

Konrad Hilpert/Hans Zirker

## Beten als symbolisches Handeln

*Unter den Ausdrucksformen eines religiös verstandenen Lebens nimmt das Gebet eine ganz zentrale Rolle ein. Darin stimmt die religionswissenschaftliche Deskription mit dem Selbstverständnis der meisten Religionen überein. Im Gebet wird der Glaube von Menschen an ein oder mehrere göttliche Wesen unmittelbar realisierter Bezug, und zwar in der Form der direkten Anrede, bisweilen begleitet von Gebärden und Handlungen mit symbolischem Gehalt. Die Art selbst, wie diese Beziehung jeweils gestaltet wird, kann je nach Anlaß und Inhalt sehr vielfältig sein: preisend, bittend, dankend, bekennend, klagend oder auch beschwörend. Aber alle diese Gebetsweisen haben gemeinsam: Sie nehmen an, daß Gott erstens erreichbar und zweitens handlungsfähig sei; daß er sich drittens den Anliegen der Beter nicht verschließe. Dies alles sind personale Qualitäten.*

*Es ist also kaum verwunderlich, daß mit der Infragestellung des persönlichen Gottes bzw. mit seiner praktischen Leugnung auch das Gebet zu einer von vielen teils nicht mehr anerkannten, teils einfach nicht mehr geübten Verhaltensweise geworden ist. Zumindest gilt das vom Gebet in seiner gesellschaftlichen Erscheinungsform; das öffentliche Gebet eines Politikers oder gar eines Parlaments vor wichtigen Entscheidungen ist bei uns undenkbar geworden, die Darstellung persönlich Betender gerät außerhalb eines rituell vorgegebenen Rahmens leicht zu Peinlichkeit oder Zurschaustellung.*

*Aber schon dort, wo der Glaube an einen persönlichen Gott als sinnvoll bejaht wird und zu praktischen Vollzügen führt, birgt das Beten Spannungsmomente in sich, die es in äußerste Verlegenheit bringen können. Dazu gehört ohne Zweifel das Verstummen des Mystikers vor der Unsagbarkeit Gottes. Und es gehört am anderen Ende dieses Spannungsbogens dazu die hadernde Klage des Frommen über die individuellen oder geschichtlichen Erfahrungen, die mit dem im Gebet unterstellten Vertrauen nicht in Einklang gebracht werden können: „Jeden Tag, Herr, ruf ich zu dir; ich strecke nach dir meine Hände aus. Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehn, um dich zu preisen? Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich? [. . .] Warum, o Herr, verwirfst du mich, warum verbirgst du dein Gesicht vor mir? [. . .]“ (Ps 88,10ff)\*.*

\* Die Kapitel 1/2 (Hilpert) und 3/4 (Zirker) sind jeweils eigenständige Aufsätze, die aber wegen ihres thematischen Zusammenhangs von vornherein einander zugeordnet wurden.

## 1. Die religionskritische Anfechtung des Gebets

### *Beten als Wunschverhalten*

Läßt man die Äußerungen zum Gebet im Zusammenhang der Kritik der Religion seit der Aufklärung Revue passieren, fällt auf, daß es zuerst und fast ausschließlich das Bittgebet ist, das Anstoß erregt. Die vertrauensvolle Appellation an den für mächtig und gütig geglaubten Gott, die konstitutionelle Ungesicherheit bzw. eine situationsbedingte Bedrohung des Betenden aufzuheben, wird als die Grundgestalt des Gebets, ja als der zentrale Akt der Religion genommen. Der Wunsch des Betenden gilt als dessen bestimmendes Element; zwar enthält das Bittgebet auch noch andere Momente, doch erweisen sich diese als dem Wunsch des Beters komplementär zugeordnet: auf der einen Seite das Bewußtsein der eigenen Lage, insofern diese als nicht befriedigend, ja als schmerzereich und trostlos empfunden wird, auf der anderen Seite die Anerkennung einer überlegenen personalen Macht, weil diese in der Gewißheit angegangen wird, daß sie die vorgetragenen Wünsche erfüllt. „Was ist also das Gebet als der mit der *Zuversicht in seine Erfüllung* geäußerte *Wunsch des Herzens*?“<sup>1</sup> Jede Bitte reicht zurück in Not und Verzweiflung, ihr Inhalt läßt sich – und sei es dialektisch – daraus ableiten; dies gilt in solchem Ausmaß, daß nicht bloß das Gebet, sondern der Adressat dieses Gebetes selbst in Verdacht gerät, nur „der in das tempus finitum, in das gewisse selige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, [ . . ] das Echo unserer Schmerzenslaute“<sup>2</sup>, der „Seufzer der bedrängten Kreatur“<sup>3</sup> zu sein.

Daß das Gebet eine notvolle Situation zur Sprache „bring“ und deren heilende Auflösung erbittet und erhofft, kann für sich genommen noch kaum als anstößig empfunden werden. Im Gegenteil wird hier Leid als Leid benannt und eine bessere Wirklichkeit ins Spiel gebracht, worauf schon Marx selbst, besonders aber neomar-

xistische Denker unserer Zeit immer wieder hingewiesen haben. In die Kritik gerät die erläuterte Korrespondenz erst deshalb, weil das menschliche Wünschen darin in zweifacher Weise entbunden wird: Zum einen nämlich ist es im Vollzug des Betens „ein bloß erklärtes Wünschen“, wie Kant es ausdrückt<sup>4</sup>, das meint: ein Wünschen, das nicht das eigene Handeln in Bewegung setzt, sondern sich damit begnügt, die innere Gesinnung jemandem zu dokumentieren, der sie längst kennt. Zum anderen überschreitet die Reichweite und der Umfang dieser Wünsche nicht nur die faktischen Gegebenheiten, sondern geht auch über das real Mögliche hinaus. Alle Wünsche des Menschen sind legitim, sie lassen sich weder durch die Kenntnis der Kausalitäten noch durch die Grenzen der individuellen Erkenntnisfähigkeit disziplinieren: Der im Gebet sich ausdrückende Glaube „*entfesselt* die Wünsche des Menschen von den Banden der natürlichen Vernunft; er genehmigt, was Natur und Vernunft versagen [ . . ]“<sup>5</sup>.

Wer in dieser Haltung und Erwartung betet, tut im Grunde das gleiche, was auch die magischen Beschwörungspraktiken tun. Er versucht, der Natur, dem Geschehen in der Welt und nicht zuletzt sich selbst seinen Willen aufzuzwingen; ob er dies mittels höherer Wesen tut, um deren Gunst er sich durch bestimmte Leistungen „kriecherisch bewirbt“, oder mittels eines liebend-machtvollen Gottes, dessen Wohlwollens er sich „anbetend und einschmeichelnd“ versichert<sup>6</sup>, ist hierbei einerlei; in beiden Fällen benutzt er die höhere Macht als Mittel seines eigenen Willens. Während dies jedoch für den primitiven Vorfahr keine unangemessene Weise des Begreifens und des Umgangs mit der Wirklichkeit gewesen sein mag, ist es für den über die Kausalitätszusammenhänge zumindest prinzipiell aufgeklärten neuzeitlichen Menschen eine Flucht in ein vom individuellen wie vom menschheitlichen Entwicklungsstand längst überholtes Stadium, eine private Rückgängigmachung der „Entzauberung der Welt“ (Max Weber). In diesem Sinne charakteri-

siert *Kant* Beten als ein „Fetischmachen“.<sup>7</sup> Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei *Freud*, wobei dessen Einschätzung freilich schärfer ausfällt: nicht nur, insofern sie das Beten generell betrifft, sondern auch, insofern sie die bei *Feuerbach* anthropologisch, bei *Marx* gesellschaftlich und bei *Kant* moralisch gefaßte Kritik am regressiven Wunschverhalten des betenden Subjekts ins Pathologische wendet: *Freud* stellt das Gebet zusammen mit anderen Frömmigkeitsbezeugungen in die Nähe von Zwangshandlungen neurotischer Menschen. Ähnlichkeit zwischen beiden besteht für ihn „in der Gewissensangst bei der Unterlassung, in der vollen Isolierung von allem anderen Tun (Verbot der Störung) und in der Gewissenhaftigkeit der Ausführung im kleinen“.<sup>8</sup> Die Gebete und Anrufungen, „mit denen sie [sc. die Frommen] jede Tätigkeit des Tages und zumal jede außergewöhnliche Unternehmung einleiten“, scheinen den Wert von „Abwehr- und Schutzmaßregeln“ zu haben<sup>9</sup>, durch die die Unsicherheit gegenüber den verdrängten, aber im Unbewußten lauernden eigensüchtigen, sozialschädlichen Trieben (u. U. vermischt mit sexuellen Komponenten) und die Angst vor göttlichen Strafen im Gleichgewicht gehalten werden sollen.<sup>10</sup>

### *Beten als Handlungsersatz*

Wenn der Mensch, der bittet, grundsätzlich mit unmittelbaren Wirkungen göttlicher Kräfte im Bereich der natürlichen Kausalität rechnen darf, auf die er selbst mittels seines Gebets einwirken kann, liegt es nahe, daß er sein Handeln insgesamt, also nicht nur das Handeln in Grenzsituationen, sondern auch das ganz gewöhnliche, auf die wunderbare Eingriffsmöglichkeit des ihm gewogenen Allmächtigen abstimmt. •Das ergibt sich einerseits aus der damit verknüpften Exzessivität seines Wunsches und Hoffens, andererseits aber auch aus der im Gebetsvollzug notwendig vorausgesetzten Haltung der Empfänglichkeit: Weil er

sich daran gewöhnt hat, Wünsche als durch Gott erfüllbar anzusehen, verliert er den Blick dafür, was er aus eigenen Kräften erreichen könnte. Angesichts eines Gottes, der jede denkbare gute Wirkung hervorbringen kann, gibt sich der Mensch mit der Rolle des Passiven gegenüber dem Geschehen zufrieden und verlagert seine Aktivität auf das Beten. Und die als ungenügend oder leidvoll empfundene Realität wird nicht verändert, sondern nur besprochen und gedeutet oder sogar ergeben als Willen Gottes akzeptiert. Das Gebet bedeutet deshalb Verzicht oder gar Ersatz von realen Handlungsmöglichkeiten. Es steht in Spannung zur Arbeit; nicht als ob der gläubige Beter prinzipiell das Arbeiten verweigern würde<sup>11</sup>, aber doch so, daß er nicht alles daransetzt, seine begrenzten Möglichkeiten zu erweitern, um die Widerständigkeit eines Dinges oder eines Zustandes zu überwinden.

In spezifischer Weise besteht diese Gefährdung noch einmal hinsichtlich der moralischen Subjektivität des gläubigen Beters: Durch die Gewißheit, daß erhoffte Wünsche auch Wirklichkeit werden, fühlt er sich nicht bloß hie und da enthoben, zu handeln oder neue Handlungsmöglichkeiten hervorzubringen, sondern u. U. auch faktisch davon dispensiert, das sittlich Gesollte zu tun und das Verbotene zu unterlassen. Seine Erwartungskraft erstreckt sich ja eben auch auf die Möglichkeit eigenen Schuldigwerdens; indem sie mit sofortiger Vergebung bzw. Erlösung mittels göttlicher Intervention rechnet, dispensiert sie von der Bemühung um die eigene Besserung und von der Wiedergutmachung am betroffenen Mitmenschen.<sup>12</sup> „Gottseligkeit“, das meint: religiöse Gesinnung, wird dann zum „Surrogat der Tugend“.<sup>13</sup> Dieser Zug zur Relativierung des auf die anderen zielenden moralischen Engagements wird in dem Maße kräftiger, als der Stellenwert des Gebets im religiösen Selbstverständnis zunimmt. *Schopenhauer* bringt dieses seit der Aufklärung bis heute immer wieder für unausweichlich hingestellte Konkurrenzverhältnis zwischen Frömmigkeit und mo-

ralischer Praxis im menschlichen Willenshaushalt auf die quasigesetzliche Formel, „daß was den Pflichten gegen Gott beigelegt wird, den Pflichten gegen die Menschen entzogen wird, indem es sehr bequem ist, den Mangel des Wohlverhaltens gegen diese durch Adulation [= kriecherisches Schmeicheln] gegen jenen zu ersetzen. Demgemäß sehn wir, in allen Zeiten und Ländern, die große Mehrzahl der Menschen es viel leichter finden, den Himmel durch Gebete zu erbetteln, als durch Handlungen zu verdienen“.<sup>14</sup>

Sehr zugespitzt ist der erwähnte Gegensatz zwischen dem ausschließlich auf sich selbst zählenden Handeln und dem auf göttliches Eingreifen setzenden Beten zum Ausdruck gebracht in Brechts „*Mutter Courage*“. Als sie die unbemerkt an die Stadt heranrückenden feindlichen Truppen wahrnehmen, beginnen Bauer und Bäuerin zu beten, nachdem sie sich mehrfach bestätigt haben: „Wir können nix machen gegen das Blutvergießen.“<sup>15</sup> Während sie den himmlischen Vater anflehen, daß er die Stadt, ihre Verwandten und sie selbst nicht umkommen lasse, klettert die stumme Katrin auf das Dach des Stalls und schafft es mit ihrem Trommeln, die Bewohner der Stadt noch rechtzeitig zu warnen. Durch diese Szene möchte Brecht noch etwas deutlich machen: Während das Gebet des Bauernpaares nur sich, den eigenen Besitz und die eigenen Verwandten in den Blick nimmt, bezeugt die Handlungsweise der in ihrer Kommunikationsfähigkeit sogar stark behinderten Katrin eine Solidarität, die auch die Selbstaufgabe riskiert.<sup>16</sup>

### *Die unterlaufene Nachprüfbarkeit*

Im Gebet wird das theologisch zentrale Wort „Gott“ und/oder seine substantivierten Prädikationen verwendet; daneben können so gut wie alle Begriffe der religiösen und theologischen Sprache vorkommen. Dennoch ist Gebet nicht einfach dasselbe wie Rede von Gott. Diese kann ja auch

objektivierende Rede über Gott (z. B. als Theologie) oder sogar Rede über das Reden von Gott (z. B. als Religionsgeschichte) sein. Nicht so das Gebet. Sein logischer Status ist nicht einfach der einer Beschreibung dessen, „was der Fall ist“<sup>17</sup>, obschon es Elemente dieser Art zum größeren Anteil enthalten kann, sondern Beten ist – in der Terminologie J. L. Austins – eine „performative“ Äußerung (im Gegensatz zu rein konstatierenden), also ein Handlungsvollzug.

Das Gebet kommt ähnlich wie ein Versprechen erst dadurch zustande, daß jemand es in der ersten Person ausspricht. Es ist also Rede von Gott in der Weise, daß der Beter von sich als dem betroffenen „Ich“ spricht und sich zugleich auf das „Gott“ genannte „Du“ hin überschreitet.

Unter logischer Sicht liegt folglich die Problematik des Gebets nicht bloß im kognitiven Gehalt seiner Begriffe und Sätze, sondern auch im Gebetsakt selber. Das angesprochene „Du“, also damit auch der ganze kommunikative Bezug, sind vom Verdacht bedroht, Projektion, somit Selbsttäuschung zu sein. Die genannten Probleme ließen sich auf einen Schlag und obendreim im Sinne des Betenden lösen, wenn einwandfrei geklärt werden könnte, ob das Gebet seinen Adressaten erreicht und ihn zu einem Handeln bewegt.

Eine solche Verifikation ist auf dem unmittelbaren Weg per definitionem ausgeschlossen, jedenfalls nach dem Selbstverständnis der großen Religionen. Vom Gottesbegriff her an und für sich möglich erscheint hingegen eine Nachprüfbarkeit des Gebets anhand der eingetretenen „Wirkungen“.

Genau diesen „Test“, ob das Gebet „etwas nützt“, verwehren Theologie und Frömmigkeit durch eine „Hilfskonstruktion“, die von ihren Kritikern entweder als Kompromittierungsimmunität oder als prophylaktische Selbsttröstung „entlarvt“ wird. Diese Hilfskonstruktion findet in Jesu Wort „Aber nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14,36 parr) ihren symptoma-

tischen Ausdruck: Sie setzt neben den Willen dessen, der betend auf Gott im Sinne seiner Anliegen einwirken möchte, auch noch den Willen Gottes, aber eben nicht so sehr als den Willen einer souveränen Autorität, sondern einer Instanz, die dem Beter auch in der Verweigerung des Erbetenen zugetan bleibt – in ihrer Über- und Voraussicht.

Infolge dieser ihm zugesprochenen Überlegenheit kann „Gott“ das Ziel des menschlichen Betens beziehungsweise Wollens ohne logischen Widerspruch so umlenken, daß es zum Besten des Menschen, das heißt im Sinne seines Wollens ist, obschon es gegen sein erklärtes Wollen ist. Sowohl zum Erbetenen *Gegenläufiges* wie auch für unsere Erkenntnismöglichkeit *ausbleibende Reaktionen* können daher religiös verstanden werden als der infolge menschlicher Beschränktheit bisweilen eintretende Konflikt zwischen dem momentan Gewollten und der als „Heil“ bezeichneten Gesamtillestendenz des Menschen: „[. . .] dieser oder jener Wunsch kann allerdings nicht erhört werden; aber darauf kommt es nicht an, wenn nur [. . .] die wesentliche Tendenz genehmigt ist. Der Fromme, dem eine Bitte fehlschlägt, tröstet sich daher damit, daß die Erfüllung derselben ihm nicht heilsam gewesen wäre.“<sup>18</sup>

Durch diese Strategie entzieht sich das Gebet dem doppelten Druck von Sinnlosigkeitsverdacht und Enttäuschungsmöglichkeit. Was immer in einem Geschehnissen im zeitlichen Zusammenhang mit dem Gebet vorkommen mag, kann unschwer mit ihm in Einklang gebracht werden: Wenn es dem Erbetenen entspricht, gilt es als Wirkung Gottes, in allen anderen Fällen geht es zu Lasten des Menschen selbst oder aber der nur Gott in ihren konkreten Möglichkeitsbedingungen bekannten höheren Absicht. So verbleibt im Grunde nur die Möglichkeit der Bestätigung des Gebets, nicht aber eine ihr symmetrische Möglichkeit der Widerlegung. Die theologische Reflexion kann dann sogar behaupten, es gebe kein nichterhörtes Gebet.<sup>19</sup>

## 2. Die innertheologische Problematisierung des Gebets

Die Selbstverständlichkeit, mit der das Gebet in den biblischen Schriften vorkommt, in der liturgischen Feier geübt und in der Katechese als Grundakt der Frömmigkeit empfohlen wird, bedeutet keineswegs, daß das Gebet in der theologischen Reflexion und auch in der spirituellen Praxis als problemlos gilt. Die Vertraulichkeit, die die Gebete vieler Gottesmänner Israels (z. B. Abrahams in Gen 18), erst recht das Beten Jesu und – seinem Beispiel folgend – vieler Gestalten aus der christlichen Frömmigkeitgeschichte kennzeichnet, steht immer auch in einem Spannungsverhältnis zum Wissen um die prinzipiell unaufholbare Anthropomorphität des Betens. Bisweilen wird dieses Spannungsverhältnis sogar ausdrücklich in Erinnerung gerufen, etwa durch das Anreden und Bekennen Gottes als „heilig“. Die Menschenförmigkeit betrifft eben nicht bloß die Struktur theologischer Erkenntnis im allgemeinen, sondern auch gerade das *Sich-in-Beziehung-Bringen des Beters zu einem „Du“ Gott*, sowie die darin zur Sprache gebrachten *Erwartungen bzw. Wünsche*. Konsequenterweise lassen sich schon in der Bibel, aber auch in der systematischen Theologie des Gebets und in der Aszetik eine Reihe von Momenten finden, die bezüglich dieser beiden Problempunkte der distanzlosen Gleichmachung des Betens mit den anderen Handlungen eines Menschen und damit seiner Funktionalisierung im Sinne der Religionskritik Widerstand leisten, ohne sie freilich als *Möglichkeiten* deshalb einfach ausschalten zu können.

Die Besonderheit des im Gebet vollzogenen Ich-Du-Verhältnisses zwischen Mensch und Gott wird zunächst einmal dadurch zum Ausdruck gebracht, daß das Gebet nicht einfach nur vollzogen, sondern als gleichwohl *theologisch rechtfertigungsbedürftig* behandelt wird. Den Rechtfertigungsgrund findet die Tradition in der schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit

sowie in der durch Jesu Tod und Auferstehung gestifteten Gotteskindschaft (vgl. z. B. Röm 8,15). Folglich ist das Bittgebet möglicherweise zwar die älteste Art des Gebets, für christliche Theologie aber nie die einzige oder auch die schlechthinige Grundform des Betens. Es geht beim Beten inhaltlich – zumindest aufs Ganze gesehen – immer noch um mehr als um die konkreten Bitten, nämlich um Lob und Danksagung.

Das Gott-Ansprechen wird daher nicht primär als *eine im vorgängigen Heilshandeln Gottes begründete Ermächtigung* verstanden, nicht als eine geschuldete Pflicht. Auch das Gebet des Erlösten Christen gilt weder einfach als etwas Machbares noch als etwas Leistbares, sondern als Werk des Geistes Gottes in uns.<sup>20</sup> Die kirchliche Erziehung zu einer festen Gebetsdisziplin und die kasuistische Verengung der Moraltheologie in der Neuzeit mögen diesen Aspekt bisweilen verdunkelt haben. Doch blieb er gegenwärtig, etwa in der Bitte um das richtige Beten bzw. um Hilfe zum Beten, die im liturgischen Gebet einen festen Platz hat, aber auch im „eucharistischen“ Hochgebet der Messe.

Schließlich wird deutlich gemacht, daß das von Gott begründete Du-sagen-Können des Menschen die Position des appellierenden Ich verändert: Es steht wenigstens virtuell immer im *Kontext eines größeren Wir*, weil Gott nie nur mein Gott ist. Zum Beten gehört infolgedessen die Schaffung der sittlichen Voraussetzungen für die Realisierung dieser Gemeinschaftlichkeit im Handeln. Darauf zielt schon die prophetische Kritik an der israelitischen Kult- und Gebetspraxis und die Forderung nach ihrer Rückbindung an die Verwirklichung von „Recht und Gerechtigkeit“: „Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen. [...] Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“<sup>21</sup> Ihre radikale Form hat diese Sorge um das Wir als Voraussetzung richtigen Betens in Jesu Verpflichtung

zur zuvorkommenden Versöhnung gefunden.<sup>22</sup>

Erheblich größere Verlegenheit als das anthropomorph gedachte Bezugsverhältnis schafft die Anthropomorphität bezüglich der vom Beter eingebrachten Erwartungen. Hierbei stehen nämlich nicht bloß die *Wünsche des Menschen* und der *Wille Gottes* in Spannung zueinander, sondern zusätzlich die vom Beter *wahrgenommene* und die von ihm *gewünschte* „bessere“ *Wirklichkeit*. Auch diesbezüglich kennt die christliche Gebetstheologie mehrere Eigenschaften des richtigen Betens, die verhindern sollen, daß diese zweifache Spannung zu Ungunsten jeweils einer Seite „gelöst“ wird. Dem Beter wird also zugemutet, diese Spannungen auszuhalten.

Voraussetzung hierfür ist zunächst, daß er beim Beten mit sich als sprechendem Subjekt in Übereinstimmung bleibt, daß er innerlich „dabei“ ist; und das ist wiederum nur möglich, wenn er in und mit „seiner“ Welt und Wirklichkeit Anteil nimmt. Das Gespräch entartet andernfalls zum Geschwätz, das inhaltsbezogene Anreden zum leeren „Plappern“, das Quantität und äußerliche Leistung zur Basis einer im Muster der Vertragsgerechtigkeit vorgestellten Erhörung macht, die Jesus scharf kritisiert hat.<sup>23</sup> Dieses „Bei-sich-und-beider-zur-Sprache-gebrachten-Sache-Sein“ ist gemeint, wenn das überkommene theologische Vokabular von „Andächtigkeit“ spricht.

Diese Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit schließt nun aber keineswegs aus, daß im Gebet Wünsche, Nöte und Sorgen des Menschen vorgetragen werden mit der Bitte, daß der angeredete Gott sie „erhöre“. Das Gebet, besonders das Bittgebet, ist nicht bloß ein Eingeständnis eigener Ohnmacht, sondern auch ein *Bekentnis zur Hoffnung*. In diesem Sinn hat Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien seine Jünger wiederholt dazu ermutigt, ihre Bitten vor Gott zu bringen<sup>24</sup> – und dies, obschon „euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet“<sup>25</sup>.

Obgleich ein fatalistisches Sichschicken in den „Lauf der Dinge“ sich mit dieser Einladung zu unbegrenztem Vertrauen nicht verträgt, stellen dieselben Zeugnisse als höchste Form des menschlichen Betens die „Ergebung“ in den Willen Gottes vor, auch wo dieser zum erklärten eigenen Wunsch in diametralem Gegensatz steht, wie dies bei Jesu Gebet vor seiner Gefangennahme und Verurteilung der Fall ist.<sup>26</sup> Der Beter darf um alles bitten, und er soll es sogar, aber er hat niemals eine Garantie, daß seine konkreten Wünsche erfüllt werden. Daran hat die Theologie eigentlich immer festgehalten, auch wenn sie diesen Aspekt im Lauf ihrer Geschichte in recht unterschiedlicher Weise als Wesenseigenschaft des Gebets (z. B. „Aufstieg des Geistes zu Gott“) oder aber als subjektives sittliches Erfordernis des Beters (z. B. als Bereitschaft, sich ansprechen zu lassen [affabilitas], als fundamentale Demut [humilitas], als Bereitschaft zur Ganzhingabe [devotio], als über den einzelnen Gebetsakt hinausgehende Willenstugend [in Weiterführung von 1 Thess 5,17]) artikuliert hat. Die *Offenheit*, die zu jedem echten Gespräch, als das das Beten seit *Augustinus* begriffen worden ist, gehört, muß auch auf Seiten des Beters vorhanden sein. Die Anerkennung Gottes als Gott erfordert den eschatologischen Vorbehalt gegenüber den eigenen subjektiven Wünschen und Bedürfnissen. Das Beten bleibt christlich gesehen nur dann richtiges Beten, wenn es das Verhältnis von Wunsch und Erhörung weder im Sinne der Resignation noch im Sinne des magisch-heidnischen „fatigare deos“ (= die Götter müde machen) vorwegentscheidet.

Die geforderte Offenheit zeigt, daß man in der Theologie sehr deutlich um die Möglichkeit weiß, daß das Gebet nicht gelingt oder verkommt. Die religionskritische Analyse hat nicht einfach und aufs Ganze gesehen unrecht, sondern verweist auf Schwierigkeiten, die auch theologisch nur dann nicht zum Scheitern des Betens führen, wenn die ihnen zugrunde liegenden Span-

nungen zwischen Wunsch und Realität, zwischen Reden und Haltung und zwischen Erwartung und Erhörung erhalten werden.<sup>27</sup> Beten ist theologisch – so könnte man zusammenfassen – ohne jeden Zweifel legitim, aber das faktische Gebet steht auch theologisch gesehen stets in Gefahr, zum „Fetischmachen“ zu werden.

### 3. Realität und Fiktion

Wer betet, kann dies nicht so leicht als vernünftig rechtfertigen wie seine sonstigen sinnvollen und zweckmäßigen Handlungen. Es fehlen die üblichen Maßstäbe. Wohl ist innerhalb des religiösen Spielraums das Gebet eine gewohnte Sache; aber außerhalb – dies belegen gerade die religionskritischen Stimmen – mutet es wie eine eigenartige Fiktion an. Und in gewissem Sinn trifft dieser Eindruck auch zu.

Nach dem üblichen Sprachgebrauch steht alles „*Fiktive*“ – als Ausgedachtes, bloß Vorgestelltes – in deutlichem Gegensatz zu dem, was „*wirklich*“ ist: das eine müssen wir als Tatbestand zur Kenntnis nehmen und bei unserem Handeln mit allem Ernst berücksichtigen, wenn wir nicht Illusionen erliegen wollen; das andere dagegen bleibt dem freien Spiel der Einbildungskraft überlassen und kann uns deshalb nie gleichermaßen gewichtig betreffen.

Aber diese scheinbar so eindeutige Aufteilung ist fragwürdig: Erstens ist der Lebensraum, den wir als „*Wirklichkeit*“ begreifen, immer schon unter dem Einfluß unserer anlagebedingten Wahrnehmungsraster und unserer interessegeleiteten Selektionen aufgebaut, also keineswegs eine schlechthin objektive Gegebenheit. Zweitens kann aber auch gerade die Sprache des Glaubens nicht auf fiktive Ausdrucksweisen verzichten, wenn sie vorstellen will, wie man von Gott und Mensch, vom Ganzen unserer Welt, unserer Geschichte und unseres individuellen Lebens sinnvoll reden kann. Die „*Wirklichkeit*“ von Schöpfung und Eschatologie, von göttlicher Transzendenz und



*Beten ist ... wie eine Brücke zum Unendlichen*

*Die Brücke lädt ein, hinüberzugehen. Sie lenkt den Fuß vom festen Boden über schwankende Planken. Sie erlaubt, das unerreichbare Ufer zu erreichen um den Preis der Aufgabe des bekannten Grundes. Wer hinüberschreitet, muß sich den Halteseilen anvertrauen und seinen Schritt dem Rhythmus der Schwingungen anpassen. Die andere Seite liegt im Dunst, ungewiß, nur das ferne Licht dringt herüber. Aber jemand hat die Brücke gebaut. Jemand muß sie gegangen sein. Sie ist ein Zeichen der Hoffnung. (M)*

menschlichem Heil ist nicht anders zu vergegenwärtigen als in bildhaften Entwürfen.<sup>28</sup> Dabei geben die innerweltlich erfahrbaren Verhältnisse und Ereignisse das Material für die Kompositionen des Glaubens ab. So sind die Texte von Gott notwendigerweise einerseits bis in ihre letzten Bestandteile hinein *anthropomorph*<sup>29</sup> und weisen dennoch durch die ständigen *Abweichungen von unserer üblichen Erfahrungswelt* darauf hin, daß sie eine „andere Wirklichkeit“ zur Sprache bringen wollen als die uns gegenständlich gegebene.<sup>30</sup> Auch wenn wir darauf vertrauen, daß wir in den Aussagen des Glaubens keine leere Phantasie, sondern zuverlässige Orientierung haben, so können wir ihnen dennoch nicht den Charakter der

Fiktionalität nehmen. Wir bleiben immer – darin besteht der berechtigte Kern der Religionskritik Feuerbachs – auf das Repertoire unserer menschlichen Vorstellungen angewiesen, wenn wir überhaupt gehaltvoll reden und nicht in die total paradoxe Sprache oder in das religiöse Schweigen verfallen wollen. Wir haben Gott nicht anders als einen Akteur unserer Texte.<sup>31</sup>

Dementsprechend trägt auch jede sprachliche Realisierung unseres Lebens vor und mit Gott fiktiven Charakter (in dem ausgeführten Sinne). Wir begreifen dieses Verhältnis nach dem Muster menschlicher Beziehungen – sei es nach solchen der Familie (Gott als Ehemann, als Vater, gar als Mutter), der Freundschaft (Gott als

Freund und Geliebter), der politischen Gegebenheiten (Gott als König und als einer, der einen Bund eingeht) usw. Wir legen uns unser Verhältnis zu Gott auf *soziomorphe* Weise aus.<sup>32</sup>

Für die Sprache des Glaubens können Realität und Fiktion nicht einfach nur als Gegensätze gesehen werden; sie sind vielmehr unablässig aufeinander angewiesen: Der fiktionale Text ist die Gestalt, in der sich der Glaube *seiner* Wirklichkeit<sup>33</sup> aneignet. Diese läßt sich grundsätzlich nicht unmittelbar und voll auf empirische Gegenständlichkeit zurückführen. Das macht den besonderen *metaphorischen* Charakter reli-

giöser Texte aus. Wer sie verstehen will, kann sie nie in eine „Bildhälfte“ und eine „Sachhälfte“ aufspalten. Dies wird gerade an den Gleichnissen Jesu deutlich: Zunächst legt ihre Einleitungsformel („Mit dem Himmelreich/der Königsherrschaft Gottes ist es, wie wenn . . .“) nahe, daß im folgenden die Realitäten dieser Welt die Metaphern für die eigentlich gemeinte, einleitend genannte göttliche Wirklichkeit abgäben; aber diese selbst ist ja auch wieder von vornherein als soziomorphes Bild gefaßt: nämlich im Muster herrscherlicher Regierungsgewalt. So lagert das Gleichnis nur an eine vorgegebene Metapher andere Metaphern an.

#### *Beten ist . . . wie die Sicht aus einer anderen Perspektive*

*Der Blick aus dem Flugzeug zeigt eine veränderte Welt. Er gewährt dem Auge eine Schau, die auf dem Boden nur mühsames Nacheinander und reflektierender Verstand ahnen lassen. Über scheinbar sinnlosem Gewirr wird ein geordneter Zusammenhang erkennbar. Die Erde wird klein. Maßstäbe verändern sich. Der Aufstieg kann heilen und verderben, lehren, demütig wahrzunehmen und hochmütig von oben herab zu urteilen. Nicht die Höhe entscheidet, sondern das Auge: „Man sieht nur mit dem Herzen gut.“ (M)*



Aber diese Bilder erschöpfen sich als solche gerade nicht im ästhetischen Wohlgefallen, sondern sie geben die Modelle ab, nach denen Wirklichkeit begriffen werden soll: die Verkündigungssituation Jesu, die Zukunft unseres Lebens, die Verpflichtung unseres Handelns, die Tragfähigkeit christlicher Gemeinschaft usw. Im letzten haben wir die Realität des Glaubens immer nur „*wie wenn*“ und „*als ob*“.

In diesem Zusammenhang ist auch das Verhältnis von *Symbol und Wirklichkeit in der Sakramentenlehre* aufschlußreich. Für ein rein instrumentales Verständnis wäre das Symbol nur das quasi-technische Medium zum Transport der eigentlichen Sache; aber diese Betrachtungsweise wird dem kommunikativen Aspekt des sakramentalen Ereignisses nicht gerecht.<sup>34</sup> In ihm geschieht – schon auf der „Oberfläche“ der gesetzten Zeichen – die symbolisierte *Zuwendung*; hier wird schon Gemeinschaft realisiert; hier wird Lebensgeschichte bewirkt. Die Zeichen weisen wohl über sich hinaus und sind für uns doch die Weise, in der wir die bezeichnete Sache nur haben und aussagen können. Die *Realität* verkörpert sich im Symbol; obwohl das Symbol immer auch liturgisches *Spiel* bleibt und gegenüber dem, was wir sonst „harte Realität“ nennen, als ein schwaches *fiktives Gebilde* erscheinen kann.<sup>35</sup>

All das bisher Gesagte gilt für das Gebet in besonders qualifizierter Weise, denn es ist unter den Texten des Glaubens durch verschiedene Momente herausgehoben:

- Gott ist hier nicht nur in irgendeiner Weise Akteur (wie etwa auch in biblischen Erzählungen), sondern *Adressat* des Beters;
- dementsprechend wird das notwendigerweise immer anthropomorph vorgestellte Verhältnis von Gott und Mensch hier nicht aus erzählendem oder beschreibendem Abstand wahrgenommen, sondern im *unmittelbaren Sprechakt* realisiert;
- der Beter setzt einerseits wie in sonstiger Rede einen *hörenden Partner* voraus und erfährt doch *nie*, wie unter den alltäglichen Lebensbedingungen, eine *hörbare Antwort*.

Damit stellt das Gebet, selbst wenn es von einem einzelnen in höchst privater und monologischer Intimität gesprochen wird, eine *soziale Situation* her. Nach den Maßstäben unserer üblichen Handlungswelt muß dies als eine Fiktion erscheinen. Allein durch zweierlei ist sie an das alltägliche Leben angeschlossen: einmal durch die *Ernsthaftigkeit*, in der das Gebet vollzogen wird, und zum anderen durch die *Themen*, die dabei aufgegriffen werden.

Auch die Feststellung, daß nach der Überzeugung der Gläubigen „Gott *wirklich* hört“, kann den skizzierten Grundcharakter des Gebets als einer fiktiven Kommunikation nicht aufheben; denn auch diese Annahme bleibt ihrerseits ganz offensichtlich immer noch der anthropomorphen Vorstellung und Redeweise verhaftet: Sie kann überhaupt nur dann einen Sinn haben, wenn wir sie nach der Weise menschlicher Zuwendung und aufmerksamer Anteilnahme verstehen.

Zwar drängt sich uns sofort der theologische Vorbehalt auf, daß Gottes „Hören“ eben doch „*ganz anders*“ sei als das des Menschen; daß es sich hier nur um eine „*analoge*“ Beziehung handle; aber mit solchen zusätzlichen Qualifizierungen kommen wir dennoch nicht von dem naheliegenden anthropomorphen Verständnis los. Wollten wir nämlich dieses überschreiten, würden wir unausweichlich den verständlichen und tröstlichen Sinn des Satzes „Gott hört“ verlieren.<sup>36</sup>

Wer dieser hermeneutischen Einschätzung des Betens als einer zwar ernsthaften und verantwortbaren, dennoch aber in gewissem Sinn auch fiktiven Redesituation nicht folgen will, gerät in eine bedenkliche Alternative: entweder muß er sich in mythischer Unbefangenheit distanzlos auf den anthropomorphen Charakter unserer religiösen Sprache einlassen oder im anderen Extrem die semantische und pragmatische Bedeutung der Rede zu Gott überhaupt preisgeben.

Von einer solchen Entscheidungssituation erzählt uns Johannes Cassianus aus

dem Ende des 4. Jahrhunderts ein anschauliches Beispiel:<sup>37</sup> Der Mönch Sarapion hatte der Irrlehre der „Anthropomorphiten“ angehangen, die sich Gott ganz gegenständlich nach dem Aussehen der menschlichen Gestalt vorstellten. Zur großen Freude der rechthgläubigen Brüder ließ sich Sarapion aber bekehren. „Doch da der Greis nun merkte, daß jenes menschenförmige Bild der Gottheit, das er sich gewöhnlich beim Beten vorstellte, aus seinem Herzen beseitigt war, wurde er im Geiste derart verwirrt, daß er plötzlich in bitteres Weinen und anhaltendes Schluchzen ausbrach, sich auf den Boden warf und mit lautem Geheul ausrief: ‚Weh mir Armen! Sie haben mir meinen Gott genommen, und nun habe ich keinen, den ich festhalten kann, und weiß nicht, wen ich anbeten und mit Bitten bestürmen soll!‘“

Wer im Unterschied hierzu diese beiden äußersten Möglichkeiten des anthropomorph fixierten Bezugs auf Gott einerseits und des Bedeutungsverlusts religiöser Sprache andererseits vermeiden will, wird *erstens* einräumen, daß das Beten innerhalb seiner Welt ein Sonderverhalten darstellt und sich nicht bruchlos dem üblichen wirklichkeitsgerechten Handeln hinzufügen läßt; er wird aber *zweitens* auch sagen können, daß er im Gebet sein Leben und seine Welt so grundlegend ernst begreift, daß er diesen Glaubensvollzug nicht als beliebig und ersetzbar, gar als leichtfertig illusionär betrachten kann. Die sprachliche Hinwendung zu Gott schafft einen personalen Sinnhorizont, wie er im objektivierbaren Realitätsbezug nicht zu gewinnen ist.

Zugleich ist das Beten ein religiös-kulturell so gefestigtes Verhalten, daß es einen psychisch und sozial fundamentalen Ausdruck der Orientierung im Glauben darstellt. Hier kann der Gläubige eine Identität gewinnen, wie sie ihm von den Erwartungen und Ansprüchen seiner Umwelt her nicht vermittelt wird.<sup>38</sup> Im Beten ist es – in ganz anderer Weise als in der Poesie und dennoch vergleichbar – möglich, aus der sonst geschlossenen Wirklichkeit „auszusteigen“.<sup>39</sup>

Beten besagt aber darüber hinaus noch „*sich nicht abfinden*; es ist ein Akt von Freiheit gegenüber dem Bestehenden, dem ‚Gegebenen‘, inmitten der Notwendigkeiten und Bindungen“.<sup>40</sup> Gerade dies hebt auch *Ludwig Feuerbach* anerkennend hervor. In seiner Sicht muß derjenige, der nicht zu beten vermag, vernünftigerweise seine Wünsche auf den Bereich dessen beschränken, was sich mit menschlichen Anstrengungen bewerkstelligen läßt: „Er arbeitet nur.“<sup>41</sup> – „Im Gebete dagegen schließt der Mensch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Notwendigkeit von sich aus.“<sup>42</sup> Denn sein Blick richtet sich dabei auf Gott, der den beengten Bedingungen nicht unterstellt ist.

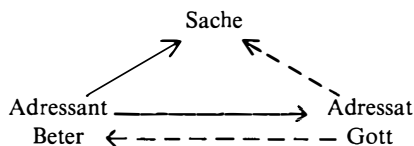
Daß diese *Entlastung vom Realitätsdruck* grundsätzlich ambivalent beurteilt werden kann, läßt sich ebenso aus der Geschichte der Spiritualität wie gerade aus der Religionskritik belegen.

#### 4. Die Realisierung von Rollen

Von *Augustinus* stammt das Wort, daß der Mensch nicht bete, um Gott zu informieren („non ut Deus instruat“), sondern damit er selbst aufgebaut werde („construat“).<sup>43</sup> Diese „Konstruktion“ des Menschen im Gebet geschieht freilich nicht in einer undifferenzierten, gestaltlosen Innerlichkeit, sondern gerade nach dem Modell der Kommunikation. Der Beter (bzw. die betende Gruppe) nimmt eine durch den gesprochenen Text formulierte Position ein, die ihm wohl zuvor auch nicht völlig fremd war, sonst könnte er sie jetzt nicht ernsthaft nachvollziehen; aber erst durch den sprachlichen Vollzug geschieht die volle personale Identifikation: Der Betende tritt jetzt ausdrücklich in diese Rolle ein. Dies geschieht aber gerade dadurch, daß er sich in Relation zu Gott setzt und damit auch für ihn eine bestimmte Rolle realisiert.<sup>44</sup> Das heißt nicht nur, daß Gott der Adressat des Beters ist;

Rollen sind nämlich immer innerhalb der Interaktionsbeziehungen ganze *Bündel von Ansprüchen und Erwartungen*. Selbst wenn ein Gebet sich darauf beschränken sollte, nichts anderes als die Situation des Menschen zur Sprache zu bringen, so würde doch auch in diesem Falle Gott unausdrücklich wenigstens als derjenige vorausgesetzt, dem man seine private Lage schildern darf; der auchinhört, wenn man ihm die menschlichen Angelegenheiten vorträgt; der die einzelnen Mitteilungen in ihrem Gewicht für das Leben des Beters zu würdigen weiß usw. Aber meistens wird Gott im Gebet eine deutlicher entfaltete Rolle zugesprochen. In diesem Sinne läßt sich die von *Augustinus* gemachte Aussage noch erweitern: daß im Gebet nicht nur der *Mensch* aufgebaut wird, sondern (für den Menschen) auch *Gott*. Man wird also im Gebet nie ein „ich“ oder „wir“ schlechthin finden, sondern immer „ich/wir als ...“, „... in der Situation, daß ...“, „... im Verhältnis zu ...“. Dementsprechend ist in den Gebeten auch als Adressat immer „Gott als ...“, „... angesichts der Situation, daß ...“, „... im Verhältnis zu ...“ auszumachen.

Gebete können also nur dann sachgemäß interpretiert werden, wenn man sie nach dem Muster des *kommunikativen Dreiecks* entfaltet:



In dieser schematisierten Struktur ist die Zweierbeziehung von Adressant und Adressat noch erweitert um „die Sache“, die in der Rede zur Sprache gebracht wird. Aber daß sie so außerhalb gezeichnet ist, ist nur ein analytischer Notbehelf; denn im Unterschied zu vielen anderen Texten werden im Gebet dort meistens gerade wieder der Beter und Gott zu finden sein, jetzt aber nicht mehr nur in der Relation Adressant – Adressat.

An jeder der drei Positionen können wir mit einer großen Variationsbreite rechnen.<sup>45</sup> Die naheliegendste Alternative in der Realisierung der *Rolle des Beters* besteht in der Wahl zwischen „ich“ und „wir“. Diese Entscheidung wird nicht allein durch die reale Sprechsituation getroffen; denn auch der einzelne Beter kann sich trotz privater Zurückgezogenheit vor Gott in eine Sprechergemeinschaft einbezogen sehen. Aber auch wo der Text eine Vielzahl von Betern zu Wort kommen läßt, kann diese sich noch ganz unterschiedlich ausnehmen: in den Extremen etwa als Paar oder als die gesamte Menschheit.

Eine besondere Art des Rollenaufbaus und der Rollenverteilung ergibt sich im *kultischen Gebet*. Hier wird jeder ausdrücklich zum Mitbeter, vielleicht gar zum Nachbeter dessen, was ihm ein anderer vorbetet. Die eigene Spontaneität tritt um des sozialen Bezugs willen weitgehend zurück. Beten stellt sich als *Liturgie*, d. h. als *öffentliches Handeln und Dienst an der Gemeinschaft*, dar.

Darüber hinaus kann sich der Beter in der Beziehung zu Gott als unterwürfig oder selbstbewußt, bittend oder dankend, wissend oder ratlos, frei oder gebunden, von Schuld bedrückt oder liebend bejaht, sprachmächtig oder stammelnd usw. äußern. Eine Interpretation von Gebetstexten wird auf die *Symptome*<sup>46</sup> achten müssen, die die Gestaltung dieser Rolle bestimmen. (Dabei geht es selbstverständlich nicht um die psychische Verfassung der realen Beter eines solchen Textes; diese könnte immer von der im Text formal angelegten Rolle kräftig abweichen.)

Die *Position Gottes* ist zu einem wesentlichen Teil allein schon dadurch bestimmt, daß sie zu der des Beters *komplementär* ist: wo sich der Beter unterwürfig zeigt, erscheint Gott als der Überlegene; wo er bittet oder dankt, ist Gott derjenige, der gewährt; wo er fragt, müßte Gott eine Antwort wissen usw. Ein wichtiges und zugleich deutlich naheliegendes Zeichen für die Rolle, die Gott zugesprochen wird, ist die

Form der *Anrede*: Hier können sich einerseits die aussagekräftigen Titel häufen oder im anderen Extrem ganz vermieden werden; die Anrede kann vertraut und bestimmt oder zaghaft sicher sein. Selbst in Negationen und Fragen, die alle gewohnten Vorstellungen auflösen, wird Gott in gewisser Weise noch „aufgebaut“ – und sei es eben als rätselhaftes, unheimliches, fast gespenstisches Wesen: „Du bist kein Mensch,/ nicht Hand, nicht Auge,/Blinder im Meer,/ Stein im Wasser,/kein Gott, kein Geist,/ keine Macht, – tu uns nur/etwas an, wenn du’s wagst./wenn es dich gibt,/wer bist du denn/und wo und wie?“<sup>47</sup> Es ist offensichtlich, daß sich bei solchen sprachlichen Versuchen, den anderen – den man hier noch nicht einmal „Gott“ heißen kann – zu benennen, auch umgekehrt die Beter selbst wieder in ihrer komplementären Verfassung erkennen lassen.

Für die Gestaltung des kommunikativen Verhältnisses von Beter und Gott entscheidend sind schließlich auch alle Elemente, die auf *Nähe oder Ferne* der beiden verweisen – die also metaphorisch die *räumliche Dimension* ansprechen. So ruft der Klagende im Psalm: „Herr, warum bleibst du so fern, verbirgst dich in Zeiten der Not?“ (10,1), während der vertrauensvoll Beruhigte selbst angesichts der drohenden Feinde sagen kann: „Doch du bist nahe, Herr“ (119,151). Auf eine bemerkenswert zwiespältige Weise hat Paul Celan in seinem Gedicht „Tenebrae“<sup>48</sup> diese räumliche Beziehung angelegt; nicht scheint Gott für die Menschen noch leicht zu erreichen zu sein, wohl aber sind es die Menschen für Gott: „Nah sind wir, Herr,/nahe und greifbar. . . . Bete, Herr,/ bete zu uns,/wir sind nah.“ Hier ergibt sich die paradoxe Situation, daß in der unmittelbar sprachlich realisierten Form selbstverständlich der Mensch der Beter bleibt; nach der ausgesprochenen Bitte jedoch Gott selbst zum Beter werden muß, wenn diese Beziehung überhaupt noch Bestand haben soll. Diese Rollenverteilung ist in unserem biblisch geprägten Frömmigkeitsrepertoire nicht vorgesehen.<sup>49</sup>

Weit gespannt ist das *Spektrum der „Sache“*, die in den Gebeten – über das Verhältnis von Beter und Gott hinaus – angesprochen werden kann. Für eine geordnete Interpretation ist es auch hier erforderlich, sich von bestimmten *Wahrnehmungskategorien* leiten zu lassen:

1. Es kann einmal die ganze Schöpfung in den Blick genommen werden, ein andermal nur ein ganz begrenzter Platz – die Arbeitsstätte, ein Krankenbett –; wieder geht es also um die *räumliche Dimension*.
2. Die angesprochene *Zeit* kann von weit zurückliegender Vergangenheit bis in entfernte Zukunft reichen, sich aber auch auf heute und jetzt beschränken.
3. Außer dem Beter können noch andere Menschen in dem Text eine Rolle spielen, Angehörige oder Fremde, mit Namen Benannte oder Anonyme, Freunde oder Feinde, Leidende oder Tätige, Einzelne oder Gruppen usw.; vielleicht aber auch andere Handlungsträger als Menschen, etwa – außer Gott – Engel, Teufel, der personifizierte Tod usw.; die Interpretation hält also nach den *Akteuren und ihren Beziehungen* Ausschau. Besonders aufschlußreich ist dabei, ob unter diesen der Beter selbst als einer steht, der zu *handeln* bereit ist, oder ob er in der Gelassenheit seines Gebets zu *religiöser Phlegmatik* neigt.
4. In den Gebeten finden sich meist – mehr oder minder ausdrücklich – auch Urteile über das, was gut und schlecht, nützlich und schädlich, schön und häßlich u. ä. ist. Manchmal führt dies zu scharfen Polarisierungen; manchmal zu einer differenzierteren Sicht; nicht selten bleiben die wertenden Vokabeln aber auch inhaltlich ganz diffus oder gar leer (etwa in der Bitte um die Kraft, „das Gute“ zu tun, „deinen Willen zu erfüllen“). Die Interpretation fragt in dieser Hinsicht also nach den in dem Text angesprochenen *Werten und ihren Strukturen*.
5. Schließlich zeigt ein Gebet auch, womit der Beter rechnet: was er für wirklich hält und für wahrscheinlich; was für möglich und für notwendig – also welche *Erwartungen* seinen Realitätsbezug bestimmen.

Alles in allem können wir unter diesen fünf verschiedenen Aspekten entdecken, in welche Umgebung der Beter sich und Gott hineinstellt. Im Extrem könnte diese sogar ganz aufgegeben werden, etwa wenn das Gebet nur noch aus dem meditativ gedachten Wort „Gott“ oder „du“ (oder auch „ich“) bestünde. Darüber hinaus bliebe nur noch das Schweigen, das alle Rollen und alle Welt aufhebt.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Ders., Werke in 6 Bd., hrsg. von E. Thies, Bd. 5, Frankfurt/M. 1976, hier: 146.

<sup>2</sup> Ebd. 145; bereits ebd. 61f. – Ähnlich auch: A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, in: Ders., Sämtliche Werke, hrsg. von A. Hübscher, Bd. 5, Wiesbaden <sup>2</sup>1966, hier: 125–127.

<sup>3</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, zitiert nach: K. Marx/F. Engels, Studienausgabe in 4 Bänden, hrsg. von I. Fetscher, Bd. 1, Frankfurt 1966, hier: 17 (das Zitat bezieht sich bei Marx allerdings auf die Religion insgesamt). Vgl. jedoch schon die von Feuerbach (Das Wesen des Christentums, a. a. O. 145) angeführte sehr ähnliche Wendung von S. Franck.

<sup>4</sup> I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 302, zitiert nach Ders., Werke in 6 Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt <sup>1</sup>1975, hier: 870 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>5</sup> Feuerbach, Das Wesen des Christentums, a. a. O. 151 (Hervorhebung nicht im Original).

<sup>6</sup> Vgl. Kant, Die Religion, a. a. O. B 286f (= Weischedel: 858f).

<sup>7</sup> Ebd. B 302 (= Weischedel: 870). Vgl. B 301f (= 869) und B 270–278 (= 847–854).

<sup>8</sup> S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: Ders., Gesammelte Werke, hrsg. von A. Freud u. a., Bd. 7, London <sup>3</sup>1955, 129–139, hier: 131. Zu den Unterschieden vgl. ebd. 131f.

<sup>9</sup> Ebd. 136.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 136f.

<sup>11</sup> Nach Nietzsche gehört zum Gebet wie überhaupt zum religiösen Leben der „Halb-Müßiggang [. . .], ich meine der Müßiggang mit gutem Gewissen [. . .], dem das Aristokraten-Gefühl nicht ganz fremd ist, daß Arbeit schändet [. . .]“. Er sieht konsequent in der „modernen [. . .], Zeit-auskaufenden [. . .], dumm-stolzen Arbeitsamkeit“ eine der treibenden Kräfte des „Unglaubens“ (F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: Ders., Werke in 3 Bänden, hrsg. von K. Schlechta, Bd. 2, Darmstadt 1966, hier: 618). Die Opposition zwischen Arbeiten und Beten findet sich auch bei Feuerbach, Das Wesen des Christentums, a. a. O. 146.

<sup>12</sup> Vgl. Kant, Die Religion, a. a. O. B 284–286 (= Weischedel: 857–859). B 311–314 (= 877–879).

<sup>13</sup> Ebd. B 286 (= 859).

<sup>14</sup> Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, a. a. O. Bd. 6, 375f. Zum Vorwurf der Substituierbarkeit des moralischen Handelns durch Gebete und Zeremonien vgl. ebd. 374–377.

<sup>15</sup> B. Brecht, Mutter Courage und ihre Kinder, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 4, Frankfurt/M. 1967, hier: 1432.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 1430–1436. Vgl. dazu auch den unterrichtspraktischen Beitrag von W. Relleke in diesem Heft.

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Satz n. 1 u. ö., in: Ders., Schriften, Bd. 1, Frankfurt 1960, 11.

<sup>18</sup> Feuerbach, Das Wesen des Christentums, a. a. O. 146.

<sup>19</sup> Vgl. das von Feuerbach ebd. angeführte Melancthon-Zitat. Vgl. auch Catech. Romanus 4,2,4.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. 1 Kor 12,3; Röm 8,26f.

<sup>21</sup> Am 5,21–24. Eine ähnlich drastische und das Beten ausdrücklich nennende Stelle findet sich Jes 1,10–17. Zur theologischen Verknüpfung zwischen Gottesdienst (im speziellen Sinne) und der Sorge um die Mitmenschlichkeit in der Verkündigung der Propheten s. beispielsweise A. Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg <sup>3</sup>1972, 117–127. Vgl. aber auch die einschlägigen Werke zur Theologie des AT.

<sup>22</sup> Mt 5,23f.

<sup>23</sup> Mt 6,5–8.

<sup>24</sup> Z. B. Mk 11,24 parr. Mt 7,7–11 par.

<sup>25</sup> Mt 6,8.

<sup>26</sup> Mk 14,36 parr.

<sup>27</sup> Daß es theologisch unbestritten Fehlformen von Gebet gibt, dürfte der tiefere Grund sein, weshalb das Gebet innerhalb der systematischen Theologie (die es bisher viel zu stiefmütterlich behandelte) am meisten noch innerhalb der Moraltheologie ein klassisches Thema war. – Unter der neueren systematischen Literatur zum Gebet sind vor allem zu nennen: Otto H. Pesch, Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebets, Mainz <sup>2</sup>1971; Ders., Das Gebet, Mainz <sup>2</sup>1980 (Hinweise auf neuere Literatur zum Thema); Themenheft „Das Gebet“, in: Concilium 8 (1972) 645–704; J. Sudbrack, Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen, Freiburg 1981; J. B. Metz/K. Rahner, Ermütigung zum Gebet, Freiburg 1977; G. Greshake/G. Lohfink (Hrsg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978; B. Welte, Religionsphilosophie, Freiburg 1978, 182–242. – Über das Gebet in der protestantischen Theologie informieren: H.-M. Barth, Wohin – Woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets, München 1981, und F. W. Bargeer/J. Röbbelen (Hrsg.), Gebet und Gebetserziehung, Heidelbergl 1971 (= Pädagogische Forschungen 47); eine zentrale Stellung nimmt das Gebet bei G. Ebeling ein, z. B.: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1/1, Tübingen 1979, 193–210.

<sup>28</sup> Vgl. H. M. Kuitert, Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel, München 1967.

<sup>29</sup> Von religionsgeschichtlich erforderlichen Differenzierungen, nach denen es auch in Anlehnung an die Tierwelt *theriomorphe* Konzeptionen gibt, sei hier abgesehen.

<sup>30</sup> Zu dem Verhältnis von Realität und literarischer Fiktion vgl. etwa *W. Iser*, *Der Akt des Lesens*, München 1976, bes. 114–143: Bezugsfeld und Selektion des Repertoires fiktionaler Texte. Zu den Konsequenzen für die Sprache des Glaubens vgl. *M. Seckler u. a.*, *Literarische und religiöse Sprache*, in: *Christlicher Glaube und moderne Gesellschaft*, hrsg. von F. Böckle u. a., Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1981, 71–131, besonders *P. Ricœur* über „Poetische und religiöse Sprache“, ebd. 96–105.

<sup>31</sup> Vgl. *H. Zirker*, *Lesarten von Gott und Welt*, Düsseldorf 1979, bes. 66–109: Literarische Freiheit und Wahrheitsanspruch.

<sup>32</sup> Zu soziomorphen Weltbildern vgl. die u. a. auch ausdrücklich religionskritischen Untersuchungen von *E. Topitsch*, etwa: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958 (= dtv 4105, München 1972).

<sup>33</sup> Über die Pluralität von Realitätskonzepten vgl. *P. L. Berger/Th. Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1980 (= Fischer Taschenbuch 6623, orig.: *The Social Construction of Reality*, New York 1966); *P. Watzlawick* (Hrsg.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? München 1981* (in den philosophisch gemeinten Folgerungen oft leichtfertig); *W. Weischedel*, *Die Frage nach der Wirklichkeit*, in: *Ders.*, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Berlin 1960, 118–141; *H. Zirker*, *Lesarten* (s. o. Anm. 4), 15–65: *Handlungswelt – Textwelt*.

<sup>34</sup> Vgl. *A. Ganoczy*, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 105–135: Für ein kommunikationstheoretisches Sakramentsverständnis.

<sup>35</sup> Vgl. *H. Reifenberg*, *Fundamentalliturgie II*, Klosterneuburg 1978, 66ff: „Gottesdienst als ‚Symbol drama – Symbolfeier‘“.

<sup>36</sup> In welcher Weise religiöse Sprache erklärt wird, wenn man sie auf eine formal-logisch exakte *Analogie* hin interpretiert und dabei alle anthropomorphen Gehalte tilgt, zeigt sich bei *J. M. Bocheński*, *Logik der Religion*, Paderborn 1981 (orig.: *The Logic of Religion*, New York 1968), 101–103, 133–137.

<sup>37</sup> *J. Cassianus*, *Weisheit der Wüste*, Einsiedeln/Köln 1947, 170–174 (= Coll. X, 3).

<sup>38</sup> Vgl. *J. Werbick*, *Gott gehören. Theologisches zur Identitätsproblematik*, in: *Zeitschr. für Kath. Theol.* 87 (1975) 441–462.

<sup>39</sup> Vgl. auch den saloppen Titel eines Taschenbuchs von *J.-C. Barreau*, *Beten als Befreiung statt Drogen und Rausch*, Mainz 1977 (= Topos-Taschenbücher 61, orig.:

*La prière et la drogue*, Paris 1974) – eine zwiespältige Variation des Verhältnisses von Religion und Opium.

<sup>40</sup> *K. H. Miskotte*, *Der Weg des Gebets*, München 1968 (orig.: *De Weg van het Gebed*, 's-Gravenhage 1962), 108 (innerhalb des Kapitels: *Das Gebet als Widerstand*).

<sup>41</sup> *L. Feuerbach*, *Wesen des Christentums* (s. o. Anmerkung 29), 146.

<sup>42</sup> Ebd. 147.

<sup>43</sup> *Augustinus*, Ep. 140,69 (PL 33,568).

<sup>44</sup> Zur Bedeutung des Rollenbegriffs für die Theologie im Hinblick auf den Menschen und auf Gott vgl. *H. Sundén*, *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Berlin 1966 (orig.: *Religionen och rollerna*, Stockholm 1959), bes. 10–32: *Der Rollenbegriff in religionspsychologischem Zusammenhang*; 85–111: *Die Religionspsychologie und „das Wirkliche“*; *Ders.*, *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*, Gütersloh 1975 (= Gütersloher Taschenbücher 98); *H. Zirker*, *Die Rolle „Gott“*, in: *EvErz* 32 (1980) 128–137. Mit Bezug auf die Aneignung Gottes im Gebet zitiert *W. Weischedel* das pointierte und leicht mißverständliche Wort eines „jüdischen Gottesgelehrten“: „Die Menschen meinen, sie beteten vor Gott. Aber das ist nicht so: Das Gebet ist selber die Gottheit.“ (Vom Sinn des Gebets, in: *Wirklichkeit und Wirklichkeiten* [s. o. Anm. 6], 152–157, hier 157).

<sup>45</sup> Zu den folgenden interpretativen Hinweisen vgl. *H. Zirker u. a.*, *Zugänge zu biblischen Texten. Neues Testament*, Düsseldorf 1980, bes. 17–28: *Bibel-Lesen – Zur Methode*; und die Interpretation des Vaterunsers, 102–107. (Wenn sich dieser zweibändige Kommentar [Altes Testament, Düsseldorf 1981] im Untertitel auf die „Bibel für die Grundschule“ bezieht, so weist dies nur auf den ausgewählten Textbestand hin, nicht auf eine schulstufenbezogene Auslegung der Texte.)

<sup>46</sup> Vgl. *H. Zirker*, *Die Textgestalt als Symptom*, in: *rhs* 18 (1975) 110–120.

<sup>47</sup> *H. Oosterhuis*, *Ein Gebet*, in: *Ders.*, *Im Vorübergehn*, Freiburg/Basel/Wien 1970, 304–306, hier 304.

<sup>48</sup> *P. Celan*, *Tenebrae*, in: *Ders.*, *Sprachgewitter*, Frankfurt/M. 1959, 23f.

<sup>49</sup> Am ehesten könnte man zum Vergleich noch auf Formulierungen verweisen wie in *G. Tersteegens* Gedicht „Andacht bei nächtlichem Wachen“ (letzte Strophe): „Nun kehr ich ein;/Herr, rede du allein,/beim tiefsten Stillesein, /zu mir im Dunkeln.“ Aber die Distanz der Texte voneinander ist insgesamt doch gewaltig.