

# Spiritualität des Schweigens

PIERANGELO SEQUERI

Die vielen Aspekte der Beziehung zwischen dem Beten und dem Schweigen durchziehen die gesamte Geschichte der christlichen Spiritualität. Bei der Behandlung dieses Themas können wir übrigens aus einer weiträumigen und geradezu universalen Tradition der menschlichen Geistigkeit schöpfen, die ihren Ort im Mythos und in der Geschichte der religiösen Ausdrucksformen hat, die aber auch den verschiedenen Formen der Ethik und des philosophischen Denkens nicht fremd ist.<sup>1</sup> Die begrenzte Zielsetzung dieses Beitrags ist es, sich anregen zu lassen durch zwei Wendepunkte in der Geschichte der öffentlich-kirchlichen Spielart dieser Themenstellung, um dann nach ihrer aktuellen Bedeutung im Kontext des heutigen »urbanen« und »globalen« Christentums zu fragen. Bei den zwei Wendepunkten handelt es sich um die folgenden: Zunächst geht es um die Lösung des Konfliktes zwischen der musikalischen Form des Lobpreises einerseits und der geistlichen Qualität des innerlichen Geschehens andererseits, wie sie im Rahmen einer Theologie des Musikalischen in der Frühzeit des Christentums zu finden ist. Sodann geht es zweitens um den Wendepunkt, der im Zusammenhang mit dem nachtridentinischen Disput über die Beziehung zwischen dem ohne laute Worte geschehenden Beten und dem gesprochenen Gebet ein wichtiges Thema in der Konfrontation mit der Reformation ist. Ziel ist dabei die Suche nach einer Versöhnung zwischen dem reinen Glauben und dem sinnlich wahrnehmbar gefeierten Sakrament.<sup>2</sup>

## I. Die philosophische Spiritualität der Antike: Die Vollendung des Schweigens

Im späthellenistischen Denken, das die Kultur beherrscht, in der sich die Spiritualität des Christentums bildet, läuft die religiöse Frömmigkeit darauf hinaus, in einem Geschehen aufzugehen, das sich zutiefst im Inneren des Menschen vollzieht. Die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit geht vom Wort in den Lobpreis über und vom Lobpreis hinüber ins Schweigen. Der vom Wesen des *Logos* vorgezeichnete Weg, dessen Ziel die intime Vereinigung mit dem Göttlichen ist, verläuft in ebendieser Folge bis hin zum vollkommenen Schweigen der Seele.<sup>3</sup>

Der geistliche Gesang ist von Urzeit her gewiss das entscheidende Medium des Übergangs vom Gebetswort in das Opfer des Lobes.<sup>4</sup> In der hellenistischen Kultur aber ist diese Ritualisierung des Wortes im Hymnus, welche die Umformung des Wortes in Schwingung und Atemhauch des Geistes bewirkt, dazu bestimmt, sich sogar dadurch zu vollenden, dass sie ihre Hörbarkeit verliert. Der vollkommenste Hymnus als *pura et universa laus* ist jener, der sich im Innersten des Menschen als unhörbarer *jubilus* vollzieht. Der vollkommene Lobpreis vollzieht sich schließlich und endlich in reinem Schweigen, in einem kontemplativen und anbetenden Schweigen. Eine eindrucksvolle Synthese dieses Denkens in einer Kreisbewegung ist den einer »mystischen Hymnodie« gewidmeten Schlusszeilen des *Corpus Hermeticum* zu entnehmen, die Gott als den Herrn der Schöpfung feiern, als die Quelle aller Erkenntnis und aller nur wünschenswerten Freude. Die wahre Weisheit des Lobpreises ist es, sich in einer Gebärde der Selbstaufgabe dem Lobpreis zu überlassen, den der Logos selbst in uns anstimmt: »Dein *Logos* lobpreise dich durch mich hindurch. Empfange von mir den ganzen Logos, eine *logikè thysía*, ein vom *Logos* gewirktes Opfer. Empfange von allen eine *logikè thysía*.«<sup>5</sup>

Das Leben des spirituellen Menschen muss sich als ein an Gott emporgesandter Hymnus entfalten. Gott selber aber ist es, der in ihm den Hymnus singt. Dass der spirituelle Gottesdienst zu seiner Vollendung gelangt ist, kommt darin zum Ausdruck, dass er in das Schweigen mündet. Im Bewusstsein, dass im Namen der in der biblischen Tradition tief verankerten Praxis des – vokal oder instrumental – hörbaren *jubilus* mit Einwänden gegen den bloß schweigend dargebrachten Lobpreis zu rechnen war, hat schon Philo von Alexandria, der zur Symbolgestalt für die Versöhnung der jüdischen und der hellenistischen Tradition geworden ist, zwar das laut gesprochene Gebet verteidigt, aber doch den Vorrang des lautlosen Lobpreises proklamiert: »Man kann nicht so, wie die Masse der Menschen es tut, Gott Dank sagen mit Hilfe von materiellen Gütern, mit ihm geweihten Geschenken oder Opfergaben [...]. Besser ist es, dies mit Lobliedern und Hymnen zu tun, ohne aber die üblicherweise hörbaren Stimmen vernehmbar zu machen. Besser ist es, die Musik des unsichtbaren Geistes erklingen zu lassen.«<sup>6</sup>

## II. Die Kirchenväter: Die Spiritualität des Gottesdienstes und die Vokalität der Liturgie

Obwohl das Christentum verständlicherweise von der Orientierung dieser Spiritualität des im Inneren des Herzens vollzogenen Gottesdienstes angezogen war, lässt es jedenfalls erkennen, dass es an einer grundlegenden Unterscheidung zwischen der physischen Überwindung der Riten des blutigen Opferkultes und der Verleiblichung des mit hörbarer Stimme dargebrachten Lobpreises festhalten will. Während die Überwindung des ersten Elementes ihm unbestreitbar notwendig erscheint, bereitet ihm die radikale Opposition gegen das zweite Element größere Probleme: »Wir wollen den Schöpfer dieses Universums ehren und

sagen, dass er es nicht nötig hat, dass wir ihm Blut- und Trankopfer und Weihrauch darbringen, wie es uns einst gelehrt wurde, und dass wir ihn nun nach Kräften loben wollen mit unserem Gebet und mit Danksagung für alles, was wir von ihm empfangen, denn wir wissen, dass die einzige seiner würdige Ehrerweisung nicht darin besteht, das im Feuer zu zerstören, was uns von ihm für unseren Lebensunterhalt zukommt, sondern dass sie darin besteht, all dies zu teilen unter uns und allen, die dessen bedürfen. Wir wissen, dass wir ihm unseren Dank erweisen können, indem wir unseren Lobpreis und unsere Hymnen zu ihm aufsteigen lassen, zum Dank dafür, dass wir von ihm geschaffen wurden und dass uns mit den Früchten dieser Erde, die uns der Wechsel der Jahreszeiten bringt, alles geschenkt wird, was unserem Wohlergehen dient.«<sup>7</sup>

Darbringung des Lobpreises der Geschöpfe und das Ankommen beim kontemplativen Schweigen, das als eine spirituelle Schwingung und nicht bloß als bloß träge Leere zu verstehen ist: Diese Vorstellung liefert das scharf geschnittene Profil der Religionsphilosophie und der Mysterienfrömmigkeit des Hellenismus. Diese Vorstellung erscheint gewiss ein empfänglicher Schoß zu sein, in dem die Rolle der Musik für das Gebet und die geisterfüllte christliche Liturgie neue Bedeutung erlangen kann.

So nimmt das Christentum Abstand von den Exzessen des rituellen Wortes und der ekstatischen Sinnlichkeit. In der Antike sind viele religiöse Rituale kathartischen Typs, die verbunden sind mit dem Gedanken an Besessenheit durch Dämonen und an den Einfluss böser Geister, eben verbunden mit der orgiastischen Verwendung von Musik und Tanz, der eine therapeutische und reinigende Wirkung zugeschrieben wird. Platon erwähnt Riten der Korybanten und erinnert dabei daran, dass ihre entfesselten Tänze der Initiation dienten. Ähnliches gilt für die Kulte der Kybele und die dionysischen Rituale. Aristoteles erinnert daran, dass der charakteristische Zweck der in den Mysterienkulten gefeierten Orgien eben die Entleerung des Bewusstseins war, welche die Seele empfänglich macht für die Inbesitznahme durch eine Gottheit anstelle der dämonischen Besessenheit. Der Initierte wird auf diese Weise ein *entheòs*: Eingetaucht in einen Zustand des »*enthousiasmòs*« tritt er ein in einen Zustand der Verschmelzung mit dem Göttlichen. Gerade die Musik ist das wichtigste Element in diesem Prozess, der auch beeindruckende Erfahrungen der Bewusstseinsveränderung, der para-erotischen Erregung und der Selbstverletzung ermöglicht. Die christlichen Kirchenväter distanzieren sich deutlich von dieser Auffassung der Beziehung zwischen Musik und Mystik, und zwar auch in technischen Einzelheiten:

*»Lasst uns also gemäßigte Harmonien wählen, uns in unserem männlichen Geist fernhalten von den leichtfertigen Harmonien, die mit ihren Klängen dazu verführen, einer gefährlichen Neigung zu schmachtenden Träumereien und weiblicher Weichlichkeit nachzugeben [...] Ernste Melodien aber schützen uns vor Trunkenheit. Überlassen wir also die anderen Harmonien der Musik der Kurtisanen.«<sup>8</sup>*

Im Christentum, das ja die Religion der Inkarnation des Logos als unseres Schöpfers und Erlösers ist, muss das Gebet jedoch auch Abstand halten von der

Mystik der Aphasie, der Sprachlosigkeit, die in der intimen Verbindung mit dem Göttlichen jede sinnlich wahrnehmbare Schwingung dessen zunichte machen würde, was uns von außen erreichen will.

### III. Das neue Denken des Augustinus: Die spirituelle Sensibilität der Musik

Auf eine Art Wasserscheide zwischen den Einstellungen bei der Behandlung des Themas der theo-logischen Integration von Klang und Schweigen in der Vervollkommnung des christlichen Lobpreises stoßen wir gewiss bei Augustinus von Hippo. Augustinus ist und bleibt der einzige Vertreter der großen patristischen Theologie, bei dem ein eigentliches Interesse an der Möglichkeit – ja der Notwendigkeit – zu erkennen ist, die Rolle der in der Musik erklingenden Stimme mit der christlichen Spiritualität des Gebets zu verbinden.

Der Bischof von Hippo hegt hinsichtlich der oberflächlich-hedonistischen Verwendung von Musik beim Gottesdienst dasselbe Misstrauen wie die christlichen Kirchenväter, was ganz und gar verständlich ist. Damit befindet er sich übrigens in ziemlicher Übereinstimmung mit den Vorbehalten der Philosophen. Augustins *Enarrationes in Psalmos* enthalten jedoch auch einen leidenschaftlichen theologischen Lobpreis des *jubilus*, der schließlich reine Musik des Instrumentes Zunge ohne alle Worte ist. Allein die berühmten Seiten in den *Confessiones*, die der Erinnerung an den ambrosianischen Gesang und der vom volksliturgischen Gesang ausgelösten Ergriffenheit gewidmet sind, sind schon ein – bis dahin unbekanntes – Zeugnis einer neuen Tonlage der Wertung von Musik, das die hohe Wertschätzung des realen Potentials einer christlichen Musik als einer Form des Betens einschließt: hörbares *mélòs* und nicht nur innerer *rhýthmos*.

Die Kühnheit von Augustins Versuch, das theologisch-christliche Interesse für das musikalische Hörbarwerden des Gebets zu rehabilitieren, hat ihre tiefsten Wurzeln in der Absicht, den christlichen und antignostischen Kanon der Schöpfung zu ehren. Tatsächlich hat diese einzigartige *retractatio* Augustins den Weg einer ganz neuen christlichen Erfahrung im Kielwasser einer neuen musikalischen Ästhetik gewiesen, und auf diesem Weg zu einer Überwindung einer bloßen Alternative zwischen innerem Gebet und mündlichem Gebet, zwischen Schweigen und stimmlichem Ausdruck.

Die Seele hat zweifellos ein besseres, höheres Wesen als der Leib. Deswegen aber muss man nicht denken, so argumentiert Augustinus, dass alles, was in ihr geschieht, besser sei als das, was im Leib geschieht. Natürlich ist das, was im Leib wahr ist, insofern wahr, als es eben wahr ist und nicht einfach, weil es sinnlich wahrnehmbar ist; so wie das, was an Falschem in der Seele geschieht, insofern falsch ist, weil es eben falsch ist und nicht deswegen, weil es ein geistiges Geschehen ist. Überdies ist es erstaunlich, dass der Leib in der Seele etwas bewirken kann: Gerade dies aber ist es doch, was im Menschen geschieht, obwohl eine solche Wirkung nicht erzielt werden könnte, wenn nicht auch die See-

le immer fähig wäre, aktiv zu werden, um in der Sensibilität des Leibes die Wahrheit der Erfahrung aufzunehmen. Auf dieser Bindung lastet jetzt die von der Sünde geprägte Verfasstheit des Menschen: Sie schränkt die Regie der Seele über den Leib ein, aber gleichzeitig macht sie die Verbindung beider noch notwendiger.

Der von Gott geschaffene Leib besitzt eine Schönheit eigener Art: Und deswegen ist er imstande, einen eigenen Beitrag zur Wiedereroberung der Schönheit der Seele zu leisten.<sup>9</sup>

#### **IV. Die nachtridentinische Diskussion über den Wert des mündlichen Gebetes**

Der Streit über die geistliche Qualität des mündlichen Gebetes und über den angeblich höheren Wert des inneren Gebetes entzündet sich in der Neuzeit aufs Neue, und zwar im Zusammenhang der allgemeinen Debatte über Glauben und Sakrament, welche die polemische Konfrontation mit der Reformation beherrscht. Die Ordnung des mündlichen christlichen Gebets wird in den Texten des Katechismus von Trient ohnehin schon mit einer genauen Illustration seiner Dialektik dargestellt, und zwar nicht ohne elegante Nuancen und Unterscheidungen, die interessante Vertiefungen ermöglichen:

*»Man muss also im Geiste und in der Wahrheit beten [...]. So betet man, wenn das Gebet von Herzen kommt, wenn man wirklich ernstlich beten will. Ein solches ›Gebet im Geiste‹ muss auch das mündliche Gebet sein. Doch der Vorzug gilt dem tief innerlichen Gebet. Gott, der auch die geheimen Gedanken kennt, hört es, wenn es auch nicht mit dem Munde gesprochen wird. Aber auch das mündliche Gebet ist nützlich und notwendig, denn es erwärmt das Herz und entflammt die Andacht des Betenden, wie der heilige Augustin an Proba schreibt.«<sup>10</sup>*

Das mündlich vorgetragene Gebet – so fährt der Text fort – ist von Nutzen, insofern es dazu beiträgt, mit größerem Eifer und einer frommen Gemütsbewegung zu beten. Es ist nur recht, dass die Zunge Anteil hat an der Bewegung des Herzens, denn es ist wichtig, dass der Leib Anteil hat an dem, was die Seele tut. Der qualitative Unterschied zwischen beiden Formen des christlichen Betens besteht nicht darin, dass dem tief inneren Gebet dem mündlichen Gebet gegenüber ein höherer geistlicher Rang zukomme. Der Unterschied besteht vielmehr darin, dass es eine private Form des Betens gibt, die frei ist von der Notwendigkeit, bestimmte Worte zu gebrauchen, während es ein öffentliches Beten gibt, das von der Kirche geregelt wird und Maß nimmt an der im religiösen Handeln der Kirche zum Ausdruck kommenden Einheit. Auf diesem Hintergrund stimuliert die Verteidigung der geistlichen Qualität des mündlichen Gebets gegenüber einem Abdriften in die »Mystik« notwendigerweise die Suche nach inneren Gründen.

## V. Das Schweigen im Gebet als Hingabe an Gott nach François Fénelon

Der Denkansatz des »Mystikers« Fénelon (Ende des 17. Jahrhunderts) ist symptomatisch. Seine »neue« Mystik lässt erkennen, dass sie versuchen will, die Bemühung um die Vervollkommnung des liturgischen Gebets mit dem inneren Gebet des Herzens zu versöhnen.

Unabhängig von der Tatsache, dass die charismatischen Dimensionen der mystischen Erfahrung unterschiedliche Elemente in den Methoden der Verwirklichung des intimen Gnadenbewusstseins einführen, darf ihr Beten sich nicht unterscheiden vom Beten der gewöhnlichen Christen. Die Überwindung des mündlichen Betens geschieht von Mal zu Mal unter jeweils besonderen Bedingungen: Diese haben zu tun mit dem Gehorsam gegenüber dem Charisma und der Bereitschaft, sich einem Gnadenimpuls zu überlassen. Wenn es gelegentlich Situationen gibt, in denen das mündliche Gebet keine innere Bewegung zu bewirken scheint, was häufig geschehen kann, so darf das nicht in jedem Fall auf irgendeine ihm innewohnende Unvollkommenheit zurückgeführt werden. Ganz im Gegenteil muss sie im Zusammenhang mit einem äußeren Umstand gesehen werden, in dem die Seele der Anziehungskraft der Gnade widersteht, die sie einlädt, einfach gesammelt und ruhig in Gott zu sein und sich stattdessen darauf zu versteifen, eine bestimmte Form mündlichen (oder nichtliturgischen) und nicht obligatorischen Betens zu suchen. Die Schwierigkeit besteht hier darin, dass das liturgische Gebet vor allem als ein Echo des Wortes Gottes (in seiner Form als Offenbarung, als Handeln, als Realpräsenz) verstanden wird. Das mündliche Gebet gewinnt seine Struktur, es kommt zustande und es lebt im Umkreis des Wortes Gottes.

In Bezug auf seine fundamentale Rolle ist es Gnade der Danksagung, Eucharistie des Gedenkens und Opfer des Lobes, unermüdlicher Jubel und reine Kontemplation. Das gehorsame Verrichten des kanonisch verordneten Gebets ist also keine bloße Zahlung des Zehnten auf die verfügbare Zeit, keine bloße disziplinäre Verbindlichkeit. In seiner Wurzel ist es gläubiges Horchen: Also Gehorchen unter der Anziehungskraft der Überzeugung von einer gnadenhaften Offenbarung, die hoffen lässt, dass eine solche bei jeder Feier des sie begründenden Ereignisses von Neuem geschieht; in der Hingabe seiner selbst, seiner Seele und seines Leibes, zum jeweiligen Zeitpunkt, an dem der Lobpreis dargebracht wird, wiederholen sich die uranfängliche Vision und das uranfängliche Horchen.

Das Fundament des liturgischen Aktes als unersetzlicher konstitutiver Performance für den Akt des Glaubens ist in seiner tiefsten Wurzel ein Akt reiner Kontemplation und letztlich reinen empfangsbereiten Horchens. Und dies ist das Wesen des *Schweigens*, in welches das Gebet sich hüllt, insofern es Glaubensgehorsam ist.

Die *Aufmerksamkeit*, die der Zielsetzung der Feier entspricht, ist eben deswegen eine Konzentration des Blicks, die sich jeder anderen Ausrichtung des Blicks oder jeder Stimme entzieht, die vom Hören auf das Wort ablenken könnte.

Selbstverständlich hat das Wechselspiel von Stimme und Schweigen, das den Rhythmus und das Atmen des Betens bestimmt, seine symbolischen Verdichtungen und Entspannungen: Es gibt den Rhythmus der Rezitation, den weisen Einsatz von Pausen, die wechselseitige Anpassung. Es ist ein – bisweilen mikrometrisches – Spiel zwischen dem »Schweigen der Seele«, das die Sprechfähigkeit des Menschen stützt, und einem »aufmerksamen Innehalten im Schweigen« (*arrêt attentif en silence* – Bossuet), das die Gegenwart Gottes zum Klingen bringt. Das Schweigen der Seele wird zu einem Schoß, der empfangsbereit ist für die Befähigung, sich stimmlich zu artikulieren; der weise Einsatz von Pausen im Energieaufwand der Stimme bringt das Wort und die von Gott gewirkten Gefühlsbewegungen zum Klingen. »Fragen Sie Gott, wenn es Sie drängt zu fragen, seufzen Sie, wenn er zum Seufzen inspiriert [...], freuen Sie sich, wenn seine Worte voller Freude sind; grämen Sie sich, fürchten Sie sich, wenn er Sie mit Trauer und Furcht bedrängt.« (Fénelon)

## VI. Das Horchen auf das Wort als »aktives Schweigen« im Gebet

Der innere Mensch bleibt also auch in der »neuen Mystik« von seinem Wesen her ein Hörer des Wortes – ob er nun in seinem äußeren Schweigen dem Wort Raum gibt oder ob er es sich im Schweigen seines Herzens zu eigen macht, indem er ihm mit seiner Stimme Echo verleiht.

Die figurierte Struktur der neuen Musik (mit Zeitspannen, Pausen, Unterbrechungen und Wiederholungen, Stimmen, die sprechen, und Stimmen, die antworten) beziehen heutzutage das Spiel der Klänge und der Schweigephasen als Grundelemente ihrer Syntax mit ein.<sup>11</sup> Die Musik organisiert nicht nur den Klang, sondern gibt auch dem Schweigen Raum, ohne das sie nicht so klingen und einen Resonanzraum eröffnen würde, wie es sein sollte. Entscheidend für die geistliche Qualität der Musik ist also nicht der Ausschluss des einen oder des anderen Elements, nicht der abstrakte hierarchische Rang des Wortes und des Schweigens. Der Akt des Betens ist, gerade insofern er *responsoriale Resonanz* ist, immer auch *empfangsbereites Schweigen*.

In einem solchen Fall betont das Schweigen die symbolische Erfahrung des Unsagbaren: Was aber nicht dem Unhörbaren entspricht. Gerade so wie im spirituellen Leben erzeugt das Wort Sättigung und Bedürfnis nach Schweigen. Dieses lässt neue Energie wachsen und löst einen Elan aus für die neue Entfaltung des Betens und des Lobgesangs.

Worauf es in der spirituellen Erfahrung ankommt, ist also nicht so wie im Sinne des Hellenismus entweder das Wort oder das Schweigen. Im Wort des liturgischen Gebets klingt das aufmerksame und gespannte Schweigen der Seele nach. In diesem Schweigen spricht Gott und wird Gott gehört, ganz so, wie es im frommen Hören des verkündeten und *mit angemessener Stimme* vorgetragenen Gotteswortes geschieht, und dies *in Geist und Wahrheit*: »Wenn wir [das Stundengebet] rezitieren, spricht Gott zu uns. Wenn wir die Heilige Schrift lesen, ist es Gott, den wir hören. Sie zu meditieren und zu beten, sie zu rezitieren, ohne sie

ganz zu verstehen, bedeutet, die Unbegreiflichkeit Gottes anzubeten, uns mit ihr vertraut zu machen und zu beginnen, uns auf ein immer neues Gespräch mit Gott einzulassen.« Dieser schöne Text ist von Louis Thomassin (1619–1695)<sup>12</sup>, der zusammen mit Petavius einer der repräsentativsten Theologen des Grand Siècle war.

In der katholischen Erforschung einer Interpretation des mündlichen Gebets als authentischer und nicht nur zweitrangiger Form der christlichen spirituellen Erfahrung lassen sich zwei Haupttendenzen beobachten, die darauf hinauslaufen, sich einander anzugleichen. Die eine sieht das Gebet als einen existenziellen *Zustand*, der als äußere Übung dazu bestimmt ist, die auf untrennbare Weise miteinander verbundene innere und äußere Kommunikation mit Gott zu fördern. Die andere Tendenz beschreibt das Gebet als eine geistliche *Bewegung* (der Seele und des Leibes), welche das Geschöpf in den Raum und die Zeit einer richtigen Beziehung zu Gott einweist. In der unterschiedlichen Art und Weise, wie diese beiden Paradigmata gedeutet werden, ist jedoch eine auf Einheit gestimmte und nicht die jeweils andere Deutung ausschließende innere Dialektik zu verzeichnen, die Kontaktpunkte zu den jeweils anderen Ansätzen schafft. Einerseits bewirkt die Selbstentäußerung auch immer einen intentionalen Prozess, ein absichtsvolles, bewusstes und gewolltes menschliches Handeln. Andererseits hat die anthropologische Dynamik, welche die spirituellen und sinnhaften Fähigkeiten im Bereich des echten Gebets bündelt, nie eine Zielsetzung, die sich unterscheidet von der Zielsetzung der vollkommenen Hingabe an die Bewegung des Heiligen Geistes, der in uns betet.

Die Vermittlung zwischen beiden Aspekten, bei der es darum geht, die vollkommene Transparenz des Herzens gegenüber dem Handeln Gottes zu realisieren, ist daher eher in der kirchlichen Dimension des Hörens auf das Wort Gottes zu finden als in der subjektiven Dimension der Einkehr in das eigene Innere.<sup>13</sup>

Das Schweigen, aus dem das echte christliche Gebet hervorgeht und zu dem es unaufhörlich zurückkehrt, ist also das Hören auf den Heiligen Geist, der in uns betet und ohne den auch unsere Antwort auf das Wort Gottes sich unvermeidlicherweise in ein bloßes Echo dessen verwandeln würde, was in uns selbst klingt. Ideal ist nicht das Gebet, das in ein reines Verstummen unserer Antwort mündet, sei es nun in Form einer ekstatischen Musik, die angeblich geistlicher sei, oder sei es in Form eines leeren Schweigens, das die Welt im Göttlichen zu nichts macht.

## VII. Liturgien als Akte des »performativen Schweigens« Ein Vorschlag

Die aktuelle Bedeutung dieser Figuren der musikalischen Dialektik des Klangs und des Schweigens, die schon zu Beginn der christlichen Traditionsbildung in den Diskussionen über die Spiritualität des Lobpreises und des Gebetes und dann in der Wende zur Moderne zum Vorschein kommt, kann uns nicht verborgen bleiben.



Heute wird innerhalb unseres kulturellen Horizonts wieder eingeladen, das bekennende und auf Lobpreis gestimmte Gebet einfach zum Schweigen zu bringen, und zwar unter dem Vorwand, ein rein mentales Beten, dem die Inkarnation des Logos und die Anbetung Gottes fremd sind, sei von höherer spiritueller Qualität. Und es wird in den Religionen selbst auch wieder zur Pflege ekstatischer und den Körper einbeziehender Rituale eingeladen, zu Ritualen mit Litanen und Opfern, die Gott dadurch ehren, dass sie den ganzen Weltraum besetzen mit der Inszenierung einer Sakralität, die jede einzelne Gebärde, jedes einzelne Wort und jede Musik zum Schweigen bringen, zu einem Schweigen, in dem der Mensch den Verbindungen der Seele mit den Dingen Raum zu geben lernt.

Der christliche Glaube darf nicht in diese doppelte Falle tappen. Ein Christentum, das nichts anderes tut als reden, proklamieren und erläutern, kurz gesagt: das nie im Schweigen verharnt, verliert die Tiefe des Horchens, aus dem der Glaube erwächst. Und darum wird es den Geist des Gebets verlieren: Die Anrufung Gottes und die *confessio laudis* werden sich umwandeln in sterilen Protest und Moralpredigt. Das Zeugnis einer *fides ex auditu*, eines aus dem Hören geborenen Glaubens, fordert also die symbolische Leibhaftigkeit eines nachdenklichen und anbetenden Schweigens.<sup>14</sup> Andererseits gilt: Wo das spirituelle Pathos des Lobpreises und die musikalische Polyphonie des Gebets fehlen, dort wird der Geist wirklich nicht mehr tief denken: Weder über das, was Gottes ist, noch über das, was menschlich ist. Und das Gebet ist dann nicht mehr wirklich rein. Das Schweigen, welches das Gebet nährt, entsteht aus dem dialogisch gestimmten Hören auf Gottes Wort, nicht aus seiner Beseitigung. Die heutige Vermehrung von Gebetsworten zusammen mit dem durchdringenden Lärm der Überflutung durch Bilder und Musik, welche die Welt erfüllt, ist die Chiffre eines der Religion und der Kultur beraubten Lebensraums, von dem man auf schöpferische Weise Abstand nehmen muss.<sup>15</sup> Der gegenwärtige Augenblick ist nahe an den Anfang eines *neuen* Christentums inmitten einer *neuen* Kultur des Heidentums herangerückt.<sup>16</sup> Wenn wir nicht bald eine *neue Musik* des Klanges dialogbereiter Körper und des Schweigens der zum Horchen bereiten Seele finden, wird das Gotteswort unhörbar werden.<sup>17</sup> Denn diese neue Musik wird schließlich die tieferen Schwingungen der Gegenwart Gottes in einem »sanften, leisen Säuseln« erschließen, wie es Elija<sup>18</sup> hatte hören können, der Prophet, der immer wieder zurückkehrt, wenn die Anrufung des Messias auf dem Gipfel der Erwartung des Wortes Gottes und des Menschensohnes angekommen ist.

Das Thema des postmodernen Christentums am entscheidenden Schnittpunkt zwischen Schweigen und Gebet scheint mir die folgende Frage zu sein: Ist der Ort der Versammlung und der Anerkennung der christlichen Gemeinde – als physischen, aber auch als symbolischen Ortes – auch ein Ort der Anbetung? Diese Frage wird auch im weltlichen Denken aktuell:

*»Anbetung lässt an »Sich-Niederwerfen« denken. Eine immerwährende Falle für die Religionen ist die Frage: Welcher Nutzen wird gezogen aus dem Sich-Niederwerfen, um damit zu demütigen? Doch die Religion bietet zugleich die einzige Gelegenheit für*

das Sich-Niederwerfen. Vielleicht muss man sich hier an jenen Satz Hegels erinnern, der besagt, dass die Religion für alle bleiben muss, auch für den, der sich emporgehoben hat bis auf die Höhe des Begriffs [Vorlesungen über die Philosophie der Religionen]. Der Philosoph ist derjenige, der sich nicht niederwirft. Und dennoch muss auch er sich niederwerfen: Als Philosoph muss er begreifen, dass die Vernunft sich vor dem niederwerfen muss, was unendlich größer ist als sie. Daher muss er begreifen, dass allein die anbetende Vernunft vollkommen vernünftig und verständig ist. Selbst Kant sagt, dass es zwei Größen gibt, die ihn nötigen, sich niederzuwerfen: »der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.«<sup>19</sup>

Das anbetende Schweigen ist nicht einfach ein bloßes Verstummen. Und die schweigende Anbetung ist ein Akt des Lobes (*»Tibi silentium laus«*) und keine träge Unbeweglichkeit, keine ekstatische Lähmung, keine nihilistische Leere.<sup>20</sup> Wo ist dann dieser unentbehrliche Ort des anbetenden Schweigens, in der weltlichen »großen Stadt« und im »globalen Markt«, in dem unter lautem Gebrüll und Drohungen entschieden wird, wer sprechen darf und wer sich still verhalten muss? Wer betet noch mit dem Wort des großen oder kleinen Anderen? Wer bringt sein Lob dar in schweigendem Horchen auf das Wort Gottes, wer säubert seine eigene Sprache – auch seine religiöse Sprache – von zwanghafter oder fanatischer Geschwätzigkeit? Wie sollen wir – in der Stadt des Menschen und in den Tempeln der Religionen – den Anruf des Menschen hören, wenn niemand mehr betend eintaucht in das demütige Schweigen des Hörens auf Gott?

Das Schweigen steht an der unaussprechbaren Grenze des menschlichen Wortes, wenn es das weise Wissen von seiner Begrenztheit wiedergewonnen hat, das Nancy »Anbetung« nennt. Die Überschreitung dieser Grenze muss zunächst von Gott bewirkt werden, damit wir auf einen nicht nihilistischen Sinn dieser Grenze zu hoffen beginnen können. Der Punkt, an dem die beiden Seiten der Grenze sich verbinden, heißt in der universalen Sprache des Heiligen, die alle Menschen sehr gut verstehen, »Invokation«, Anrufung. Hierhin muss das christliche Beten zurückfinden, wenn es in der weltlichen Gesellschaft eine Bleibe finden und selbst eine Bleibe bieten will.

## Anmerkungen

---

1 Massimo Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici, i poeti*, Soveria Mannelli 2005.

2 Monique Brulin, *Le Verbe et la Voix*, Paris 1998; Pierangelo Sequeri, *Musica e mistica*, Vatikanstadt 2000.

3 Der Benediktiner Odo Casel hat als Erster nachdrücklich auf diese zentrale Bedeutung des Schweigens in der hellenistischen Philosophie und der Mysterienreligion hingewiesen, und zwar als unterscheidendes Merkmal gegenüber der neuen Rolle, welche der logikè latréia im neuen christlichen Denken beigemessen wird: Odo Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (Diss.), Gießen 1919.

4 Marius Schneider, *Le origini della musica*, hg. von E. Zolla, Mailand 2007.

5 *Corpus Hermeticum*, XIII, 17. Ähnlich äußert sich der von Eusebius von Caesarea zitierte Apollonius von Tiana: »... alles, was irdisch ist, ist für das Überirdische unrein. Daher ziemt es sich weder für den Logos der Stimme noch für den inneren Logos, von einer Leidenschaft der Seele befleckt zu werden. Man wird seiner Heiligkeit besser gerecht durch ein reines Schweigen und durch ein reines Nachdenken über ihn.

Man muss ihn daher verinnerlichen und sich ihm angleichen und ihm seine eigene Bekehrung als heiliges Opfer darbieten, was zugleich ein Hymnus und unser Heil ist. In der Reinheit der von unseren Leidenschaften befreiten Seele und in der Betrachtung Gottes vollzieht sich unser Opfer.« (Eusebius von Caesarea, *Praeparatio evangelica* IV, 13.)

6 Philo von Alexandria, *De agricultura Noë*, 126.

7 Justinus Martyr, *Apologia Prima*, XII, 1.

8 Clemens von Alexandria, *Paidagogos*, 2, 4.

9 »Gott, von dem wir nicht sagen können, was seiner wirklich würdig ist, hat jedenfalls das Opfer unserer Lippen gern angenommen, und er hat uns die Freude bereitet, ihm das Lob unserer Worte darzubringen.« (»Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae voci obsequium et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit.«) Aurelius Augustinus, *De Doctrina christiana*, I, 6, 6.

10 *Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos*, unter dem Titel *Das Religionsbuch der Kirche* ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Michael Gatterer, Innsbruck/Leipzig 1940/41, 2. Buch, 4. Bändchen, 8. Kapitel, Nr. 1 und Nr. 2. (»Est igitur orandum in spiritu et veritate [...]. Orat autem eo modo, qui intimum et fragrans animi studium adhibet, a qua spirituali precandi ratione vocalem non excludimus: verum tamen principatum jure tribuendum ducimus illi, quae a vehementi animo proficiscitur, obsecrationi: Quam Deus, cui patent occultae hominum cogitationes, audit, etsiam si non ore proferatur.« – Edizione 1677, vgl. Brulin, *Le Verbe et la Voix*, 15.)

11 In seinem *Traité du récitatif* von 1701 betont Grimarest die weise Anwendung von Pausen und die Kunst des Schweigens beim Vortrag auf der Theaterbühne: »Sehr angenehm ist es, wenn die Handlung in den großen Augenblicken des Dramas von Momenten des Schweigens und von Seufzern begleitet wird, wie man es ja auch in der Musik gelernt hat.« (Vgl. Brulin, *Le Verbe et la Voix*, 182.)

12 Vgl. Brulin, *Le Verbe et la Voix*, 185ff.

13 Als gute Synthese eines Verfahrens, das Schweigen und responsoriales Gebet der Kirche in Einklang bringen kann, kann eine Passage der Instruktion *Musicam Sacram* vom 5. März 1967 gelten: »Man halte zu gegebener Zeit auch ein heiliges Schweigen ein: Dadurch werden die Gläubigen nämlich nicht wie außenstehende und stumme Zuschauer daran gehindert, sich am liturgischen Handeln zu beteiligen, sondern sie werden tiefer in das gefeierte Mysterium hineingezogen. Durch das Hören des Wortes Gottes, durch das Mitsingen und Mitsprechen von Gebeten sowie durch die geistliche Einheit mit dem Priester, der die ihm zukommenden Teile spricht, wird ja eine innere Einstellung bewirkt, die sie zu einer solchen aktiven Mitfeier befähigt.« (Nr. 17)

14 Yves Raguin, *La Source*, Paris 2008.

15 Maria Grazia Angelini, *Un silenzio pieno di sguardo*, Bologna 1996.

16 »Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie würden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie, denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch bevor ihr ihn bittet.« (Mt 6,7–8).

17 Jean-Yves Hameline, *Une poétique du rituel*, Paris 1997.

18 1 Kön 19,13.

19 Jean-Luc Nancy, *L'Adoration. Déconstruction du christianisme II*, Paris 2010.

20 André Néher, *L'Exile de la Parole. Du silence biblique au silence de Auschwitz*, Paris 1970.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## Der Autor

---

**Pierangelo Sequeri** ist ordentlicher Professor der Fundamentaltheologie der Theologischen Fakultät Norditaliens in Mailand. Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission und der Päpstlichen Kommission für Medjugorje. Er ist Musikwissenschaftler und hat liturgische Gesänge und Oratorien komponiert. Er hat außerdem eine besondere Methode der Rehabilitation mittels instrumentaler und orchestraler Musik entwickelt ([www.esagramma.net](http://www.esagramma.net)). Veröffentlichungen u. a.: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (52012); *L'idea della fede* (2002); *Musica e mistica* (2005).

Anschrift: Piazza Paolo VI 6, 20121 Milano, Italien. E-Mail: [sequerip@ftis.it](mailto:sequerip@ftis.it).

---