

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Jeggle-Merz, Birgit

Exkurs. Ritualität und Wortgestalten.

in: Birgit Jeggle-Merz, Walter Kirchschräger, Jörg Müller (Hg.), Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Bd. 1: Gemeinsam vor Gott treten. Eröffnung, S. 161–169.

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2016

Ihr IxTheo-Team



Exkurs: Ritualität und Wortgestalten

Birgit Jeggle-Merz / Walter Kirchschräger / Jörg Müller

1 Liturgie ist mehr als Text

Die verschiedenen Beiträge dieses Kommentars zum Ordo Missae setzen sich in erster Linie mit dem Formelgut der Eucharistiefeyer auseinander. Man könnte also meinen, dass zur Analyse nur die Wortgestalten betrachtet werden müssten. In den verschiedenen Abhandlungen im vorliegenden Band wurde jedoch immer wieder deutlich, dass zu einem umfassenden Verstehen des Gesagten das Gesamtgefüge des gottesdienstlichen Geschehens herangezogen werden muss.¹ Um zu verstehen, was die Kirche im Feiern zum Ausdruck bringt, reichen die Wortgestalten, das also, was über einen langen Zeitraum der Wissenschaftsgeschichte vorrangig im Focus stand, nicht aus. Sie bieten nur ein verkürztes Bild dessen, was sich in der Liturgie ereignet.² Die Liturgie bedient sich unterschiedlicher Kommunikationsmittel mit verschiedener historisch-kultureller Provenienz, die sich wechselseitig durchdringen: Da ist der verbale Text, der Gesang, die Musik, die Gesten, Mimik, Bewegung, Farbe, Geräte und nicht zuletzt der Raum. „Keines dieser Kommunikationsmittel steht für sich; jedes ist in eine größere Sinnstruktur eingebunden.“³ Der Altmeister der Dogmatik, Edward Schillebeeckx, beschrieb in einem seiner jüngeren Aufsätze die Liturgie daher sachgerecht als „ein Öko-System, in dem das eine Element auf das andere verweist, in dem Licht, Raum, Stille und Gesang genauso wichtig sind wie dasjenige, das man oft als ein unabhängiges Gipfel-Element sieht“⁴.

Für den liturgiewissenschaftlichen Diskurs von besonderer Bedeutung ist der so genannte *performative turn*. Damit wird die Wiederkehr einer neuen „performativen Kultur“ beschrieben, die die bislang dominierende „textuelle Kultur“ in sich aufnimmt und zugleich überschreitet, indem sie dem „schöpferischen Potential des Performativen“ Raum und Geltung verschafft.⁵ Man darf nicht dem Irrtum erliegen, die Rede von der performativen Wende bedeute schlicht, die Aufmerksamkeit verstärkt auf Rituale zu richten. Vielmehr liegt diesem Ansatz die Annahme zugrunde, dass soziale Abläufe überhaupt erst mit Hilfe des Instrumentariums der Ritualanalyse wahrgenommen und erfasst werden (können).⁶ Im Fokus steht die Ausdrucks-

¹ Vgl. Renato De Zan, *Criticism*; Aidan Kavanagh, *Textuality and Deritualisierung*; Bridget Nichols, *Liturgical Hermeneutics*.

² Vgl. Birgit Jeggle-Merz, *Feier der Liturgie*; dies., *Engel*.

³ Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, *Einführung* 53.

⁴ Edward Schillebeeckx, *Wiederentdeckung* 327.

⁵ Erika Fischer-Lichte, *Theater 287*. Vgl. auch ihr grundlegendes Werk: Dies., *Ästhetik. – Zur performativen Wende in den Kulturwissenschaften* vgl. den Sammelband von Jens Kertscher / Dieter Mersch, *Performativität oder Uwe Wirth, Performanz (Reader grundlegender Texte mit ausführlicher Bibliographie)*. – Zur theologischen Rezeption vgl. Karl-Heinrich Bieritz, *Raum- und Zeitgenossenschaft; Themenheft „Gottesdienst als Geschehen: ‚Performance‘ als (neue) Leitkategorie?“*, darin bes. Stephan Winter, *Am Grund des rituellen Sprachspiels*.

⁶ Vgl. z. B. Paul Post, *Ritual Studies*.

dimension von Handlungen und Handlungsereignissen und damit nicht die Struktur, sondern der Prozess.⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil hat daran erinnert, dass diese Verknüpfung von gesprochenem Wort und interpretierendem Handeln eine unverzichtbare Eigenart des Wirkens Gottes in dieser Welt, also seiner Offenbarung, darstellt. Die Überzeugung, dass Gottes Wort selbst Handlungsträger ist, begleitet das theologische Denken der gesamten biblischen Zeit. Sie prägt die Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,4a) ebenso wie die Verkündigung der Propheten (so z. B. Jes 55,10–11), und sie ist massgebliches Merkmal des Wirkens Jesu von Nazaret, der als ein „Prophet“ bezeichnet wird, „machtvoll in Tat und Wort vor Gott und dem ganzen Volk“ (Lk 24,19). Die Vernachlässigung der kommunikativen Einheit zwischen seinem Wort und seinem oftmals explizit zeichenhaften, also performativen Handeln führt bei der Interpretation der biblischen Botschaft in eine oftmals fundamentalistische Sackgasse.⁸ Demgegenüber betont das Konzil, dass „die Offenbarung in Tat und Wort“ erfolgt, „die innerlich miteinander verknüpft sind“⁹. Es ist gerade für den Vorgang des liturgischen Feierns naheliegend, die Analogie zur Verkündigung der Schrift ernst zu nehmen, wird doch in beiden Vorgängen in anamnetischer Weise die Zuwendung Gottes zu dieser Welt zur „Sprache“ gebracht.

Im Horizont dieser performativen Wende sollen die Wortgestalten hier als „Texturen“ verstanden werden.¹⁰ Mit dem Begriff „Textur“ wird markiert, dass nicht nur die reinen Textgestalten in den Blick genommen werden, sondern auch deren Kontext, deren Geflecht, deren Setting. Texte sind als Sprachhandlungen aufzufassen und sind daher neben einer adäquaten, philologischen Standards entsprechenden Untersuchung „nach Faktoren zu [be-]fragen, die über die Verbalität hinaus die Performanz der Liturgie bestimmen“¹¹. Damit entsteht ein Bewusstsein, dass Texte durch kontextualisierende Interpretation re-inskribiert werden. Ein Auseinanderfallen von Textauslegung und Handlungsdeutung wird so überwunden, „um Interpretationen und die Analyse des sozialen Prozesses der Bedeutungskonstitution wieder zusammenzuführen“¹².

An dieser Stelle soll nun explizit der Ritualität nachgegangen werden, die im Eröffnungsteil der Eucharistiefeier Gestalt gewinnt. Dies kann jedoch nicht umfassend, sondern nur exemplarisch geschehen und versteht sich als komplementärer Zugang zu den Ausführungen in den einzelnen Beiträgen.¹³

⁷ „Performance is a paradigm of process“ (Richard Schechner, Victor Turner's 8).

⁸ Siehe dazu Walter Kirchschräger, Einführung 174–176.191–198.245–246.

⁹ Siehe DV 2 und vgl. DV 4, 17 und 19.

¹⁰ Das lateinische Wort *textura* meint „das Gewebe“ und im übertragenen Sinn auch „die Zusammenfügung“. Es liegt also nicht ganz fern der ursprünglichen Wortbedeutung, wenn hier unter dem Begriff „Textur“ die Anordnung, das Gefüge, die Struktur verstanden wird.

¹¹ Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, Einführung 55.

¹² Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns* 67.

¹³ Zum Kreuzzeichen, das die Eröffnungsworte der Messfeier begleitet, siehe den Beitrag zu „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, Abschnitt 3.5.

2 Rituelles zur Sündenvergebung

2.1 Schlagen an die Brust oder Kreuzzeichen

Im Messbuch wird als begleitende Gebärde zum Bekenntnis der Schuld im Rahmen des Grossen Schuldbekenntnisses das Schlagen an die Brust zum „meine Schuld, meine Schuld, meine große Schuld“ angeführt.¹⁴ Dies ist schon in der Alten Kirche übliche Praxis. In der nordafrikanischen Gemeinde des Augustinus ist das Klopfen an die Brust beispielsweise schon so selbstverständlich, dass er in einer Predigt die Zuhörenden ermahnt, nicht stets, wenn das Wort *confiteor* erklinge, diese Gebärde auszuführen.¹⁵

Biblisches Vorbild für diese Gebärde ist Lk 18,13. In dieser Perikope wird von dem Zöllner berichtet, der im Tempel nicht wagte, nach vorne zu gehen oder auch nur seine Augen zum Himmel zu erheben.¹⁶ Dieser Zöllner schlug sich an die Brust und betete: „Gott, sei mir Sünder gnädig.“ Die damit verbundene geneigte Körperhaltung ist sinnfälliges Zeichen für die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Denn nach Lk 21,28 gilt das „Erheben eurer Häupter“ als Zeichen dafür, „dass eure Erlösung nahe ist“ (vgl. dieses Motiv auch Lk 13,10–17).

Das Schlagen an die Brust als Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Ausdruck der Umkehr ist nach Lukas eine Folgeerscheinung des Todes Jesu (Lk 23,47–48):

⁴⁷ Der Hauptmann, sehend das Geschehen, lobte Gott, sagend:
Wirklich, dieser Mensch war ein Gerechter.

⁴⁸ Und die ganze zu diesem Schauspiel zusammengelaufene Volksmenge,
schauend das Geschehen,
sich an die Brust klopfend,
kehrte um.¹⁷

In der Praxis im deutschen Sprachgebiet wird diese Gebärde nicht überall ausgeübt, obgleich sie vor der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils beim Sprechen des *Confiteor* überall üblich war. Vermutlich ist es der Deritualisierung der Liturgie nach dem Konzil geschuldet, einer Zeit, die durch ein gesamtgesellschaftliches Klima geprägt war, das zu Zurückhaltung und Nüchternheit in den rituellen Formen und zu einer fast ausschliesslichen Betonung der intellektuellen Komponenten der Liturgie aufrief. Allem Mystischen, allem rituellen Geschehen haftete der Verdacht mittelalterlich magischen Tuns an, das wenig dem rationalen Verständnis des neuzeitlichen Menschen zu entsprechen schien. Die alte Tradition des Sich-an-die-Brust-Schlagens zum Schuldbekenntnis bringt leibhaftig zum Ausdruck, dass der Christ und die Christin sich vor Gott und den versammelten Gläubigen als ein Sünder bzw. eine Sünderin bekennt und um das Gebet der Kirche bittet.

Vermutlich aufgrund des Bedürfnisses, die Bussfertigkeit durch eine Geste oder Gebärde zu unterstreichen und leibhaftig zu machen, ist es in weiten Regionen des

¹⁴ MB 326.

¹⁵ Vgl. Augustinus, Serm. 67,1 (PL 38,433). Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 1, 393.

¹⁶ In der Haltung des Zöllners als Ausdruck der Demut ist eine Parallele zu Lk 7,36–50 erkennbar: So Ursula Früchtel, *Symbole entdecken* 162.262.

¹⁷ Eigene Arbeitsübersetzung. Das Motiv ist bereits im Alten Testament und in seiner Umwelt „als Ausdruck von Trauer und Reue“ belegt (so z. B. Jes 32,12; Jer 31,19; Ez 23,34; Nah 2,8): Siehe Christine Eckermann, *Brust* 338–339, Zitat 339.

deutschen Sprachgebietes üblich geworden, dass sich Priester und Gemeinde zur Vergebungsbitte mit dem grossen Kreuzzeichen bekreuzigen. Weder das deutsche Messbuch noch das lateinische Missale sehen dies vor. In den Rubriken des MRom 1570 jedoch heisst es, dass der Priester zum *Indulgentiam* ein Kreuz schlagen solle. Vermutlich ist diese Praxis aus der Handauflegung hervorgegangen, die die Rekonkiliation der Poenitenten im Rahmen des Kanonischen Bussverfahrens begleitete.¹⁸

2.2 Aspergesritus

An die Stelle des Allgemeinen Schuldbekenntnisses nach Form A–C kann an Sonntagen das Taufgedächtnis in Form der Segnung und Ausspendung des Weihwassers treten. Vor der Reform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils war das Asperges vor jedem sonntäglichen Hochamt vorgeschrieben. Nach dem liturgischen Gruss „Der Herr sei mit euch“ (oder einer der vorgesehenen Varianten der Begrüssung der Gemeinde) segnet dazu der Priester das Wasser, bezeichnet sich selbst mit dem Weihwasser und schreitet dann durch die ganze Kirche, um die Altardiener und die versammelte Gemeinde mit dem gesegneten Wasser zu besprengen. Die Gemeinde begleitet die Prozession mit ihrem Gesang. Ist der Priester wieder zu seinem Platz zurückgekehrt, spricht er die Vergebungsbitte.¹⁹

Den Namen „Asperges“ erhielt diese Praxis von dem ersten Wort der Antiphon, die ausserhalb der österlichen Zeit zur Besprengung des Altares und der Gemeinde gesungen wurde und auch noch heute erklingen kann: „*Asperges me, Domine*“ / „Besprenge mich, Herr, und ich werde rein. Wasche mich, und ich werde weisser als Schnee“²⁰. Diese Antiphon ist Zitat aus Ps 51, dem grossen Busspsalm, in dem der König David dem Gott Israels seine große Schuld bekennt. So wie der Sünder David vor Gott tritt und Verzeihung seiner Schuld erlangt, so tritt auch die versammelte Kirche vor Gott. Das Motiv der Reinigung weist zurück auf die reinigende Kraft der Taufe, wodurch die Getauften zu „einer königlichen Priesterschaft“ (1 Petr 2,9) wurden und berufen sind, die Heilstaten Gottes zu verkündigen. In der Osterzeit wird traditionell die Antiphon „*Vidi aquam*“ gesungen: „Ich sah ein Wasser ausgehen vom Tempel, von dessen rechter Seite. Halleluja. Und alle, zu denen das Wasser kam, wurden gerettet, und sie werden rufen: Halleluja, Halleluja“ (vgl. Ez 47,1–2.9).²¹ Die Auswahl der Gebete, die das Messbuch für die Segnung und Ausspendung des Weihwassers anbietet²², sprechen in unterschiedlicher Deutlichkeit verschiedene Aspekte des biblischen Taufverständnisses an. Im Vordergrund steht dabei die Leben spendende Kraft des Wassers, die im Schöpfungsgeschehen verankert ist, in der Wassergabe aus dem Felsen in der Wüste konkretisiert wurde (vgl. Ex 16 und die Relektüre in 1 Kor 10,4) und die in übertragenem Sinn in der Nikodemusrede (vgl. bes. Joh 3,3.5) wieder thematisiert ist. Die Erinnerung an den Untertauch- bzw. Abwaschritus der Taufe bringt die reinigende Dimension des Wassers ins Bewusstsein. So ist die Besprengung mit Wasser Ausdruck der Wiedergeburt der Getauften in Jesus Christus (vgl. 2 Kor 5,17) und Zeichen der Gemeinschaft mit ihm. Wo nach örtlichem Brauch dem Wasser Salz beigegeben wird, ist die reinigen-

¹⁸ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 1, 397.

¹⁹ Vgl. Egon Färber, *Gemeinsame Tauferinnerung*.

²⁰ MB 1174.

²¹ MB 1175.

²² Siehe MB 1171–1173.

de und kräftigende Dimension des Ritus im Anschluss an 2 Kön 2,19–22²³ noch verdeutlicht.

Diese Asperges-Prozession hat eine lange Geschichte. Schon in frühester Zeit wurden die Gläubigen in der Osternacht mit dem Taufwasser besprengt, um sie an die „Taufe zur Vergebung der Sünden“ – so das Nizäno-Konstantinopolitanum – zu erinnern. In vielen Klöstern wurden bereits im Frühmittelalter am Sonntagmorgen die Klostergebäude, die Kirchen und Altäre, die Grabstätten und die Anwesenden im Rahmen einer Prozession mit Weihwasser besprengt. Seit dem 8. Jahrhundert ist dieser Brauch auch in vielen Gemeinden nachweisbar. Gedeutet wurde nicht allein die Besprengung, sondern auch die Prozession: Es ist der Herr selbst, der nun Einzug hält und das Gebet der Gemeinde anführt.

3 Weihrauch

Die AEM weist darauf hin, dass Weihrauch „bei jeder Form der Messfeier“ verwendet werden kann, und zwar zum Einzug, zum Inzensieren des Altars, zur Evangelienprozession und zur Verkündigung des Evangeliums, zur Gabenbereitung und zum Zeichnen von Leib und Blut Christi nach den Verba testamenti.²⁴ Die Verwendung von Weihrauch ist weit mehr als die reine Erhöhung der Festlichkeit,²⁵ sondern hat ehrerweisende und auch anbetende Bedeutung.

Der Brauch, „Harzkörner des arabischen Weihrauchstrauches, eventuell gemischt mit Würzkräutern, auf glühende Kohlen zu werfen, damit duftender Rauch aufsteigt“²⁶, ist in der Kultur der Antike sowohl im Alltag als auch im kultischen Bereich fest verankert. Ex 30,1–8 erzählt von der Anfertigung eines vergoldeten Altars, auf dem Aaron jeden Morgen und Abend Räucherwerk als „ein immerwährendes Rauchopfer vor dem Herrn“ (30,8) verbrennen sollte. Auch die Darstellung der himmlischen Huldigung Gottes in der Offb spricht am Altar vor dem Thron Gottes von der Räucherung mit Weihrauch (vgl. Offb 8,1–5).²⁷ Die christlichen Gemeinden waren zunächst entschieden gegen die Verwendung von Weihrauch, weil das Auflegen von Weihrauch vor dem Standbild des Kaisers in der Decischen Verfolgung als Bekenntnis zur Staatsreligion und damit als Abfall vom christlichen Glauben galt.²⁸ Gleichwohl verwendeten die Christen in ihren Häusern Räucherwerk, so wie es Sitte in ihrer Umgebung war. So wurden auch in den gottesdienstlichen Versammlungsräumen grosse Räucherpfannen aufgestellt, um die Luft zu verbessern und die Gläubigen zu erfrischen. Als die Kirche im ausgehenden Altertum unter Kaiser Konstantin Staatsreligion wurde, nahm sie viele Elemente des Hof- und Beamtenzeremoniells in ihre Liturgie auf. So wurde bei feierlichen Prozessionen Weihrauch vorangetragen, woraus sich im Westen ab dem 7. Jahrhundert der Brauch der Beräucherung von

²³ Siehe MB 1173: „Allmächtiger Gott, [...] du hast dem Propheten Elischa geboten, schal gewordenes Wasser durch Salz wieder Kraft zu geben.“

²⁴ Vgl. AEM 235.

²⁵ Vgl. Michael Pfeifer, Dekor.

²⁶ Rupert Berger, Naturelemente 278; Michael Plank, „Sinnesrausch und Gotteserlebnis“, präzisiert, was Weihrauch im gottesdienstlichen Kontext und Weihrauchstäbchen etc. unterscheidet. Näherhin zu Geschichte und Verwendung von Weihrauch und Räucherwerk vgl. Michael Pfeifer, Weihrauch.

²⁷ Vgl. Gerhart B. Ladner, Handbuch 141–142 und 55.

²⁸ Vgl. Michael Pfeifer, Weihrauch 36–46.

Altar und Kerzen entwickelte als ehrende Begrüssung Christi. Das Voraustragen von Weihrauch und auch die weitere Beräucherung gilt also nicht dem Zelebranten oder den Gegenständen, sondern Christus selbst, der im Priester, in den Getauften, im Kreuz und Altar offenbar wird. So ist auch der Brauch der Verwendung von Weihrauch bei der Verlesung des Evangeliums zu verstehen: „Sie ist zunächst Ehrung Christi, versinnbildlicht sodann den Duft seiner Lehre und will sichtbar machen, wie der Segen des Wortes zu den Hörern dringt.“²⁹

Nachdem der Weihrauch in den 1970er- und 1980er-Jahren in vielen Gemeinden weitgehend verschwunden war, gewinnt er mit der performativen Wende und der damit verbundenen Hinwendung zu sinnlichen Elemente wieder neue Bedeutung.

4 Stille

Die Liturgie sieht an vielen Stellen explizit die Gebetsstille vor „als Ort der Sammlung, der Meditation und des Hintretens vor Gott“³⁰. So heisst es beispielsweise zum Tagesgebet: „Anschließend lädt der Priester die Gemeinde zum Gebet ein; in einer kurzen gemeinsamen Stille soll sich jeder auf die Gegenwart Gottes besinnen und sein eigenes Gebet im Herzen formen. Dann betet der Priester das Tagesgebet (das auch ‚Kollekte‘ – zusammenfassendes Gebet – genannt wird).“³¹ Es wird deutlich, dass die Stille zwischen Gebetseinladung und Kollekte dem Beten aller gilt.

„Schweigen und Stille besitzen eine hohe religiöse Aussagekraft, beide gehören zum Grundbestand der religiösen Erfahrung.“³² Nach dem Zeugnis der Bibel ist Stille die Voraussetzung dafür, auf Gott und seine Weisung hören zu können (vgl. bes. Dtn 27,9–10). Stille erinnert an die Eigenart Gottes, der nicht im Lauten, Pompösen und Grossen zugegen ist, sondern im Kleinen (vgl. Lk 1,48), im Unscheinbaren dieser Welt (vgl. 1 Kor 1,26–30). Gott begegnet nicht im Sturm und Feuer, sondern im leisen Säuseln (so 1 Kön 19,11–13). In diesem Zusammenhang kann auf die Stille in Gott selbst verwiesen werden, aus der gemäss einer frühchristlichen Anspielung auf Weish 18,14–15 sein allmächtiges Wort in die Welt gekommen ist.³³ (Atemberaubende oder den Atem verschlagende) Stille verweist auf das machtvolle Handeln Gottes – wie es z. B. als Ergebnis der Bannung des Sturmes durch Jesus in eigentümlicher Redeweise festgehalten wird: „und es *geschah* gewaltige Stille“ (Mk 4,39).

Die Augenblicke des Schweigens in der Liturgie sind wichtige Momente, in denen die Mitfeiernden sich als je Einzelne ganz auf Gott ausrichten, um sich im Wir der versammelten Kirche finden zu können. So sind Schweigen und Stille wesent-

²⁹ Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon 451. Vgl. auch Dorothea Hentschel, Vom Weihrauch.

³⁰ Markus Roth, Stille. Verschiedene Formen des Schweigens in der Liturgie führt John Hennig, Formen, auf.

³¹ AEM 32. Siehe dazu den Beitrag „Lasset uns beten ... – Einleitung und Schlussformeln des Tagesgebets“, Abschnitt 1.1 sowie 3.2.

³² Michael Kunzler, Verlust 159; vgl. auch Andreas Heinz, Schweigen – Stille.

³³ Andreas Heinz, Schweigen 334–335. Heinz verweist auf Ignatius, An die Magnesier 8,2: Gott hat sich offenbart „durch Jesus Christus, seinen Sohn, der sein Wort ist, das aus dem Schweigen hervorgegangen ist, und in allem dem gefiel, der ihn gesandt hat“ (Übersetzung nach Andreas Lindemann / Henning Paulsen, Apostolische Väter 195.197).

lich auf das göttliche Gegenüber bezogen. In ihnen kann wahrgenommen werden, dass Gott gegenwärtig ist und den Menschen anspricht, um ihn mit seinem Heil zu umfassen. „Anbetendes Schweigen in der Gegenwart Gottes wird so zur Antwort auf eine Epiphany, auf ein Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit in der sichtbaren Welt, wie sie den Menschen umgibt.“³⁴

Eine Auslegeordnung für die Bedeutung der Stille als Moment der Sammlung im Gebet ist in der Entfaltung dieses liturgischen Augenblicks in den grossen Fürbitten des Karfreitags gegeben. Dort wird das Zueinander von persönlichem und gemeinschaftlichem Gebet und die Bedeutung der Stille in den unterschiedlichen Gebetsgebärden besonders deutlich. Nachdem die Gebetsaufforderung „Lasset uns beten für“ erklingen ist, zu der alle Mitfeiernden stehen, folgt die Aufforderung „Beug die Knie“ und damit die Einladung, dass jeder und jede in der genannten Intention vor Gott Fürbitte einlege. „Erhebet euch“ markiert den Überschritt in das gemeinsame Gebet aller Versammelten.³⁵

Die Liturgiekonstitution zählt das „heilige Schweigen“ zu den Formen der tätigen Teilnahme (SC 30), worin deutlich wird, dass Stille nicht einfach Pause bedeutet, sondern ein Sich-neu-Ausrichten auf das, wozu die Versammelten da sind, d. h. auf die Begegnung mit Gott.

³⁴ Michael Kunzler, *Verlust* 165.

³⁵ Vgl. MB [42].