die Zeit der Stille. Im Sabbat hat Israel die Stille in ein Rhythmus-Gesetz gefasst. Sabbat bedeutet Aufhören, das zur Ruhe führt – eine Ruhe, die von Gottes Gegenwart getragen ist. Wer die Arbeit unterbricht, bekennt: Nicht der Mensch hält die Welt in Gang, sondern Gott. Schon die Schöpfungserzählung deutet in diese Richtung. Gottes Werk gipfelt nicht im Schaffen, sondern im Ruhen (Gen 2,2-3). Die Ruhe und Stille des siebten Tages ist die Krönung, die die Schöpfung in ihre Bestimmung entlässt. In der Liturgie Israels wird diese Stille gefeiert: Erinnerung an den Anfang, Vorschau auf die Erlösung.

Im Judentum der Zeitenwende erhielt die Sabbatstille einen eschatologischen Akzent. Sie wurde zum Bild für den endzeitlichen Frieden, zur Vorwegnahme der Ruhe, in der Gott selbst alle Mühsal beendet. Die wöchentliche Praxis wurde zum

3 Zu den Sabbatopferlieder vgl. Newsom, Songs.
4 Berger, Stille, 30.
5 Berger, Stille, 22-26.

Wo die Gemeinde feierlich schweigt, feiert sie die künftige Welt.

Gleichnis der Vollendung. „In jeder Woche stellt der Sabbat auch ein Stück der erwarteten Zukunft der Welt dar.“⁶

Das frühe Christentum hat diese Linie aufgenommen. Wo die Gemeinde feierlich schweigt, feiert sie die künftige Welt. In diesem Sinn formuliert auch Hebr 4,9: „Es bleibt also eine Sabbatruhe dem Volke Gottes vorbehalten.“

Stille im Himmel (Offb 8,1)

Im Kontrast zu den zahlreichen lauten Stimmen, Lobgesängen, Hymnen und anderen akustischen Ausdrucksformen, welche die Szenerien und Visionen der Offenbarung prägen, sticht die unvermittelt eintretende Stille im Himmel beim Öffnen des siebten (!) Siegels besonders hervor.⁷ Dieses überraschende und zugleich eindrucksvolle Phänomen der

Die Stille im Himmel markiert tatsächlich eine markante Zäsur im Ablauf der Visionszyklen.

Stille hat die Exegese seit jeher intensiv beschäftigt – dementsprechend liegt eine Vielzahl von Deutungsansätzen

vor:⁸ So wurde die Stille verstanden als Ausdruck des ekstatischen Erlebens,⁹ als das primordiale Schweigen vor der Schöpfung und am Ende der Zeit in Anlehnung an 4 Esr 6,39; 7,30f.; syrBar 3,7; LibAnt 60,2,¹⁰ als ein ursprüngliches Theophaniemotiv,¹¹ als das Schweigen Gottes oder der Engel,¹² als das Stillsein der Engel angesichts der aufsteigenden Gebete in Off 8,3f.¹³ und als die Krisenzeit im Kontext der Kreuzigung Jesu¹⁴ oder einfach die Zeit, in der Johannes „nichts zu hören bekommen hat“.¹⁵

Stille als bewusster Übergang, der die Aufmerksamkeit auf das Kommende lenkt und das Handeln Gottes im Modus des Schweigens inszeniert

Die Stille im Himmel markiert tatsächlich eine markante Zäsur im Ablauf der Visionszyklen und gewinnt ihre Bedeutung erst im Blick auf den unmittelbaren literarischen Kontext.

Sie steht nicht isoliert, sondern ist Teil eines grösseren Abschnitts, der Offb 8,1-6 umfasst.¹⁶ Dieser wiederum lässt sich inhaltlich als „Kult- bzw. Tempelszene“ beschreiben, in der kultische Handlungen, priesterliche Gesten und himmlische Tempelmotivik ineinandergreifen. Solche Kult- bzw. Tempelszenen sind typisch für die Johannesapokalypse und prägen die Gesamtstruktur des letzten Buches der Bibel. Die Makrostruktur der Offenbarung wird entsprechend wesentlich durch Tempel- und Kultszenen geprägt (Offb 1,10–20; 4–5; 8,1–6; 11,15–19; 14,14–15,8; 16,17–21; 19,1–10; 21,1–8).¹⁷ Alle grossen Siebenerreihen – die Sendschreiben, die Siegel, die Posaunen und die Schalen – ebenso wie die nicht nummerierten Visionszyklen (Kap. 12–14; 17–18; 20–21) beginnen bzw. enden mit einer solchen himmlischen Kultszene. Damit erscheint die Geschichte der Erde von Anfang an in den Horizont himmlischer, kultisch geprägter Vorgänge gestellt. Im Zentrum dieser Heiligtumsszenen steht die Gegenwart Gottes im himmlischen Tempel sowie die heilsgeschichtliche Bedeutung Christi, die vielfach in kultischer Sprache entfaltet wird – paradigmatisch etwa im Bild des Lammes (Offb 5,6). Vor diesem Hintergrund erscheint die Stille nicht lediglich

6 Berger, Stille, 126.
7 Zum Verhältnis von „Stimmen“ und „Stille“ in der Johannesapokalypse vgl. Kowalski, Old Testament.
8 Zu älteren Auslegungen vgl. Leberecht de Wette, Kurze Erklärung, 103-104.
9 Vgl. Bousset / Gressman, Religion, 395.
10 Vgl. Rissi, Was, 10f.
11 Müller, Offenbarung des Johannes, 185, mit Hinweis auf 1 Kö 19,11f.
12 Hadorn, Offenbarung, 97f.; vgl. Lohse, Offenbarung, 53.
13 Lohmeyer, Offenbarung, 73; Charles, Critical, 223ff.
14 Ellul, Apokalypse, 63f.
15 Zahn, Offenbarung, 382.
16 Vgl. Tóth, Kult, 167-170.
17 Vgl. Tóth, Kult, 157-174; vgl. auch Tóth, Vision, 328f. und 339-341.

als Unterbrechung des visionären Geschehens, sondern als bewusster Übergang, der die Aufmerksamkeit auf das Kommende lenkt und das Handeln Gottes im Modus des Schweigens inszeniert.

Das Motiv der Stille nun, von der Offb 8,1 spricht, ist tief im alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionshorizont verankert. Verschiedene Texte lassen erkennen, dass das Motiv der Stille auch im Kontext von Kult und Gottespräsenz begegnet. Ein wichtiger Vergleichstext ist Sach 2,14–17. Dort ergeht die Aufforderung: „Sei still vor dem Herrn, alle Welt!“ (Sach 2,17). Die Stille ist hier unmittelbar mit der Gegenwart Gottes im himmlischen Tempel verbunden – allerdings mit einer entscheidenden Nuancierung: Sie markiert das Sichaufmachen Gottes aus seiner himmlischen Wohnung, um im wiederaufgebauten irdischen Tempel Einzug zu halten. Mit diesem Einzug verbindet der Prophet die Verheissung einer eschatologischen Völkerwallfahrt nach Jerusalem. Die Stille ist also nicht nur Gerichtssignal, sondern Ausdruck der Herrlichkeit Gottes, die inmitten seines Volkes wohnt (vgl. Sach 2,9.12.14–16; 8,1–3.7f.20–23). Zugleich bleibt die Gerichtsdimension präsent: Wenn Gott kommt, werden die Völker gerichtet. Doch der Schwerpunkt liegt nicht auf Zerstörung, sondern auf Heilsgegenwart – eine Linie, die von Jes 40,3–5; 41,17–20; 43,1–7 bis hin zu Ez 40–48 reicht. Stille wird so zum Resonanzraum der Theophanie: Sie rahmt das Kommen Gottes, das Gericht und Heil zugleich bringt.

Dabei hatte nach Rüdiger Lux die Aufforderung zum Stillsein ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ im Tempelkult.¹⁸ Diese Deutung wird durch Yehezkel Kaufmann bestätigt, der hervorhebt, dass die priesterschriftliche Konzeption des Kultes von der Vorstellung geprägt ist, der innere Bereich des Heiligtums sei von Stille bestimmt.¹⁹ Thomas M. Krapf hat die These von Kaufmann pointiert kommentiert: „Die charakteristische Eigenart des priesterlichen Kultes ist, daß im israelitischen Tempel die Stille des Heiligen herrscht. Der priesterliche Tempel ist das Reich des Schweigens [...]. Im kultischen Ritual nimmt der israelitische Priester verschiedene Handlungen in völliger Stille vor.“²⁰ Der priesterliche Kult ist damit geprägt von einer Aura des Schweigens, die das Handeln heiligt und die Gegenwart Gottes würdigt. Diese Linie wurde von Israel Knohl aufgegriffen – er spricht vom „Sanctuary of Silence“.²¹ Der Tempel erscheint als ein Ort, an dem Stille selbst zur Liturgie gehört: Im innersten Kreis vollziehen die Priester ihre Rituale schweigend, während die Gemeinde im äußeren Bereich betend teilnimmt (vgl. Lk 1,8-10). Das Schweigen der Priester und das Gebet der Gemeinde bilden so zwei konzentrische Kreise, die das Heilige umgeben und erfahrbar machen. Außerbiblische Zeugnisse unterstreichen dieses Bild. Der Aristeeasbrief, eine frühjüdische Schrift, berichtet, dass im Jerusalemer Tempel Hunderte von Priestern in völliger Stille ihren Dienst verrichteten (Arist. 95). Stille war demnach das prägende Merkmal des priesterlichen Vollzugs.

Von hier aus lässt sich Offb 8,1 neu lesen. Die Stille im Himmel entspricht dem kultischen Schweigen im Tempel. Dass die Szene unmittelbar mit dem Räucheropfer (Offb 8,3f.) verbunden ist, verstärkt diese Deutung. Peter Wick hat darauf hingewiesen, dass es sich dabei um die einzige Stelle der Offenbarung handelt, die

18 Vgl. Lux, „Still“, 189.
19 Vgl. Kaufmann, Religion, 303f.
20 Krapf, Priesterschrift, 205.
21 Knohl, Sanctuary.

ein Opfer im engeren Sinn beschreibt.²² Die apokalyptische Stille ist also durch und durch kultisch geprägt. Sie rahmt das Aufsteigen der Gebete wie der Tempelrauch das Schweigen der Priester umhüllt. In dieser Verbindung von Schweigen

Die Stille markiert also den Moment, in dem Gott sein Ohr neigt zur Gemeinde.

und Opfer wird die Gegenwart Gottes selbst zum Thema. So ist die Stille gleichsam ein Resonanzraum. Sie gibt dem Gebet Gewicht, macht hör-

bar, was sonst übertönt würde. Schweigen und Gebet gehören hier zusammen: Das Verstummen des Himmels entspricht dem Innehalten Gottes, um das Flehen der Seinen anzunehmen. Die spätere rabbinische Literatur zieht die Vorstellung der Korrespondenz zwischen Himmel und Erde weiter aus und weiß: Während Israel betet, schweigen die Engel. Ihr Lobpreis verstummt, damit das Gebet der Menschen im Himmel gehört wird.²³

Die Stille markiert also den Moment, in dem Gott sein Ohr neigt zur Gemeinde. Die himmlische Welt hält inne, damit die irdische Stimme Gewicht bekommt. Dabei verdichtet sich in der Stille das Erlebnis der Gegenwart Gottes, dem gerade in der Stille Raum gegeben wird. Zugleich ist die Stille Auftakt für das endgültige

Am Ende der Offenbarung, im Bild des Neuen Jerusalem, wird die Stille nicht mehr als Augenblick geschildert, sondern als bleibender Zustand.

Erscheinen und Kommen Gottes – ähnlich wie es bereits Sach 2 zum Ausdruck bringt – in den darauffolgenden Theophanie-Motiven Donner, Stimmen und Blitze und Erdbeben in Offb 8,5

wird dieses entscheidende Moment auffällig festgehalten.²⁴ Motivgeschichtlich steht die Szene in Offb 8,5 in enger Verbindung mit der Sinaitradition, die das Kommen Gottes in charakteristischen Theophanieelementen zur Darstellung bringt (vgl. Ex 19,18–20).²⁵ Feuer, Rauch, Beben und Donner markieren dort die Unmittelbarkeit der göttlichen Präsenz. Diese Tradition klingt in Offb 8,5 an: Die Theophaniemotive verweisen auf die sich nun machtvoll durchsetzende Gegenwart Gottes, die von den darauffolgenden Posaunensignalen (Offb 8,6ff) dann auch unüberhörbar angekündigt wird.

Die eschatologische Endstille (Offb 21–22)

Die „halbe Stunde Stille im Himmel“ ist nicht der Schlusspunkt, sondern das Vorspiel und Vorweis auf die grosse „Endstille“ in der letzten Vision vom Neuen Jerusalem. Am Ende der Offenbarung, im Bild des Neuen Jerusalem, wird die Stille nicht mehr als Augenblick geschildert, sondern als bleibender Zustand. Auffällig an der Vision vom Neuen Jerusalem ist – erneut im Kontrast zu den zahlreichen lauten Stimmen und Klängen der vorausgehenden Visionen –, dass in dieser eschatologischen, Raum und Zeit neu strukturierenden Stadt keine Hymnen, Lobgesänge oder vergleichbaren Akklamationen mehr erwähnt werden.²⁶ Stattdessen wird betont: Wenn Gott inmitten der Menschen wohnt und „alle Tränen von ihren Augen abwischt“ (Offb 21,4), verschwinden Klage, Schrei und Tod. Damit tritt an die Stelle des geschichtlichen Lärms eine Stille, die Ausdruck der vollendeten Gegenwart Gottes ist. Diese Stille gewinnt ihren theologischen Sinn im Horizont

22 Vgl. Wick, „Silence“, 512-514.
23 Vgl. bHag 12b: „Auf B u r g (Ma'on) befinden sich Scharen von Dienstengeln, die nachts Loblieder singen und am Tage schweigen, zur Ehrung Jisraëls, denn es heißt (Ps 42,9): am Tage entbietet der Herr seine Gnade und des Nachts ist sein Lied bei mir.“ (Übers. Goldschmidt, Talmud, 272f.; vgl. auch Schäfer, Rivalität, 94).
24 Zu den Theophaniemotiven in Offb 8,5 vgl. Tóth, Kult, 467-470; zum Motiv vom „Kommen Gottes und seines Christus“ als zentrales Motiv in der Johannesoffenbarung vgl. Tóth, Kult, 461-464.
25 Vgl. Bauckham, Climax, 199-209.
26 Vgl. Kowalski, Old Testament, 97.

der Schöpfung: Sie verweist auf die sabbatliche Ruhe, die der Schöpfungsordnung eingeschrieben ist, und deutet sie eschatologisch um.²⁷ In den letzten Kapiteln der Offenbarung schwingt damit ein Grundton aus Gen 1,1–2,3 mit – die Ruhe Gottes nach dem Werk der Schöpfung, die den siebten Tag heiligt. Die neue Welt Gottes wird so als Wiederaufnahme und Vollendung dieses göttlichen Ruhemotivs verstanden. Die Andeutung von Stille in Offb 21–22 führt insofern in die eschatologische Sabbatruhe ein, in der die Schöpfung ihr Ziel erreicht. Was am Anfang als Rhythmus von Arbeit und Ruhe grundgelegt war, findet hier seine endgültige Erfüllung – nicht mehr als wiederkehrende Unterbrechung, sondern als bleibender Zustand vollendeter Gemeinschaft.

Neben der Erinnerung an die Schöpfung und die Sabbatruhe werden erneut tempeltheologisch relevante Motive eingespielt. Das Neue Jerusalem ist zugleich *skēnē* (Zelt) Gottes (Offb 21,3). In der griechischen Bibelübersetzung (Septuaginta) wird damit sowohl das hebräische Wort *’ohel* („Zelt“) als auch *mischan* („Wohnung“) wiedergegeben. Beide Begriffe bezeichnen im Alten Testament den Ort, an dem Gott mitten unter seinem Volk gegenwärtig ist: die Stiftshütte (vgl. Ex 25,8-9; vgl. 40,34-38).²⁸ Sämtliche für das Bild in Offb 21,3 in Frage kommenden alttestamentlichen Texte (Ez 37,26–28; 43,7.9; Sach 2,5–17.8,3.8; Ex 29,45f und Lev 26,11–13) sind miteinander dadurch verbunden, dass sie das kultisch vermittelte Wohnen Gottes inmitten Israels verheißen: in der Stiftshütte der Wüstenzeit (Ex 29,45f; Lev 26,11 – 13) oder im eschatologischen Heiligtum (Ez 37,26–28; Sach 2,5–17 allerdings mit dem Fokus auf die Stadt Jerusalem). Diese Tradition greift die Offenbarung auf und deutet sie neu. Das Neue Jerusalem ist nicht mehr nur ein heiliger Raum, der kultisch abgegrenzt und durch Priester vermittelt zugänglich ist, sondern selbst die endgültige und umfassende Wohnstätte Gottes bei den Menschen. Der Tempelgedanke erreicht hier seine Vollendung: Nicht mehr ein Gebäude, sondern die ganze Stadt wird zum Ort der unmittelbaren Gegenwart Gottes. Passend dazu ist auch die Würfel-Gestalt der Stadt: 1 Könige 6,20 beschreibt das Debir, das Allerheiligste im salomonischen Tempel, mit den Maßen 20 x 20 x 20 Ellen – also als vollkommen würfelförmig. Diese Gestalt gilt als Sinnbild gesteigerter und konzentrierter Heiligkeit: der Ort, an dem Gott in einzigartiger Weise gegenwärtig ist. Die Offenbarung des Johannes greift dieses Bild auf und überträgt es auf das gesamte endzeitliche Jerusalem. Indem die ganze Stadt die Form eines Würfels erhält (Offb 21,16), wird sie selbst zum Allerheiligsten.²⁹ Die Vision sprengt die Grenzen des irdischen Tempels – die ganze Stadt wird zum Ort der unmittelbaren Nähe Gottes. Damit schliesst sich

Als eschatologische Sabbatruhe wird die Stille zum Grundton der Ewigkeit, geprägt von Frieden, Ruhe, Geborgenheit.

auch die Brücke zum Motiv der Neuschöpfung und Sabbatruhe. Im Neuen Jerusalem erfüllt sich, was die Sabbatruhe verheißen hat – eine endgültige, unvergängliche Ruhe in der Gemeinschaft mit Gott. „In den letzten Visionen der Offenbarung kommt der Himmel auf die Erde. Die Erde wird zur Stadt, die das Paradies in sich enthält. Diese Stadt wird zum offenen Platz für alle. An diesem Platz kommt die Schechina Gottes endgültig zur Ruhe. In ihrer Ruhe finden alle Geschöpfe ihr ewiges Glück.“³⁰

27 Zum Motiv der Neuschöpfung in Offb 21-22 vgl. u. a. Pezzoli-Olgianti, Täuschung, 163-166.
28 Vgl. Tóth, Schechina-Theologie, 257-304.
29 Vgl. Müller-Fieberg, Vision, 191f.
30 Moltmann, Kommen.

So erhält die Theologie der Stille in dieser letzten Vision der Offenbarung ihre Spitze: In der eschatologischen Stadt, die keine Sonne mehr braucht, weil Gott ihr Licht ist, verliert das Schweigen seinen provisorischen Charakter. Als eschatologische Sabbatruhe wird die Stille zum Grundton der Ewigkeit, geprägt von Frieden, Ruhe, Geborgenheit.

Resümee

Die Offenbarung verdichtet, was im Alten Testament verschiedentlich angeklungen ist: Stille als Signatur der Gottesgegenwart. Sie entfaltet sich in zwei Dimensionen, die ineinandergreifen – Raum und Zeit. Als Raum begegnet sie im Tempel, im Kult. Dort ist Schweigen die Form, in der das Heilige gefeiert wird. Als Zeit strukturiert sie den Rhythmus des Lebens: in der Sabbatstille, die Schöpfung und Erlösung zusammenhält, Unterbrechung und Verheißung zugleich ist.

Beides kulminiert apokalyptisch. In Offb 8,1–6, beim Öffnen des siebten Siegels, tritt Stille im Himmel ein: ein kultischer Raum, in dem die Gebete aufsteigen und die Gegenwart Gottes spürbar wird. Die Stille ist hier kein Schweigen der Abwesenheit, sondern der Sprache Gottes, die den kommenden Umschlag der Geschichte markiert. Am Ende der Offenbarung, in Offb 21–22, wird diese Stille endgültig: Die Endstille des Neuen Jerusalem ist Ruhe und Fülle zugleich. Sie ist die Sabbatruhe der neuen Schöpfung, erfüllt von Gottes Gegenwart, in der kein Lärm, keine Klage, kein Geschrei mehr Raum haben.

Die Vision von Offb 21–22 erinnert daran, dass die Welt nicht im Lärm der Geschichte endet, sondern in einer sabbatlichen Ruhe, in der Gott alles neu macht und die Schöpfung an ihr Ziel führt. Aus dieser Hoffnung heraus können auch die kleinen, oft unscheinbaren Momente der Stille im Alltag anders wahrgenommen werden: als Vorgeschmack auf die kommende Ruhe, als Orte, an denen die Zukunft Gottes die Gegenwart berührt. Wer inmitten der Unruhe solche Augenblicke sucht und pflegt – sei es im Gebet, im Hören auf die Schrift, in der gottesdienstlichen Feier oder im schlichten Innehalten –, kann neu entdecken, dass die Stille der Neuschöpfung nicht erst am Ende wartet, sondern jetzt schon aufleuchtet. Solche Augenblicke tragen etwas von jener kommenden Ruhe in die Gegenwart hinein, in der Gottes Nähe sich erschließt und einen Raum entstehen lässt, in dem die Unruhe der Welt nicht das letzte Wort behält, weil die Verheißung der neuen Schöpfung bereits leise anbricht.

Literatur

Bauckham, Richard, The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation, Edinburgh 1993.

Berger, Klaus, Schweigen. Eine Theologie der Stille, Freiburg/Basel/Wien 2021.

Bousset, Wilhelm / Gressman, Hugo, Die Religion des Judentums im Spät-hellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen ³1966.

Charles, Robert Henry, A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John with Introduction, Notes, and Indices also the Greek Text and English Translation, ICC, Edinburgh Bd. I: 1975.

Dinkler, Michal Beth, Silent Statements. Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke, BZNW 191, Göttingen 2013.

Ellul, Jacques, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit, Übers. J. Meuth. Neukirchen-Vluyn 1981.

Goldschmidt, Lazarus, Der Babylonische Talmud, Bd. IV, Berlin 1967.

Hadorn, Wilhelm, Die Offenbarung des Johannes, ThHK 18, Leipzig 1928.

Kaufmann, Yehezkel, The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile, London 1960.

Knohl, Israel, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis 1995.

Kowalski, Beate, The Old Testament Background of Sound and Silence in the Book of Revelation, in: Susan E. Docherty and Steve Smith (Hrg.), The Scriptures in the Book of Revelation and Apocalyptic Literature. Essays in Honour of Steve Moyise, Library of New Testament Studies 634, London u. a. 2023, 83-99.

Krapf, Thomas M., Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion, OBO 119, Göttingen 1992, 205.

Leberecht de Wette, Wilhelm Martin, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, KEH 3/2, Leipzig ³1862.

Lohmeyer, Ernst, Die Offenbarung des Johannes, HNT 16, Tübingen ³¹1970

Lohse, Eduard, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen ¹²1979.

Lux, Rüdiger, „Still alles Fleisch vor JHWH ...“. Das Schweigegebot im Dodekapropheton und sein besonderer Ort im Zyklus der Nachtgesichte des Sacharja, in: Ders., Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja, FAT 65, Tübingen 2009, 180-190..

Moltmann, Jürgen, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.

Müller, Ulrich B. Die Offenbarung des Johannes, ÖTKNT 19, Gütersloh 1984, 185, mit Hinweis auf 1 Kö 19,11f.

Müller-Fieberg, Rita, Das „neue Jerusalem“ – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1-22,4 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption, BBB 144, Berlin/Wien 2003.

Newsom, Carol, Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition, HSS 27, Atlanta, GA 1985.

Pezzoli-Olgianti, Daria, Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung, FRLANT 175, Göttingen 1997.

Rissi, Mathias, Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes, ATANT 46, Zürich 1965.

Schäfer, Peter, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur Rabbinischen Engelvorstellung, SJ 8, Berlin 1975.

Tóth, Franz, Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung, ABG 22, Leipzig 2006.

Tóth, Franz, Die Schechina-Theologie in der Johannesoffenbarung, in: Bernd Janowski/Enno E. Popkes (Hrg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes, WUNT 318, Tübingen 2014, 257-304.

Tóth, Franz, Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse, in: Jörg Frey, James A. Kelhoffer und Franz Tóth (Hrg.), Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption, WUNT 287, Tübingen 2012, 319-412, 328f. und 339-341.

Wick, Peter, „There was Silence in Heaven (Revelation 8:1): An Annotation to Israel Knohl’s ›Between Voice and Silence‹“. JBL 117 (1998): 512-514.

Zahn, Theodor, Die Offenbarung des Johannes, 1926, Wuppertal 1986.

Stille in der Wüste?

Reden und Schweigen als monastische Praxis in den *Apophthegmata Patrum*

Schweigen und Ruhe finden, um die innere Stimme zu hören – auch dann, wenn es drum herum weiter-tönt, rauscht, lärmt? So und ähnlich geht es nicht nur uns Menschen des 21. Jh., auch Menschen vor fast 2000 Jahren rangen um Stille und suchten Wege zu lernen, wann Reden und wann Schweigen passend sei. Beispiele dieser Suche finden sich in den *Apophthegmata Patrum*, den Sprüchen der Wüsten-eltern.

Sina von Aesch

Dr. theol., Historikerin, Pfarrerin im Kollektiv „Feierwerk“, Spitalseelsorgerin in Biel/Bienne

Wüstenmütter

In den griechischsprachigen Sammlungen der Apophthegmata Patrum begegnen drei namentlich bekannte Wüstenmütter, es sind dies *Amma Sarra* (acht Sprüche), *Amma Theodora* (sieben Sprüche) und *Amma Syncletica* (17 Sprüche).

Inhaltlich weisen die beiden ersten Ammas gewisse stabile Bilder auf. Amma Sarra wird zugeschrieben, dass sie sich in mehreren Sprüchen als Bekämpferin der Unzucht beweist. Sie ringt mehrere Jahre damit, bittet Gott jedoch nicht darum, sie vom Kampf zu erlösen, sondern bloss darum, sie stark zu machen.^a

Die Sprüche, die der Amma Theodora zugeordnet werden, bewegen sich thematisch im Bereich ethischer Kriterien: Demut, Gehorsam, sowie die Aufforderung, nicht zu richten. Grundsätzlich lässt sich beobachten, dass Zeugnisse weiblicher Spiritualität insgesamt seltener überliefert werden, oft aus Gründen mangelnder Autorität gegenüber Zeugnissen männlicher Asketen. Deshalb ist auch die folgende Beobachtung – dass anders als bei vielen männlichen Väterfiguren eine eigenständige Praxis der Stille selten explizit als weibliche monastische Praxis erscheint – keine absolute Aussage darüber, dass sich weibliche Asketinnen seltener mit der Stille befassten. Es ist eher ein Hinweis darauf, dass die Überlieferungschance von weiblichen asketischen Zeugnissen weniger gross war als die der männlichen Asketen. Oder anders gesagt: Bloss, weil die Quellen über Asketinnen über die Stille als Praxis der Ammas oft schweigen, bedeutet dies nicht, dass sie diese Form nicht auch lebten.

Im Blick auf den Genderaspekt der Apophthegmata Patrum fällt auf, dass im Kapitel zur ἡσυχία nur ein einziger einer Asketin zugeschrieben wird, nämlich der Amma Theodora. Darin lobt sie die Stille als wahre Grösse, die sich besonders für die jungen Asket:innen zieme.^b

a Sarra 1, SC 387, Guy 5,13 / AP 884: Von Amma Sarra wurde berichtet, dass sie dreizehn Jahre lang stark vom Dämon der Unzucht bekämpft wurde und dass sie nie darum betete, dass der Kampf aufhören sollte, sondern nur sagte: „Mein Gott, stärke mich“.

b Theodora 3, SC XX, Guy x,y / AP 311.

1 Poimen 147, PG 65, Sp. 357 / AP 721.

2 Obwohl die quantitative Asymmetrie augenfällig ist, wird im Beitrag von Wüsteneltern gesprochen, um sichtbar zu machen, dass auch Asketinnen eine noch näher zu bestimmende Rolle spielten in der grösstenteils von Männern bespielten Welt des Wüstenmönchtums. Die Frage nach der An- und Abwesenheit von Frauen in der Wüste wird in grundlegenden Werken besprochen, vgl. z. B. Elm, *Virgins of God*; Kaffanke, *Frauen* →

Sehnsucht nach Stille in einer Welt, die nicht stillsteht; die immer laut und geschäftig, wenig ruhig und gemächlich ist? Das Bedürfnis, dann einfach mal nichts zu sagen, nicht reden, sondern schweigen? Schweigen und Ruhe finden, um die innere Stimme zu hören – auch dann, wenn es drum herum weiter tönt, rauscht, lärmt? So und ähnlich geht es nicht nur uns Menschen des 21. Jh., auch Menschen vor fast 2000 Jahren rangen um Stille und suchten Wege zu lernen, wann Reden und wann Schweigen passend sei. Beispiele dieser Suche finden sich in den Apophthegmata Patrum, den Sprüchen der Wüsteneltern. Das sind literarische Textchen, Sprüche, kleine Geschichten, kurze Anekdoten und mehrdeutige Weisheiten aus dem frühen Mönchtum in der Spätantike.

Ist es besser zu reden oder zu schweigen?

Ein Bruder fragt den Abbas Poimen und sagte: „Ist es besser zu reden oder zu schweigen?“ Es sagte ihm der Alte: „Wer Gottes wegen redet, tut gut. Wer Gottes wegen schweigt, ebenso.“¹

So lautet ein solcher Spruch, ein Apophthegma. Diese widersprüchliche Weisheit richtet, so sagt es die Quelle, Abbas Poimen, ein Wüstenvater, an einen Bruder, der ihn um Rat fragt. Mit Poimen kommt einer von 128 namentlich bekannten Abbas in den Blick. Ihr weibliches Pendant sind drei namentlich bekannte Ammas, auch Wüstenmütter genannt.²

Ob diese Frage und diese Antwort tatsächlich zwischen den beiden Personen real im Dialog ausgetauscht wurden, kann nicht rekonstruiert werden. Was vorliegt, ist eine Vielzahl an Sprüchen, die *Apophthegmata Patrum*, Weisungen der Väter. Sie entstanden im Kontext des frühen Mönchtums, hauptsächlich in Ägypten, Palästina, Syrien und der gesamten südlichen Levante zwischen dem 4. und dem 6. Jhd.

Die Apophthegmata Patrum – Weisheiten aus der Wüste

Die Sprüche befassen sich mit unterschiedlichen monastischen Themen. Der eingangs zitierte Spruch zum Beispiel fragt: Ist es besser zu reden oder zu schweigen? Andere fragen: Was soll ich tun, um gerettet zu werden? Was bedeutet es, unablässig zu beten? Im Zentrum der Sprüche steht die Suche nach einem asketisch vollkommenen, das heisst, Gott gewidmeten Leben. Die Asket:innen ringen um einen Zustand, in dem ihre Seele möglichst ganz in Gott ruht. Die Sprüche über-

liefern die Frage nach der asketisch idealen Lebensform, wie zu beten, zu fasten, zu gehorchen und zu arbeiten sei; wann es besser sei zu schweigen oder zu reden,

Die Asket:innen ringen um einen Zustand, in dem ihre Seele möglichst ganz in Gott ruht.

zu bleiben oder zu gehen, einsam oder gemeinsam Nachfolge zu praktizieren. An diesem Spruch wird exemplarisch ersichtlich, wie die Sprüche aufgebaut

sind: Ein Ratsuchender tritt an einen Abba oder eine Amma heran mit der Bitte um eine eindeutige Auskunft. Doch statt diese zu erteilen, antworten die Wüsteneltern gemäss den Sprüchen mit uneindeutigen Aussprüchen, die es erfordern, den Rat auf die jeweilige Situation anzuwenden, und die es verunmöglichen, eine Aussage auf alle ähnlichen Situationen anzuwenden.

Es handelt sich bei den *Apophthegmata Patrum* um lebendige Literatur. Angesiedelt im Kontext des frühen Mönchtums haben die Sprüche vielfältige Stadien durchlaufen: Bevor sie in unsystematischer Weise verschriftlicht wurden, kursierten die Inhalte – sei es als Einzelwort, als kurze Geschichte oder als denkwürdige Metapher – in mündlicher Form. Die erste planmässige Sammlung dürfte zwischen 450 und 500 n. Chr. in griechischer Sprache verfasst worden sein. Es folgte eine Vielzahl nicht mehr rekonstruierbarer Schritte des Abschreibens, Sammeln und Neuaneordnetens, denn die entstehenden Klöster verlangten nach

Es musste über die Stille und das Schweigen gesprochen werden, was zeigt, dass Stille kein endgültiger Zustand ist, sondern situativ und stets von neuem eingeübt wird.

einem eigenen *Gerontikon* (Sprüche der Alten) respektive *Paterikon* (Sprüche der Väter), aus dem im Klosteralltag gelesen oder vorgelesen werden konnte. Die Sprüche der Väter

wurden durch Reisen und Pilgerfahrten verbreitet. Sie wurden in die Sprache jener Regionen und Orte übersetzt, in denen sie verwendet wurden.

Im Blick auf die Frage nach der Stille zeigt sich hier eine erste ambige (mehrdeutige, uneindeutige) Qualität der Sprüche. Um Stille einzuüben, praktizierten die Asket:innen das Schweigen. Doch um für die Stille als asketische Praxis zu werben, war es nötig zu reden. In anderen Worten: Es musste über die Stille und das Schweigen gesprochen werden, was zeigt, dass Stille kein endgültiger Zustand ist, sondern situativ und stets von neuem eingeübt wird.

Eine kulturelle Praxis im Spannungsfeld

Mit dem Schweigen wird eine kulturelle Praxis ins Zentrum gestellt, die von grosser Relevanz ist, um den spirituellen Weg nachzuzeichnen, den die Wüsteneltern beschrritten. Dem Schweigen wird je nach zeitlichem und geographischem Kontext nicht nur eine theologische oder spirituelle Funktion zugeschrieben, sondern auch eine individuelle und soziale Funktion. Schweigen kann demnach zur Selbstkontrolle genutzt werden und als Diskretion; hat aber auch die Funktion von Schweigen als Ausdruck von Demut und Bescheidenheit. Besonders zentral für das Wüstenmönchtum ist die religiöse Deutung dieses Schweigens als Hingabe und Gottvertrauen.

versammelt Beiträge zur Erforschung der Frauen im frühen Mönchtum; Schroeder, Women, 1-17, hier 1, plädiert dafür, konkret nach den Frauen zu fragen, mit der Absicht „to change the parameters of the scholarly debate over the nature of non-coenobitic female monastic experience“.

Schweigen meint in den Sprüchen demnach nicht die bloss Abwesenheit von gesprochenen Worten, sondern umfasst einen aktiven Zustand, der begrifflich als bewusst gewählte *Ruhe* beschrieben werden kann.

Die Abwesenheit gesprochener Worte wird in den Apophthegmata Patrum immer wieder als Zustand der Ruhe beschrieben und gilt als erstrebenswert und gleichzeitig schwer zu erreichen: die *Hesychia*/ἡσυχία.³ Der Wert der Ruhe liegt gemäss den Sprüchen in der Möglichkeit, in diesem Zustand empfänglich zu sein für Gottes Wort.

Ein Asket befragt Abbas Rufinus über die Bedeutung dieses Begriffs der Hesychia und erhält eine klare Antwort:

„Ruhe ist das Verweilen in der Zelle mit Erkenntnis und Gottesfurcht, wobei man dem Groll⁴ und Überlegenheitsgefühlen fernbleiben soll.“⁵

In der Antwort wird ersichtlich, dass das Verweilen in der Zelle und die Gottesfurcht zwei Aspekte sind, die es einzuhalten gilt, um dieser inneren Haltung der Hesychia näher kommen zu können – wobei das Schweigen hilft, dem Groll und

den Überlegenheitsgefühlen fernzubleiben. Wenn diese Art von Ruhe eingeübt und ausgehalten werden kann, wird der weitreichendere Sinn dieser Ruhe verständlich: „Silence is fullness, not emptiness, it is not absence, but the awareness of a presence.“⁶ Dieses

Bild, die Stille und das Schweigen nicht als Abwesenheit, sondern als besondere Präsenz zu beschreiben, hilft, die Wichtigkeit dieser Tätigkeit nachzuvollziehen. Die Sprüche zeigen, dass der Stille eine enorme Relevanz zugeschrieben wurde. Der Hesychia wird in der *Systematischen Kollektion*⁷ ein eigenes Kapitel gewidmet und zahlreiche Ratschläge nennen die Stille oder das Schweigen als einen der drei wichtigsten Aspekte, die es als Mönch auf dem Weg zum Heil einzuhalten gilt.⁸ Gerade im Blick auf die Hesychia wird deutlich, dass das äussere Schweigen als Bedingung für die innere Stille eine Funktion einnimmt, die hilft, zur wirklichen Ruhe zu finden, die auch durch die Abwesenheit der Leidenschaften charakterisiert wird.

Ammas, Abbas und Asket:innen – Figuren in den Apophthegmata Patrum
Wer waren diese Mönche, die uns in den *Apophthegmata Patrum* als Abbas und Amma, als Alter, als Bruder und als Jungfrau begegnen? Es stellt sich die Frage, wer die *Apophthegmata Patrum* verfasst haben könnte. Aufgrund der komplexen Überlieferungsgeschichte lässt sich kein fester Kreis von Kompilator:innen festmachen. Die *Apophthegmata Patrum* sind anonyme Sammlungen.

Doch auf inhaltlicher Ebene spielen namentlich bekannte Figuren eine wichtige Rolle. Ein Grossteil der Sprüche sind einem der knapp 130 namentlich bekannten Abbas oder einer der drei bekannten Ammas zugeordnet. Die namentliche

3 ἡσυχία kann schwer auf ein deutsches Wort enggeführt werden, die Bandbreite der Bedeutung reicht von Stille über Ruhe bis hin zu Frieden. Im Folgenden werden deshalb die Begriffe synonym verwendet, auch wenn sich daraus für deutschsprachige Leser:innen unterschiedliche Bedeutungsnuancen ergeben. Zudem ist die ἡσυχία mehr als die Abwesenheit von Worten. Sie wurde zu einem Typus monastischer Spiritualität, später entwickelte sich daraus der Hesychasmus. Dieses Phänomen deckt ein breites Bedeutungsspektrum ab und ist zentral für das Verständnis des asketischen Lebens. Die späteren sogenannten Hesychasten, Angehörige einer asketischen Strömung im byzantinischen und slavischen Mönchtum des 12.-16. Jhds., bezogen sich in ihren Schriften explizit auf die *Apophthegmata Patrum*. Auch die heute noch praktizierenden Mönche auf dem griechischen Klosterberg Athos orientieren sich an den Wüsteneltern und an anderen frühchristlichen Autoren wie z. B. Basilius von Caesarea, Dorotheus von Gaza oder Johannes Climacus. Vgl. zu den unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs von Lilienfeld, Hesychasmus, 282-289.

4 Wörtlich: Das Nachtragen des erlittenen Unrechts (μνησικακία).

5 Rufinus 1, SC 387, Guy 2,35.

6 Chrysavgis, Heart of the Desert, 46.

7 Die Systematische Kollektion bezeichnet die Sammlung der Sprüche, die nach Themen geordnet werden. Die andere grosse Sammlung sortiert alphabetisch, wobei bei Alpha nicht Abbas Abraham den Anfang macht, sondern Abbas Antonius – innerhalb der einzelnen Buchstaben wird nach der Seniorität der Wüsteneltern geordnet.

8 Syst. Coll. II, „dass man mit aller Kraft nach der Hesychia streben muss“/ Ὅτι δεῖ τὴν ἡσυχίαν πάσῃ σπουδῇ μεταδιώκειν. In diesem Teil der Sammlung finden sich 35 Sprüche, die häufig eine dreiteilige Ermahnung verwenden, um das ideale Mönchsleben zu skizzieren.

Nennung erfüllt unterschiedliche Zwecke. Sie unterstreicht das Geschriebene, weil der Name eines etablierten Abbas wie Antonius der Grosse⁹ oder Macarius einer Aussage besonderes Gewicht verleiht.

Die Namensnennungen evozieren zudem eine Vertrautheit und Nähe, die es auch kritisch zu beleuchten gilt. Denn wenn die Sprüche als unmittelbare Aussagen der jeweiligen Abbas verstanden werden, kann dies dazu führen, dass man sich ein exaktes Bild von einer historischen Person macht. Aus heutiger Perspektive ist jedoch klar, dass man anhand von Textlektüre nicht unmittelbar auf die historische Person zurückgreifen kann.¹⁰ Zu gross ist die zeitliche, räumliche und kulturelle Distanz. Zu stark auch die gestaltenden Eingriffe in die Texte, sei es durch Kompilator:innen oder jene, die die Texte abgeschrieben und vervielfältigt haben. Deshalb wird in diesem Beitrag von den Abbas und Ammas als Figuren, nicht als Personen gesprochen.

Die Weisheiten selbst büssen nichts von ihrem theologischen Gehalt oder ihrer sprachlichen Eloquenz ein, wenn ihr Inhalt einer anderen Figur zugeordnet oder anonym überliefert worden wäre. Es ist dennoch nachvollziehbar, dass ein Interesse an Gründerfiguren besteht. Unter Zuhilfenahme „grosser“ Namen lassen sich Weisheiten mit Autorität erzählen. Zudem ist auch didaktisch hilfreich, wenn bestimmte Weisheiten bestimmten Abbas oder Ammas zugeordnet werden, weil dies dabei helfen kann, die Sprüche auswendig zu lernen.

Abschliessend soll ein Spruch der Amma Theodora, der als einziger eine Amma über die Hesychia berichten lässt, näher betrachtet werden.

2. „Gut ist das Stillsein“ – Weibliche Weisheit, an der Erfahrung gewachsen

9 Abbas Antonius oder Antonius der Grosse gilt als einer der wichtigsten Figuren des frühen Wüstenmönchtums. Zu seinem Ruhm beigetragen hat besonders Bischof Athanasius von Alexandria, der mit der Vita Antonii eine für die Spätantike weltberühmte Biografie verfasste. Vgl. dazu z. B. Gemeinhardt, Antonius.

10 Ausgelöst wurde die Frage danach, welchen Stellenwert die historische Person – modern gesprochen: der Autor oder die Autorin – einnimmt bei der Deutung eines Werks durch den 1967 erschienen Aufsatz des französischen Schriftstellers, Philosophen und Literaturkritikers Roland Barthes (1915–1980) mit dem Titel „Der Tod des Autors“. Die grundlegende These Barthes ist es, dass der Autor nicht mehr die massgebliche Instanz sein darf, die über Sinn und Bedeutung des Textes bestimme. Viel eher sollen die Leser:innen durch eigene Interpretation an der Deutung des Gelesenen mitwirken. Der Text findet sich bei Barthes, Tod, 185-193. Mit anderen Worten: Der Text gibt Auskunft über den Autor, aber nicht der Autor über den Text.

11 Theodora 3, PG 65, Sp. 201 / AP 311.

Sie sagte wiederum: „Gut ist das Stillsein, und ein besonnener Mensch übt die Stille. Denn wahrhaft gross ist es für eine Jungfrau oder für einen Mönch, still zu sein, am meisten aber für die jungen. Aber wisse: Wenn einer sich vornimmt, still zu sein, da kommt sofort der Böse und beschwert die Seele, mit Überdross (akedia), Kleinmütigkeit (oligopsychia) und Gedanken (logismoj).“¹¹

In diesem Spruch zeigt sich eine erfahrungsbasierte Weisheit, die nicht damit endet, die Stille als zentrale Tugend des Mönchtums zu loben, sondern sofort auf mögliche Hürden eingeht, die den oder die treffen können, die die Praxis des Schweigens und Stillseins einüben. Die Weisheit der Amma Theodora spricht von der Erfahrung, die diese Amma gemäss dem Spruch sowohl selbst durchlebt oder in der Unterweisung ihrer Schüler:innen beobachtet haben könnte. Der Spruch nimmt drei zentrale Herausforderungen in den Blick, denen Asket:innen nicht nur, aber besonders im Blick auf die Stille begegnen. Es sind dies erstens die Akedia ἀκηδεια, ein deutsches Äquivalent ist schwerlich zu finden. Die Akedia meint in den *Apophthegmata Patrum* die Trägheit des Herzens, die Faulheit,

den Überdross und wird oft mit dem Dämon der Mittagshitze in Verbindung gebracht.¹² Der Spruch legt also nahe, besonders zu dieser Tageszeit achtsam zu sein und nicht ins Plaudern mit anderen zu geraten und so die Praxis der Stille zu gefährden.

Auch der zweite Punkt der Warnung orientiert sich an menschlichen Erfahrungen im Umgang mit Herausforderungen, es ist die Kleinmütigkeit, griechisch ὀλιγοψυχία. Bereits in der klassischen Antike wird dieser Ausdruck als Gegenstück zur wünschenswerten Tugend des Grossmuts benutzt. Der Kleinmut beschreibt die geringe Entschlusskraft eines Menschen in einer anstrengenden, herausfordernden Situation – wie eben beispielsweise dann, wenn die asketische Praxis des Schweigens Mut, Ausdauer und Durchhaltewillen erfordert. Der dritte und letzte Punkt verweist auf einen ganz grundsätzlichen Gegenspieler allen spirituellen Fortschritts – die λογίσμοι, Gedanken. Auch hier ist das deutsche Wort wenig präzise, denn auch hinter dem Begriff λογίσμοι verbirgt sich ein

Die Gedanken foppen schwache Asket:innen, necken träge Mönche oder – davor will vermutlich der Spruch der Theodora warnen – verleiten zum Plaudern, Lästern, Schwätzen.

wesentlicher Aspekt monastischer Denkwelt: Die λογίσμοι sind nicht bloss innerliche Gedanken, die, wie es das deutsche Wort nahelegt, neutral sind. Im Griechischen trägt der Begriff eine durchwegs negative Konnotation,

diese Art der Gedanken sind Ausdruck der Versuchungen, die sich in den Geist und die Seele der Asketinnen schleichen. Häufig bleiben die Gedanken nicht bloss ein Abstraktum, sondern nehmen Formen und Fähigkeiten der Dämonen an; sie foppen schwache Asket:innen, necken träge Mönche oder – davor will vermutlich der Spruch der Theodora warnen – verleiten zum Plaudern, Lästern, Schwätzen.

Die dreiteilige Warnung der Amma Theodora und das Lob des Stillseins verweisen also darauf, dass das Schweigen eine hohe Kunst ist, die man sich nicht einmalig aneignen, sondern stets einüben und entgegen allen Herausforderungen beständig praktizieren muss.

Grundlegend für die Deutung von Schweigen und Stille ist die theologische Implikation. Das Schweigen in den Apophthegmata Patrum kann nur dann sinnvoll gedeutet und kontextualisiert werden, wenn man es auf seinen Zweck hin befragt, die Asket:innen empfänglich zu machen für das, was man wahrnimmt, wenn man nicht selbst spricht, sondern hört. Dabei kommt dem Hören eine mehrfache Bedeutung zu: Ein:e

Ein:e Asket:in hört auf die anderen, in sich selbst hinein und in erster Linie hört sie auf Gottes Wort und Botschaft.

Asket:in hört auf die anderen, in sich selbst hinein und in erster Linie hört sie auf Gottes Wort und Botschaft. Es gilt, diese wesentliche Kommunikation anzustreben. Wenn sie in diesem Prozess des Schweigens und Hörens voranschreiten, verfügen die Asket:innen über die nötigen Fähigkeiten, hilfreiche und schädliche Worte auseinanderzuhalten, sie wissen, wie der passende Tonfall zu klingen hat, wen sie auf einen Fehler hinweisen sollen und wann und wo es besser ist zu schweigen.

12 Daniel Hell, Zürcher Psychiater und Professor für Psychiatrie, hat das Phänomen der ἀκηδεια (*carelessness, indifference*, LSJ, Oxford ⁹1996; auch: *Lustlosigkeit, Faulheit, Antriebslosigkeit*), das in den *Apophthegmata Patrum* auftritt, in Verbindung gebracht mit dem modernen Begriff der Depression. Vgl. dazu Hell, Sprache; sowie dessen zahlreiche Vorträge und Beiträge, online verfügbar hier: <https://www.daniel-hell.com/> (letzter Zugriff am 25.10.2025).

Für diese geschulten und spirituell avancierten Mönche gilt dann, was Abbas Poimen im eingangs bereits zitierten Spruch als Weisheit zugeschrieben wird: Es sagte der Alte ihm: „Wer Gottes wegen redet, macht es gut und wer Gottes wegen schweigt, ebenso.“¹³

Schweigen und Reden betrifft praktisch jede Ebene des Sozialen und seine An- oder Abwesenheit hat weitreichende Folgen für Gemeinschaften und Einzelpersonen, weil sie das Verhältnis zwischen Menschen und zwischen Gott und Mensch reglementieren und ritualisieren.

Sozialen und seine An- oder Abwesenheit hat weitreichende Folgen für Gemeinschaften und Einzelpersonen, weil sie das Verhältnis zwischen Menschen und zwischen Gott und Mensch reglementieren und ritualisieren.

Die Sorgfalt, die die Wüsteneltern beim Schweigen und Reden ausüben, ist zentral für ein gegenwärtiges Nachdenken über die Art des Sprechens und Schweigens und des (Zu-)Hörens. In der Art und Weise, wie miteinander gesprochen, geschwiegen und einander zugehört wird, liegt der Kern des Zwischenmenschlichen. „Wem wir die Rede verweigern, den entkleiden wir seines Menschentums“¹⁴, schreibt George Steiner und unterstreicht damit die Wichtigkeit, sorgfältig Inhalte, Personen und Orte des Sprechens und Schweigens zu prüfen. Damit wird ersichtlich, dass es sich bei diesem monastischen Thema um ein „Anthropologicum zeitloser Relevanz“¹⁵ handelt.

3. Lebensdienliche Anstösse

Ausgehend von den Sprüchen der Wüsteneltern und ihrem Ringen um das passende Mass an Worten und der passenden Zeit des Schweigens lassen sich entsprechend lebensdienliche Anstösse ableiten für die eingangs gemachten Beobachtungen: In einer Welt, die nicht stillsteht, ist Schweigen ein Akt der Fürsorge immer dann, wenn das Nicht-Reden dazu dient, Lärm leiser und grosse Worte demütiger zu machen. Dagegen: In einer Welt, in der Widerrede nötig und Widerspruch notwendig ist, wäre Schweigen komplizenhaft.

In einer Welt, die nicht stillsteht, ist Schweigen ein Akt der Fürsorge immer dann, wenn das Nicht-Reden dazu dient, Lärm leiser und grosse Worte demütiger zu machen. Dagegen: In einer Welt, in der Widerrede nötig und Widerspruch notwendig ist, wäre Schweigen komplizenhaft.

machen. Dagegen: In einer Welt, in der Widerrede nötig und Widerspruch notwendig ist, wäre Schweigen komplizenhaft. Zu wissen, ob es besser ist zu reden oder zu schweigen, kann also nicht ein für alle Mal beantwortet werden, sondern muss je neu abgewogen und ausgehandelt werden. Diese Erwägung kann geprüft werden mit Hilfe des Spruchs des Abbas Poimen, der heisst: „*Wer Gottes wegen redet, tut gut. Wer Gottes wegen schweigt, ebenso.*“¹⁶

13 Poimen 147, PG 65, Sp. 357 / AP 721.
14 Steiner, In Blaubarts Burg, 123. Bereits in einem früheren Essayband beschäftigt sich Steiner mit den Fragen nach Reden und Schweigen: Steiner, Sprache und Schweigen.
15 Assmann, Schweigen, 84.
16 Poimen 147, PG 65, Sp. 357 / AP 721.

Literatur
Quellen

Poimen 147, PG 65, Sp. 357 / AP 721:

Ἀδελφὸς ἠρώτησε τὸν ἀββᾶν Ποιμένα, λέγων· Βέλτιόν ἐστι τὸ λαλῆσαι ἢ σιωπῆσαι; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων, ὅτι Ὁ λαλῶν διὰ τὸν Θεὸν καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ σιωπῶν διὰ τὸν Θεὸν, ὁμοίως.

Rufinus 1, SC 387, Guy 2,35:

Ἡσυχία ἐστὶ τὸ καθεσθῆναι ἐν κελλίῳ μετὰ γνώσεως καὶ φόβου Θεοῦ ἀπεχόμενον μνησικακίας καὶ ὑψηλοφροσύνης.

Theodora 3, PG 65, Sp. 201 / AP 311:

Εἶπε πάλιν. Καλὸν τὸ ἡσυχάζειν. ἀνὴρ γὰρ φρόνιμος ἡσυχίαν ἄγει. Μέγα γὰρ ἀληθῶς παρθένῳ ἢ μοναχῷ, ἡσυχάζειν μάλιστα δὲ τοῖς νέοις. Ἀλλὰ γίνосκε, ὅτι προθῆται ἡσυχάσαι, εὐθέως ὁ πονηρὸς ἔρχεται καὶ βαρεῖ τὴν ψυχὴν, ἐν ἀκηδαις, ἐν ὀλιγοψυχίαις, ἐν λογισμοῖς

Sarra 1, SC 387, Guy 5,13 / AP 884.

Διηγήσαντο περὶ τῆς ἀμμᾶ Σάρρας ὅτι ἔμεινε δεκατρία ἔτη πολεμουμένη κραταιῶς ὑπὸ τοῦ δαίμονος τῆς πορνείας, καὶ οὐδέποτε ἠῤῥατο ἀποστῆναι τὸν πόλεμον, ἀλλὰ μόνον ἔλεγεν· Ὁ Θεός μου, ἐνίσχυσόν με.

Guy, Jean-Claude, Les apophtegmes des pères. collection systématique. 1: Chapitres I - IX (Sources Chrétiennes 387), Paris 1993.

Guy, Jean-Claude, Les Apophtegmes des Pères. collection systématique. 2: Chapitres X-XVI (Sources Chrétiennes 474), Paris 2003.

Guy, Jean-Claude, Les apophtegmes des pères. collection systématique. 3: Chapitres XVII – XXI (Sources Chrétiennes 498), Paris 2005.

Migne, Jacques-Paul, Patrologia Graecae Tomus 75, Paris 1864.

Sekundärliteratur

Assmann, Aleida / Assmann, Jan (Hg.), Schweigen (Archäologie der literarischen Kommunikation 11), München 2013.

Barthes, Roland, Der Tod des Autors, in: Jannidis, Fotis / Lauer, Gerhard / Martinez, Mathias / Winko, Simone (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft. Literatur verstehen; das geschriebene Wort; Theorien; Erläuterungen (Reclams Universal-Bibliothek 18058), Ditzingen 2000, 185-193.

Chryssavgis, John, In the Heart of the Desert. The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers, with a translation of Abba Zosimas’ Reflections (Treasures of the world’s religions), Bloomington 2008.

Elm, Susanna, Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity (Oxford Classical Monographs, Reprint), Oxford 2004.

Gemeinhardt, Peter, Antonius, der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende, München 2013.

Hell, Daniel, Die Sprache der Seele verstehen. Die Weisheit der Wüstenmönche (Bibliothek des Lebens 5191), Freiburg 2019.

Kaffanke, Jakobus u. a. „... wie sie mehr liebte“. Frauen im frühen Mönchtum. Tagungsberichte der Beuroner Tage für Spiritualität und Mystik. Erzabtei St. Martin Beuron, Beuron 2002.

Lilienfeld, Fairy von, Hesychasmus, in: TRE 15 (1986), 282-289.

Schroeder, Caroline T., Women in Anchoritic and Semi-Anchoritic Monasticism in Egypt. Rethinking the Landscape, in: Church History 83, 1 (2014) 1–17.

Steiner, George / Kaun, Axel, Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche (Schriften 2), Berlin 2014.

Steiner, George, In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur (Schriften 3), Berlin 2014.

**„Die Ruhe des Philologen. Wie er bei den einzelnen Worten
bleibt, ausruht, bei ihnen rastet, immer wieder vorbeischaut,
bis sie ihr Geheimnis preisgeben. Die vielen Tage und Nächte,
in denen gar nichts geschieht und die Worte stillstehen, sich
nicht rühren, schweigen.“**

Joachim Hake, Leben und Lesen. Neue Notizen, St. Ottilien 2025.

Der Gott des leisen Tons

Elija am Horeb – Gewalt- und Theologiekritik in 1 Könige 19

In den alttestamentlichen Elijageschichten, die von gewaltsamen religionspolitischen Auseinandersetzungen handeln, gibt es einige „Lichtblicke“: Der Gott JHWH ist mit den tradierten Bildern überwältigender Naturphänomene nicht zu erfassen. Sein Weg ist „die kaum hörbare Windstille“ – wie Elija am Gottesberg erfährt. Am Ende seines Weges lernt Elija auch den „Wert eines Menschenlebens“ schätzen und verlässt den Teufelskreis aus Furcht und Gewalt.

Georg Steins

Dr. theol., Professor für Biblische Theologie: Exegese des Alten Testaments
an der Universität Osnabrück

Eine viel beachtete Erzählung

Die biblische Erzählung von der Gotteserfahrung des Propheten Elija am Horeb hat religiös wie literarisch Interessierte immer wieder fasziniert; sie gehört zu den bekanntesten Texten aus dem Alten Testament. In ihrer schillernden Geheimnishaftigkeit ist sie vergleichbar mit der Dornbuschszene oder den Erzählungen vom Bundesschluss und der Bundeserneuerung aus dem Buch Exodus.¹ Aber anders als diese theologisch „schwergewichtigen“ Moseerzählungen, die um den Gottesnamen und den Bund kreisen, hat die Elija-Erzählung aus 1 Kön 19 in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit in der Seelsorge und der Lebensberatung gefunden. Elijas Krise, seine Flucht, seine geheimnisvolle Gottesbegegnung und der Aufbruch vom Gottesberg lassen sich wie ein Skript für den Umgang mit Lebenskrisen lesen. Sogar ein Katalog von Impulsen für die Burnoutprävention oder -therapie wird in 1 Kön 19 gefunden. Elija zeigt nach dieser Lesart, was gegen Burnout hilft: Schlafen und sich Erholen; Essen und Trinken; Bewegung und Sport, Gottesbegegnungen; Delegieren von Aufgaben; Freundschaften; Inanspruchnahme von Hilfe.²

Ein Bibeltext mit inspirierendem Potential? So mag es scheinen. Allerdings blendet diese lebensnahe Lektüre, die Elija zum sympathischen Zeitgenossen und Vorbild in der Bewältigung existenzieller Krisen macht, die weniger freundlichen Züge der biblischen Elijaerzählungen aus. Der Alttestamentler Frank Crüsemann bemerkt knapp und treffend: „Die Eliageschichten spiegeln durchgängig ein Klima der Grausamkeit und Gewalt.“³ Ja, am Schluss von 1 Kön 19 werde sogar „die Spirale der Gewalt weiter ins Unermeßliche gesteigert“⁴.

Zwei Lektüren eines bekannten Bibeltextes, die unterschiedlicher nicht sein könnten! Stehen sich damit eine alltagspraktische und eine bibelwissenschaftlich fundierte Lektüre gegenüber? Eine verharmlosende gegen eine verantwortbare Deutung? Wie so oft im Umgang mit der Bibel empfiehlt sich eine geduldige und differenzierende Lektüre, um eine bessere Übersicht zu gewinnen.

Zuerst soll der Blick auf den ganzen Text fallen. 1 Kön 19,1-18 wird nachstehend in einer möglichst genauen Neuübersetzung mit einer Aufteilung in Handlungs- und Redeeinheiten (diese sind eingerückt) und mit einer Gliederung in Sinn-schritte geboten.

Eröffnung: Lebensgefahr für Elija

- Ahab berichtete Isebel alles, was Elija getan hatte und was er alles getötet hatte: alle Propheten mit dem Schwert.
- Isebel sandte einen Boten zu Elija um auszurichten:
„Die Götter sollen mir dies und das antun,

1 Vgl. Exodus Kapitel 3; 24; 33 und 34.
2 Vgl. https://www.livenet.ch/themen/glaube/andachten/380174-burnoutpraevention_mit_dem_propheten_elia.html [Zugriff: 27.11.2025].
3 Crüsemann, Elia, 128. – Die Schreibweise des Namens ist uneinheitlich: „Elija“ folgt den ökumenischen Loccumer Richtlinien.
4 Crüsemann, Elia, 128.

wenn ich nicht morgen um diese Zeit dein Leben wie das Leben eines von ihnen mache.“

Elijas Flucht zum Gottesberg Horeb

- 3
- Er [Elija] sah es, stand auf und lief [wörtl.: ging] um sein Leben und kam nach Beerscheba, das zu Juda gehört, und ließ dort seinen Diener zurück.
- 4
- Er selbst aber ging in die Wüste, einen Tageweg weit, und er kam und setze sich unter einen Ginster und wünschte für sich [wörtl.: sein Leben] den Tod. Er sagte:
„Nun ist es genug [*hebr.: rab*], JHWH.
Nimm mein Leben!
Denn ich bin nicht besser als meine Väter.“
- 5
- Dann legte er sich und schlief ein unter einem Ginster. Und siehe da, ein Bote stieß ihn an und sprach zu ihm:
„Steh auf! Iss!“
- 6
- Er schaute, und siehe neben seinem Haupt ein Glutaschebrot und ein Krug mit Wasser.
Er aß und trank und legte sich wieder schlafen.
- 7
- Doch der Bote JHWHs kam ein zweites Mal, stieß ihn an und sprach:
„Steh auf! Iss!
Denn größer [*hebr.: rab*] als du ist der Weg.“
- 8
- Er stand auf, aß und trank und ging – gestärkt durch diese Speise – vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Gottesberg Horeb.

Gott und Elija: Dialog I – Korrektur des Gottesbildes

- 9
- Und er kam dort zu der Höhle und übernachtete dort. Und siehe, das Wort JHWHs an ihn und er sprach zu ihm:
„Was willst du hier, Elija?“
- 10
- Und er sprach:
„Mit Eifer habe ich geeifert für JHWH, den Gott der Heere! Denn deinen Bund haben verlassen die Kinder Israels, deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwert getötet. Ich allein bin übrig geblieben und sie trachten nach meinem Leben, es zu nehmen.“
- 11
- Und er sprach:
„Tritt heraus und stell dich hin auf den Berg vor JHWH, und siehe,/denn JHWH ist im Begriff vorüberzuziehen: Und ein großer Sturm [*korr: Phrase ‘... ‘verschoben, s.u.]* vor JHWH:
nicht im Sturm JHWH.
Und nach dem Sturm ein Beben,
‘gewaltig, zerreißend Berge und zerbrechend Felsen’:
nicht im Beben JHWH.
- 12
- Und nach dem Beben ein Feuer:

nicht im Feuer JHWH.
Und nach dem Feuer ein Ton/Geräusch [*hebr.: qol*] einer leisen Windstille.“

Gott und Elija: Dialog II – Gottes Gericht über Israel

- 13
- Und es geschah,
als Elija (es) hörte, verhüllte er sein Gesicht mit seinem Mantel, trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle. Und siehe, an ihn eine Stimme [*hebr.: qol*], und sie sprach:
„Was willst du hier, Elija?“
- 14
- Und er sprach:
„Mit Eifer habe ich geeifert für JHWH, den Gott der Heere! Denn deinen Bund haben verlassen die Kinder Israels, deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwert getötet. Ich allein bin übrig geblieben und sie trachten nach meinem Leben, es zu nehmen.“
- 15
- JHWH sprach zu ihm:
„Geh, kehre um deinen Weg durch die Wüste nach Damaskus. Angekommen sollst du Hasaël zum König über Aram salben, und Jehu, den Sohn Nimschis, sollst du zum König über Israel salben, und Elischa, den Sohn Schafats aus Abel-Mehola, sollst du zum Propheten salben an deiner statt.
- 17
- Und es wird geschehen:
Wer sich vor dem Schwert Hasaëls in Sicherheit bringt, den wird Jehu töten.
und wer sich vor dem Schwert Jehus in Sicherheit bringt, den wird Elischa töten.
- 18
- Als Rest werde ich in Israel siebentausend lassen, alle Knie, die sich nicht dem Baal gebeugt haben, und jeden Mund, der ihn nicht geküsst hat.“

Strukturen und Dynamiken

Wie wichtig es ist, den Text als Ganzen wahrzunehmen und nicht mit der Lektüre bei der neuartigen Gotteserfahrung des Elija, von der die Verse 11 und 12 sprechen, oder mit dem Rückkehrbefehl Vers 15 aufzuhören, zeigt sich an der großen Bewegung, die den gesamten Text durchzieht und die Teile zusammenhält: Unter der königlichen Todesdrohung, die in der Exposition (Verse 1 und 2) mit der Selbstverwünschung Isebels besonderen Nachdruck erhält, flieht Elija aus dem Norden Israels (vgl. 1 Kön 18,45) über Beerscheba (Kap. 19 Vers 3) im Süden bis zum weit entfernten Gottesberg Horeb/Sinai (Vers 8) – um am Ende von Gott wieder „zurück durch die Wüste“ in den Norden, nach Damaskus (Vers 15), geschickt zu werden. Dort angekommen soll er die in den Versen 16 und 17 formulierten Aufträge erfüllen, durch die schließlich Gottes Zusage aus Vers 18

Wirklichkeit werden soll. Diese Geschlossenheit der Story lässt eine „Steinbruch-exegese“, die immer problematisch ist, im vorliegenden Fall erst recht fragwürdig erscheinen.

Im Zentrum stehen der Gottesberg und eine dortige Höhle. Dass betont von „der Höhle“ gesprochen wird, obwohl sie vorher nicht genannt war, ist eine Eigenart des Hebräischen; durch den bestimmten Artikel kann eine für den Zusammenhang wichtige Größe besonders herausgehoben werden.⁵ Mit der Ortsangabe, evtl. auch der Akzentuierung der Höhle, ist ein wichtiges innerbiblisches Signal gesetzt: In der Tora, dem biblischen Basistext, erfährt Mose am Horeb/Sinai Gott zwei Mal in neuer Weise – und wird von Gott in die Pflicht genommen (vgl. Ex 3 und 34). 1 Kön 19 versteht den Propheten Elia in der Spur des Propheten Mose.⁶

Im ersten Abschnitt 1 Kön 19,3-8 wird Elia an den Horeb geführt. Erzählt wird davon durchgängig in einem Zweier-Takt: Elia ging – und kam an (Verse 3 und 4); er setzt sich unter einen Ginster (Vers 4), er legt sich unter einen Ginster schlafen (Vers 5). Zwei Mal kommt auch der (göttliche) Bote und fordert ihn auf: „Steh auf! Iss!“ (Verse 5 und 7), zwei Mal steht Elia auf, isst und trinkt (Verse 6 und 8). Nach zwei Zwischenstationen – Beerscheba und dem einen Tageweg von dort entfernten Ort in der Wüste – wird Elia auf den langen Weg zum Gottesberg Horeb geschickt, der nicht weniger als einen Fußweg von vierzig Tagen und Nächten von der ersten Wüstenstation entfernt ist, den Protagonisten folglich in eine große Distanz zu seinem bisherigen Wirkungskreis bringt. Wie Mose in der Dornbuschszene nicht nur in die Wüste, sondern „über die Wüste hinaus“ (wörtlich: „hinter die Wüste“, also an eine besondere Stelle), und zwar „zum Gottesberg Horeb“ gelangt (Ex 3,1), wird auch Elia weit entfernt von seinem und dem Lebensbereich Israels zum Ort der Gottesbegegnung am Horeb geführt (1 Kön 19,8).

Auf die Handlungen im ersten Hauptteil folgt ein umfangreicher Dialogteil (Vers 9-18). Auch hier ist das formale Mittel der Gestaltung wieder der Zweier-Takt. Die beiden Dialogteile (Verse 9-12 und 13-18) sind streng parallel aufgebaut und kennen einen zweimaligen Wortwechsel. Mit der Frage Gottes (zuerst ist „das Wort JHWHs“ das Sprechersubjekt, dann eine göttliche „Stimme“) werden in Vers 9 der erste und in Vers 13 der zweite Dialog eröffnet. Die Frage lautet in beiden Fällen: „Was willst du hier, Elia?“ Elia antwortet, darauf repliziert Gott. Der Text endet nach diesen beiden kurzen Dialogen, die zwei Drittel des Textes ausmachen, ohne einen erzählerischen Abspann.

Elijas Klage ist in jedem der drei Textteile das akzelerierende Moment. Der von König Ahab und seiner Frau verfolgte Streiter für den Gott JHWH – dessen religionspolitisches Programm in dem biblisch sonst nicht verwendeten Satznamen „Mein Gott ist JaH (= JHWH)“ festgehalten ist – wünscht sich den Tod, weil er „nicht besser als seine Väter“ sei. In Vers 4 klingt die Klage des Propheten unverständlich, macht er sich doch in gewisser Weise zu eigen, was ihm die königlichen Verfolger antun wollen und wovor er geflohen war. Auch ist nicht nachvollziehbar, worin er sich mit „seinen Vätern“ vergleicht. Ist die Erfolglosig-

5 Vgl. Thiel, Könige, 221 mit Hinweisen auf die Grammatiken.
6 Von Mose, dem unvergleichlichen biblischen Propheten (vgl. Deuteronomium 34,10-12) wird auch die umfangreichste Berufungsgeschichte erzählt (Ex 3 und 4).

keit gemeint, das Volk dauerhaft an der Seites JHWHs zu halten?⁷ In den beiden folgenden Dialogteilen klären sich diese Fragen.

Eine Klage mit doppelter Antwort

Die wörtliche Wiederholung sowohl der Frage Gottes an Elia als auch der anschließenden Klage in den Versen 9

Ich möchte diesen Vermutungen keine eigene hinzufügen, sondern einen anderen Blick auf den Text wagen. und 10 bzw. 13 und 14 hat die Auslegung immer wieder beschäftigt. Sie erscheint nicht notwendig. Meistens

wird das Problem literarkritisch „gelöst“; es wird eine Erweiterung des Textes durch eine spätere Hand angenommen, die entweder die erste oder die zweite Klage eingetragen hat. Eine entstehungsgeschichtliche Annahme hat viele Aspekte aus den beiden Dialogen zu berücksichtigen und wird von vielen Vermutungen gespeist; daher werden mehrere Entstehungshypothesen vorgeschlagen, die sich stark voneinander unterscheiden.

Ich möchte diesen Vermutungen keine eigene hinzufügen, sondern einen anderen Blick auf den Text wagen, denn unabhängig von jeder entstehungsgeschichtlichen Erklärung der auffälligen Wiederholung bleibt die Aufgabe bestehen, die vorliegende Textfassung zu interpretieren. Wer sich ganz auf die Entstehungsgeschichte zurückzieht, muss unterstellen, dass der jetzige Text schlichtweg verunstaltet ist und durch eine Rekonstruktion ersetzt werden muss. Es gibt alternative Lesarten für den „Endtext“; so wurde vorgeschlagen, darin die Abbildung eines zweistufigen Audienzvorgangs zu sehen: Zunächst trägt Elia sein Anliegen dem „Wort JHWHs“ (das dann als eigener Handlungsträger zu denken wäre) vor, dann dem inzwischen erschienenen Gott selbst.⁸ Mir erscheint diese Erklärung wenig plausibel, weil es in Vers 9 keine Andeutung einer Audienzszenerie gibt. Die vom Text gelegten Spuren weisen in eine andere Richtung: Im zweiten Dialog schickt Gott Elia in den Norden zurück mit drei Salbungsaufträgen und drei Gerichtsansagen, die darauf hinauslaufen, dass Israel bis auf den „Rest“ von siebentausend (Personen? Männern?) dezimiert wird, die Baal nicht verehrt haben. Damit reagiert Gott auf die schweren Vorwürfe des Bundesbruchs, des Kultfrevels und der Tötung der JHWH-Propheten, die Elia vorgetragen hatte.

Elijas Klage ist aber mit dieser Reaktion Gottes im zweiten Dialog nicht umfassend aufgenommen: Die Klage setzt nicht mit Vorwürfen an Israel ein, sondern mit Elijas Hinweis, dass er einen „außerordentlichen Eifer für JHWH, den Gott der Heere“ gezeigt habe. Die Aussagen über die Theophanie in den Versen 11 und 12, die immer das Hauptinteresse am Text auf sich gezogen haben, lassen sich als Auseinandersetzung mit diesem Engagement Elijas lesen. Nach meinem Lektürevorschlag wird also die Klage Elijas vollständig, und zwar in zwei Anläufen, von Gott aufgenommen und beantwortet.

Die Mehrheit der Übersetzungen und Kommentare geht jedoch einen anderen Weg. Sie lesen den zweiten Teil von Vers 11 und Vers 12 als Erzählung über

7 So u. a. Savran, Encountering 145f.
8 So Seybold, Elia, dem sich Albertz, Elia, 143 anschließt.

Gottes Erscheinen. Um dagegen die oben vertretene Position zu untermauern, ist ein genauer Blick auf Vers 11 hilfreich. Die Diskussion dreht sich um die Aussagen zum Nicht-Erscheinen Gottes in Sturm, Erdbeben und Feuer bzw. seinem aufsehenerregend neuartigen Erscheinen in einem „sanften, leisen Säuseln“ (1 Kön 19,12 nach der Einheitsübersetzung). Wie so oft, wenn im Alten Testament über das Erscheinen Gottes gesprochen wird, zeigt der Text nicht nur inhaltliche, sondern auch sprachliche Auffälligkeiten, die besondere Interpretationsanstrengungen erfordern – und dennoch selten zu eindeutigen Ergebnissen führen. Die Rede vom Kommen Gottes rührt an die Grenzen des Sagbaren; das bildet sich auch in der Textgestalt ab. Erinnert sei nur an die bereits eingangs genannten Theophanien in Ex 3; 24 und 34. In der Einheitsübersetzung von 2016 lautet der fragliche Abschnitt 1 Kön 19,11-13:

- 11 Der HERR antwortete:
„Komm heraus und stell dich auf den Berg vor den HERRN!“
Da zog der HERR vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, ging dem HERRN voraus. Doch der HERR war nicht im Sturm.
Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der HERR war nicht im Erdbeben.
- 12 Nach dem Beben kam ein Feuer. Doch der HERR war nicht im Feuer.
Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln.
- 13 Als Elia es hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel, trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle.

Nach dem Befehl Gottes an Elia herauszutreten wird – so die Einheitsübersetzung, die wie jede Übersetzung auch schon Deutung ist – die Theophanie erzählt. Das ist das verbreitete Verständnis dieser viel zitierten Bibelstelle, es ist jedoch nicht zwingend. Vielmehr legt der hebräische Text ein anderes Verständnis nahe, denn in ihm wird vom Kommen Gottes bemerkenswerterweise nicht in der üblichen grammatikalischen Form erzählt. Ein Wechsel von der Aufforderung an Elia zur Schilderung des Vorübergangs Gottes ist gerade nicht im Text angezeigt. Mit „Und siehe“ wird in Vers 11 vielmehr die vorangehende Gottesrede fortgesetzt, und die sich anschließenden Detailaussagen über das (Nicht-)Erscheinen Gottes erzählen nicht, was sich ereignet (hat), sondern beschreiben in verblosen Sätzen, wo Gott nicht ist. Daher ist die Annahme berechtigt, dass Gott weiterhin spricht und die Gottesrede bis zum offenen Schluss am Ende von Vers 12 reicht.⁹ Alle Aussagen über die Weisen des göttlichen Kommens sind Teil einer zusammenhängenden Gottesrede:

- 11 Und er [JHWH] sprach:
„Tritt heraus und stell dich hin auf den Berg vor JHWH,
und siehe,/denn JHWH ist im Begriff vorüberzuziehen:
und ein großer Sturm vor JHWH:
nicht im Sturm JHWH.
Und nach dem Sturm ein Beben,
‘gewaltig, zerreißend Berge und zerbrechend Felsen’¹⁰:
nicht im Beben JHWH.

9 So mit zahlreichen Argumenten Schmoldt, Begegnung 25 und Rogland, Elijah, 93.

10 Die Vorstellung vom Zerreißen der Berge und Zerbrechen der Felsen gehört sachlich zum Erdbeben, nicht zum Sturm; der Text ist wie angezeigt zu korrigieren.

- 12 Und nach dem Beben ein Feuer:
nicht im Feuer JHWH.
Und nach dem Feuer ein Ton/Geräusch (*hebr.: qol*) einer leisen Windstille.“

Ein Einwand könnte sich aufdrängen, ist aber leicht zurückzuweisen: Dass Gott, der Sprecher in den Versen 11 und 12, von sich selbst in der für uns als ungewohnt und störend empfundenen 3. Person spricht, ist in der Hebräischen Bibel nicht ungewöhnlich.¹¹ Der bekannte zweite JHWH-Namen-Midrasch in Ex 34,6 und 7 ist nach der Ankündigung in Ex 33,19 ebenfalls so gestaltet¹² – ein weiteres Indiz für die Verbindungen zwischen der Eliaerzählung und der Mosedarstellung in Ex 33 und 34. Ex 33,19.22 wird die Erscheinung Gottes vor Mose mit dem Verb „vorüberziehen“ angekündigt, in Ex 34,6 wird die entsprechende Ausführung erzählt. Derselbe Theophanieterminus „vorüberziehen“¹³ (mit dem Subjekt JHWH) zu Beginn der Gottesrede in 1 Kön 19,11 verstärkt den intertextuellen Verweisungszusammenhang zwischen den beiden Horeberzählungen um Mose und um Elia.

In 1 Kön 19,11a wird die Aussage vom Vorübergehen Gottes mit „und siehe“ logisch an den Vordersatz angeschlossen¹⁴ und mit der Verbform („vorüberziehend“), einem Partizip, wird auf ein unmittelbar bevorstehendes Ereignis hingewiesen.¹⁵ Die Kommentare nehmen diese Gestaltung durchaus wahr, und dennoch dominiert die These, mit „und siehe“ werde ein Erscheinungsbericht eingeleitet. Dieser Bruch zwischen der präzisen Textwahrnehmung und der Deutung wird damit begründet, dass sonst der eigentliche Erscheinungsbericht nach Vers 12 fehle.¹⁶ Abgesehen von der fragwürdigen Zirkelhaftigkeit der Argumentation, die im Text finden will, was er sagen müsste, ist die Forderung eines Ausführungsberichts nicht zwingend, weil der Text auch in der hier vorgeschlagenen Deutung verständlich ist.¹⁷ Er gewinnt sogar, denn mit der Thematisierung der Theophanie *in der Gottesrede*, erhält er gegenüber der „Berichtsvariante“ zusätzliche Aussagekraft: Gott selbst teilt Elia mit, wo und wie er, JHWH, *nicht* in Erscheinung tritt! Gottes Absage geschieht gleich drei Mal: JHWH ist nicht im Sturm! Nicht im Beben! Nicht im Feuer!

Allein dieser rhetorische Dreiklang halbt im Zusammenhang der Eliaerzählungen – ganz unabhängig von dem abschließenden „Halbsatz“ über den „sanften Luftzug“ – besonders kräftig nach. Noch in Kapitel 18 kommt „das Feuer JHWHs“ vom Himmel herab und verzehrt das von Elia zubereitete Brandopfer (Vers 38); und die große Dürre wird beendet durch einen „Sturm“ mit Wolken und Starkregen (Vers 45). Gottes Wirken drückt sich aus in den „gewaltigen“ (1 Kön 19,11) Naturphänomenen, so die im Alten Testament häufige Sicht. Die drei Phänomene Feuer, Erdbeben und Wind gehören neben weiteren wie Wolkendunkel und Rauch fest zum alttestamentlichen Theophanieinventar (vgl. 2 Sam 22 = Ps 18 und Ps 29 u.v.a.). 1 Kön 19,11 und 12 rücken JHWH weit davon ab. Wenn festgehalten

11 Vgl. Schmoldt, Begegnung, 26.

12 Nach dem ersten JHWH-Namen-Midrasch in Ex 3; ich schlage für diese Art der Namensklärung den Terminus „Midrasch“ vor, weil es sich um Erläuterungen des geheimnisvollen JHWH-Namens handelt, die midraschartig aus dem Erzählzusammenhang heraus entwickelt worden sind. Zu Ex 34,6 und 7 vgl. die Einheitsübersetzung, die alle Aussagen als Selbstoffenbarung JHWHs versteht. Gebräuchlich, aber m.E. weniger treffend, sind auch die Bezeichnungen „Gottesnamenformel“ (E. Zenger) oder „Gnadenformel“ (H. Spieckermann).

13 Dieser Sprachgebrauch ist selten (vgl. neben den genannten Stellen Gen 18; Ez 16 u. Hos 10) und daher umso signifikanter.

14 Vgl. Waltke / O’Connor, Syntax, 677f: „a logical bridge“.

15 So – und nicht als Bericht vom Kommen Gottes – hat es auch die Septuaginta verstanden, die sich eng am hebräischen Text bewegt.

16 So etwa Thiel, 222. – Aber auch das ist in der Hebräischen Bibel nicht unüblich; Ausführungsberichte können fehlen, wenn der Zusammenhang eindeutig ist.

17 S.a. Albertz, Elia, 146.

wird, dass Gott darin *nicht* zu finden ist, bedeutet das einen gewaltigen Bruch mit einer großen religiösen Tradition und eine direkte Zurückweisung traditioneller Weisen theologischen Denkens und Redens. 1 Kön 19 unterstreicht diese Absage mit dem narrativ wichtigsten Mittel, der direkten Gottesrede: Vom göttlichen Sprecher selbst, also mit höchster Autorität, wird eine überkommene Gottesvorstellung verabschiedet.

Im ersten Dialog wird geklärt, dass Phänomene der Stärke und Gewalt nicht zu JHWH passen. Wenn es in einem

Im ersten Dialog wird geklärt, dass Phänomene der Stärke und Gewalt nicht zu JHWH passen.

Kommentar zur Stelle heißt, die drei Theophanieelemente würden präziser bestimmt und seien „nichts mehr und

nichts weniger als Vorboten des ihnen folgenden Gottes“¹⁸, so trifft diese Aussage nicht den Kern – wenn es erlaubt ist, einem narrativen Zusammenhang solche Stringenz der Aussage abzuverlangen. Gott kommt ja nicht nur *nach* diesen Erscheinungen, wie der Ausdruck „Vorboten“ nahelegt, sondern sein Kommen ist von ganz anderen Erscheinungen begleitet, wird mit anderen Vorstellungen verknüpft.

Das neue Verständnis nimmt die erste der drei zurückgewiesenen Erscheinungsweisen auf und wendet sie ins Gegenteil: Dem „großen Sturm“ steht „die Windstille“, das „Aufhören aller starken Luftbewegung“¹⁹ gegenüber. Der Kontrast wird noch gesteigert durch das Attribut „fein“, „dünn“ oder „leise“. Der vielfach gedeutete Ausdruck scheint also eine ganz schwache Luftbewegung am Rande der Wahrnehmbarkeit zu bezeichnen. Der Gegensatz wird auf der Ebene natürlicher Phänomene belegt, auch die Septuaginta spricht von einem „schwachen Lüftchen“²⁰. Martin Bubers bekannte Übersetzung „eine Stimme verschwebenden Schweigens“²¹ hat große poetische Kraft, gibt aber den Bezug zu einem Naturphänomen auf; sie scheint eher auf den Assoziationshintergrund der Dialogphilosophie zu verweisen.

Im hebräischen Text bleibt in Vers 12 noch alles in der Schwebe. Aber mit dem Wechsel von der Gottesrede zur Stimme des Erzählers in Vers 13 wird ganz behutsam Gottes Gegenwart angedeutet.

Das Muster „nach dem Naturphänomen X ein Phänomen Y – nicht im Y JHWH“ wird drei Mal in derselben Weise, beim vierten Mal jedoch

nur noch zur Hälfte ausgeführt. Die Gottesrede endet im hebräischen Text offen: „Und nach dem Feuer das Geräusch/der Ton/Klang einer schwachen Windstille“. Eine direkte Aussage zur Erscheinung Gottes im Zusammenhang mit diesem Phänomen unterbleibt. In der Septuaginta dagegen wird auch beim vierten Mal das Muster vollständig ausgeführt: „und nach dem Feuer ein Geräusch eines schwachen Lüftchens – und dort der Herr“. Ob die hebräische oder die griechische Variante Ursprünglichkeit beanspruchen kann, lässt sich nicht entscheiden.

Im hebräischen Text bleibt in Vers 12 noch alles in der Schwebe.²² Aber mit dem Wechsel von der Gottesrede zur Stimme des Erzählers in Vers 13 wird ganz behutsam Gottes Gegenwart angedeutet. Der Schluss der Gottesrede in Vers 12 wird eng verzahnt mit der erzählerischen Einleitung des zweiten Dialogs

in Vers 13. Die Verbindung geschieht über das Signalwort „*qol*“, das in den Theophaniezusammenhang gehört (vgl. Ex 19; 1 Kön 18; Ps 29 u.ö.). Der Übergang nutzt die semantischen Möglichkeiten dieses Ausdrucks und eröffnet zugleich größere Horizonte: *qol* bezeichnet allgemein etwas akustisch Wahrnehmbares, heißt also „Ton“ oder „Geräusch“ (*engl. sound*), gleich ob leise oder laut, daher kann es auch den Donner meinen; das Wort benennt auch die „Stimme“ (*engl. voice*) von Menschen wie von Tieren, aber auch die Stimme Gottes – und näherhin die Stimme, die sich artikuliert und in Worten hörbar wird; schließlich wird mit diesem Ausdruck auch das Verlautete selbst, die „Nachricht“, benannt.

Vers 12 und 13 nutzt die im Ausdruck „*qol*“ gegebene semantische Differenz von „Geräusch“ und „Stimme“. Zwischen der Gottesrede und der Reaktion Elijas hätte in einer ausführlichen Erzählung ein Bericht über die Theophanie seinen Platz gehabt. Der Bibeltext hält sich jedoch zurück und verzichtet auf eine direkte Aussage über das Kommen Gottes. Es wird Elijas Reaktion auf den Wechsel von Sturm, Erdbeben und Feuer zur leisen, schwach wahrnehmbaren Bewegung der Luft mitgeteilt. Elija befolgt den zu Beginn des ersten Dialogs ergangenen göttlichen Befehl, aus der Höhle herauszutreten, und verbirgt sein Gesicht in seinem Mantel als Zeichen für und Schutz vor der göttlichen Gegenwart. Dann hört er „eine Stimme“, die zu ihm spricht. Dass es sich dabei um Gottes Stimme handelt, wird in den Versen 13 und 14 nicht explizit gesagt, ist aber unzweifelhaft, zum einen durch die Parallelität dieses Dialoganfangs mit dem Beginn des ersten Dialogs (Vers 9) und zum zweiten durch die geheimnisvolle Aura dieser Mitteilung, die an der Reaktion des Protagonisten (Vers 13) ablesbar ist. Das Signalwort „*qol*“ eröffnet eine wichtige intertextuelle Brücke zur Erscheinung Gottes vor Mose am Horeb/Sinai und zur Mitteilung göttlicher Worte (Dtn 4,12.33; 5,22-28), dort allerdings verbunden mit Feuer und starken akustischen Phänomenen, so dass 1 Kön 19 sich an dieses Basisereignis der Tora anschließt und zugleich davon absetzt.

Nachdem Elija in Vers 14 seine Klage mit den aus V. 10 bekannten Worten wiederholt hat, reagiert JHWH in der Antwort auf die Vorwürfe, die sich auf Israel beziehen und kündigt ein Gericht über Israel an, aus dem nur ein Rest hervorgehen wird. Die Zahl von siebentausend, die überleben sollen, weil sie Baal nicht verehrt haben, ist sicher als „runde Größe“ zu deuten; es gibt einen Rest, Israel wird trotz des Abfalls zu Baal nicht untergehen. Die drei göttlichen Salbungsaufträge zielen auf die Einsetzung des Aramäerkönigs Hasaël, des Nordreichskönigs Jehus und des Elija-Nachfolgers Elischa in ihrer Rolle als göttliche Gerichtswerkzeuge ab. Elija wird berufen, das göttliche Gericht über Israel in die Wege zu leiten, weil Israel den Bund verlassen hat. Zwar ist angesichts dieser äußerst harten Gerichtsworte die verkürzte Rezeption von 1 Kön 19 psychologisch verständlich; sie nivelliert jedoch die Spannungen und verspielt das produktive Potential des Bibeltextes.

18 Thiel, Könige, 268.
19 Hebräisches und Aramäisches Lexikon, 119 (zu *dmmh*).
20 In Wundererzählungen wird der Kontrast zwischen dem bedrohlichen Sturm und der „großen Meeresstille“ als Metapher für den Basiskonflikt von Tod und Leben eingesetzt, z.B. Ps 107,29 und Mk 4,37-39.
21 Buber, Bücher der Geschichte, zur Stelle.
22 Vgl. Savran, Encountering, 219.

Kanonische Vielstimmigkeit in kritischer Absicht

Wer die in 1 Kön 19 erzählte Geschichte als Erfahrungsweg Elijas nachvollziehen möchte, wird am Ende, bei der Lektüre der Gerichtsworte in der abschließenden Gottesrede (Verse 15-18) enttäuscht sein. Es geht alles wie gewohnt weiter – drastischer ausgedrückt: die Geschichte der Gewalt geht weiter, Elija steht in ihrem Dienst, auch wenn der Prophet nicht selbst die Könige salbt, sondern von den drei Befehlen nur die Einsetzung Elischas ausführt. So bilanziert Ernst Axel Knauf nüchtern: „Anders als Mose geht Elija aus seiner Gottesbegegnung völlig unverändert hervor.“²³ Knauf geht sogar so weit, von „Elijas Versagen am Gottesberg“²⁴ zu sprechen, da er anders als Mose in Ex 33,12-16 keine Fürbitte für das vom rechten Weg abgekommene Volk einlegt.

Das ist eine mögliche Lesart des Textes! Eine Lesart, die gewissermaßen von innen her – aus der Story heraus – argumentiert. Es bietet sich aber auch eine alternative Sicht an. Sie setzt an bei der sofort ins Auge springenden formalen Auffälligkeit des Textes, das ist die große wörtliche Übereinstimmung zwischen den beiden Dialogen in den Versen 9-12 und 13-15. Was zunächst wie eine stilistische Schwäche erscheint, kann auch als Stärke betrachtet werden: Der erste Dialog trägt in den von Gewalt bestimmten Erzählzusammenhang der Elijageschichten eine andere Sicht der göttlichen Wirklichkeit ein, wirkt wie eine korrigierende Anmerkung, die einen bestehenden Wortlaut nicht beiseite wischen, aber immerhin aus seiner Monopolstellung verdrängen konnte. Das wird über das Mittel der Anknüpfung und der Absetzung zugleich erreicht.

Zugegeben, es ist nur ein kleiner „Eingriff“, aber ein inhaltlich hoch bedeutsamer: In der Gottesrede scheint ein anderes Gottesbild auf, das eine Irritation in der Lektüre bewirkt. Frank Crüsemann findet für diesen Vorgang ein sehr treffendes Bild: „Wie eine Weiche, die aus einem Schienenstrang herausführt, zunächst nur eine minimal abweichende Spur ist, dann aber immer entschiedener in eine deutlich andere Richtung führt, so ist es hier mit der leisen Gottesstimme.“²⁵

1 Kön 19 ist eine Erzählung im Kontext des größeren Komplexes der Elijageschichten (1 Kön 17 – 2 Kön 2). Wenn sich Erzählungen um eine herausgehobene Gestalt, und eine solche ist Elija zweifellos, verfestigt haben, wird es schwerer, das Bild zu korrigieren. In 1 Kön 19, 11-13a lässt sich ein Korrekturversuch beobachten: Er erfolgt so, dass punktuell eine andere Theologie in eine vorhandene Erzählung eingeflochten und anschließend der „alte“ Erzählfaden mit den Versen 13b-14 wiederaufgenommen wird.

Der Eintrag stellt klar, dass JHWH, der Gott Israels, für den Elija mit allen Mitteln streitet, mit dem tradierten Bild eines gewalt(tät)igen Gottes nicht erfasst wird. Die Geschichte läuft weiter auf den Bahnen von Schwert und Blut; auch davon handelt 1 Kön 19. Aber es gibt – verbunden mit dem gewaltaffinen Eiferer für JHWH – diese andere Stimme, die alternative Sicht in ihrer ganzen Sperrigkeit. Der Bibelkanon hat die Größe, die eine wie die andere Sicht zu bewahren. Für unser auf Stringenz und Nichtwidersprüchlichkeit ausgerichtetes Denken kann das störend wirken; biblisch sind divergierende Sichtweisen, die unausgeglichen

23 Knauf, 1 Könige 15-22, 326.
24 Ebd.
25 Crüsemann, Gottes leise Stimme, 213.

nebeneinandergestellt werden, ein Normalfall.²⁶ „Es ist gerade eine Eigenart der Bibel, kein strenges System zu bilden, sondern im Gegenteil in der Dynamik von Spannungen zu stehen.“²⁷ 1 Kön 19 verleiht der anderen Sicht zusätzliches Gewicht durch die Stilisierung als Stimme Gottes.

In das Eljabild wird mit dieser korrigierenden Ergänzung das differenzierte Gottesbild „vom Sinai“ (vgl. Ex 33 und 34) eingeschrieben, wie vor 150 Jahren der Kommentar Carl-Friedrich Keils mit Bezug auf Johann Gottfried Herder herausgearbeitet hat: „Ihm (Elia: G.St.) wolte nun der Herr nicht blos seine Herrlichkeit offenbaren, sondern zugleich zeigen, daß sein Eifern für die Ehre des Herrn mit der Liebe, Gnade und Langmut Gottes nicht im Einklang stehe. ‚Das Gesicht sollte dem Feuereifer des Propheten, der alles im Sturm verbessern wollte, Gottes lindn Gang zeigen und seine langmütige sanfte Natur predigen, wie dort die Stimme es Mosi that; darum war die Erscheinung so schön verändert‘ (Herder, Geist der hebr. Poesie 1788. II S. 52).“²⁸ Es deutet sich eine „Verschiebung“ im Gottesbild an, die im weiteren Verlauf des Kanons wiederholt hervortritt. Im Jesajabuch wird an der Figur des sogenannten Gottesknechtes eine nicht gewaltförmige Weise der Durchsetzung göttlicher Rettung reflektiert (vgl. Kapitel 50 und 53). Psalm 44 stellt unter dem Eindruck der Erfahrung von Verlassenheit und Ohnmacht im Exil Israels Vertrauen auf den Gott, der Israels Kriege führt, massiv in Frage.

Im weiteren Verlauf der Elijageschichte ist zu beobachten, dass „Gott selbst (...) seinen Propheten weg vom Weg der Gewalt“²⁹ führt. 2 Kön 1,2-17 erzählt eine weitere Episode, in der Elija seinen Gott JHWH tiefer kennenlernt: Erneut kritisiert Elija den Glaubensabfall eines Königs, in diesem Fall des Ahabsohnes Ahasja; dieser sucht in schwerer Krankheit Rettung bei „Beelzebul, den Gott von Ekron“ (2 Kön 1,2). Dem königlichen Befehl, zu ihm zu kommen, widersetzt sich Elija, er lässt auf zwei militärische Gesandtschaften Feuer vom Himmel regnen, so dass jeweils der Hauptman mit fünfzig Soldaten umkommt. Elija ändert sein Verhalten, nachdem er *zwei* Botschaften gehört und offenbar verstanden hat: Der dritte Hauptmann sagt zu ihm:

„Mann Gottes, möge doch in deinen Augen mein Leben und das Leben deiner Diener, dieser Fünfzig, einen Wert haben.
Siehe, Feuer kam vom Himmel und fraß die zwei früheren Hauptleute und ihre Fünfzig.
Nun aber möge mein Leben einen Wert haben in deinen Augen!“

Dazu kommt die Aufforderung durch den Boten JHWHs: „Geh mit ihm hinab und sei ohne Furcht vor ihm!“

26 Der Babylonische Talmud würdigt im Traktat *Eruwim* 13b diese anti-ideologische Sinnpluralität, die sich in den Diskussionen unter den Gelehrten abbildet: „Die Worte der einen und der anderen sind Worte des lebendigen Gottes.“
27 Päpstliche Bibelkommission, Interpretation, 79.
28 Keil, Könige, 213. – Die Rechtschreibung des Originals ist beibehalten.
29 Irsigler, Gottesbilder Bd. I, 562.

Die Überwindung der Gewaltaffinität und die Wende im Gottesbild werden nicht theoretisch fundiert, das Setting der Erzählung wird auch in dieser Elijaepisode nicht verlassen. „Nur durch die Art, wie erzählt wird, findet eine Auseinandersetzung mit jenem Denken statt, nach dem Gewalt im Namen Gottes oder der Wahrheit, der Gerechtigkeit oder der Freiheit ausgeübt werden muß und darf. Mit sehr wenigen Worten, die unscheinbar sind und die man leicht überlesen kann, geschieht das. Geradezu nebenbei, im Vorübergehen, wird ein Begriff wie der ‚Wert des Lebens‘ geprägt. Es wird dabei auf die Ursache so vieler Morde und Massaker verwiesen, die Angst und Frucht voreinander. Gott selbst und sein Bote stehen hier (erg.: in 2 Kön 1 wie bereits in 1 Kön 19: G. St.) gegen seinen Propheten.“³⁰

Töne des Neuen

Die Wege zur Überwindung verstörender Gottesbilder, die von Macht und Gewalt geprägt werden, sind lang und steinig und verlaufen keineswegs geradlinig. Die Bibel zeigt schonungslos die gewaltverhaftete Welt, in der Gottes Name immer wieder auch durch die „eifrigsten“ Gottesverehrer verdunkelt wird – und sie lässt die leisen Töne anklingen, in denen das Neue, das Ersehnte und Rettende hörbar wird.

Literatur

Rainer Albertz, Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott (Biblische Gestalten Bd. 13), Leipzig 2006.

Der Babylonische Talmud, Bd. II. übers. von Lazarus Goldschmidt, Frankfurt 1996.

Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993.

Martin Buber / Franz Rosenzweig, Die Schrift. Bd. 2 Bücher der Geschichte, Darmstadt 1985.

Frank Crüsemann, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 12 – 2 Kön 2) (Kaiser Taschenbücher 154), München 1997.

Frank Crüsemann, Gottes leise Stimme gegen Gewalt im Namen Gottes. Elija, Mose und die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 208-214.

Thomas Hieke, Gott erscheint. Epiphanie und Theophanie im Alten Testament, Freiburg 2024.

30 Crüsemann, Elia, 132.

Hubert Irsigler, Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche Teilband I, Freiburg 2021.

Carl-Friedrich Keil, Die Bücher der Könige, Gießen 1988, Nachdr., der 2. Aufl. von 1876.

Ernst Axel Knauf, 1 Könige 15-22 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2019.

Konzise und Aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament, Leiden 2. Aufl. 2019.

Max Rogland, Elijah and the ‘Voice’ at Horeb (1 King 19). Narrative Sequence in the Masoretic Text and Josephus, in: Vetus Testamentum 62 (2012) 88-94.

Georg W. Savran, Encountering the Devine. Theophany in Biblical Narrative (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 420), London 2005.

Hans Schmoldt, Eljas Begegnung mit Jahwä (1 Kön 19,9-14), in: Biblische Notizen 43 (1988) 19-26.

Heinz-Günther Schöttler, Monopolverlust und Gotteskrise. Eine absichtsvolle und gegenwartsbezogene Auslegung von 1 Kön 19, in: Anja Baumer-Löw u. a. (Hg.), Löscht den Geist nicht aus! (1 Thess 5,19). Theologische und pastorale Kompetenz in Zeiten kirchlichen Umbruchs, Münster 2007, 116-149.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, 2. Aufl. Stuttgart 2010.

Klaus Seybold, Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19, in: Evangelische Theologie 33 (1973) 3-18.

Winfried Thiel, Könige (Biblischer Kommentar IX/2 Lfg. 2-4), Neukirchen-Vluyn 2002-2009.

Bruce K. Waltke / M. O’Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990.

„Sturm auf dem See“ – „... durchnäßt bis auf die Herzhaut“

Eine Geschichte wider den „Schönwetterglauben“

Gedanken anlässlich der Pilgerwanderung 2024

Giancarlo Collet

Dr. theol., em. Prof. für Missionswissenschaft an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster

Bitte¹

Wir werden eingetaucht
und mit dem Wasser der Sintflut gewaschen,
wir werden durchnäßt
bis auf die Herzhaut.

Der Wunsch nach der Landschaft
diesseits der Tränengrenze
taugt nicht,
der Wunsch den Blütenfrühling zu halten,
der Wunsch, verschont zu bleiben,
taugt nicht.

Es taugt die Bitte,
daß bei Sonnenaufgang die Taube
den Zweig vom Ölbaum bringe.
Daß die Frucht so bunt wie die Blüte sei,
daß noch die Blätter der Rose am Boden
eine leuchtende Krone bilden.

Und daß wir aus der Flut,
daß wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen
immer versehrter und immer heiler
stets von neuem
zu uns selbst
entlassen werden.

Hilde Domin

Der gut 200m unter dem Spiegel des Mittelmeeres liegende See Gennesaret, auf dem sich die biblische Geschichte vom „Sturm auf dem See“ abspielt, ist bis heute dafür bekannt, dass unberechenbare Fallwinde sich zu einem tosenden Sturm entwickeln können und den zuvor ruhigen See in bedrohliche Fluten verwandelt. Durch die engen Schluchten im Nordosten des Sees sammeln sich die Winde wie in einem Trichter und peitschen die Wellen hoch. Doch ebenso rasch kann der Spuk verschwinden, und schon wieder liegt der See dann ruhig und friedlich da. Die abendliche Zeit der aufkommenden Winde muss deshalb schnell genutzt werden, um sicher ans andere Ufer gelangen zu können. Dies bildet den geographisch-wetterkundlichen Hintergrund der Erzählung, wie sie der Evangelist Markus festgehalten hat:

Am Abend dieses Tages sagte Jesus zu seinen Jüngern: „Kommt, wir wollen ans andere Ufer fahren!“. Sie schickten die Menschen weg und ruderten mit dem Boot, in dem Jesus saß, auf den See hinaus. Einige andere Boote folgten ihnen. Da

Originalbronzeplastik eines unbekannten Künstlers (Foto: Giancarlo Collet)



1 Domin, Gesammelte Werke, 117.

brach ein gewaltiger Sturm los. Hohe Wellen schlugen ins Boot, es lief voll Wasser und drohte zu sinken. Jesus aber schlief hinten im Boot auf einem Kissen. Da rüttelten ihn die Jünger wach und schrien voll Angst: „Meister, kümmert es dich nicht, dass wir untergehen?“ Jesus stand auf, wies den Wind in seine Schranken und rief in das Toben des Sees: „Schweig! Sei still!“ Da legte sich der Sturm, und es wurde ganz still. „Warum habt ihr solche Angst?“, fragte Jesus seine Jünger. „Habt ihr immer noch kein Vertrauen zu mir?“ Die Jünger waren fassungslos und sagten zueinander: „Was ist das nur für ein Mensch, dass ihm selbst Wind und Wellen gehorchen?“ (Mk 4, 35-41).

Die Bildersprache dieser Geschichte kann als Bild unseres Lebens gelesen werden und lässt sich leicht verstehen. Als Bild besagt die Geschichte: menschliches Leben ist mit einer risikoreichen Fahrt auf einem weiten Meer vergleichbar, in einem unsicheren Boot, übermächtigen Naturgewalten ausgesetzt und dem Tode nahe. Dieses Bild – so alt wohl wie Menschen Schiffe bauen – wurde von Dichtern, Denkern und Malern beschrieben und bis ins Detail ausgestaltet:

- ; Das Meer – ein Bild für die Welt, tiefblau, ruhig oder aufgewühlt, aber auch stürmisch, chaotisch bedrohlich und feindlich – zugleich ein geheimnisvoller Ort unermesslicher Weite und unendlicher Sehnsucht.
- ; Das Schiff – ein Bild für das gefährdete Unterwegssein des Menschen, fremden Naturmächten ausgeliefert, mythologisch gedeutet für ein Leben zwischen dessen Aufbruch bei der Geburt und der Überfahrt in das Reich der Toten.
- ; Segel und Steuerruder – Bilder für den Antrieb und die Lenkung des Lebensschiffes, sowie für den menschlichen Willen, den Geist, die Seele, kurz: für ein starkes Ich.

Doch ist mit diesen allgemeinen Bildern die Geschichte vom „Sturm auf dem See“ noch lange nicht gedeutet, denn es geht in ihr um mehr als um einen wundersamen Bericht über ein vergangenes Widerfahrnis, das mit einem offenen, hoffentlich glücklichen Ausgang für die Bootsinsassen endet. Die Geschichte wird nämlich so erzählt, dass sie aus der Sicht von Christinnen und Christen allgemein menschliche Erfahrungen wiedergibt, die sich darin wiedererkennen und deshalb ihnen von Generation zu Generation als Evangelium weiterzugeben notwendig und hilfreich erschienen. In diesem einen Boot sitzen ja nicht irgendwelche Menschen, sondern Jünger Jesu (und andere Boote begleiteten ihn), erfahrene Fischer also, die sowohl den See Gennesaret von ihrer Arbeit her als auch die lokalen Wetterverhältnisse und deren überraschende Kapriolen kennen. Mit den Jüngern zusammen ist auch Jesus, der sich ihrer Steuerkunst anvertraut, so dass er vom schlagartigen Wetterumschwung zunächst nichts mitbekommt; vielmehr schläft er ganz fest auf einem Kissen im Heck. Die Jünger müssen ihn deshalb wecken und Klartext reden: „Meister, kümmert es dich nicht, dass wir untergehen?“ Oder grob gesagt: Wir saufen ab, und du pennst! Erst daraufhin steht Jesus auf und schafft mit starker Stimme Ruhe und große Stille. Durch sein wortgewaltiges, rettendes Eingreifen zeigt Jesus aber zugleich, dass der Hilferuf seiner Jünger nicht unberechtigt war.

Ein krasser Gegensatz zwischen einer Welt, in der die Jünger wegen des volllaufenden Bootes in Panik geraten, Todesängste ausstehen, in ihrer Verzweiflung um Hilfe schreien und einem schlafenden Jesus, der die sich anbahnende Katastrophe nicht mitbekommt und es daher „seelenruhig“ den anderen überlässt, mit ihr klarzukommen.

Wie alle Menschen bleiben auch Christinnen und Christen in ihrem Leben von Stürmen unterschiedlicher Stärke nicht verschont, auch wenn sie es sich anders, vor allem überraschungsärmer, jedenfalls ruhiger, friedlicher wünschten. Doch gibt es hier keine Ausnahmeregelung, die wir erwarten oder uns gar auf sie berufen könnten. Diese von außen und innen heranstürmenden Einschläge ins Alltagsleben tragen verschiedene Namen: Überschwemmungen und Dürre, Flucht und Vertreibung, Terror und Krieg, Diagnose einer unheilbaren Krankheit, Verlust eines nahestehenden Menschen, tiefe Depression, zerstörte Lebenspläne, Arbeitslosigkeit, zerbrochene Beziehung, Verlassenheit, Einsamkeit, ... Dies alles kann alle treffen, und niemandem dürfte in seinem Leben eine Fahrt auf stillen Gewässern über den See ohne überraschende Gegenwinde glücken. Nur zu verständlich, wenn daher auch die Jünger, die bisher ihr ganzes Vertrauen auf Jesus setzten, in ihrer Not schreien: „Meister, kümmert es dich nicht, dass wir untergehen?“

Wie oft verhallt(e) dieser Hilfeschrei gerade auch von denen, die ihr Vertrauen auf den Glauben an Jesus setz(t)en im Gefühl, in ihren Lebensnöten allein gelassen und verlassen (worden) zu sein? Nach dem verzweifelten Hilferuf – so berichtet die Geschichte – verschläft Jesus jedoch die entscheidende Stunde der Gefahr nicht, sondern sein Wort besiegt schließlich die Angst der Jünger und bringt eine große Windstille. Wie die Fahrt dann weiterging, darüber sagt die Erzählung nichts außer, dass sie auf die andere Seite des Sees kamen (Mk 5,1).

Damit ist die Geschichte vom „Sturm auf dem See“ allerdings noch nicht zu Ende, sondern sie weckt erneute Aufmerksamkeit. Denn statt, dass sich Jesus gegenüber seinen Jüngern irgendwie anerkennend zeigen würde, die ihn immerhin in der auch für ihn äußerst prekären Situation einer möglichen Kenterung des Bootes aufweckten, macht er ihnen mit einer Gegenfrage einen Vorwurf: „Warum habt ihr solche Angst?“, „Habt ihr immer noch kein Vertrauen zu mir?“ Was aber soll nun dieser von Jesus erhobene Vorwurf? Eine Rückfrage drängt sich unmittelbar auf: Was hätten denn die Jünger, die bisher ihr ganzes Vertrauen auf ihren Meister setzten, tun sollen, wenn es um Leben und Tod geht? Auf die eigenen Kräfte sturmerprobter Fischer setzen, die ohnehin völlig erschöpft am Ende waren? Ihre Ängste nicht zulassen oder sie gar verdrängen? Auch unterdrückte Ängste verschwinden nicht von selbst, sie tauchen wieder auf, vor allem dann, wenn im Leben tödlicher Untergang droht.

Könnte es sein, dass Jesus seinen Jüngern nicht deshalb einen Vorwurf macht, weil sie Todesangst hatten – diese kannte er selbst auch –, sondern vielmehr darum, weil sie Jesus, der mit ihnen im selben Boot saß, seinen tiefen Schlaf – Gottes Schweigen – als unbekümmerte Gleichgültigkeit ihnen gegenüber, als ein

sie im Stichlassen in ihrer größten Lebensnot wahrnahmen und auch so deuteten? Wie konnten die Jünger Jesu auf solch einen Gedanken kommen und zu zweifeln beginnen, ob die Überfahrt auch glückt? Hatten sie nicht allen Grund dazu? Es ist, – das will die Geschichte sagen – der tiefe Glaube, das unbedingte Vertrauen in die Macht Gottes, mit dem Jesus den Sturm bezwingen lässt und damit rettend in das Geschehen eingreift.

Wer aus der alltäglichen, überraschungsarmen Gewohnheit zu glauben, aus seinem „Schönwetterglauben“, plötzlich herausgerissen wird, für den wird es in solch einer Situation, wie sie die Erzählung vom „Sturm auf dem See“ schildert, besonders schwer, an seinem bisherigen Glauben unbekümmert weiterhin festzuhalten. Fragen und Zweifel drängen sich notgedrungen auf und enden im lauten oder auch stummen Schrei nach Hilfe und Rettung aus großer menschlicher Not. Kurz gesagt: Gerät das Lebensboot in Sturm, wird dies zum Testfall des Glaubens. So provozierte gerade der Schlaf Jesu bei seinen Jüngern eine tiefe Verzweiflung, die ihren Glauben ins Wanken brachte. Und dennoch: Sie hörten in ihren Todesängsten nicht auf, ihrem Meister zu vertrauen, als sie ihn anschrien: „Meister, kümmert es dich nicht, dass wir untergehen?“

Die Erzählung vom „Sturm auf dem See“ wirbt um einen Glauben, der selbst im drohenden Untergang und Tod an der Rettung durch Gott nicht zweifelt oder gar daran verzweifelt, sondern mit letzter Kraft an ihr festzuhalten wagt. In der Sprache von Paulus: „gegen alle Hoffnung ... voll Hoffnung glauben“ (Röm 4,18). Und jene, die eine Hoffnung über den Tod hinaus haben, werden Christ:innen genannt (1 Thess 4,13-18). Im Vertrauen auf Jesus, der selbst aus dem Tode errettet wurde, können auch wir, die wir in unserem angstgeplagten und -gejagten Leben dem Nazarener nachzufolgen suchen, auf sein Wort hin es glaubend wagen, auf „offene See“ zu fahren. Ein solcher Glaube immunisiert nicht gegen Lebensstürme, denen wir oft hilflos ausgesetzt sind und er bedeutet genauso wenig, keine Angst mehr zu haben. Doch gibt er die übermächtigen Lähmungen der Angst, die uns befallen können auf und wagt es, mit Jesus im Boot „ans andere Ufer zu fahren“. Und ebenso wenig nimmt er uns in unserem Lebensboot das Ruder aus der Hand, vielmehr traut er uns zu, das Leben selbst in die Hand zu nehmen. Der Meister ist an Bord und fährt mit; er vermag sogar schlafend im Sturm Ruhe ins Boot zu bringen, die seine Jünger schließlich erstaunt fragen lässt: „Was ist das nur für ein Mensch, dass ihm selbst Wind und Wellen gehorchen?“

Literatur

Hilde Domin, *Gesammelte Gedichte*. Frankfurt am Main 1987.