

Sollen wir Menschen beten?

Einige philosophische Überlegungen

Von Anton E. van Hooff OSB

1. Möglichkeit und Ohnmacht

Um uns dem Gebet anzunähern, legen wir eine Beschreibung des Handelns zugrunde. Wir sollten versuchen, bis zu dem Punkt vorzudringen, an dem die Handlung des Gebetes ihren Ort hat. Die Weise nämlich, in der das Gebet in unser Blickfeld eintritt, wird uns zugleich einige Charakteristiken enthüllen.

Die im Handeln gründende Bezogenheit von Mensch und Wirklichkeit ist geprägt durch das Wechselverhältnis zwischen Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit. Allein im Vollzug der jeweiligen Handlung sind beide so vereinigt, daß sie einander entsprechen. Aber jede Handlung zerstört dieses Gleichgewicht in einem. Sie bringt mehr ans Licht als lediglich die spezifische Bezogenheit, die von der betreffenden Handlung konstituiert wird. In der einmal gesetzten Tat wird uns zugleich bewußt, daß Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit sich gegenseitig übersteigen. Die Handlung vereinigt zwar Mensch und Wirklichkeit, aber dies geschieht auf konkrete und deshalb auch beschränkte Weise. So bringt sie uns in einem die zweifache Differenz zum Bewußtsein: zu uns selber wie zur Wirklichkeit im ganzen. Handelnd werden wir uns dessen klar, daß unsere Möglichkeiten und unser Vermögen (Ursprünglichkeit) das, was wir soeben verwirklicht haben, qualitativ übertreffen. Auch bemerken wir, daß Wirklichkeit größer ist als die konkrete Realität der Handlung (Empfänglichkeit). Jede Tat lenkt unseren Blick auf das, was sich jenseits ihrer befindet. Sie gibt uns frei für neue Handlungen und Bezogenheiten, deren Idee sich in ihr bereits abzeichnet.

Der Gang zur nächsten Tat bewegt sich nicht in einem beliebigen Hintereinander, dessen Reihenfolge sich bloß dem Zufall verdanken würde. Eigentlich bewegen unsere Handlungen sich Abstufungen entlang, ohne uns dies reflexiv bewußt zu sein. Wir wollen immer mehr, auch im qualitativen Sinne. Was wir im Grunde anstreben, ist die vollkommene Einigung mit uns selber als vollkommene Einigung mit der gesamten Wirklichkeit. Jede Handlung postuliert diese ihre Möglichkeit und greift auf sie voraus. Wir sehnen uns nach dem Glück als restlosem Einssein, als völliger Verwirklichung aller Möglichkeiten.

In unserem Handeln sind wir also auf die endgültige Identität von Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit ausgerichtet. Somit müssen wir uns der Frage stellen, welcher Art diese Handlung sein könnte, die eine solche alles umfassende Bezogenheit begründet, daß es für sie kein Jenseits mehr

gibt. Sie entspricht darin der Wirklichkeit, die sie zu ver-wirklichen hat, einer Wirklichkeit indes, die auch selbst ohne Jenseits ist, ohne Grenze, und der deswegen un-endlicher Charakter zukommt. Eine solche Wirklichkeit kann zunächst nur ans Licht kommen, insofern sie sich von unserer eigenen verwirklichten Wirklichkeit abhebt, diese also negiert. Der unendlichen Wirklichkeit werden wir ansichtig, wenn wir uns in einem der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit bewußt werden. Wir trachten zwar nach der Identität von Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit, aber dieser Vorwärtsdrang – von der jede Handlung zehrt – macht gerade anschaulich, wie weit beide *de facto* auseinanderklaffen. Einerseits tut sich uns in dem, was wir handelnd verwirklicht haben, ein Unendliches auf (Empfänglichkeit); andererseits – innerhalb des einen und gleichen Bewußtwerdungs Vorganges – sehen wir ein, daß wir aus eigenen Kräften nicht imstande sind, dieser sich so anzeigenden Wirklichkeit tatsächlich beizukommen (Ursprünglichkeit). Angesichts der unendlichen Wirklichkeit enthüllt sich der praktisch endliche Charakter menschlichen Handelns; in der Erfahrung der eigenen Begrenztheit winkt uns das Unbegrenzte und Unendliche.

Es gibt in unserem Leben also eine Wirklichkeit, die sich im Regressus durch das Ganze der Wirklichkeit hindurch als die letzte Möglichkeit des Handelns ausweist, die sich anzeigt, indem sie sich unserem Zugriff entzieht; die die vom Menschen beherrschbare Realität restlos übersteigt. Diese Wirklichkeit wird von gläubigen Menschen »Gott« genannt. Und die entsprechende Handlung, die die tatsächliche Beziehung zwischen Gott und Mensch gründet, indem sie diese vollzieht; die somit Gott als Grund- und Grenzwirklichkeit unseres Daseins in unser tätiges Leben integrieren, gar ver-wirklichen soll; diese Handlung wird als »Gebet« bezeichnet.

2. Grundbestimmungen

Im Lichte unseres Ansatzes zeigen sich bereits einige Grundbestimmungen des Gebets.

Als erste Bestimmung sticht hervor, daß das Gebet grundsätzlich als Handlung erscheint. Vielfach wendet man das Modell des Dialogs an, um die innere Struktur des Gebets aufzuschließen. Allerdings droht dabei die Gefahr, daß wir das Verhältnis zwischen Einigung als Gründung der Beziehung einerseits und der Zweiheit der Beziehungspole andererseits umkehren. Die Beziehung von Gott und Mensch, die sich in einem Gegenüber gestaltet, wurzelt jedoch bereits in einer Einigung. Ließe man nur das Modell des Dialogs gelten, dann verkehrte sich das Gründungsverhältnis zwischen Gebet und Religion. »Man erklärt das Gebet nicht durch die Religion, als wäre das Gebet bloß ihre Auswirkung; die Religion kann man nur verstehen, wenn man das Gebet als das grundlegende Faktum anerkennt«.

Im Modell des Zwiegesprächs läßt sich schwieriger zeigen, daß das personale Gegenüber allein nicht der letzte Sinn des Gebets ist. Es geht nicht ausschließlich um eine solche Begegnung, die sich in Anrede und Erwiderung artikuliert. Alles Beten geht hervor aus dem Verlangen nach Einigung des Menschen mit Gott. Und diese Einigung findet nicht außerhalb oder jenseits des Gebets statt, sondern sie ereignet sich als Gebet und im Gebet.

Die zweite Grundbestimmung scheint nicht weniger schwerwiegend zu sein. Wiederholt fragt man nach dem tragenden Grund und dem auslösenden Motiv des Betens. Weshalb beten wir Menschen eigentlich? Die Antwort sucht man manchmal ausschließlich auf seiten des Menschen. Man hebt hervor, im Gebet artikuliere sich die Sehnsucht des Menschen, aus der Bedürftigkeit und der Ungewißheit der Existenz befreit zu werden. »Das Streben nach Befestigung, Stärkung und Steigerung des eigenen Lebens ist das Motiv allen Betens.«

Das tätige Verhältnis zur Realität, die dem Gebet zugrunde liegt, ist jedoch etwas komplizierter. Zwar geht es dem Menschen in seinem Handeln um die Vervollkommnung der eigenen Person, des eigenen Lebens. Auch wird er ständig und auf mancherlei Weise mit eigener Ohnmacht konfrontiert. Die Frage ist jedoch, ob religionsgeschichtliche Beobachtungen allein eine genügende Erklärung bieten können. Der tiefste Grund ist nicht vorwiegend im persönlichen Kontext des Betenden zu suchen. Die Dialektik zwischen Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit könnte plausibel machen, daß der eigentliche Grund zum Gebetshandeln auf seiten der den Menschen stets übersteigenden unendlichen Wirklichkeit liegt.

Wenn der Mensch allein dann wahrhaft als er selber existiert, indem er das Beziehungsgefüge, das mit seiner faktischen Existenz gegeben ist, in der Tat wahrhaben will, dann kann das Gebet weder eine beliebige, nur aus der Not geborene Beschäftigung noch eine Art von Therapeutikum sein. Vielmehr erscheint das Gebet als eine – wenn man diese Bezeichnung akzeptieren will – »ontologische« Pflicht. Das Gebet ist somit eine positive, eine den Menschen auszeichnende Möglichkeit; die Wirklichkeit selbst fordert uns Menschen dazu auf, diese unsere Möglichkeit wahrzunehmen. Der zu setzende Gebetsakt ist vielmehr eine den Menschen befreiende, ihm sich selber gewährende Forderung Gottes als eine konkrete Forderung des Menschen an Gott, um ihn, aus welcher Notlage auch immer, zu erlösen. Auch wenn wir uns in einer paradiesischen Lage befänden, in der wir nicht bedrängt würden, uns um nichts zu sorgen und zu kümmern bräuchten, auch dann wären wir dennoch zum Gebet gehalten. Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, daß wir Menschen in Not und Bedrängnis nicht beten sollten; wir möchten bloß dem Vorurteil begegnen, daß diese konkrete und wohl sehr häufige Gebetssituation als das ausschlaggebende Motiv angesehen wird.

Die dritte Grundbestimmung scheint auf den ersten Blick der vorhergehenden

den zu widersprechen. Wenn es zutrifft, daß das Gebet eine Handlung ist, die Gott und Mensch zueinander in Beziehung setzt, indem sie beide vereinigt; wenn es zutrifft, daß das Gebet ein dritter Faktor ist, der sich von Gott einerseits und vom Menschen andererseits unterscheidet und auf diese beiden Beziehungspole nicht reduziert werden kann, dann müssen wir folgern: Obwohl wir Menschen beten sollen, sind wir dazu aus eigenen Kräften nicht imstande. Das Gebet ist keine Leistung, zu der wir uns aufrufen könnten. Ist Gott aber die grenzenlose und unendliche Wirklichkeit, die sich der philosophischen Vernunft vorerst als »Nichts« enthüllt, als Verneinung alles dessen, was im Regressus durchlaufen worden ist, dann befindet auch das tatsächliche Gebet sich jenseits der dem Menschen eigenen Mächtigkeit.

Fassen wir das Gebet als eigene Leistung auf, dann würde Gott zum Götzen werden. Wer so betet, beschäftigt sich mit einem Gott, »sur le type de son humanité«. Das Gebet – zumal das Bittgebet, denn eine andere Gebetsart käme wohl nicht mehr in Betracht – wäre mit Recht anzusehen als eine Extrapolation der täglichen Kontingenzerfahrung. Im Fall einer solchen Gottesvorstellung und eines solchen Begriffs des Gebetes müßte man das entscheidende Motiv ganz auf seiten des Menschen suchen: in seinem ständigen Kampf, die Widerfahrnisse des Lebens zu bewältigen.

Das Gebet ist jedoch keine selbstmächtige Leistung, sondern eine Gabe Gottes. Die Einigung von Gott und Mensch, die sich in der Gebetshandlung ereignet, verdankt sich Gott ganz allein. Die entscheidende Grundhaltung des Betens ist deshalb die Empfangsbereitschaft, die als konkrete Hingabe geschieht. Und auch dies wiederum ist nur möglich, wenn die Hingabe von der Gewähr Gottes getragen wird.

3. Grundformen

Die entscheidende Frage bezüglich der praktischen oder faktischen Möglichkeit des Betens ist also, ob Gott es dem Menschen gewährt, ihm gegenüber die Gebetshandlung zu setzen. Über die tatsächliche Vorhandenheit einer göttlichen Selbstmitteilung kann die Philosophie aber nicht entscheiden. Dennoch ist es ihr nicht verwehrt, zu postulieren, daß Gottes Wort an den Menschen *de facto* ergeht und deshalb das Beten ermöglicht. Aufgrund dieses Postulats ist sie imstande, den Gebetsakt als theologisch-übernatürliches Faktum auf seine anthropologischen Aspekte zu untersuchen.

Wir setzen die elementarste Art der göttlichen Selbstmitteilung voraus: die des göttlichen Namens. Sei es, daß Gott dem Menschen wirklich seinen Namen kundtut, sei es, daß der Mensch seine Erfahrungen mit der Gottheit namentlich bezeichnet. Durch den Namen erhält das Göttliche eine bestimmte, anrufbare Gestalt. Zum Gebetsakt gehört, daß der göttliche Name ausgerufen und Gott somit angerufen wird.

Die Mitteilung des Namens von seiten Gottes allein gründet noch nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gottes Mitteilung vollzieht sich erst in jenem Akt, in dem der Mensch sie empfängt. Zwar wird diese Erwiderung des Menschen durch Gottes Initiative bewirkt und ermöglicht, aber dennoch ist sie eine ursprüngliche Tat des Menschen. Das Nennen des göttlichen Namens als die Handlung, durch die der Mensch sich an Gott wendet, ist ganz eine Tat Gottes und ganz eine Tat des Menschen. Diese Handlung ist deshalb weder bloß göttlich noch bloß menschlich. Weil sie Gott und Mensch in sich vereinigt, weil sie sich beiden ganz verdankt, hat sie theandrischen Charakter. In diesem gottmenschlichen Tun ist das Gottesverhältnis verwurzelt. Eine solche Gebetshandlung stellt eigens eine neue Wirklichkeit dar. Auf ihre beiden Beziehungspole läßt sie sich nicht zurückführen.

Somit wandelt sich die Frage nach der Möglichkeit des Betens. Es geht nicht bloß darum, zu wissen, ob der Mensch zu dem Wort finden kann, auf das Gott hört. Setzen wir in der Dualität des Gottesverhältnisses an – hier der Mensch, drüben Gott –, dann fragen wir uns zu Recht, ob das Menschenwort überhaupt imstande wäre, die Verbindung zwischen Gott und Mensch herzustellen. Eigentlich sollten wir davon ausgehen, daß es diese Beziehung nur aufgrund einer vorgängigen Einigung von Gott und Mensch geben kann, daß diese Einigung im rechten Gebet immer neu vollzogen wird. Jedes persönliche Gebet kann nur innerhalb eines Rahmens gesprochen werden, der von einer uranfänglichen Gebetshandlung eröffnet worden ist. In diese Gebetshandlung soll jeder betende Mensch eintreten, um sie in seinem persönlichen Beten nachzuvollziehen; nur auf diese Weise konstituiert sich für ihn die Beziehung zu Gott. Mag es auch den Anschein haben, daß man betend Gottes Gegenwart und die Einigung mit ihm erst sucht, im Grunde setzt dieses Suchen und die ersehnte Einigung voraus, daß Gott und Mensch je schon zueinander vermittelt und vereinigt sind. Betend leben wir bereits aus dem, wonach wir betend trachten.

Die Gebetshandlung – aufgrund der von ihr erwirkten Einigung – vermittelt zwischen Gott und Mensch. Sie ist gleichsam der Ort, an dem Gott in das Wirklichkeitsgefüge des Menschen eintritt, an dem der Mensch seinerseits in das Verhältnis zwischen Gott und der außergöttlichen Wirklichkeit nochmals eigens eingeht. Auf der Basis der grundlegenden Vermittlung finden demnach zwei weitere Vermittlungen statt. Oder genauer formuliert: Die eine Vermittlung ereignet sich in der einen oder in der anderen Weise. Bereits die sprachliche Bezeichnung bringt zum Ausdruck, daß das Bittgebet als die elementarste Form alles Betens empfunden wird. Das Bittgebet wird dort laut, wo der Mensch dem Zwiespalt und der Zerrissenheit seiner eigenen Wirklichkeit ausgesetzt ist. Die herbeigerufene Gegenwart Gottes soll dieses Unheil wenden, indem Gott dem Menschen eine ihn beglückende, weil erfüllende Beziehung zur Wirklichkeit vermittelt.

Hierin zeigt sich dann die innere Spannung dieses Gebetes und des Betens überhaupt. Die göttliche Vermittlung hat theandrischen Charakter; in der Wirklichkeit des Menschen ist Gott lediglich als mit dem Menschen vereint gegenwärtig. Diese Einigung von Gott und Mensch betrifft nicht so sehr den Inhalt des Gebetes, das, worum der Mensch Gott bittet, sondern vielmehr die Handlung des Betens als solche. Das Gebet als Akt und Handlung vereint Gott und Mensch ungeachtet der konkreten Situation, in der dieses Gebet gesprochen wird. Gerade deswegen vermag der Mensch alle Not und Bedrängnis, sogar Gottesferne und Gottverlassenheit nur betend durchzustehen. Der Trost des Bittgebetes liegt wohl nicht allein darin, daß der Beter fest glaubt, Gott werde das Unheil wenden. Vielmehr müssen wir betonen, daß das Gebet bereits als Handlung das gegenwärtig setzt, wonach der Mensch sich betend sehnt. So hat sich die Lage des Betenden trotzdem geändert: Im Akt des Betens selbst ist das, worum man betet, bereits Wirklichkeit geworden. Die Wirkmächtigkeit des Bittgebetes suchen wir vor allem darin, daß es als Handlung vorwegnimmt, was zugleich noch aussteht.

Das Bittgebet zeichnet sich dadurch aus, daß der Betende von Gott erwartet, er mache sich die menschlichen Belange und Nöte zu eigen. Gott wird sozusagen auf die Seite des Menschen gerückt. Dem gegenüber unterscheiden wir die zweite Grundform des Betens: Der Mensch läßt sich so in den Wirklichkeitsbezug Gottes hineinnehmen, daß er sich jetzt mit den Belangen Gottes identifiziert. Auch hier gilt wiederum, daß der Mensch nur deshalb sich in der Welt Gottes aufzuhalten vermag, weil er betend mit Gott vereint ist. Die vermittelnde Funktion, die er ausübt, hat ebenso theandrischen Charakter. Bereits der Akt des Betens als solcher verwirklicht das, worum es Gott in seiner Beziehung zum Menschen wie zur Wirklichkeit überhaupt geht: alles ihm (Gott) zuzuführen, um so mit allem vereint zu sein.

Das hervorstechendste Merkmal dieses Betens ist seine Selbstvergessenheit, seine Selbstlosigkeit. Hier geht es nicht mehr um die konkrete Situation des Menschen. Eigentlich bittet der so betende Mensch nicht mehr. Im Mittelpunkt steht nicht die Person des Beters selbst, sondern Gott in seiner Beziehung zur universalen Wirklichkeit; letztere wird dann auch noch gesehen, insofern sie sich vom Betenden unterscheidet. Das Bittgebet – weil es auf den Beter selbst bezogen ist – hat eher einen exklusiven Charakter. Die zweite Grundform – eben weil der Beter selbstlos auf Gott und alles andere orientiert ist – hat einen inklusiven Charakter. Es ist ein Gebet, in dem der Betende sich seiner selbst nicht mehr bewußt ist; es ist ein Gebet ohne persönliche Bitte. Wenn dieses Gebet trotzdem Bitte ist, dann ist sie dies als Fürbitte. Der Mensch – betend mit Gott vereint – tritt für Gott bei der nichtgöttlichen Wirklichkeit ein. »Beten – dies besagt für ein Ich: sich zu sorgen um das Heil der anderen, statt sein eigenes Heil zu bewirken.«