

ner²⁶. Doch da er um die Gefahr einer Täuschung und um die Bedrohung seiner Existenz sowie seines Heils weiß, fühlt er sich zugleich verpflichtet, seine Begeisterung nüchtern zu prüfen.

²⁶ Vgl. dazu folgende chassidische Erzählung: „Der Enkel des Baalschem, Rabbi Mosche Chajim, erzählt: „Ich habe von meinem Großvater gehört: Ein Fiedler spielte einst auf mit solcher Süßigkeit, daß alle, die es hörten, zu tanzen begannen, und wer nur in den Hörbereich der Fiedel gelangte, geriet mit in den Reigen. Da kam ein Tauber des Weges, der nichts von Musik wußte, dem erschien, was er sah, als das Treiben Verrückter, ohne Sinn und Geschmack.“: M. Buber, Schriften zum Chassidismus, Werke 3. Band, München 1963, 169.

Otto Hermann
Pesch

Gebet und religiöse Erfahrung

Als eine der ursprünglichsten Formen religiöser Erfahrung gilt im allgemeinen das Gebet. Der folgende Beitrag versucht, auf dem Hintergrund der theologischen Kontroversen der letzten Jahre eine bedachtsame theoretische Synthese mit praktischer Zuspitzung vorzutragen. red

Die Frage nach
Sinnbegründung und
Recht des Gebetes

Seit J. A. T. Robinsons kritischen Auslassungen über das Gebet im Rahmen seiner Frage nach „Ehrlichkeit vor Gott“¹ verzeichnet die theologische Diskussion einen wahren Boom an Veröffentlichungen über Probleme heutigen Betens. Bedeutsamstes Merkmal dieser Literatur: Es geht nicht mehr nur um die praktische Frage, wie unter den Erschwerungen des heutigen Lebens in Beruf und Gesellschaft sinnvolle Gebetsformen aussehen können; man stellt sich vielmehr in bisher nicht gekannter Intensität die Frage nach Sinnbegründung, ja nach dem Recht des Gebetes überhaupt. Die Thesen gehen von radikaler Ablehnung des „herkömmlichen“ Gebetes oder einer Umdeutung, bei der das Wort „Gebet“ etwas völlig anderes besagt, als man gewöhnlich damit verbindet, über entrüstete Zurückweisung und beschwörende Mahnung, die kritische Fragen erst gar nicht an sich heranlassen, bis hin zu neuartigen fundamentaltheologischen Sinndeutungen des Gebetes, die der betreffende Theologe jeweils von seinen eigenen theologischen Grundoptionen aus versucht. Es gibt Indizien, daß diese Diskussion, eineinhalb Jahrzehnte nach ihrem Beginn, nach einem ähnlichen Rhythmus sich ihrem Ende zuneigt, wie Diskussionen um andere aktuelle Themen der gegenwärtigen Theologie auch. Was zu entdecken war, ist entdeckt und gesagt, neue Ansätze nicht mehr recht vorstellbar, es sei denn im Rahmen jetzt nicht absehbarer neuer theologischer Ansätze überhaupt. Man macht bereits Dokumen-

¹ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963; dt.: *Gott ist anders*, München 1964, hier: 89–108.

tationen der Debatte², die Zeit für eine bedachtsame theoretische Synthese mit praktischer Zuspitzung, für so etwas wie eine „Summa de oratione“ ist bereits herangereift³. Das Thema ist Gegenstand zahlreicher Predigten, Vorträge, Veranstaltungen der Erwachsenenbildung. Die „Praxis“ also erstattet Vollzugsmeldung. Führte die Debatte auch nicht zum Konsens oder auch nur zu allseitig vereinbarten Auffassungen, so sind doch die Positionen klar und nun der Erprobung ihrer „Geschichtswirksamkeit“ ausgesetzt.

Man kann sich denn auch hier nicht zutrauen, einen neuen Ansatz zu entwickeln. Ich fasse den Versuch knapp zusammen, mit dem ich mich andernorts in die Diskussion einschaltet habe⁴, und versuche, ihn ein wenig auf die Problemstellung dieses Heftes zu beziehen.

I. Gebet als sprechender Glaube

i. Der Mensch: das sprechende Wesen

Sprache, Wort — das ist nicht nur das gleichgültige Gefäß zum Transport eines Gedankeninhaltes, sondern das, worin sich das Wesen des Menschen als Person erfüllt. Denn Person wird der Mensch, indem er sich einem Du öffnet, und dazu bedarf er der Sprache — auch noch das Schweigen ist eine Form der Sprache, die bekanntlich sehr vielsagend sein kann. Das Wort schafft und verändert Situationen zwischen Menschen, beeinflusst und leitet ihr Handeln, gibt Freiheit, indem es Entscheidung möglich und nötig macht. Das gilt nicht nur für jene Funktion der Sprache, die direkt auf zwischenmenschliche Gemeinschaft aus ist — ein Gemeinschaft stiftendes Ja-Wort etwa —, sondern auch für die Funktion der Information. Nachrichten können Situationen schaffen und ganze Kettenreaktionen des Handelns auslösen.

Wenn sprachliche Kommunikation so zum Daseinsvollzug des Menschen gehört, dann steht von vornherein zu erwarten, daß der Glaube, die allumfassende Weise menschlichen Daseinsvollzuges, aus diesem Gesetz der Sprachlichkeit nicht herausfällt. Mit anderen Worten: Auch der

² Vgl. *Hermann Schmidt*, *Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen*, Zürich — Freiburg/Br. 1973 (Bibliographie mit 1221 Titeln der Jahre 1960–72!). Zur Theologie des Gebetes vgl. seitdem noch *G. Ebeling*, *Das Gebet*, in: *Zeitschrift für Theologie u. Kirche* 70 (1973) 206–225; und *J. Sudbrack*, *Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen* (Herderbücherei 465), Freiburg/Br. 1973. Im übrigen gibt es heute keinen theologischen Verlagsprospekt, der nicht immer neue Publikationen zum Thema Gebet anbietet.

³ Das in Anm. 2 genannte Buch von *J. Sudbrack* mit seiner weitausholenden Darstellung und seiner ungewöhnlich reichhaltigen Literaturverarbeitung darf gut und gern eine solche „Summa de oratione“ genannt werden. S. 116–139 bietet es einen instruktiven Durchblick durch die wichtigsten Ansätze moderner Sinndeutung des Gebetes.

⁴ Vgl. *O. H. Pesch*, *Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes*, Mainz 1971; *ders.*, *Das Gebet (Christliches Leben heute 14)*, Augsburg 1972; *ders.*, *Leben vor Gott*, in: *Neues Glaubensbuch*, hrsg. von *J. Feiner* und *L. Vischer*, Freiburg/Br. — Zürich 1973, 360–392.

Glaube wird grundsätzlich sprachlicher Natur sein, sofern er wahrhaft menschlich ist.

2. Der Glaube: Antwort auf Gottes Wort

Der anthropologische Ansatz bestätigt sich im Blick auf das Wesen des Glaubens selbst. Der Glaube hat es mit dem Wort zu tun. Zunächst im allgemeinen Sinne, daß er sich mit überliefertem, geschriebenem und verkündigtem Wort befassen muß, mit einer Botschaft, einem Zeugnis, einer Lehre gar. Entscheidend ist aber, daß er in diesem – so, wie es vorliegt, von *Menschen* formulierten – Wort die Einladung vernimmt, an *Gott* sich zu halten, auf ihn als den Grund und das Ziel des Daseins zu trauen. Tut der Mensch das, dann bedeutet dies, daß dem Menschenwort der Botschaft die Qualität des Wortes Gottes zukommt: Durch es hindurch – und in voller Klarheit *nur* durch dieses Wort – läßt Gott seine Einladung vernehmen, sich in dieser Welt auf ihn zu verlassen. Der Glaube selbst ist dadurch erwirkt, daß diese Einladung „trifft“. Eben deshalb betrachtet er die Hl. Schrift und die sie überliefernde und auslegende Verkündigung als Verleiblichung des Wortes Gottes und in diesem Sinn als Wort Gottes selber.

Glaube ist daher seinem Wesen nach nicht nur dergestalt Antwort auf die Botschaft, daß er sie als Lehre annimmt, „für wahr hält“ – obwohl er auch in diesem Sinne Antwort ist –, er ist darüber hinaus Antwort im Sinne der Rede von Person zu Person, in der Du-Ich- und in der Du-Wir-Form. Er sagt nicht nur: „Ich glaube es“, sondern: „Ich glaube an dich“ – „Wir glauben an dich“. In diesem Satz ist der Glaube als Grundvorgang zwischen Gott und Mensch zusammengedrängt. Gleichzeitig aber hat dieser Satz die Struktur des Gebetes, und zwar des Gebetes im ganz herkömmlichen Sinne. Daraufhin ergibt sich die These: Gebet ist sprechender Glaube. Glaube, der sich selbst wesensgemäß in Worte faßt, ist Gebet. Der Satz „Ich glaube an dich“ ist die Urgestalt des Gebetes.

II. Gebet und religiöse Erfahrung

1. Religiöse Erfahrung: Hilfe für das Gebet

Das Gebet ist eine konkrete Tat, denn zu einer Antwort muß ich mich entschließen. Religiöse Erfahrung dagegen – sofern vom Glauben unterschieden – ist zunächst keine Tat, sondern unverfügbares, spontanes Erleben, sei es direkt, als Erfahrung des – faszinierenden oder schreckenden – Numinosum, sei es indirekt, als begleitende, unthematische Mit-Erfahrung des Übersteigenden im alltäglichen Tun und Leiden⁵. Wie sich das Gebet in diese spontane religiöse

⁵ Bei der Niederschrift dieses Beitrags weiß ich nicht, wie sich das Verständnis von „religiöser Erfahrung“, mit dem ich hier und im folgenden arbeite, in die Gedankenführung der übrigen Beiträge dieses Heftes zum Thema Glaube und religiöse Erfahrung einfügt. Es kommt allerdings weniger auf das Wort als vielmehr auf die beschriebene Sache an, und an deren Realität dürfte kaum ein Zweifel möglich sein. Zu dieser Realität vgl. *Sudbrack*, a. a. O. 15–115.

Erfahrung einfügt, hängt davon ab, welcher Art diese ist, genauer: ob der persönliche, des Wortes und des Angeredet-Werdens mächtige Gott auf ihrer Fluchtlinie liegt.

Bricht die religiöse Erfahrung in der einen oder anderen Form an der Natur auf, am Erlebnis etwa ihrer Ordnung, ihrer Schönheit, ihrer Gewalt, ihrer gesetzmäßigen, auf überragende Intelligenz verweisenden Abläufe, aber auch ihrer Fremdheit, ihrer Furchtbarkeit, des eigenen Eingebundenseins in sie, dann geht sie problemlos in die „Erfahrung“ des persönlichen Gottes über – jedenfalls *kann* es so sein. Ein Gewitter zum Beispiel ist dann nicht mehr bloß ein Gewitter, sondern die Stimme des Herrn, die die Zedern des Libanon zerbricht (Ps 29). Ein Lebewesen ist nicht nur ein Fall des allgemeinen Lebensphänomens, sondern Erscheinung des „Atems“ Gottes, der es zum Leben erweckte (Ps 104,29 f). Daß Gott hinter allen Dingen und hinter allem Geschehen steht, wird so Inhalt oder Mitinhalt der religiösen Erfahrung selbst. Diese unterstützt mithin das Gebet, indem sie ihm einen selbstverständlichen Lebensraum anweist, wo die Frage nach seinem Sinn und Recht erst gar nicht aufkommt. Es ist *klar*, daß man diesen Herrn der Natur bitten, preisen, anbeten, ihm danken, ihm die Schuld bekennen darf und muß.

2. Religiöse Erfahrung: Hindernis für das Gebet

Anders, wenn die religiöse Erfahrung *nicht* an der Natur aufbricht, sondern, wie heute weithin der Fall, an der „hominisierten Welt“⁶, an der Welt des Menschen, dem die Natur zum Objekt nahezu schrankenloser wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Beherrschung, Bearbeitung und auch Veränderung geworden ist, den nun aber sein Leben, sein Zusammensein mit anderen, seine *Geschichte* auf das ihn Übersteigende verweist, positiv wie negativ, faszinierend und schreckend⁷. Auch die hominisierte Welt ermöglicht religiöse Erfahrung, sofern sie Transzendenz Erfahrung ermöglicht. Aber diese religiöse Erfahrung verweist nicht mehr unbedingt in die Richtung eines *persönlichen* Gottes – es sei denn bei „Mystikern“ der Naturwissenschaft, denen, seltener aber möglicher Fall, ihre naturwissenschaftliche Arbeit zu konkreter Gottbegegnung wird. In der Regel aber wird „Transzendenz“ – man muß es so paradox ausdrücken – als *immanentes* Geheimnis der Dinge erlebt. Das kann durchaus „religiöse“ Verhaltensweisen nach sich ziehen wie Ehrfurcht, Hoffnung, Selbstbescheidung verfügenden Wissens u. ä. und somit als „religiöse Erfahrung“ bezeichnet werden, aber nicht mehr ein persönlicher Gott ist ihr Thema, sondern eine namenlose Transzendenz. Eine solche

⁶ Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz – München 1968, bes. 51–71.

⁷ Vgl. Neues Glaubensbuch, 22–37, 72–100.

3. Religiöse Erfahrung: Aufgabe für das Gebet

religiöse Erfahrung behindert das Gebet (oder funktioniert es um), weil sie ihm den Adressaten entzieht.

Nun kann der christliche Glaube in gar keiner Weise auf das Bekenntnis zum *persönlichen* Gott verzichten – wie auch immer die systematisch-theologische Reflexion dieses Bekenntnis aufnehmen mag –, und zwar gerade unter dem Aspekt des Wortes nicht. Der Glaube ist durch das Wort Gottes konstituiert. Nichts anderes als das biblische Zeugnis vom redenden und im Wort handelnden Gott hat sowohl das personale Gottesbild wie auch überhaupt den Personbegriff auch in das philosophische Denken des Abendlandes eingebracht, so daß man theologisch geradezu definieren kann: „Gott ist Person“ heißt: „Gott spricht“. Wo und solange als eine spezifisch a-theistische religiöse Erfahrung die Realität ist, fallen daher Gebetsnot und Glaubensnot zusammen, genauer: der Zwiespalt zwischen Glaube und Erfahrung wird per definitionem zur Verunmöglichung des Gebetes. Man kann nicht beten, wenn man nicht an Gott als personales Gegenüber, als „Du“ glauben kann.

Daraus folgt aber: Glaube an den persönlichen Gott und Gebet fallen zusammen, weil Glaube an den redenden und anredenden Gott sich nur in wordhafter Antwort vollziehen kann. Der Weg zum Beten ist derselbe wie der Weg zum Glauben an den persönlichen Gott. Die These vom Gebet als „sprechendem Glauben“ hat hier ihren „Sitz im Leben“: Das Gebet, konzentriert in dem Satz „Ich glaube an dich“ als seiner Urgestalt, ist als solches die Weise, wie der Glaube die apersonale Transzendenzenerfahrung durchbricht⁸, besser: auf den persönlichen Gott, den Vater Jesu Christi hin erschließt. Die Aufgabe, die dem Beten als sprechendem Glauben hier entsteht, kann man folgendermaßen aufschlüsseln:

Gebet und Personalität Gottes

a) Das Gebet „macht“ Gott zur Person. Nicht im Sinne, als ob Gott vorher nicht Person wäre; und schon gar nicht im Sinne einer „Projektion“ gemäß Feuerbach'scher Religionskritik⁹. Aber in einem ähnlichen Sinne, wie Luther sagen kann: „Das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott“¹⁰. Gemeint ist zunächst, daß nur und erst das Gebet Gottes Personalität erkennt. Der Betende antwortet auf die geschichtlich ergangene Einladung zum

⁸ Ein Vergleich mit Luthers Lehre von Gott, der „unter dem Gegensatz“ („sub contrario“) verborgen ist, welche Verborgenheit nur der auf Gottes Wort gestützte Glaube durchbricht, drängt sich hier auf; vgl. dazu O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, 208–223.

⁹ Vgl. dazu jetzt H. Fries, *Feuerbachs Herausforderung an die Theologie*, in: *Neues Testament und Kirche* (Festschrift Schnackenburg), hrsg. von J. Gnilka, 550–573; M. Xhaufflaire, *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*, München – Mainz 1972.

¹⁰ Großer Katechismus, 1. Gebot, in: *Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 41959, 560.

Glauben – eben darin versteht er diese Einladung als Wort Gottes und Gott als Redenden, das heißt: als Person¹¹. Aber noch mehr ist gemeint: Wenn Personalität im Dialog, in gegenseitiger Zuwendung und Öffnung sich verwirklicht, so darf gesagt werden, daß Gottes Personalität, so weit sie uns zugewandt ist, ihre Vollwirklichkeit erst in der Antwort des Menschen, also im Gebet erreicht – so wie auch seine Gnade ihre Vollwirklichkeit erst als vom Menschen angenommene Gnade erlangt. Was Gottes Personsein sonst noch ist, wissen wir nicht oder können es nicht in Begriffe fassen. Es ist gute Tradition der „negativen“ Theologie, daß man in der theoretischen Überschau sowohl sagen kann: Gott ist ein Du, wie auch: Gott ist *kein* Du. Noch das dialogische Zueinander des trinitarischen Gottes kennen wir nicht *außerhalb* des Dialogs zwischen Gott und Mensch, sondern allein im Rückschluß, besser: in der Rückahnung vom Dialog zwischen Jesus und dem Vater und aus Jesu Schilderung vom dialogischen Wesen des Geistes. Beten heißt also: der namenlosen Transzendenz den Namen „Gott“ zurufen – wodurch aus dem Geheimnis „jenseits“ von Welt und Erfahrung das Geheimnis des nahegekommenen, unweltlichen Du mitten in dieser Welt wird. Der genuine Gebrauch des Namens „Gott“ ist der Vokativ¹².

b) Das Gebet hat in doppelter Weise den „Widerstand“ der Erfahrung zu überwinden. Einmal, weil Gott, obwohl vom Glaubenden als Anredender und zum Dialog Gewillter in Anspruch genommen, nicht vernehmlich antwortet. Die geläufige Formel vom Gebet als „Gespräch“ mit Gott¹³ hat eine pastorale Problematik, die tief in der Sache selbst begründet ist. Denn gerade der Akt des Gebetes, der Gott als Redenden in Anspruch nimmt, gerät sofort in die Anfechtung, Lügen gestraft zu werden. Das gilt aufgrund der Struktur der Offenbarung, die immer Offenbarung in Verhüllung ist und die Verborgenheit Gottes nicht aufhebt, sondern gerade zum Thema hat¹⁴, und es gilt verstärkt im Zeichen moderner „atheistischer“ religiöser Erfahrung, wie wir sie beschrieben haben. Jede Wesensdeutung des Gebetes sollte nicht zuletzt, um pastorale Überforderungen zu vermeiden, die paradoxe Identität des redenden mit dem schweigenden Gott thematisieren. Das Gebet ist der Sache und der Glaubenserfahrung nach nicht Gespräch, sondern bekennende Anrede – oft unter dem Eindruck, ins Leere hinein zu sprechen.

¹¹ Vgl. wie oben unter I 2.

¹² Vgl. G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tübingen 1966, 35–63, hier: 63.

¹³ Seltamerweise gebraucht *Sudbrack* diese Formel noch ganz unbefangen; vgl. den Untertitel seines Buches in Anm. 2.

¹⁴ Vgl. *Pesch*, *Sprechender Glaube*, 25–36; *Das Gebet*, 20–27.

Gebet als bekennende
Anrede – nicht
„Gespräch“

Faszination atheistischer
religiöser Erfahrung

c) Der Widerstand der Erfahrung verstärkt sich durch die Faszinationskraft gerade der atheistischen religiösen Erfahrung. Wenn es dafür eines Beweises bedürfte, so wäre er gegeben in der Attraktivität des dezidiert anti-offenbarungstheologischen Transzendenzbegriffes im „philosophischen Glauben“ bei Karl Jaspers, der auch nur die Idee einer personalen Selbstoffenbarung der Transzendenz, deren Folge Anbetung wäre, für eine Aufhebung des Wesens von Transzendenz und ihre Verkehrung in ein Stück Welt ansieht¹⁵. In Wahrheit besteht der gegenteilige Verdacht: Nichts verschließt den Menschen mehr in sich selbst, macht ihn transzendenzblinder als der Gedanke eines „Umgreifenden“, das uns nicht nahekommen kann. Denn dieses „Umgreifende“ wird dann notwendig zu einem Moment am Wesen menschlichen Daseins, es reißt den Menschen nicht auf, sondern bestätigt ihn, wie er ist, macht ihn selbstzufrieden – auch in der Selbstbescheidung – und läßt ihn den Durchstoß zu einem personalen Gott als unredlichen und überflüssigen Kraftakt empfinden. Fast möchte man eine Parallele zu Luther ziehen¹⁶: Wer die Verborgenheit Gottes nicht mehr als Schmerz spürt, dem erst ist Gott wirklich fern. Die schwerste Aufgabe des Gebetes besteht darin, sich der Verführungsmacht dieser Idee eines namenlosen „Umgreifenden“, mit dem sich so behaglich leben läßt, zu entziehen – durch den Vokativ „Gott“.

III. Hinweise auf praktische Konsequenzen

1. Gebet als Pflicht?

Die Gebetserziehung tut gut daran, nicht mit dem Gedanken der „Pflicht“ zu arbeiten. Beten ist keine „Pflicht“, die sich aus dem Glauben ergibt, sondern der sich aussprechende Glaube selbst. Und der Glaube ist keine „Pflicht“, sondern eine Weise des Lebens und des Sich-Verstehens in der Welt, die auf das Wort der in Schrift und Verkündigung gehörten göttlichen Einladung hin in der Freiheit des Herzens ergriffen wird. Wohl aber gibt es eine „Einübung“ ins Gebet, wie es eine Einübung des Glaubens gibt. Es bedarf ihrer so oft und in der Weise, wie es in der je individuellen Lebenssituation nötig ist, den Widerstand der Verborgenheit Gottes und der atheistischen religiösen Erfahrung auf lebendigen, das Leben leitenden Glauben an den persönlichen Gott hin zu überwinden. Man könnte auch sagen: wie es nötig ist, der Strapaze des Lebens aus dem Glauben, das immer unausdrückliches Gebet ist, die „Erholungspause“

¹⁵ Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962; dazu B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in: *Symposion 2* (1949) 132 ff.; H. Fries, *Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik*, Würzburg 21968, 41–99; und jüngstens J. Splett, *Philosophischer und religiöser Glaube*, in: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs* (Festschrift Fries), hrsg. von M. Seckler, O. H. Pesch, J. Broseder und W. Pannenberg, Graz 1972, 75–88.

¹⁶ Vgl. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 217–219.

des zweckfreien, ausdrücklichen Verweilens beim Gegenüber des Glaubens zu gönnen¹⁷.

2. Reduktion und Variation

In diesem Rahmen hat konkrete Gebetserziehung eine zweifache Richtung. Zunächst: Reduktion allen Betens und aller Gebetsformulierungen auf die Grundgestalt des „Ich glaube an dich“. Das will sagen: Alles konkrete Beten muß sich auf diese Grundgestalt zurückführen lassen, oder es wird zum „Geplapper der Heiden“ (Mt 6,7). Umgekehrt muß der Beter sich darin einüben, in allen Formen, die ihm möglich sind – vom nur sekundenlangen Kurzgebet bis zur ausgedehnten Meditation –, das Grundthema „Ich glaube an dich“ gewissermaßen mit dem ganzen „Tonmaterial“ des Lebens zu variieren, das Leben selbst in der Form des betenden Glaubensvollzuges auszusprechen. Beide, Reduktion und Variation, sind geeignet, eine Fülle praktischer Erschwernisse des Betens zu entkrampfen. Mit dem schmucklosen „Ich glaube an dich“ ist alles gesagt, was das Beten je zu sagen hat – und das zu sagen ist in jeder Situation möglich, in der Glaube möglich und gefordert ist. Und alles, was das Beten „mehr“ sagt als diesen Satz, ist nur das Leben und Erleben selbst im Wortungsrahmen dieses Satzes.

Reduktion und Variation gelten umgekehrt auch für die Aneignung überkommener Gebete, einschließlich des liturgischen Gebetes und seiner erforderlichen Umgestaltungen¹⁸. Solche Gebete sind abzuhören auf ihr Grundthema – und zu ändern oder zu ersetzen, wenn sie das Grundthema, und sei es auch nur durch Unfähigkeit unseres Ohrs, nicht zu Gehör bringen. Denn wir haben ja nur *unsere* Ohren.

3. „Erschließungssituationen“

Dieser Begriff aus der Sprachanalyse hat inzwischen hilfreich Eingang gefunden in die Theologie des Gebetes¹⁹. Gemeint ist, daß das Gebet, wie jedes Wort, nur in einem konkreten Lebenskontext möglich wird und seinen Sinn erhält – und andernfalls leere Worthülse bleibt. Die Erschließungssituation des Betens ist jegliche Erfahrung, die den Menschen in das transzendente Geheimnis seines Daseins einweist und zugleich das personale Wesen dieser Transzendenz ahnen läßt. Die „Erschließungssituation“ des Betens – um hier nun alle Zwischenstufen des Gedankens zu überspringen – ist da, wo Menschen aus einer Liebe leben, die über sich selbst und über Liebe nach Menschenmaß hinausweist – und wäre es auch im Zerrspiegel ihrer eigenen Begrenztheit, der nicht die lautere Vollendung, sondern nur das Mühen darum gelingen kann. Gebetser-

¹⁷ Vgl. Pesch, Sprechender Glaube, 81–90; Sudbrack, a. a. O. 186–198.

¹⁸ Vgl. Pesch, Das Gebet, 83–91; Sudbrack, a. a. O. 162–173.

¹⁹ Vgl. Sudbrack, a. a. O. 145–151 und öfter.

ziehung, die Mut zum Wagnis des „Ich glaube an dich“ gibt, kann nur da fruchtbar werden, wo sie auf dem Grunde vermittelter Liebeserfahrung aufbaut. Das gilt allgemein, es gilt insbesondere für die Gebetserziehung in der Familie. Irrwege vor allem in der Gebetserziehung von Kindern sind an diesem Maßstab leicht als solche zu entlarven²⁰. Alle einzelnen Regeln und „Tips“ sind „sekundär“ im doppelten Sinn des Wortes: sie sind zweitrangig, und sie „folgen“, das heißt: sie ergeben sich von selbst²¹.

²⁰ Wer zum Beispiel Kindern damit droht, daß „der liebe Gott schimpft“ (womöglich mit Hinweis auf das Gewitter), wenn sie nicht „brav“ sind, will ja nicht das Kind zum Beten führen, sondern, der eigenen Ruhe wegen, zum Schweigen bringen.

²¹ Zur Gebetserziehung bei Kindern und in der Familie sei hingewiesen auf den Beitrag von M.-L. Thurmair, in: Wie heute beten. Ein Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung, hrsg. von G. Sporschill, Stuttgart 1973, 61–97; dort weitere Literatur.

Sandy Eisenberg
Sasso

Der Beitrag des Judentums zur Entwicklung moderner Leit- bilder für die Frau

Der folgende Beitrag einer jüdischen Theologin bietet einen sorgfältigen geschichtlichen Rückblick, der wichtige Ansätze und Hinweise, u. a. für ein partnerschaftlicheres Verständnis des Verhältnisses von Mann und Frau oder für eine unbefangene Bewertung der Sexualität und der Empfängnisregelung, aufzeigt. Schließlich zieht Sasso aus diesem Befund Konsequenzen für die Gesellschaft und für die Religionsgemeinschaften; dabei ist wohl besonders ihr Hinweis auf die Sprache der Liturgie zu beachten.

red

Suche nach personaler
Identität der Frauen

Während des vergangenen Jahrzehnts begannen die Frauen sich ihrer Rolle in der Gesellschaft immer mehr bewußt zu werden. In der Suche nach Leitbildern und nach einer Sprache, in der sie ihren wachwerdenden Sinn für personale Identität ausdrücken können, zeigt sich indes, daß es unmöglich ist, vergangene Vorstellungen und Verhaltensmuster auf das Leben unserer Zeit zu übertragen. Dagegen sprechen sowohl historische als auch soziokulturelle Faktoren: Gesetze, kulturelle Werte und die Sprache selbst entwickeln sich aus spezifischen historischen Gegebenheiten. Wir können daher keine Periode der Geschichte mit unseren gegenwärtigen Maßstäben beurteilen; ebensowenig dürfen wir erwarten, daß wir in der Vergangenheit unseren heutigen Lebensstil vorfinden. Vergangene Traditionen sind jedoch reich an Möglichkeiten: Wenngleich sie keine vollkommenen Modelle anbieten, nach denen wir unser Leben gestalten können, so zeigen sie uns doch die Richtung an. Anliegen dieses Artikels ist es, aufzuzeigen, was in der jüdischen Tradition auf ein neues Image für die moderne Frau hindeutet.