

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Simon Peng-Keller (ed.), *Gebet als Resonanzereignis*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Peng-Keller, Simon

Von der Stimmlichkeit des Betens

in: Simon Peng-Keller (ed.), *Gebet als Resonanzereignis*. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care, pp. 69–89

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017 (Theologische Anstöße 7)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783788732301.69>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Simon Peng-Keller (Hrsg.), *Gebet als Resonanzereignis* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Peng-Keller, Simon

Von der Stimmlichkeit des Betens

in: Simon Peng-Keller (Hrsg.), *Gebet als Resonanzereignis*. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care, S. 69–89

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017 (Theologische Anstöße 7)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783788732301.69>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Simon Peng-Keller

## Von der Stimmlichkeit des Betens<sup>1</sup>

Im Horizont des übergreifenden Themas des vorliegenden Bandes erkundet der vorliegende Beitrag die Sinnlichkeit des Betens am Beispiel der Stimme. In einem ersten Schritt rekapituliere ich mit Blick auf die christliche Gebetspraxis die Diskussion um die von Karl Jaspers und anderen konstatierten Vergeistigungs- und Verinnerlichungstendenzen, die sich in der abendländischen Tradition spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. bemerkbar sind. Um die Bedeutung, die den Sinnen für das Gebet zukommt, deutlicher herausarbeiten zu können, wird in einem zweiten Schritt vorgeschlagen, das Gebet auch als Wahrnehmungsvollzug zu begreifen. Um dies in Fokussierung auf die Stimmlichkeit des Betens weiter vertiefen zu können, wende ich mich in einem Zwischenschritt philosophischen Versuchen zu, sich dem Phänomen der Stimme anzunähern. Der gebets theologische Ertrag dieser Erkundungen wird im letzten Abschnitt eingeholt. Der Sinn der Stimmlichkeit des Betens, so soll gezeigt werden, liegt in seinen vielgestaltigen medialen Möglichkeiten. Der näheren Erkundung eröffnet sich ein Spektrum, das von der mitunter sakramentalen Qualität der Gebetsstimme bis zu Wirkungen instrumenteller Art reicht.

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag wurde in einer englischsprachigen Fassung erstmals publiziert unter dem Titel »Accende lumen sensibus«. On the Vocality and Sensuality of Prayer, in: *Rebecca A. Giselbrecht/Ralph Kunz* (Hrsg.), *Sacrality and Materiality. Locating Intersections*. Göttingen/Bristol 2016, 101-120. Für die vorliegende Publikation wurde der Beitrag überarbeitet und aktualisiert.

## 1. Abendländische Entsinnlichungstendenzen

Die ambivalente Haltung gegenüber der Sinnlichkeit, welche die abendländische Geistes- und Spiritualitätsgeschichte über weite Strecken kennzeichnete, entspringt einem kulturgeschichtlichen Umbruch, der mit Karl Jaspers als achsenzeitliche Wende beschrieben werden kann. Ein wesentliches Kennzeichen dieses tiefgreifenden kulturellen Transformationsprozesses, der vor rund 2500 Jahren die bis heute bestimmenden Formen von Religion und Philosophie in den Grundzügen hervorbrachte, ist nach Jaspers ein Prozess der »Vergeistigung«.<sup>2</sup> Zu dieser als Befreiung erlebten Selbst- und Weltdistanzierung gehörte die Abkehr von Leib und Sinnen – die Wende nach innen. Zu ihr gehört auch das metaphysische Vorurteil, dass der Geist stimmlos und umso reiner sei, als er sich nicht selbst zeigt.<sup>3</sup> Demgegenüber steht heute die Einsicht, dass es nicht zuletzt die Herausbildung eines neuen Schriftgebrauchs war, was die achsenzeitliche Transformation bewirkte oder zumindest ermöglichte.<sup>4</sup> Die starke Differenz zwischen Materie und Geist, die abendländisches Denken bis heute prägt, konnte nur mittels des sinnlich-materiellen Mediums der Schrift gemacht werden, das in seiner unparteilichen »Stummheit« eine radikale Distanz zu sich selbst, zu gegenwärtigen Institutionen und der Autorität des Überlieferten erlaubte.

Wenn man Jaspers »Vergeistigung« im Sinne von »Verinnerlichung« versteht, lässt sie sich in unterschiedlicher Weise sowohl für Israel wie für Griechenland belegen. Hier wie dort zeigt sich dies in

---

<sup>2</sup> Vgl. *Karl Jaspers*, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1983 (Erstausgabe: Frankfurt a. M./Hamburg 1955), 21. Zur jüngeren Diskussion vgl. *Robert N. Bellah/Hans Joas* (Hrsg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge MA/London 2012.

<sup>3</sup> Vgl. *Jean-Louis Chrétien*, Das verwundete Wort. Phänomenologie des Gebets, in: *Ingolf U. Dalferth/S. Peng-Keller* (Hrsg.), *Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets*. Freiburg i.Br. 2016, 50-82, hier: 55.

<sup>4</sup> Vgl. *Jan Assmann*, Cultural Memory and the Myth of the Axial Age, in: *Bellah/Joas* (Hrsg.), *Axial Age* (s. Anm. 2), 365-407.

einer neuen Bedeutung von Texten für die kulturell-religiöse Identität und in einem neuen Umgang mit ihnen. Tritt in Israel zunehmend das »portable Heiligtum« der Heiligen Schrift an die Stelle des Tempels<sup>5</sup> und die murmelnde Psalmenmeditation an die Stelle des Opferkults<sup>6</sup>, so wird in Griechenland die leiblich und sinnlich vollzogene Kontemplation (*theoria*), wie sie für Mysterienkulte noch in axialer Zeit charakteristisch bleibt, durch eine philosophische »Schau« überboten, die sich radikal von der Sinnenwelt abkehrt, um sich der intelligiblen Welt zuzuwenden.<sup>7</sup> In der griechischen »Erfindung des stillen Lesens«, in der die Stimme internalisiert und vergeistigt wird,<sup>8</sup> bereitet sich im 5. Jahrhundert v. Chr. jene Wende nach innen vor, die wenig später von Platon auf philosophischer Ebene mit aller Entschiedenheit vollzogen wird.<sup>9</sup>

Dass die sich in der christlichen Tradition fortsetzende Tendenz zur Verinnerlichung auch mit der ethischen Ambivalenz der Sinnlichkeit zu tun haben, zeigt sich

---

<sup>5</sup> Nach Jan Assmann (*ders.*, Cultural Memory and the Myth of the Axial Age, in: *Bellah/Joas*, Axial Age(s. Anm. 2), 365-407, hier: 394) fungieren kanonisierte religiöse Schriften als »a new transethnic homeland«; »[...] they are treated like verbal temples enshrining divine presence« (ebd. 392).

<sup>6</sup> So dürfte z. B. Ps 34,9 (»Kostet und seht, wie gütig der Herr ist«) zunächst auf das liturgische Mahl bezogen sein, vgl. *Peter Altmann*, Making the Meal Sacred in the Old Testament. Complexities and Possibilities for Christian Appropriation, in: *Giselbrecht/Kunz* (Hrsg.), Sacrality (s. Anm. 1), 123-135; *ders.*, Festive meals in ancient Israel. Deuteronomy's identity politics in their ancient Near Eastern context, Berlin 2011. Im Gesamtkontext des Psalters bekommt diese Aussage eine metaphorische Qualität. Mit Blick auf Ps 27 spricht Erich Zenger von einer »Metaphorisierung der Tempeltheologie«: »Im und mit dem Rezitieren des Psalms ruft der Beter die Gotteswirklichkeit herbei, die ‚eigentlich‘ im und vom Tempel erwartet wird« (*ders.*, Der Psalter als Heiligtum, in: *Beate Ego/Armin Lange/Peter Pilhofer*, in Zus.arbeit mit *Kathrin Ehlers* [Hrsg.], Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Tübingen 1999, 115-130, hier: 121).

<sup>7</sup> Vgl. *Andrea Wilson Nightingale*, Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context. Cambridge 2004.

<sup>8</sup> Vgl. *Jesper Svenbro*, Archaisches und klassisches Griechenland: Die Erfindung des stillen Lesens, in: *Roger Chartier/Guglielmo Cavallo* (Hrsg.), Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm. Frankfurt a.M./New York 1999, 59-96; *ders.*, Stilles Lesen und die Internalisierung der Stimme im alten Griechenland, in: *Friedrich Kittler/Thomas Macho/Sigrid Weigel* (Hrsg.), Zwischen Rauschen und Offenbarung. Zur Kultur- und Mediengeschichte der Stimme. Berlin 2002, 55-71.

<sup>9</sup> Vgl. *Svenbro*, Griechenland (s. Anm. 8), 67: »Die ‚Stimme des Gewissens‘, oder genauer des *daimonion*, welches mit Sokrates (*Platon*, Apologie, 31d usw.) assoziiert wird, ist ohne Zweifel emblematisch für diese Verinnerlichung – die sich genau in dem Jahrhundert vollzieht, das uns den ersten unbestreitbaren Beweis für stilles Lesen liefert, nämlich die Verinnerlichung der Stimme des Lesers, der von nun an in der Lage ist, ‚in seinem Kopf zu lesen‘.«

auch an der Gebetslehre Jesu. Die Einkehr, zu der sie anleitet (»Wenn du betest, geh in deine Kammer und schließ die Tür zu etc.«<sup>10</sup>), wird nicht allein theologisch (Gott wohnt im Verborgenen und sieht das Verborgene), sondern auch ethisch begründet. Öffentliches Beten kann zu einer vorgespielten und selbstbezogenen Gebetspraxis verleiten. In ihrer Kritik zerstreuer Extraversion trifft sich die Verkündigung Jesu mit dem Ethos der philosophischen Schulen der Antike.

Die axiale Wende nach Innen wäre jedoch unzureichend erfasst, würde man sie alleine als »Vergeistigung« beschreiben. Denn zum einen bedeutet Verinnerlichung nicht unbedingt auch eine Entsinnlichung. Nicht nur der sinnenfreudige Opferkult, sondern auch das murmelnde Beten und Meditieren ist ein leib-sinnlicher Vollzug. Zum andern ist die Ausblendung der sinnlichen Wahrnehmung näher betrachtet selbst ein sinnlicher Vollzug. Sie folgt einem paradoxen Gesetz, das Matthias Jung mit Blick auf die achsenzeitliche Wende prägnant formuliert: »Symbol-users can escape embodiment only by reasserting it.«<sup>11</sup>

Dennoch: Verdichtet sich die achsenzeitliche Wende nach Innen nicht in der Einsicht, dass es verinnerlichte Formen des Betens gibt, bei denen eine mentale Vergegenwärtigung von Gottes Wirklichkeit an die Stelle ausgesprochener Gebetsworte tritt? Oder historisch konkreter gefragt: Ist frühchristliche Schriftmeditation im Vergleich zur frühjüdischen Meditations- und Gebetspraxis nicht als »vergeistigter« zu beschreiben? Die historischen Quellen zur faktischen Praxis frühchristlichen Betens sind spärlich und erlauben keine eindeutigen Antworten. Orientiert man sich am paulinischen Briefkorpus, dem wohl verlässlichsten Zeugnis für frühchristliche Spiritualität, so ist auch das Beten »im

---

<sup>10</sup> Mt 6,6.

<sup>11</sup> Matthias Jung, Embodiment, Transcendence, and Contiguity. Anthropological Features of the Axial Age, in: *Bellah/Joas, Axial Age* (s. Anm. 2), 77-101, hier: 99.

Geist« nicht etwas »rein Geistiges«, sondern ein von Gottes Geist inspiriertes, vokal sich vollziehendes und insofern leibsinliches Geschehen (1 Kor 14,15f.). Ob die frühen Christen in ihrem betenden Umgang mit der Heiligen Schrift die gelesenen Worte nur in ihrem Herzen bewegt haben (Lk 2,19.51) und nicht auch, wie im frühen Judentum üblich, vor sich her und in sich hinein gemurmelt haben, ist zumindest unklar. Historisch gesichert ist: Spätestens im 4. Jahrhundert entwickeln sich innerhalb des frühen Mönchtums, also ausgerechnet im Kontext einer asketischen Bewegung, Formen meditativen Betens, die dem leiblich-sinnlichen Vollzug große Bedeutung zumessen.<sup>12</sup> Zugleich bildet sich im Rahmen dieser frühmonastischen Bewegung ein kontemplatives Gebetsideal aus, das in einer transverbalen Vergegenwärtigung der Gegenwart Gottes »im Intellekt« die höchste Form christlichen Betens sieht.<sup>13</sup> Allerdings bleibt der kontemplative Überstieg über sinnengebundene Vermittlungsformen nicht nur an diese zurückgebunden, sondern auch von diesen durchwirkt. Denn die »inneren Sinne«, die im Anschluss an Origenes zum festen spiritualitätstheologischen Interpretament werden, liegen nicht jenseits der körperlichen Welt. Mit den Affekten, die sich in ihnen artikulieren, bleibt die Leiblichkeit auch dort noch im Spiel, wo sie im Schwinden der Sinne aus dem Bewusstsein der Betenden verschwindet.<sup>14</sup> Orientiert man sich an der faktischen Gebetspraxis, soweit sie durch die vorhandenen Texte erschließbar ist, erscheint christliches Beten durch alle Jahrhunderte hindurch als ein eminent sinnlicher Vollzug. Dass bis ins 20. Jahrhundert gebets-

---

<sup>12</sup> Vgl. das Cassian-Zitat am Ende des Beitrags.

<sup>13</sup> Vgl. *Gabriel Bunge*, *Das Geistgebet bei Evagrius*, *Das Geistgebet: Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*. Köln, 1987.

<sup>14</sup> Vgl. *Niklaus Largier*, *Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästheik als Phänomenologie rhetorischer Effekte*, in: *Manuel Braun/Christopher J. Young* (Hrsg.), *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York 2007, 43-60.

theologisch kaum über den Sinn der Sinne nachgedacht wurde, ist zwar merkwürdig, lässt sich jedoch theologiegeschichtlich einfach erklären. In weitaus höherem Maße als die faktische Gebetspraxis war die christliche Theologie durch die achsenzeitliche Tendenz geprägt, der Leiblichkeit alle negativ bewerteten Qualitäten menschlichen Daseins zuzuschreiben – Endlichkeit, Fehlbarkeit und Verführbarkeit –, dem Geiste hingegen alles Erstrebenswerte: Freiheit, Objektivität und Klarheit. Die eigentümliche theologische Blindheit für die positive Bedeutung der Sinne und des Leibes dürfte jedoch auch mit dem Sachproblem zu tun haben, dass das Nächstliegende nicht selten das Verborgenste ist und das Selbstverständliche sich dem erkennenden Zugriff am hartnäckigsten entzieht. So konnte es dazu kommen, dass auch die bedeutendsten Theologen *als Theologen* übersahen, was sie *als Beter* täglich vollzogen und erlebten: die intrikate Verschränkung von sinnlichem Erleben und geistigem Erkennen.

## 2. Passivisch-rezeptive Dimensionen des Gebets

Neben der axialen Tendenz zur Entsinnlichung leidet die christliche Gebetslehre unter einer ebenso einseitigen wie selten befragten handlungslogischen Engführung.<sup>15</sup> Im Verbund mit einem mentalistischen Verständnis des Geistes (als einem übermaterielle Medium in einer privaten Innerlichkeit, die vom sozialen, praktischen und sprachlichen Außen gleichsam ontologisch getrennt ist<sup>16</sup>) trug sie das ihre dazu bei, dass die Bedeutung der Sinnlichkeit des Betens nur marginal ins theologische Bewusstsein dringen konnte. Gewiss: Es ist nicht zu bezweifeln, dass das

---

<sup>15</sup> Ansatzpunkte zu dem hier umrissenen Gebetsverständnis finden sich bereits in: *Simon Peng-Keller*, Einführung in die Theologie der Spiritualität. Darmstadt 2010, 94ff.

<sup>16</sup> Vgl. *Fergus Kerr*, *Theology after Wittgenstein*. Oxford 1986, 171-173. Ich danke Andreas Hunziker für diesen Hinweis. Zur Problematik einer mentalistisch verstandenen Innerlichkeit vgl. John Swinton in diesem Band.

Gebet Handlungen umfasst. Doch fragt sich, ob die Terminologie des Handelns dazu taugt, den faktischen Vollzug christlichen Betens theologisch hinreichend zu beschreiben. Sowohl in pneumatologischer als auch in phänomenologischer Perspektive zeigen sich passivisch-rezeptive Aspekte, die in der bisherigen Gebetstheologie meist wenig gewichtet wurden.<sup>17</sup> Um der Sinnlichkeit des Betens Geltung zu verschaffen, ist es unumgänglich, sie genauer zu bestimmen.

In pneumatologischer Hinsicht lässt sich das Gebet als ein von Gottes Geist erweckter und durchwirkter Vollzug beschreiben.<sup>18</sup> In paulinischer Sprache: Christliches Beten entspringt Gottes Selbstvergegenwärtigung, dem Seufzen von Gottes Geist in der Tiefe des menschlichen Geistes, dem pneumatischen Abba-Ruf im Herzen des Menschen (Röm 8,15.26f.). Als ereignishafte Öffnung für die Wirklichkeit Gottes entspringt das Gebet nicht menschlicher Initiative, sondern geht auf göttliche Inspiration zurück und bleibt auf sie angewiesen. Der im Innersten des Menschen wirksame göttliche Geist weckt alle Aktionen *und* Passionen, die dem Ereignis des Gebets seine besondere Gestalt geben. Christliches Beten ist so gesehen leidenschaftliches Nach- und Mitbeten, responsive Einstimmung in ein Gebet des Geistes, das bereits vor allem persönlichen Tun Wirklichkeit ist. Das mag in kunstvoll ausgestalteten Formen wie dem Pfingsthymnus geschehen oder in pathischer Kommunikation, die fast ohne Worte auskommt. »Ach, ja!«, so lautet nach Karl Barth die Urform des Betens, die alles enthalte und zu der alles Beten wieder zurückkehren müsse.<sup>19</sup> Ein solches Stoßgebet ist, wie alle pathische Kommunikation, eminent leiblich, affektiv und sinnlich. In ein wortloses oder wortarmes

---

<sup>17</sup> Vgl. *Simon Peng-Keller*, Gebet als sinnliches Sinnereignis. Annäherungen an die Leiblichkeit des Verstehens im Gebet, in: *Dalferth/Peng-Keller* (Hrsg.), *Beten* (s. Anm. 3). Freiburg i. Br. 2016, 25-49, hier besonders: 26-36.

<sup>18</sup> Man könnte dies als die *basale* Passivität des Gebets bezeichnen. Zur Unterscheidung zwischen basaler und korrelativer Passivität vgl. *Philipp Stoellger*, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘*. Tübingen 2010, 326.

<sup>19</sup> Nach *Kurt Marti*, *Gott im Diesseits. Versuche zu verstehen*. Stuttgart 2005, 15.

Aufseufzen zu Gott hin kann alles eingehen, was Menschen auf dem Herzen liegt, was ihnen an Mark und Bein geht. So leise es auch gesprochen werden mag: Es ist bedeutsam, dass es sich verleiblicht und zum sinnlich erlebbaren Ausdruck wird. Beten ist ein Ausdrucksereignis, das uns sinnlich-affektiv involviert. Die Erhebung des Herzens zu Gott geschieht nicht aus eigener Kraft und Initiative. Wir sind darin nicht allein als Handelnde beteiligt, sondern ebenso als zur Antwort Befreite und unter Gebetsnot Leidende, als leibsinnlich erlebende und in einer Gebetsgemeinschaft und -tradition stehende Menschen.

Versucht man, die Ereignishaftigkeit des Gebets<sup>20</sup> aus christologischer und ekklesiologischer Perspektive näher zu bestimmen, tritt seine Responsivität noch deutlicher hervor. Christliches Beten antwortet auf das Gebet Christi und, in anderer Weise, auf das Gebet der Kirche. Oder aus anderer Perspektive beschrieben: Es ist das Gebet des erhöhten Christus in seinen Gliedern. Was im christlichen Hauptgebet ausdrücklich wird, dass es auf die Gebetseinladung Jesu antwortet, gilt für christliches Beten überhaupt. Den Pfingsthymnus anzustimmen bedeutet, in ein Gebet einzustimmen, das dem jeweiligen Beten vorausgeht und es auch dort noch trägt, wo es an den Grenzen des Aussagbaren verstummt.

Diese christologisch und ekklesiologisch zu beschreibende Responsivität christlichen Betens wird von einer vielschichtigen Registratur der Sinne getragen. Gebet ist die sinnlich-leibliche Antwort auf etwas, was einem auf sinnliche Weise begegnet und nach und nach vertraut wird: ein Wort, das die Betenden in Kontexten erreicht, in die sie kinästhetisch und synästhetisch involviert sind. Das muss weder ein mehrstimmiger Choral noch ein lateinisches Pontifikalamt mit Weihrauch, Kerzen,

---

<sup>20</sup> Vgl. *Bernhard Casper*, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens. Freiburg i.Br./München 1998.

harten Kirchenbänken und süßem Messwein sein. Auch die zittrige Stimme der Großmutter kann zum sinnlichen Medium betender Kommunikation und Kommunion werden: ihre schwache Hand, mit der sie ihren Enkeln segnend ein Kreuz auf die Stirn zeichnete in einem Haus, das nach dem Holz alter Möbel roch. Was sich als früheste Gebetserfahrung einprägt, kann das Beten auch dort noch begleiten, wo sie der bewussten Erinnerung entzogen ist. Achtet man auf die passivischen Dimensionen des Betens, so tritt seine Sinnlichkeit neu und vielfältig ins Licht. Das soll durch eine Fokussierung auf das Phänomen der Stimme weiter vertieft werden.<sup>21</sup>

### 3. Phänomenologische Annäherungen an Stimme und Gehör<sup>22</sup>

Um den Weg nachzuzeichnen, auf dem die Stimme zum ernsthaften Gegenstand philosophischen Nachdenkens geworden ist, müsste man auf die Sprachphilosophien Herders, Hamanns und Humboldts zurückgehen. Bereits Hamann forderte, man müsse die Sprache »mit allen Muttermälern der Sinnlichkeit«<sup>23</sup> wahrnehmen, wie sie sich besonders in den Stimmlauten zeigen. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt es, auf einige Aspekte der jüngeren philosophischen Diskussion hinzuweisen. In Auseinandersetzung mit dem *linguistic turn*, der sich in der Philosophie des 20. Jahrhunderts vollzog, vermerkt Sybille Krämer, dass dieser nicht zuletzt auf der Prämisse beruhe, die Stimme sei gemeinsam mit der Schrift dem Feld des Diskursiven zuzuordnen und vom Ikonischen abzugrenzen.<sup>24</sup> Das *Sagen*, das sich in

---

<sup>21</sup> Zu weiteren Aspekten vgl. *Peng-Keller*, Gebet als sinnliches Sinnereignis (s. Anm. 17).

<sup>22</sup> Vgl. zum Folgenden auch *Daniel Schicking*, Hören und Klang. Empirisch phänomenologische Untersuchungen. Würzburg 2003.

<sup>23</sup> *Johann Georg Hamann*, Schriften zur Sprache, hrsg. v. *Josef Simon*. Frankfurt/M. 1967, 204.

<sup>24</sup> *Sybille Krämer*, Die Heterogenität der Stimme oder: Was folgt aus Friedrich Nietzsches Idee, dass die Lautsprache hervorgeht aus der Verschmelzung von Bild und Musik? in: *Alfred Messerli/Hans-Georg Pott/Waltraud Wiethölter*, Stimme und

Sprache und Schrift ereignet, hebe sich deutlich vom *Zeigen* ab. Die Sprachphilosophie des vergangenen Jahrhunderts stehe im Bannkreis einer »Zwei-Welten-Ontologie«, die sich der »ersten« griechischen Aufklärung ebenso viel verdanke wie der »zweiten« neuzeitlichen.<sup>25</sup> So gegensätzliche Sprachtheorien wie die generative Grammatik Chomskys und die Sprechakttheorie von Searle oder Habermas treffen sich, zumindest nach Krämers Einschätzung, sowohl in der Idealisierung der Sprache und der Betonung ihrer Regelmäßigkeit als auch darin, dass ihnen ein Sinn für den Eigensinn des konkreten Sprachgebrauchs, für die *verkörperte* Stimme fehlt.

Ihr Nachdenken über das Phänomen der Stimme versteht Krämer als Versuch, solche Zuordnungen zu problematisieren und dadurch den sinnlichen Eigensinn der Stimme neu zu gewinnen. Leiten lässt sie sich vom Gedanken, dass das Spannungsverhältnis von Sagen und Zeigen in der sich stimmlich verkörpernden Sprache selbst angelegt ist.<sup>26</sup> In der sinnlich-körperlichen Gestalt der Stimme wird das Nichtdiskursive im ureigenen Feld des Diskursiven wirksam. Die physiognomischen Funktionen der Stimme sind nach Krämer nicht allein phylogenetisch primär, sondern auch unverzichtbar für jede entfaltete Form von Kommunikation. Sie verweisen auf deren präsymbolische und präpropositionale Schicht. Im Vollzug des Sprechens zeigt sich durch unsere Stimme etwas, das sich entweder mit dem Gesagten deckt und

---

Schrift. Zur Geschichte und Systematik sekundärer Oralität. München 2008, 57-74; *dies.*, Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘. Über die Oralität hinaus, in: *Doris Kolesch/Sybille Krämer* (Hrsg.), *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*. Frankfurt a. M. 2006, 269-295; *dies.*, Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Gedanken über Performativität als Medialität, in: *Uwe Wirth* (Hrsg.), *Performanz*. Frankfurt a.M. 2002, 323-346.

<sup>25</sup> *Krämer*, *Sprache – Stimme – Schrift* (s. Anm. 24), 323f. Krämer bezeichnet die als den »protestantischen Gestus‘ in den Kulturwissenschaften«. Dies sei allerdings »kein Plädoyer für den Katholizismus, sondern eine Anspielung auf die semiologische Uminterpretation der Hostie, die den Reformatoren nicht mehr als wirkliche Verkörperung, vielmehr – nur noch – als semiotische Repräsentation Christi galt« (ebd. 325). Krämer scheint hier die zwinglianische, nicht aber die lutherische Abendmahlslehre im Blick zu haben.

<sup>26</sup> *Krämer*, *Stimme* (s. Anm. 24), 63. »Verkörperung« kennzeichnet nach Krämer in diesem Zusammenhang »die Nahtstelle der Entstehung von Sinn aus nicht-sinnhaften Phänomenen« (*dies.*, *Sprache – Stimme – Schrift* [s. Anm. 24], 345).

es unterstützt oder das in Dissonanz zu ihm steht und es untergräbt:

»Es wirkt in unserem Sprechen eine vorsymbolische, eine präverbale und nichtpropositionale Dimension, in der es weniger um das geht, *was* wir sagen, vielmehr um das, *wie* wir etwas sagen.«<sup>27</sup>

Dieses Wie erzeugt den affektiven Boden unserer Verständigung. Es ermöglicht *pathische* Kommunikation, die zutiefst mit unserer Körperlichkeit verwoben ist. Nach Krämer ist die körperlich hervorgebrachte und gehörte Stimme die »Spur des Körpers in der Sprache«.<sup>28</sup> Von einer körperlichen Spur lasse sich selbst dort noch sprechen, wo die Stimme verstummt und ins Schweigen übergeht.

»In jenem Entzug der Stimme [...], der in ihrem Ausbleiben, im Schweigen zur Erscheinung kommt, tritt [...] etwas zutage, das quer steht zur Aisthesis der Lautlichkeit: Was sich im Schweigen ereignet, ist als eine materialiter markierte Oberfläche, als ein den Sinnen sich anbietendes Geschehen gerade nicht rekonstruierbar.«<sup>29</sup>

In der Stimme zeigt sich, was uns bewegt. Doch geht ihre Kraft weit darüber hinaus. Sie wirkt auch auf uns als Sprechende zurück. Im Vollzug des Sagens entäußern wir uns. Unsere Stimme ist uns zu eigen und offenbart uns, doch ist sie nach Krämer auch von »heterogener« Qualität. Die Äußerlichkeit des Tons hat zwar auf der einen Seite eine besondere Nähe zur Innerlichkeit. Der Klang der Stimme spielt auf der reichen Registratur pathischer Kommunikation und lebt vom Resonanzraum der Affekte. Doch ist die Materialität und Exteriorität der Stimme ebenso der Ansatzpunkt für Reflexivität. Uns mittels Aufnahme- und Wiedergabegeräten sprechen zu hören (und zu sehen), hat etwas Befremdliches. Obwohl sie als Medium des Selbstkontakts fungiert, wirkt die Stimme

---

<sup>27</sup> Krämer, Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘ (s. Anm. 24), 274.

<sup>28</sup> Ebd., 275.

auch selbstdistanzierend. Sie verleiht Gedanken Objektivität und Autorität – auch für die Sprechenden selbst. Gebietende und verheißende Stimmen, in denen sich soziale Bindungskraft und moralische Regeln ebenso verkörpern wie das, was sie untergräbt, entwickeln ein überpersönliches Eigenleben von gelegentlich hoher psychischer Wirksamkeit. Dass wir es mit dem Phänomen der Stimme nicht allein als Sprechende, sondern ebenso als Hörende zu tun haben, zeigt sich hier besonders deutlich. Bevor wir zu sprechen beginnen, wird zu uns gesprochen: leise und ermutigend, doch auch laut und gebietend, kritisch und einfordernd. Unser Sprechen hat immer Antwortcharakter. Wir gehen von Stimmen aus, die uns vorausgehen und die in unser Sprechen eingehen.

An diesem Punkt überkreuzt sich Krämers Annäherung an das Phänomen der Stimme mit jener von Bernhard Waldenfels. Responsives Hören und der Logos der antwortenden Stimme erwachsen aus dem Pathos des Angesprochen-Werdens und sie bleiben von ihm durchwirkt:

»Nur in der Antwort können wir sagen, was wir hören. Doch dieses Sagen kommt selbst aus dem Hören, so wie das Hören selbst zu einem antwortenden Hören wird.«<sup>30</sup>

Waldenfels geht unter anderem von der Beobachtung aus, dass die Stimme *als Stimme* leicht überhört wird. Dabei gehe es

»nicht nur darum, dass die Laute hinter dem verlautbarten Sinn verschwinden. Das Hörphänomen wird verkannt, wenn man dahinter nichts mehr vermutet als die Verlautbarung von etwas, das im Stillen bereits da ist und nur auf seinen Auftritt wartet.«<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Ebd., 289.

<sup>30</sup> Bernhard Waldenfels, Klänge und Töne aus der Ferne, in: *ders.*, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung. Berlin 2010, 159-179 hier: 165f.

<sup>31</sup> Bernhard Waldenfels, Medialer Widerhall der Stimme, in: *ders.*, Phänomenologie der Aufmerksamkeit. Frankfurt a.M. 2004, 186-204, hier: 187.

Sprechen und Hören haben demnach Ereignischarakter. In ihrem Zusammenspiel formt sich Neues. In Sprech- und Hörereignissen, dem Erklingen und Verklingen adressierter Stimmen, kann sich Unerhörtes und Ungedachtes zeigen. Stimmen lassen Unhörbares anklingen, das dem Schweigen verwandt ist, dem Hinter- und Untergrund aller Sprachlichkeit.<sup>32</sup> Die Ereignishaftigkeit stimmlicher Verlautbarung manifestiert sich nicht zuletzt in ihrer Flüchtigkeit. Stimmen und Töne entziehen sich dem Hörenden im Verklingen und schaffen auf diese Weise eigentümliche Zeit-Räume. Entsprechend gehört zum Hören auch das Nachlauschen. Die ekstatische Tendenz, die dem Hörvorgang zu eigen ist, zeigt sich hier besonders deutlich: »Hörend sind wir nie völlig hier, hörend sind wir nie ganz und gar bei uns selbst.«<sup>33</sup> Ähnliches, so ließe sich ergänzen, gilt vom Sprechen: Es ist zwar an die Stimmorgane des Sprechenden gebunden und insofern lokalisiert. Doch als gehörte Stimme gehört sie dem/der Hörenden ebenso wie dem/der Sprechenden.

»Die Stimme hat in dieser Hinsicht keinen Ort, ja sie erweist sich selbst als eine Art Unort, insofern sie offenbar nicht präziser als mit der Metapher eines instabilen ‚Dazwischen‘ zu erfassen ist.«<sup>34</sup>

Indem Waldenfels' Phänomenologie der Stimme ihre leibkörperlichen Aspekte ebenso herausarbeitet wie ihre Logizität und ihre soziale und ethische Bedeutung, lässt sie sich auch als Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie lesen. In die Gemeinschaft der Hörenden und Sprechenden finden wir, indem wir angesprochen und dadurch pro-voziert werden, die eigene Stimme ins Konzert der Stimmen

---

<sup>32</sup> Bernhard Waldenfels, Lautwerden der Stimme, in: *ders.*, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung. Berlin 2010, 180-207, hier: 206.

<sup>33</sup> Waldenfels, Klänge und Töne (s. Anm. 30), 168.

<sup>34</sup> Waltraud Wiethölter, Stimme und Schrift. Szenen einer Beziehungsgeschichte, in: Waltraud Wiethölter/Hans-G. Pott/Alfred Messerli (Hrsg.), Stimme und Schrift, zur Geschichte und systematik sekundärer Oralität. München 2008, 9-53, hier: 20 (im Anschluss an Doris Kolesch).

einzubringen. Im Angesprochen-Werden und Sich-sprechen-Hören überlagern sich die Stimmen. In der eigenen Stimme werden fremde laut und in fremden klingt die eigene mit.<sup>35</sup> Dass der Sprechende und Hörende Leib kein bloßes Registrier- oder Reproduktionsgerät darstellt, sondern ein mitschwingender Resonanzkörper, zeigt sich gerade in der bedeutungsträchtigen Vielgestaltigkeit der Stimmformen, die menschliche Kommunikation so farbenreich machen.<sup>36</sup> Waldenfels differenziert zwischen drei Stimmtypen, in denen paralinguistische Mittel wie Tonfall und Timbre in je besonderer Weise wirksam werden: *Sprechstimme*, *Gesangstimme* und *Rufstimme*.

An dieser Stelle liegt der Überschritt zum Gebet nahe. In den Schriften Jean-Louis Chrétien, die im Grenzgebiet einer phänomenologischen Religionsphilosophie angesiedelt sind, wird er vollzogen. Den phänomenologischen Gedanken aufnehmend, dass sich in der Sprache die Dinge sammeln und zur ausdrücklichen Erscheinung gebracht werden, entwickelt Chrétien die Leitidee einer »Arche des Wortes«:

»Als eine neue Arche Noah, die alle Dinge in sich versammelt, um ihnen eine Form der Allgemeinheit zu verleihen, ist die Sprache dazu bestimmt, das Lob der Schöpfung zu singen und damit zur Schöpfung Ja zu sagen.«<sup>37</sup>

Die auch bei Krämer zu findende Beobachtung, dass Sprechende in der Rolle von Zeugen stehen, wendet Chrétien ins Theologische. Auf die philosophische Kritik, die diese Wendung hervorgerufen hat, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.<sup>38</sup> Stattdessen wende ich mich mit Chrétien dem Phänomen zu, von dem wir ausgegangen sind.

---

<sup>35</sup> Ebd. 196.

<sup>36</sup> Ebd. 170.

<sup>37</sup> Nach Hans-Dieter Gondek/László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin 2011, 579.

<sup>38</sup> Vgl. *Dominique Janicaud*, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas 1991.

## 4. Geistdurchwirkte Stimmlichkeit des Betens

Sucht man innerhalb der Theologie nach Anknüpfungspunkten, um den sinnlichen Sinn des Betens zu erschließen, wird man besonders in der Liturgiewissenschaft fündig.<sup>39</sup> So hat der französische Jesuit Joseph Gelineau, dem die kirchenmusikalischen Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils wichtige Impulse verdankt, im Hinblick auf liturgisches Singen manche Einsichten der Neuen Phänomenologie vorweggenommen. Der Gedanke, der die folgenden Erkundungen leitet, findet sich ebenfalls schon bei Gelineau: dass der Stimme im Rahmen eines Gebetsvollzugs gerade durch ihre sinnlich-physiognomischen Qualitäten eine sakramentale Bedeutung zuwächst.<sup>40</sup> Nicht nur der Sinn der Worte und der sie begleitenden Symbolhandlung, sondern auch die klangliche Materialität der Gebetsstimme kann zum Medium göttlicher Gegenwart werden. Denn in der Stimme der Betenden verschränkt sich das *Was* des Sagens mit dem *Wie*, der *Sinn* mit der *Sinnlichkeit*, das eigene Sprechen mit demjenigen der anderen, mit der Stimme von Vor-, Mit- und Nachbetern.

### 4.1 Sakramentale Stimmlichkeit

In der Inverbation und Inkarnation des göttlichen Logos vermittelt sich die göttliche Gegenwart in sinnlicher Gestalt. Unter den Bedingungen von Zeit und Raum, die die menschliche Sinnlichkeit regieren, ist dieses Präsentwerden vom Schatten des Entschwindens und des Schwindens der Sinne begleitet. Das einladende Wort, das Gott in diese Welt spricht, verklingt in dem Maße, wie es immer wieder

---

<sup>39</sup> In der systematischen Gebetstheologie hingegen ist eine ähnliche logozentrische Verengung zu konstatieren, wie sie Krämer mit Blick auf die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts konstatiert. Zwar fungieren »Sprachgeschehen« und »Wortereignis« als Schlüsselbegriffe der Hermeneutischen Theologie. Doch treten dabei die sinnlichen Qualitäten der Gebetsstimme kaum in den Blick.

<sup>40</sup> Vgl. Joseph Gelineau, Die Musik im christlichen Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen. Übers. v. L. Tönz. Regensburg 1965, 13.

neu erklingt. In Verkündigung und Gebet kommt dieses Wort zur Sprache und nimmt eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt an. Es schafft (sich) Raum,<sup>41</sup> wird hörbar und nachsprechbar, erzeugt Resonanz oder verklingt ins Leere. In seiner liturgischen Klanggestalt gleicht das *verbum externum* mitunter einem Fluss, in den seine Adressaten eintauchen können, ohne darin zu versinken. Kirchen sind akustische Räume, die Gottes Wort und der von ihm hervorgegerufenen gebetsförmigen Antwort Nachhall verschaffen. Die Baumeister von romanischen und gotischen Kathedralen verschafften durch besondere Raumgestaltung den tieferen und dunkleren Tönen eine lange Nachhallzeit, was zu einer Weitung und Lockerung des Raum- und Zeitgefühls führt:

»Die natürliche Tonlandschaft wird ausgetauscht gegen eine kirchliche Tonlandschaft, die als akustischer Umraum die alltagsweltliche Orientierung aufhebt und spezifisch umgestaltet.«<sup>42</sup>

Die Betonung der tiefen Frequenzen und die Dämpfung der hohen, die zur Lokalisierung der Schallquellen nötig sind, wecken das Empfinden, vom Klang eingehüllt zu werden und aus der gewohnten Welt herauszutreten.

Eine dichte Beschreibung einer ähnlichen Wort- und Klangerfahrung findet sich bei Navid Kermani, der in seiner Dissertation die Ästhetik des Korans erkundet.<sup>43</sup> Die Koranrezitation habe, so schreibt Kermani, »quasi sakramentlichen Charakter«.<sup>44</sup> Es handelt sich um eine Sakramentalität, die den Gegensatz zwischen sakral und profan unterläuft. Die eindringlich rufende Rezitativstimme des Muezzins durchdringt in muslimischen Ländern die sinnlichen Welten des Alltags:

---

<sup>41</sup> Weiterführend dazu: *Matthias D. Wüthrich*, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken. Göttingen 2015.

<sup>42</sup> *Horst Wenzel*, Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995, 106.

<sup>43</sup> *Navid Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 2007.

<sup>44</sup> Ebd. 222.

»Moscheelautsprecher, Fernsehen, Radio und private Kassettenrekorder erzeugen in vielen Regionen einen Klangteppich, der das Leben der Gläubigen mit der Stimme Gottes unterlegt. Besonders wer im Ramadan spätnachmittags durch Städte wie Kairo oder Damaskus streift, den scheinen die Verse des Koran gleichsam einzuhüllen.«<sup>45</sup>

Wer den Koran rezitiert, ist »angehalten, sich emotional in die Offenbarungssituation hineinzusetzen«.<sup>46</sup> Die in dieser Weise Betenden sollen »sich ihrer eigenen Position in einer Kette von Vortragsakten, die auf Gottes Ansprache an Gabriel zurückgehen, bewußt [...] sein.« In symbolischer Angleichung an das Offenbarungsereignis hat der Vortragende die Aufgabe, den Klang zu erzeugen, »den Gabriel den Propheten gelehrt und den dieser an seine Gefährten weitergegeben hat.«<sup>47</sup>

Die nächstliegende christliche Parallele hierzu dürfte im Rosenkranzgebet zu finden sein.<sup>48</sup> Auch es verleiht den Worten des Engels Gabriel eine Stimme und erzeugt durch monotone Wiederholung einen Klangraum, der die Betenden ebenso meditativ wie sinnlich in das Wortereignis christlicher Offenbarung hineinnimmt. Besonders wenn es im Wechsel gebetet wird, kommt es zu einer sinnlich wahrzunehmenden Verflechtung von Anrede und Bitte, wobei erstere doppelsinnig ist: Auf einer ersten Sinnebene wird Maria als Fürbitterin angesprochen, auf einer zweiten die Betenden selbst, die mit der vom Engel angesprochenen Maria in typologischer Auslegung identifizierbar sind. Das responsive Hören und Beten setzt einen Prozess affektiv-kognitiver Verinnerlichung in Gang und wirkt gemeinschaftsbildend. In solchem Hören und Beten formt sich ein Innenraum, der von einem klanglich geformten Gemeinschaftsraum umfassen ist. Was Mireille Schnyder mit Blick

---

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd. 225.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Oder in noch ausdrücklicher und dialogisch inszenierter Form das Angelus-Gebet.

auf das Mittelalter für die gemeinschaftliche *lectio divina* festhält, gilt analog für heutiges Rosenkranzbeten:

»Über den vorgelesenen Text konstituiert sich ein Raum, in dem sich die darin anwesenden Körper zu einer Hörer-Gemeinschaft zusammenschließen. So hat Vorlesen auch immer den Charakter einer Inszenierung, in religiösem Kontext auch des Ritualen. Durch die Lautfolge des gesprochenen Wortes sowie die Kontinuität der Erzählung und Logik des Gehörs ist der Raum der Lektüre durch eine lineare Zeitstruktur geprägt.«<sup>49</sup>

Die rituelle Inszenierung, bei welcher der Wechsel der Stimmen eine zentrale Rolle spielt, dient der sinnlichen Vergegenwärtigung heiliger Präsenz, doch ebenso der Selbstpräsenz der Betenden selbst. Denn das heilige Wortereignis verlangt nach einem wachen Geist, nach sinnlicher Selbstpräsenz. Nur nebenbei erwähnt sei, dass solches Gebet einen synästhetischen Vollzug darstellt und die Konzentration auf Stimme und Gehör einer methodisch kaum vermeidbaren Abstraktion geschuldet ist. Zur synästhetischen Einheit des bisher nur auditiv beschriebenen Gebetsvollzugs gehört die visuell wahrgenommene Lichtatmosphäre eines Gebetsraums, die taktil empfundene Qualität des Rosenkranzes, die leiblich erspürte Nähe im Duftraum einer Kirche oder eines anderen Gebetsorts. Wird der Rosenkranz im Wechsel mit einem Vorbeter oder einer Vorbeterin gesprochen, mag für das Präsentwerden des Heiligen bzw. vor dem Heiligen auch dessen/deren individuelle Stimmqualität eine Rolle spielen: Stimmlage, Timbre, Sprechgeschwindigkeit, Modulation, Artikulation usw. Gebetsstimmen können einladend oder abstoßend wirken. In ihnen kann sich Hast und Härte manifestieren und ebenso ansteckende Intensität und Ruhe.

---

<sup>49</sup> *Mireille Schnyder*, Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz. Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten, in: *Peter Strohschneider* (Hrsg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin/New York 2009, 427-452, hier: 433f.

## 4.2 Stimmliche Zeugenschaft und affektive Resonanzen

Das beschriebene Wechselgebet könnte man auch als ein wechselseitiges Zeugnis bezeichnen. Obschon das Beten von der Verkündigung zu unterscheiden ist, hat es dort, wo es sich öffentlich vollzieht, Zeugnischarakter. Vorbeter(innen) bezeugen die Ansprechbarkeit Gottes und bekennen sich selbst als auf Gott verwiesene und dies betend anerkennende Menschen. Gleichgültig ob es sich um spontane oder geprägte Gebete handelt: Paralinguale Momente spielen für die »Stimmigkeit« eines solchen Gebetszeugnisses eine nicht zu unterschätzende Rolle. Was nach Sybille Krämer mit Blick auf die kommunikative Bedeutung der paralingualen Vokalität schreibt, lässt sich leicht auf die Gebetssituation übertragen:

»Mit dem der Stimme eigenen Mischungsverhältnis von ‚Brustton‘ und ‚Kopftön‘ autorisiert sich Macht und signalisiert sich Ohnmacht, stellen sich Imponiergehebe und Aggressivität zur Schau, enthüllen sich Unsicherheit und Defensivität.«<sup>50</sup>

In der Stimme zeigt sich etwas, was sich der Kontrolle der Sprechenden entzieht.<sup>51</sup> Ihr eignet eine Nackt- und Rauheit, die nur behelfsmäßig mit dem Stoff der Stimmbildung und dem Gewand einer offiziellen Rolle überkleidet werden kann.

Ein persönliches Erlebnis kann das veranschaulichen. Es war im Herbst 1997 während einer Woche in Taizé. Nach dem Verklingen der Gesänge und dem Knistern der Lautsprecheranlage ertönte leise die zittrige Stimme von Frère Roger und hauchte ebenso

---

<sup>50</sup> Krämer, Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘ (s. Anm. 24), 274.

<sup>51</sup> Das mag für geschulte Stimmen in geringerem Maße zutreffen, doch auch sie beziehen ihre Lebendigkeit und Einzigartigkeit von Qualitäten, die mit der Persönlichkeit der professionellen Sprecher(innen) zu tun haben.

zerbrechlich wie zärtlich und bestimmt ein Gebet ins Mikrophon. Es begann immer mit demselben Vokativ: »Jésus le Christ!« Obwohl diese Gebetsworte voller Emotionalität und Poesie waren, hatten sie nichts Affektiertes an sich. Sie bedeuteten das Liebensbekenntnis eines Menschen, der von einer grossen Leidenschaft durchglüht war und nun, am Ende eines langen Weges stehend, diesen Vokativ als Summe seiner Lebenserfahrung hauchte.

Das ist keine objektive Beschreibung. Es sind Wahrnehmungen eines in bestimmter Weise geprägten und situativ gestimmten Ohrs, das von manchen Stimmen berührt wird und sich von anderen irritiert oder gar abgestossen fühlt. Es ließe sich einwenden, eine solche Beschreibung des Betens sei von einem Authentizitätspathos geprägt, welches das Gebet in unangemessener Weise subjektiviere. Sollte die Subjektivität des Vorbeters nicht hinter die objektive Gestalt der Liturgie zurücktreten und seine persönliche Stimme transparent werden für die Stimme der *ecclesia orans*? Doch auch die Betonung des transsubjektiv-ekklesialen Charakters der liturgischen Gebetsstimme, wie sie beispielsweise für das Pontifikat Benedikts XVI. charakteristisch war, hat ihren je besonderen Klang, der gegensätzliche affektive Resonanzen hervorrufen kann. Selbst die Vermeidung aller subjektiv-situativen Affektivität ist eine Weise, Affektivität zu formen.

Die Aufgabe der Vorbeter/in ist die einer doppelten Zeugenschaft: Vorbetende stehen für andere ein und sprechen nicht im eigenen Namen und aus selbsterteiltem Auftrag. Doch zugleich sind es unvertretbare Personen, die in diesem Moment *coram Deo et ecclesia* diese Rolle wahrzunehmen haben.<sup>52</sup> Dieses spannungsreiche Ineinander verlangt nach einer bewussten Suche nach der angepassten Stimmlage,

---

<sup>52</sup> Zu den Spannungen, die der Rolle des Zeugen innewohnen, vgl. Sybille Krämer, Zum Paradoxon von Zeugenschaft im Spannungsfeld von Personalität und Depersonalisierung. Ein Kommentar über Authentizität in fünf Thesen, in: *Michael*

dem stimmigen Tempo, der Balance von Nachdruck und Selbstzurücknahme. Die Resonanz, auf die der unausweichlich persönliche Klang einer Gebetsstimme stößt, entzieht sich der Verfügung der Vor- und Mitbeter(innen). Je vertrauter sich die Betenden sind, desto mehr dürfte dies auch von anderen Faktoren abhängen. Die Stimme steht dann für den Sprecher, der ihr Glaubwürdigkeit verleiht oder sie untergräbt.

Wenn Gebet ein kommunikatives Ereignis ist und Kommunikation zu wesentlichen Teilen von pathischen Dimensionen lebt, so betreffen die eben beschriebenen Aspekte keine ästhetischen Nebensächlichkeiten, sondern tangieren den Kern des Gebetsgeschehens. In der Stimme verkörpert sich die Präsenz des Anderen. In ihr bezeugt sich seine Gegenwart als eine, die sich mir zusagt und mich in Anspruch nimmt. (Gebets-)Stimmen wohnt ein vorethischer Anspruch inne, auf den wir nicht nicht antworten können. Und mitunter verkörpern sie eine Gabe, die uns erreicht hat, bevor wir uns dessen bewusst werden. Auf sie zu antworten, kann Unterschiedliches bedeuten: ganz Ohr zu werden und im Gehörten zu verweilen oder aber selbst ins Wort zu finden und sich auf ein Artikulationsgeschehen einzulassen, das mich aus mir hinausführt. Beides soll in den folgenden Abschnitten weiter bedacht werden.

#### 4.3 Stimmen als Medium von Sammlung und Selbsttranszendenz

Das Sprechen, Rezitieren oder Singen eines Gebets und das Hören auf die eigene oder fremde Gebetsstimme wirkt gleichermaßen sammelnd wie dezentrierend.<sup>53</sup> Dies entspricht dem paradoxen Wesen

---

Rössner/Heidmarie Uhl (Hrsg.), Die Er/Findung von Authentizität. Zur Wiederkehr der Sehnsucht nach dem Ursprünglichen. Bielefeld 2013, 15-26.

<sup>53</sup> Dies ist auch der Leitgedanke der materialreichen Dissertation von *Paolo Tomatis*, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*. Rom 2010. In der Terminologie von Tomatis gehorcht das Register sinnlicher Gebetsformen der Dialektik von Einbezug (*implicazione*) und Überschuss (*eccedenza*).

des Gebets. Jean-Louis Chrétien beschreibt es als »Äußerung, die versammelt, und [...] Darbringung, die zusammenführt«. <sup>54</sup> Auch wenn sich dabei Sammlung und Selbsttranszendenz verschränken, betrachte ich sie im Folgenden gesondert, um dadurch die Rolle zu profilieren, die der Stimme darin zukommt.

Sammelnd sind nicht allein die *Gebetsworte*, die unsere Aufmerksamkeit auf Gottes Wirklichkeit hin lenken <sup>55</sup>; sammelnd wirkt auch die *Gebetsstimme*, insofern sie unserem Geist eine sinnliche Verankerung gibt. Die Achtsamkeit für sinnliche Qualitäten im Allgemeinen und für Klänge im Besonderen lenkt die Aufmerksamkeit auf ein gegenwärtiges Resonanzgeschehen. Sie führt aus absorbierenden Gedanken- und Phantasiewelten ins Hier und Jetzt. Sind wir in dieser Weise »ganz Ohr«, tritt für Momente das, was eben noch unsere Aufmerksamkeit beanspruchte, in den Hintergrund oder verschwindet ganz. Wohlklänge, die die Aufmerksamkeit wecken und mit ihren Ober- und Untertönen den Hörsinn verfeinern, gehören zum Grundinventar der großen Gebetstraditionen. Die dazu benutzen Glocken und Instrumente aller Art unterstützen die Gebetsstimme bei ihrer Aufgabe, den menschlichen Geist aus seiner Zerstreutheit zurückzurufen und auf Gottes Gegenwart hin zu sammeln. Dabei ist es, so seltsam es erscheint, gerade die Flüchtigkeit der Klänge und Stimmen, die zu dieser Sammlung beiträgt. Die untere Hörschwelle, das *Pianissimo*, berührt eine heilige Stille. <sup>56</sup>

Dass das Erklingende sogleich wieder verklingt, fordert unsere Präsenz heraus. Und es konfrontiert uns mit der Mühe, ganz gegenwärtig zu werden und zu bleiben. Was spontan als das Schwierigere erscheint, nämlich ein Gebet zu sprechen und gleichzeitig an

---

<sup>54</sup> Chrétien, *Das verwundete Wort* (s. Anm. 3), 74.

<sup>55</sup> Vgl. schon *Bonaventura*, *Breviloquium*, übers. v. Marianne Schlosser, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 229 (V,10): »[...] durch die gesprochenen Worte wird unsere innere Neigung geweckt, und gerichtet auf den Sinn der Worte sammeln sich unsere zerstreuten Gedanken.«

<sup>56</sup> Vgl. *Martin Schleske*, *Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens*. München 2010, 103.

etwas ganz anderes zu denken, bereitet gewöhnlich wenig Mühe. Die sinnlich erklingenden und deutlich zu vernehmenden Gebetsworte gleichen einem Geländer, an das sich der evasive Geist festhalten kann. Die Gebetsstimme sammelt uns, indem sie eine Exteriorität markiert, die von der Abdrift zerstreuer Gedanken nicht beeinträchtigt wird. Sie öffnet einen sinnlich erfahrbaren Klangraum, der das unruhige Meer von Gefühlen und Gestimmtheiten umspannt und heilsame Distanz zu absorbierenden Affekten ermöglicht.

Sammelnd wirken gesprochene, rezitierte und gesungene Gebete nicht zuletzt dadurch, dass in ihnen weit mehr anzuklingen und sich zu artikulieren vermag, als wir intendieren und uns oft bewusst ist. Wie bei einem Saiteninstrument schwingen auch die nicht angeschlagenen Saiten mit; jeder Ton hat seine kaum hörbaren Unter- und Obertöne. Beschreibt man das Gebet, wie in diesem Band vorgeschlagen, als ein Resonanzereignis, so umfasst es verschiedene, nicht voneinander trennbare kognitive und affektive Register. Im Erklingen unserer Stimme sind wir leibseelisch involviert. Das damit gegebene hohe integrative Potenzial der Stimme entspricht dem, was bei Krämer als ihr »Schwellencharakter« bezeichnet wird:

»Sie ist sinnlich und sinnhaft, somatisch und semantisch, indexikalisch und symbolisch, natürlich und künstlich, affektiv und kognitiv, diskursiv und ikonisch, individuell und sozial, materiell und immateriell, physisch und psychisch [...].«<sup>57</sup>

Schwellencharakter hat die Stimme auch im »anagogischen« Sinne. Die Stimme ist Medium betender Selbsttrans-as-zendenz.<sup>58</sup> Erklingenden Gebetsworten sein Ohr zu schenken und verklungenen

---

<sup>57</sup> Krämer, Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘ (s. Anm. 24), 290.

<sup>58</sup> Vgl. Jean-Greisch, Das Spiel der Transzendenz: »Trans-Aszendenz«, »Trans-Deszendenz«, »Trans-Passibilität«, »Trans-Possibilität«, in: Ingolf U. Dalferth/Pierre Bühler/Andreas Hunziker (Hrsg.), Hermeneutik der Transzendenz. Tübingen 2015, 61-82.

nachzulauschen, ist ein Weg glücklichen Selbstvergessens. Die Intentionalität, die alles Sprechen kennzeichnet, nimmt in diesem Zusammenhang eine besondere, gegenläufige Gestalt an<sup>59</sup>, die dem Wohin und Woher des Gebets entspricht. Obgleich der Gebetsvollzug sie affiziert, sprechen Betende nicht mit oder zu sich selbst, auch wenn dies aus der Perspektive des Beobachters so beschreibbar ist. Vielmehr situieren sie sich so in sinnlich wahrnehmbarer Weise in Gottes Gegenwart und öffnen sich für diese – was mitunter auch dadurch geschieht, dass sie sich mit ihrer Not oder ihrem Glück im Gebet zur Sprache bringen.

Es liegt in der Dynamik des Betens, dass es nicht beim Ausgesprochenen stehen bleibt. Durch die Beschränkung auf wenige Worte, in denen sich das Viele verdichten kann, geht die Selbstaussage fortwährend ins Hören über.<sup>60</sup> Beten vollzieht sich *de profundis*: in Stimmen, die sich am Spalier der Worte über alles Aussprechbare hinausbewegen – so wie in der Gregorianik der melismatische Gesang über alles Worthafte hinausführt. Wenn nach Waldenfels im Nachklingen der Klang zu sich selbst erwacht und im Nachlauschen der Hörende aus sich austritt, dann gilt dies für das Gebet in besonderer Weise: »Hörend sind wir nie völlig hier, hörend sind wir nie ganz und gar bei uns selbst.«<sup>61</sup> Nach Johannes Cassian, der zu einem intensiv geübten Stossgebet anleitet, findet das Gebet zur Vollkommenheit, wo der Beter vergisst, dass *er* betet, und vergisst, *dass* er betet.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Casper, Das Ereignis des Betens, 62 (s. Anm. 20) spricht im Anschluss an Emmanuel Lévinas von einem »bouleversement de l'intentionnalité« bzw. paradox von einer »nichtintentionalen Intentionalität«.

<sup>60</sup> Vgl. Anno Schoenen, Oratio brevis, Das kurze Gebet als Wesenszug des stillen Gebetes in der Tradition und heute, in: Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Münster 1988, 175-188.

<sup>61</sup> Waldenfels, Klänge und Töne aus der Ferne (s. Anm. 30), 168.

<sup>62</sup> Johannes Cassian, Conférences VIII-XVII, übers. v. E. Pichery, Paris 1958, 66 (Coll. 9,31): »non est [...] perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intellegit.«

#### 4.4 »Dir ist Schweigen Lob« (Ps 65,2): Was nicht in Worte zu fassen ist

Zur Stimmlichkeit des Betens gehört nicht zuletzt das Schweigen. Die besondere Affinität des Gebets zum Schweigen ergibt sich einerseits aus der Unaussprechlichkeit des göttlichen Namens, andererseits aus der im Gebet sich artikulierenden Überwältigung durch Glück und Not. Dass die meisten modernen Übersetzungen Ps 65,2 nicht im Anschluss an den masoretischen Text übersetzen (»Dir ist Schweigen Lob«), sondern gestützt auf die Septuaginta als »Dir gebührt Lob« wiedergeben, mag ein schlichtes Übersetzungsproblem darstellen.<sup>63</sup> Doch entspricht die anhaltende Dominanz der zweiten Übersetzungsvariante der abendländischen Entsinnlichung der Gebetsstimme, die auch eine Entsinnlichung des Schweigens bedeutete.

Damit wird auch der Blick für die Gesamtkomposition des Psalms und seine »Theologie der Stille« verstellt. Der mit dem zitierten Vers anhebende Aufgesang entspricht dem Ende des Psalms, der mit dem Hinweis auf den stillen Jubel der korngefüllten Täler ausklingt (V. 14). Die Schwere menschlicher Verstrickung (V. 4) wird der »stillenden« Kraft Gottes anvertraut, die nicht allein das Tosen der Meere, sondern ebenso den Lärm der Völker zum Schweigen bringt (V. 8). Dem glücklichen Schweigen, das der Psalm zur Sprache bringt, eignet eine in sich differenzierte Lob-Qualität: ein dankbares Aufatmen vor Gott, ein unaussprechlicher Jubel, möglicherweise auch »eine vertrauensvolle Erwartungshaltung im Sinne des Refrains von Ps 62«.<sup>64</sup>

Dem schweigenden Gebet in Gestalt eines staunenden Verstummen, eines kurzen Innehaltens, des stillen Sich-Öffnens oder Verweilens wohnt eine besondere

---

<sup>63</sup> Vgl. dazu den Kommentar Erich Zengers, der sich in seiner Übersetzung dem masoretischen Text anschließt, in: *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 51-100*, Freiburg i. Br. 2000 (HThKAT), 213f. Die Vulgata kennt beide Varianten: »Te decet hymnus« (iuxta LXX) und »Tibi silens [bzw. silentium] laus« (iuxta hebr.).

Sinnlichkeit inne, die auf innige Weise mit derjenigen der Stimme verbunden ist. Auch an diesem Punkt kann eine heutige Theologie des Gebets von phänomenologischen Erkundungen der Stimme lernen. Schweigen und Stille sind nach Krämer deshalb als Modi der Stimmlichkeit zu beschreiben, weil in ihnen etwas *erscheint*, was quer zur Aisthesis der Lautlichkeit steht und diese doch zugleich ermöglicht: »Was sich im Schweigen ereignet, ist als eine materialiter markierte Oberfläche, als ein den Sinnen sich anbietendes Geschehen gerade nicht rekonstruierbar.«<sup>65</sup> Was Krämer als markierte Oberfläche beschreibt, dürfte sich auf die zeitliche Dimension des Schweigens beziehen. Es wird von der Rede umrahmt und hat im gesprochenen Wort seinen Anfang und sein Ende. Dass der Raum des Schweigens *verbal* eröffnet wird, wird im folgenden Gedicht Eugen Gromringers sichtbar und ggf. auch hörbar:

schweigen schweigen schweigen  
 schweigen schweigen schweigen  
 schweigen schweigen  
 schweigen schweigen schweigen  
 schweigen schweigen schweigen<sup>66</sup>

Um die Sinnlichkeit des Schweigens fassen zu können, ist es angezeigt, zwischen *vokalem* und *verbalem* Schweigen zu unterscheiden. Im vokalen Schweigen verstummt die Stimme, im verbalen Schweigen kommen die Worte und worthaften Gedanken zur Ruhe.<sup>67</sup> Das stille Gebet ist nonvokal, aber nicht immer nonverbal, da Gebete lautlos im Geist gesprochen werden können. Orientiert man sich am

---

<sup>64</sup> Ebd., 214.

<sup>65</sup> Krämer, Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘, 289.

<sup>66</sup> Eugen Gromringer, *Konkrete Poesie*. Stuttgart 1972, 58; zit. nach: Claudia E. Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*. Freiburg i. Br. 1996, 32.

<sup>67</sup> Claudia Kunz, von der diese Unterscheidung stammt, stellt fest, »daß der Lateiner das Schweigen eher als nonverbales, aber vokales Phänomen vernimmt, der Grieche es aber als nonvokales, gleichwohl verbales Phänomen versteht. Im ersten Fall ist es sinnlich vernehmbar, im zweiten Fall geistig verstehbar« (ebd. 36).

zeitlichen Vollzug, findet man zu weiteren Unterscheidungen: das *präverbale* Schweigen geht den Gebetsworten voraus, während im *transverbalen* Schweigen das Gebet ausklingt. Letzteres lässt sich wiederum zweifach umschreiben: als *Verweilen in Resonanz* auf ein gesprochenes Gebet, doch ebenso als *Leerstelle des Sagens*, in dem sich *Unaussprechliches* zeigen kann. Dass das Schweigen das verbale Beten auch zu begleiten und zu durchwirken vermag, ergibt sich schon daraus, dass einerseits jedes Sprechen der Pausen bedarf und andererseits Beten grundsätzlich angewiesen ist auf ein achtsames Hören auf die Gebetsstimme, die hörbar erklingen kann, aber nicht muss.

Dem Schweigen eignet schließlich auch eine eigene Topographie.<sup>68</sup> Mit Blick auf den Gebetsvollzug kann gesagt werden, dass es sich in Gebetshaltungen und dem damit verbundenen Erleben nicht allein verleibt und lokalisiert, sondern sich auch einen Resonanzraum schafft.<sup>69</sup> Nicht allein die Stimme, sondern auch das Schweigen hat eine raumbildende Dimension. Es eröffnet Klangräume und macht Hintergründiges und Fernes hörbar. Wo im Gebet versunkene Menschen in Stille verharren, kann dies mit dem Erleben verbunden sein, dass sich der Raum weitet. Wie eine einsame Vogelstimme die Stille eines bestimmten Ortes zu verdichten vermag, wird die Gebetsstille besonders durch leise, stimmnahe Geräusche hör- und spürbar: ein Räuspern, ein Murmeln, ein Aufatmen usw. Die Grenze zu Geräuschen, die als etwas zu beschreiben sind, das die Stille unterbricht, dürfte allerdings ebenso fließend wie subjektiv sein. So beschreibt beispielsweise Johannes Cassian das stille gemeinschaftliche Beten der Wüstenväter kontrastiv zu dem, was er in gallischen Klöstern erlebt:

---

<sup>68</sup> Vgl. *Mireille Schnyder*, Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200. Göttingen 2003; *Hartmut von Saß*, Topographien des Schweigens. Eine einleitende Orientierung, in: *ders.* (Hrsg.), Stille Tropen. Zur Rhetorik und Grammatik des Schweigens, München 2013, 9-29.

»Wenn sie [die ägyptischen Mönche] zu der genannten Gebetsfeier, welche sie ‚synaxis‘ nennen, sich versammeln, so beobachten alle ein so tiefes Schweigen, daß, während doch die Brüder in einer so zahlreichen Schar zusammenkommen, man glauben sollte, es sei außer dem, welcher in der Mitte stehend den Psalm absingt, kein Mensch sonst zugegen. Und dies gilt besonders von der Oration, welche den Psalm schließt; hierbei wird kein Speichel ausgeworfen, kein Räuspern gehört, kein Husten, kein schläfriges Aufsperrn des Mundes läßt sich vernehmen, als ob einer zerstreut oder schlecht aufgelegt wäre oder gähnte, kein Seufzer wird ausgestoßen, welcher die Umstehenden etwa stören könnte, keine Stimme außer der des vorbetenden Priesters wird laut, es sei denn, daß eine solche durch ein Überströmen des Geistes dem Munde entflieht und gleichsam unwillkürlich dem Herzen entsteigt, dann nämlich, wenn es von übermäßiger und nicht überwältigender Andachtsglut entzündet ist, so daß aus den verborgenen Tiefen der Brust gleichsam gewaltsam hervorbricht, was die entflammte Seele nicht mehr in sich zu verschließen im Stande ist.«<sup>70</sup>

Nicht nur verbales sondern auch schweigendes Beten vollzieht sich ereignishaft und sinnlich. Und wie Resonanzen nicht nur hörbar, sondern auch spürbar sind, ist auch das Schweigen kein nur akustisches, sondern ein synästhetisches Phänomen. »Im Medium der Stille verschränken sich die Sinne.«<sup>71</sup> Das Schweigen der Stimme verbindet sich im Kontext von Gebetsvollzügen mit dem stillen Sitzen, Stehen, Knien oder Liegen, mit einer verweilenden Schau, mit dem Bewegen der Lippen oder dem Ertasten der Knöpfe einer Gebetsschnur. Die Sinnlichkeit wird auf diese Weise zum Medium des Betens und entspricht seiner Intention, in Berührung mit Gottes Wirklichkeit zu kommen, sich ihr zu öffnen, auf sie zu hören.

---

<sup>69</sup> Kunz, *Schweigen und Geist* (s. Anm. 66), 31; *Wüthrich*, *Raum Gottes* (s. Anm. 41).

<sup>70</sup> *Johannes Cassian*, *Von den Einrichtungen der Klöster* (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*), übers. von Antonius Abt (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 59), Kempten 1879, 35f. (Buch 2,10).

<sup>71</sup> *Christiaan L. Hart Nibbrig*, *Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede*, Frankfurt/Main, 252; zit. nach *Kunz*, *Schweigen und Geist* (s. Anm. 66), 27.

## 5. Schluss

Die Unterscheidung zwischen einem vokalen und einem verbalen Schweigen führt zurück an den Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen: zur achsenzeitlichen Wende nach Innen. Sie führte zur Einsicht, dass es interiorisierte Formen des Betens gibt, bei denen eine mentale Vergegenwärtigung von Gottes Wirklichkeit an die Stelle ausgesprochener Gebetsworte tritt. Was sich im Vollzug solchen Betens »im Geist« *zeigt* oder erahnbar wird, lässt sich schwer in Worte fassen. Die sich in solchem transverbalen und nonvokalem Beten ereignende *cognitio Dei et hominis* ist dennoch keine »rein geistige« Angelegenheit. Denn dieses Sinnereignis ist nicht in einem von Leib und den Sinnen abgekoppeltem Intellekt zu lokalisieren, sondern ist in vielfältiger Weise verwoben mit sinnlich-leiblichem Wahrnehmungsvollzügen. Im Medium der Sinne und der Stimme erschließt sich Gottes Gegenwart als Grund und Movens allen Betens.