



RICHARD SCHAEFFLER · MÜNCHEN

DER BETER, SEIN GOTT UND SEINE WELT

Ein Zugang zur Phänomenologie der Religion

Der methodische Ansatz

Die Phänomenologie, wie Edmund Husserl sie als eine neue Methode der Philosophie begründet hat¹, untersucht die Struktur unserer «intentionalen Akte», durch die wir uns auf etwas beziehen, und die Eigenart dessen, was wir durch diese Akte erfassen, z.B. die Beziehung des Sehens zu Licht und Farbe, des Vorstellens zum Vorgestellten, des Denkens zum Gedachten. Diese «Korrelation» gewinnt für jeweils eine Gruppe von Akten und für die «Region» von Gegenständen, auf die diese Akte sich beziehen, eine jeweils charakteristische Gestalt. Entsprechend untersucht die Phänomenologie der Religion die besondere Korrelation, die zwischen dem religiösen Akt und seinem Gegenstand, dem «Heiligen» oder «Göttlichen», besteht. Von hier aus macht sie die Eigenart und Bedeutung allen religiösen Sprechens und Handelns verständlich.

Der Titel der hier vorgetragenen Überlegungen «Der Beter, sein Gott und seine Welt» will also nicht so verstanden sein, als habe der Beter ein bloß subjektives Verhältnis zu «seinem» Gott und «seiner» Welt. Wohl aber soll er anzeigen, daß die Wirklichkeit Gottes und des Heiligen nur dem religiösen Akt «originär erschlossen» ist, und daß erst in der religiösen Korrelation auch alle Inhalte der Welterfahrung die spezifische Art von Eigenstand und Maßgeblichkeit gewinnen, mit der sie dem religiösen Bewußtsein gegenüberreten.

Den hier vorgetragenen Überlegungen liegt die These zugrunde: Das Gebet ist nicht nur einer unter vielen Gegenständen der phänomenologischen Untersuchung, sondern eröffnet einen Zugang zur Phänomeno-

RICHARD SCHAEFFLER, geb. 1926 in München, Studium der Philosophie und Katholischen Theologie in Tübingen. Dort Promotion zum Dr. phil. 1952 und Habilitation in Philosophie 1961. 1968-1989 Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen in Bochum. 2005 Ehrenpromotion in Theologie (Universität Freiburg) und in Philosophie (Hochschule für Philosophie SJ in München). Dort Gastprofessor für Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie.

logie der Religion im Ganzen. Denn am Gebet läßt sich die Eigenart des religiösen Akts und seines Gegenstandsbezugs exemplarisch ablesen.

Dabei folgt die Untersuchung des Gebets der «allgemeinen Zeichenlehre» oder «Semiotik» von C.W. Morris². Sie stellt deshalb folgende Fragen: Was tun Menschen, wenn sie beten? – «pragmatische» Betrachtung. Welche Form des Sprechens und Handelns wird durch diese spezifische «Sprachhandlung» vorgezeichnet? – «grammatische» Betrachtung. Welche Bedeutung gewinnen in diesem Kontext die Begriffe, die die religiöse Sprache verwendet und mit denen das religiöse Handeln beschrieben wird? – «semantische» Betrachtung.

Von hier aus läßt sich auch die Frage der Allgemeinen Religionsphänomenologie beantworten: Von welcher Art ist die «Korrelation», die zwischen dem religiösen Akt und derjenigen Wirklichkeit besteht, auf die dieser Akt sich bezieht und die nur ihm «originär erschlossen» ist? Oder konkreter: Wie bezieht sich der religiöse Mensch auf Gott und die Welt?

Die kommenden Überlegungen suchen also den Weg zu einer Phänomenologie der Religion über eine Analyse der religiösen Sprache. Dieses Vorgehen ist in folgender Beobachtung begründet: Die religiöse Sprache erscheint heute vielen Menschen wie eine unverständliche Fremdsprache. Ein Weg zu ihrem Verständnis öffnet sich erst, wenn wir erfassen, was Menschen tun, die auf religiöse Weise sprechen, z.B. indem sie beten. Und da der Betende durch die Weise, wie er spricht, in eine Beziehung zum Heiligen oder Göttlichen eintritt, wird erst ein wiedergewonnenes Verständnis des Gebets und seiner Sprache auch deutlich werden lassen, was «Religion» bedeutet.

Die Eigenart dieses methodischen Zugangs soll an dieser Stelle nur durch einige knappe Thesen deutlich gemacht werden:

1. Die fundierende «Sprachhandlung» der Religion ist die Ausrufung oder Anrufung «heiliger Namen». Durch sie tritt der Betende in eine Korrelation mit dem Heiligen bzw. Göttlichen ein. Diese Korrelation bestimmt nicht nur das Gebet, sondern auch alle anderen Weisen religiösen Sprechens und Handelns.
2. Die grammatische Form des Namens legt die Eigenart dieser Korrelation aus.
 - a) Religiöse Hymnen benennen auffallend häufig den Gott, an den der Beter sich wendet, im «Partizipialstil». Das Partizip spricht dem Angerufenen das, was er getan oder gelitten hat, wie eine bleibende Eigenschaft zu («der Himmel und Erde Erschaffende», «der uns aus dem Sklavenhaus Führende»). Diese Form der Rede macht den Zusammenhang zwischen

Erinnerung, gegenwärtiger Begegnung und zukunfts-gewandter Hoffnung deutlich, der die Sprache des Gebets bestimmt. Was die Gottheit in der Vergangenheit (vor allem «im Urbeginn») getan hat, ereignet sich an dem Beter immer neu und wird zum Inhalt einer Hoffnung, die sich in der Bitte ausspricht.

b) Oft wird dafür die Verbform des «Kausativs» verwendet (der Machende, daß andere etwas machen können, z.B. «der Machende, daß wir aus dem Sklavenhaus gehen konnten und können»). Diese Form der Rede macht deutlich: Die Gottheit wird als «ermächtigende Macht» erfahren, die den Menschen zur Anrufung seines Namens, aber auch zu allen anderen Weisen religiösen Sprechens und Handelns fähig macht.

c) Durch diese grammatische Form wird der Kontext vorgezeichnet, in dem alles seine Stelle findet, was zum Inhalt der religiösen Erfahrung werden kann.

3. Innerhalb dieses Kontextes gewinnen die Begriffe der Religion ihre spezifische Bedeutung. Die folgenden Ausführungen werden sich auf diesen Aspekt, auf die Semantik religiöser Begriffe, konzentrieren, ohne dabei die pragmatischen und grammatischen Voraussetzungen aus dem Auge zu verlieren, von denen die spezifisch religiöse Bedeutung dieser Begriffe abhängt. Dabei wird es nötig sein, sich auf einige wenige Beispiele zu beschränken.

Zentrale Begriffe der religiösen Sprache

1. Begriffe, die die Voraussetzungen der religiösen Korrelation benennen

a) «Sich ereignende Gegenwart» des Heiligen («Parusia»)

Durch die Sprachhandlung des Gebets tritt der Beter in eine Wechselbeziehung zum Heiligen oder Göttlichen ein. Wechselbeziehung aber setzt Gegenwart voraus. Und wenn diese Gegenwart eine Namens-Anrufung möglich machen soll, muß sie mehr sein als räumliche Nachbarschaft. Wenn für die sprachliche Gestalt dieser Anrufung kausative Verbformen eine zentrale Bedeutung besitzen, zeigt dies an: Die Gegenwart des Heiligen bzw. der Gottheit ist wirksame Gegenwart, die den Anrufenden zum Eintritt in die Beziehung zu ihm fähig macht. Im Sinne dieser Wirksamkeit ist sie «sich ereignende Gegenwart»; und die menschliche Ausrufung bzw. Anrufung antwortet auf dieses Ereignis.

Martin Heidegger hat, im Anschluß an Hölderlin, diese sich ereignende Gegenwart des Heiligen seinen «Gruß» genannt, in welchem «das Heilige grüßt und grüßend erscheint». Und er hat die Ausrufung heiliger Namen als

jene Antwort verstanden, in welchem der Mensch das «Ereignis des Grußes» festlich feiert³. Das kann als eine zutreffende Beschreibung dessen gelten, was «Parousía» im Kontext des Gebetes bedeutet.

b) «Erscheinen», «Erscheinung» («Hierophania»)

Die sich auf wirksame Weise ereignende Gegenwart des Heiligen ist das, was im religiösen Zusammenhang sein «Erscheinen» heißt.

Dabei wird deutlich: In diesem seinem «Erscheinen» zeigt sich das Heilige so, daß es zugleich anzeigt: Es erschöpft sich nicht in der Weise seines Erscheinens; denn jede dieser Erscheinungsweisen ist durch die Weise mitbedingt, wie wir es anschauend und denkend erfassen und antwortend zur Sprache bringen. Es ist in jeder Weise seiner sich ereignenden Gegenwart für uns präsent und wahrt darin zugleich jene Vorbehaltenheit, die uns die Differenz zwischen dem, was es ist, und der Weise, wie es «für uns wird», bewußt macht. Aber weil es in der Weise seines Erscheinens gegenwärtig wird, wird diese Präsenz zugleich als «antizipatorisch» erfahren und nimmt in sich weitere Weisen seines «Für-uns-Werdens» schon vorweg. Der religiöse Ausdruck dafür lautet: Jede Erscheinung des Heiligen impliziert die «Verheißung» kommender Weisen seines wirksamen Gegenwärtigwerdens. Dabei meint das Wort «Verheißung» nicht nur eine verbale Vorhersage, sondern den Bedeutungs-Überschuß jeder Hierophanie gegenüber der Weise, wie wir sie anschauend und denkend erfassen.

In der Sprache des Gebets kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß das erfahrene Erscheinen des Heiligen nicht nur der Inhalt einer Erinnerung bleibt, sodaß der Name durch «anamnetische Aussagesätze» ausgelegt werden kann, sondern zugleich der Inhalt einer Hoffnung ist, die in Sprachhandlungen der Bitte ausgesprochen werden kann. Ein Beispiel dafür ist jener Hymnus auf Bakchos/Dionysos, der uns in der dichterischen Gestaltung durch Sophokles erhalten geblieben ist. Die rühmende Erinnerung an die Taten und Leiden der Gottheit endet mit der Bitte: «Zeige Dich, Herrscher», «Propháneth' Onax»⁴. Entsprechende Bitten finden sich in den Psalmen der Bibel: «Der Du über den Himmeln thronst, erscheine!»⁵

Wird der Name nicht nur ausgerufen, sondern angerufen, wie im soeben zitierten Hymnus oder in den Psalmen der Bibel, dann gewinnt das Gottesverhältnis des Beters den Charakter einer personalen Begegnung. Die angerufene Gottheit wird nicht mehr als anonyme Schicksalsmacht erfahren, sondern «zeigt ein Angesicht». Die Bitte «Zeige Dich» oder «Erscheine» kann dann in der Form ausgesprochen werden: «Laß Dein Angesicht über uns leuchten»⁶. Und der Beter erfährt diese Zuwendung des göttlichen Angesichts als Ursprung von «Heil» und «Rettung» (so in den soeben zitierten Psalmen, vor allem aber im «Segen der Söhne Aarons»: «Der

Herr lasse sein Angesicht über dir leuchten und sei dir gnädig; er erhebe sein Angesicht über dir und schenke dir Heil»⁷).

c) Der Begriff der «Transfiguration»

Die Namens-Ausrufung bzw. -Anrufung ist die zentrale Sprachhandlung der Religion. Durch diese Sprachhandlung tritt der Sprechende in eine Wechselbeziehung zum Heiligen bzw. zu Gott ein. Deshalb sind die dabei verwendeten Namen vor allem Ausdruck einer aktuell vollzogenen Begegnung. Dabei handelt es sich auch in solchen Religionen, die eine personale Gottheit verehren, nicht immer um «Gottesehrungen», durch die Gott zu einem besonderen «Gegenstand» der Erfahrung würde, der neben andere, profane oder auch säkulare Erfahrungsgegenstände träte. Weit öfter handelt es sich darum, daß Inhalte ganz alltäglicher Erfahrung «durchscheinend» werden für das Heilige bzw. Göttliche. Der Religions-Phänomenologe Mircea Eliade hat für diesen Vorgang den Ausdruck «Transfiguration» gebraucht⁸.

Gehört diese «Transfiguration» zu den Bedingungen, unter denen der Betende die sich ereignende Gegenwart des Heiligen oder Göttlichen erfährt, sodaß er durch Anrufung des Namens in eine Beziehung zu ihm eintreten kann, dann ist die Beziehung zur Weltwirklichkeit von vorne herein konstitutiv für die religiöse Korrelation. Denn es ist ein neu erschlossener Blick auf die Weltwirklichkeit, durch den die religiöse Erfahrung sich bewährt. Für diesen Blick gewinnt in den Dingen und Vorgängen unserer Alltags-Erfahrung jene Wirklichkeit des Heiligen Gegenwart, die sich zugleich als von all diesen Gestalten ihrer Gegenwart verschieden erweist. Die Welt unserer alltäglichen Erfahrung ist nicht selber das Heilige. Aber sie ist in all ihren Elementen die «Materie» einer stets möglichen, wenn auch immer überraschenden Transfiguration, durch die sie zu seiner Erscheinungsform wird.

Für Religionen, die einen personalen Gott verehren, geht es darum, diesen Gott «in omnibus et supra omnia» zu erkennen: «In Allem», weil alles zu seiner Erscheinungsform werden kann, und «über alles hinaus», weil die transparent gewordene, «transfigurierte» Erscheinungsform auf eine Wirklichkeit verweist, die von ihr verschieden bleibt. Sie «beim Namen rufen» bedeutet dann: in der Weltwirklichkeit, die von der Gottheit verschieden bleibt, ihre sich ereignende Gegenwart erfahren. Der Beter findet «seinen Gott» nur, sofern er zugleich «seine Welt» auf spezifisch religiöse Weise zu sehen lernt.

2. «Das Heilige», «Heiligung»

Diejenige Wirklichkeit, auf die der religiöse Akt sich bezieht, wird «das Heilige» genannt. Und diejenige Korrelation, in die der Betende eintritt, ist ein Wechselverhältnis zweier Akte der «Heiligung»: Durch die Wirksam-

keit des Heiligen wird auch der Beter und seine Welt «geheiligt». Und er antwortet darauf, indem er sich gerufen weiß, sich selbst und seine Welt zu «heiligen». Weil es aber die Namens-Anrufung ist, durch die der Beter in diese Wechselbeziehung eintritt, ist der Name der primäre Gegenstand dieser «Heiligung»: Das Heilige selbst heiligt seinen Namen; und der Beter ist gerufen, antwortend «den Namen zu heiligen».

Das gilt auch dann, wenn «das Heilige» als personale Gottheit erfahren wird. Dann ist «Heiligkeit» das zentrale Gottesprädikat, das im religiösen Bekenntnis ausgesprochen wird. «Du allein bist der Heilige»⁹. Und alles Beten hat seinen Ursprung und sein Ziel in der «Heiligung des Namens». Diese ist zuerst Gottes eigenes Werk. Denn es gibt einen Gebrauch des Namens, durch den dieser «entheiligt» wird und dann auch das Gottesverhältnis, in das der Beter eintritt, verdirbt. Dann kann nur Gott selbst «seinen Namen heiligen» und damit dem Beter und allen, die er zur Teilnahme an seinem Gotteslob einlädt, einen neuen Zugang zu ihm offenhalten¹⁰. Aber wenn das geschieht, wird die Heiligung des Namens auch zu einer Aufgabe des Beters, der die Fähigkeit, diese Aufgabe zu erfüllen, von Gott erbittet. So folgt auf die Anrufung des göttlichen Namens im «Vater unser» sogleich das bittende Bekenntnis «Geheiligt werde Dein Name». Dieses Bekenntnis ist Bitte, weil nur Gott selbst die «Heiligung seines Namens» wirken kann. Und zugleich ist diese Bitte Bekenntnis, weil der Mensch sich gerufen weiß, die «Heiligung des Namens» antwortend nachzuvollziehen¹¹.

Wie sehr dieses Verständnis von «Heiligkeit» und «Heiligung» das gesamte Gottesverhältnis des Beters bestimmen kann, tritt besonders deutlich an zwei Stellen des jüdischen Gebetbuchs hervor. Beim Gedenken an die Väter wird deren öffentliches Bekenntnis zu Gottes Weisungen, unter Einschluß der Bereitschaft zum Martyrium, «Heiligung des Namens» (qeduschat ha-schem) genannt. Und im täglichen Abendgebet findet sich die «Lebensbitte» des Frommen, die noch an seinem offenen Grabe, stellvertretend für ihn, ausgerufen wird: «Es erweise sich groß und erweise sich heilig der erhabene Name». Hier aber ist die Bitte mit einer zweifachen Zusage verbunden: Sie wird sich erfüllen «an dem Tage, an dem Er die Welt neu schaffen wird»; und dem Toten selbst wird zugerufen: «Und du wirst es erleben, und ganz Israel wird es erleben. Dazu sprechen wir: Amen».

3. Gottes «Herrlichkeit» (Kabod, Doxa, gloria, majestas) und die Aufgabe der «Verherrlichung»

a) «Herrlichkeit» als Eigenschaft Gottes

Die Bibel beschreibt das «Erscheinen» Gottes an vielen Stellen als das «Aufleuchten seiner Herrlichkeit». Was dieser Ausdruck bedeutet, wird im hebräischen Urtext der Bibel und in seinen verschiedenen Übersetzungen

auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht. Die deutsche Vokabel «herrlich» ist von «hehr» = «ehrwürdig» gebildet und ruft zugleich die Assoziation von «herrschaftlich», «der Würde eines Herrschers entsprechend» hervor. Damit werden die lateinischen Ausdrücke «Majestas» und «Gloria» wiedergegeben: die «Erhabenheit» eines Herrschers über alles, was ihm unterworfen ist, und die «Ehre», die ihm in solcher Weise zugehört, daß die angemessene Antwort auf sein Erscheinen die «Verehrung» (glorificatio) ist. Die griechische Vokabel «Doxa», von «dechesthai», «empfangen», gebildet, bezeichnet die Weise, wie Gott sich vom Menschen «empfangen» läßt, wie der Mensch «erfassen» kann, wer ihm begegnet. Das hebräische «Kabod» umfaßt die Bedeutungsmomente von «Gewicht» und «strahlendem Licht» – entsprechend der Weise, wie die Sonne von den Bewohnern südlicher Länder erfahren wird: als leuchtend und lastend zugleich. Diese «strahlende Last» der göttlichen Herrlichkeit bestimmt nicht nur das Verhältnis Gottes zum Beter, sondern zugleich sein Verhältnis zur gesamten Weltwirklichkeit, exemplarisch zum Ausdruck gebracht in dem Bekenntnis der Seraphim, die Jesaja bei seiner Berufungsvision singen hört: «Alle Lande (oder: Himmel und Erde) sind seiner Kabod voll»¹².

Diese Vielfalt der sprachlichen Ausdrücke, mit denen die Weise beschrieben wird, wie Gott sich dem Menschen zeigt, könnte verwirren. Die Einheit der Bedeutung in dieser Vielfalt ihrer sprachlichen Benennungen tritt in der hier vorgeschlagenen «pragmatischen» Betrachtung hervor: in der Betrachtung dessen, was Menschen tun, wenn sie Gottes Selbstmanifestation durch Anrufung seines Namens beantworten. Die «Herrlichkeit» Gottes (kabod, doxa, gloria) ist immer wieder die Weise, wie Gott sich dem Menschen so zeigt, daß er in jene Beziehung zu ihm eintreten kann, die in der Anrufung seines Namens wirksam vollzogen wird. In dieser Sprachhandlung stellt sich der Mensch auf jenen Grund, der sein Leben zu tragen vermag. Dieses «Sich Stellen auf einen Grund» kommt in der Sprache des Gebets durch den abschließenden Ausruf «Amen» zum Ausdruck: «darauf stelle ich mein Leben». Eintretend in die Wechselbeziehung zu dem Gott, den er anruft, hat der Beter den Grund gefunden, auf den er sein Leben stellen kann. Von der gleichen Wortwurzel «Aman», «Boden nehmen», ist der hebräische Ausdruck «Emunah» gebildet, den wir gewöhnlich mit «Glaube» übersetzen. Das Gebet erweist sich so als die ursprüngliche Sprache des Glaubens.

Dieser Zusammenhang der vielfachen Bedeutung von «Herrlichkeit» mit der Sprachhandlung der Namens-Anrufung macht verständlich, daß jene «Ehre», die der Mensch im doxologischen Wort Gott «gibt», im biblischen Sprachgebrauch auch die «Ehre seines Namens» heißen kann. Es ist die Namens-Anrufung, in der die Gottesbeziehung des Beters so gestiftet wird, daß die sich ereignende Gegenwart Gottes als das Aufleuchten seiner

Herrlichkeit erfahren wird. Ein charakteristischer Ausdruck dafür ist eine Wechselrede zwischen Vorsänger und Gemeinde im synagogalen Gottesdienst. Der Vorsänger ruft: «Gesegnet sei, der voll des Segens ist». Die Gemeinde antwortet: «Gesegnet sei der Name, in dem die Kabod seines Königtums aufleuchtet von dieser Weltzeit in die kommende». Diese «Ehre des Namens» an Gott im Lobpreis zurückzugeben, wird dann zu einer zentralen Aufgabe des Gebets. Zur Teilnahme an diesem Lobpreis werden auch die «Völker» eingeladen: «Bringt dar dem Herrn, ihr Völker der Erde, die Ehre seines Namens»¹³.

b) «Verehren» (doxazein, glorificare) als Aufgabe des Menschen

Aus dem Verständnis dessen, was im religiösen Kontext «Herrlichkeit» (Kabod, doxa, gloria) heißt, ergibt sich zugleich, was «Verehrung» im religiösen Sinne bedeutet. Sie ist kein bloßer Akt der «Hochschätzung», die wir auch in profanen Zusammenhängen vollziehen und z.B. in konventionellen Brief-Anfängen zum Ausdruck bringen: «Sehr geehrter Herr X» oder «Sehr verehrte Frau Y». Der menschliche Akt der religiösen Verehrung ist die Antwort auf das «Aufscheinen der göttlichen Herrlichkeit»: jenes «doxazein», das der göttlichen «Doxa» entspricht. Der «strahlenden Last» der göttlichen Herrlichkeit entspricht die menschliche Aufgabe, Gott «Gewicht zu geben» (kibet, hikbijt), jene Bedeutungsfülle des göttlichen Erscheinens hervortreten zu lassen, vor der alles Irdische als «leichtgewichtig» erscheint. Eine entsprechende Aufgabe, «Gewicht zu geben», stellt sich auch dort, wo Menschen einander begegnen. So ist das Gebot «Ehre – kibed – Vater und Mutter» wörtlicher wiederzugeben mit «Gib Deinem Vater und Deiner Mutter Gewicht»¹⁴.

Dem Weltbezug der göttlichen Herrlichkeit, von der «Himmel und Erde voll sind», entspricht die menschliche Aufgabe, den Widerschein des aufstrahlenden göttlichen Lichts auf dem Antlitz aller Kreatur wahrzunehmen und feiernd ins Wort zu fassen. Darin liegt zugleich die Bewährungsprobe auch aller «Gotteserfahrung» von Sehern und Propheten. Nicht zufällig ist es eine Berufungsvision, in der der Prophet Jesaja die Seraphim das «Dreimal-Heilig» singen hört.

Dieser menschliche Akt der «Verherrlichung» verhält sich zur «Herrlichkeit» Gottes ebenso, wie sich die menschliche «Segnung» Gottes (Benedictio Dei) zu dem Gott verhält, der immer schon «voll des Segens» ist. Nur weil Gott immer schon «aller Ehre voll» ist, kann der Mensch ihn «ehren», d.h. ihm das Aufleuchten seiner Ehre in Worten und Taten antwortend zurückgeben. Aufgabe des Menschen ist jenes Wort («Logos»), das die Selbst-Manifestation Gottes ins Wort faßt und sie zugleich vor anderen Menschen so bezeugt, daß auch diese zum Gotteslob aufgerufen werden. Darum wird dieses Wort «Doxo-Logia» genannt.

Von hier aus wird verständlich, daß das «Gotteslob», religiös verstanden, nicht ein «positives Werturteil über Gott» darstellt, sondern «Gottesdienst» ist. Die Antwort, die der Mensch auf das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit gibt, ist nicht nur eine Beschreibung dessen, was der religiöse Mensch erfahren hat, sondern gewinnt aktiven Anteil an diesem Aufleuchten. Die Sprachphilosophie kann zum Verständnis dieses Zusammenhangs beitragen: Jedes Hören enthält schon ein Antworten, weil der Hörende in eigener Aktivität anschauen und denken muß, wenn er vernehmen soll, was zu ihm gesagt wird. Ebenso aber enthält jedes Antworten ein neues Vernehmen. Was der Mensch ins Wort faßt, wird dadurch zunächst dem Sprechenden selbst und sekundär auch seinen Hörern auf neue, inhaltlich deutlicher bestimmte Weise präsent.

Das aber hat eine weitere Folge: In der Gestalt seiner Antwort spricht der Hörende das Gehörte so aus, daß es auch für Andere vernehmbar wird und diese zu einer Antwort herausfordert, die sie ihrerseits an den ersten Sprecher zurückgeben können. So baut sich die Gemeinschaft der Hörenden und Sprechenden auf. Sie haben im Hören wie im Sprechen aktiven Anteil an der Weise, wie das Wirkliche sich ihnen zeigt und ihnen «zu denken gibt», d.h. sie ins antwortende Denken hervorruft. Die griechische Sprache bringt das dadurch zum Ausdruck, daß die Worte «Sprechen» (Phanai) und «zur Erscheinung bringen» (Phainein) von der gleichen Wurzel gebildet sind. Nur über das zur Erscheinung Kommende (Phainomenon) kann man sprechen; zugleich aber stiftet das Sprechen, das auf den Anspruch der Sache hört und ihn beantwortet, ein neues Erscheinen.

Das gilt auch für die Gemeinschaft derer, die in doxologischer Wechselrede dem Aufleuchten der göttlichen Doxa eine gemeinsam vernehmbare Gestalt geben. Und wenn nicht nur die Worte, sondern auch die Taten «um des Namens willen getan» werden, werden auch sie zur Erscheinungsgestalt, die diejenigen, die «die guten Taten sehen», die göttliche Herrlichkeit erfahren läßt und sie dazu fähig macht, «den Vater im Himmel zu preisen»¹⁵.

Im Dialog «Euthydemos» bringt Sokrates seinen Gesprächspartner durch die Frage in Verlegenheit: «Zu welchen Werkes Bewirkung bedürfen die Götter menschlichen Dienstes?»¹⁶ Im Sinne einer Theorie göttlicher «Herrlichkeit» und menschlicher «Verherrlichung» hätte dieser Gesprächspartner antworten können: Wenn es die Absicht Gottes ist, seine «Herrlichkeit» vor den Menschen aufleuchten zu lassen, dann besteht das «Werk» des Menschen in einem Dienst an dieser Herrlichkeit Gottes. Es besteht genauerhin darin, durch seine Worte und Handlungen dieses Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit so zu beantworten, daß daraus neue Weisen dieses Aufleuchtens entstehen, sodaß dieses auch für andere Menschen erfahrbar wird und sie zur doxologischen Antwort einlädt, biblisch: für die Gemeinde der Glaubenden, aber auch für die «Völker».

4. Die Gottesverehrung als gemeinschaftliche Aufgabe und die öffentliche Verantwortung des Beters und der betenden Gemeinde

Das doxologische Wort, das auf die aufleuchtende Herrlichkeit (Doxa) Gottes antwortet, wird in der Regel in einer Sprache gesprochen, die nicht nur für den Sprecher selbst, sondern für die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft verständlich ist. (Vom Grenzfall des «Zungenredens» wird sogleich noch zu handeln sein.) Dadurch tritt der Beter in eine Sprachgemeinschaft und in deren Geschichte ein. Das Gebet wird, wie jeder sprachliche Ausdruck, in einer überlieferten Sprache formuliert und wirkt, wie jeder «Gebrauch» einer Sprache, in höherem oder geringerem Maße auf diese Sprache zurück und trägt zu ihrer Weiterentwicklung bei. Auf diesen Zusammenhang von überlieferter Sprache und je individueller Rede hat vor allem Ferdinand de Saussure hingewiesen¹⁷. Auch wo das Gebet eine «einsame Zwiesprache zwischen dem Beter und seinem Gott» auszudrücken scheint, ist es durch die Sprache, in der es gesprochen wird, zugleich Ausdruck dieser Einfügung des Beters in eine Gemeinschaft, in der er das Beten gelernt hat und der er Impulse zu neuen Weisen des Betens vermittelt.

Dieser Bezug zur Gemeinschaft der Betenden und zu ihrer Geschichte ist nicht nur unvermeidlich, sondern die Teilnahme am Leben dieser Gemeinschaft gehört zur Aufgabe des Betenden. Sein Gebet ist «Gottesdienst», indem es das Aufscheinen der göttlichen Herrlichkeit auch denen vernehmbar macht, vor denen der Betende spricht. Und darum weiß der Betende sich gerufen, zugleich zu denen zu sprechen, die sein Beten hören, um sie zur Teilnahme am Gotteslob einzuladen.

Das Neue Testament bringt diesen Zusammenhang durch den Terminus «Auferbauung», «Oikodome» zum Ausdruck. «Oikos», der Tempel, ist «der Ort, wo Gottes Name wohnt»¹⁸, d.h. der Ort, an dem Gott anrufbar gegenwärtig wird. Und weil in solcher Gottes-Anrufung die Herrlichkeit Gottes aufleuchtet, kann zugleich gesagt werden: Der Tempel ist «der Ort, an dem Gottes Herrlichkeit wohnt»¹⁹. Die neutestamentliche Rede von der «Auferbauung», «Oikodome», die den Betenden aufgetragen ist, besagt deswegen: Der Tempel ist nur deswegen der «Wohnort» von Namen und Herrlichkeit Gottes, weil er das Haus des Gebetes ist. Darum ist der ursprüngliche «Ort» Gottes, seines Namens und seiner Herrlichkeit, die betende Gemeinde selbst. Die «Auferbauung» der Gemeinde durch das Wort des Gebets ist der ursprüngliche «Tempelbau», «Oikodome», für den Gott, der «thront über Israels Lobgesängen»²⁰. Und wenn auch alle Werke, die der Mensch tut, «um des Namens willen» getan werden sollen, dann tragen nicht nur die Worte, sondern auch die Taten des Menschen zur «Auferbauung» dieser Gegenwarts-Stätte des göttlichen Namens bei.

Damit wird zugleich deutlich, daß der Betende, wie jeder Sprechende, öffentliche Verantwortung trägt. Es gibt keine angeborene Sprache der

Menschheit. Jede Sprache wird in einer konkreten Sprachgemeinschaft erlernt und durch ihren «Gebrauch» weiterentwickelt. Darum ist jeder Sprecher mitverantwortlich dafür, welche Sprache der kommenden Generation von Sprechern zur Verfügung steht. Wer nicht mehr weiß, was er tut, wenn er bestimmte Ausdrücke benutzt, der weiß auch nicht mehr, welchen Beitrag zum Aufbau der Sprachgemeinschaft er leistet. Und dann trägt er, ohne es zu bemerken, dazu bei, daß auch kommende Mitglieder der Sprachgemeinschaft das nicht mehr wissen. Dann verlieren auch die verwendeten Ausdrücke ihre Bedeutung. Sie werden dann zwar oft noch in der Sprachgemeinschaft weiterverwendet, sind aber zu «leeren Wort-hülsen» geworden.

Das gilt auch für die Sprache des Gebets. Sie wird in der Sprachgemeinschaft der Betenden und ihrer Überlieferung erlernt; und jeder Beter ist dafür mitverantwortlich, daß sie in dieser Gemeinschaft nicht ihre Bedeutung verliert. Denn wenn sie zur «Kenophonia», zum Gebrauch bedeutungs-entleerter Worte geworden ist, kann sie auch nicht mehr zur «Auferbauung», «Oikodome», des «Tempels» dienen, «wo Gottes Name wohnt».

5. Ein Sprechen an den Grenzen der Sprache und die Bedeutung des «Zungenredens»

Das Verhältnis zwischen dem, was der Einzelne sagt, und der öffentlichen Sprache, in der er spricht, darf freilich ein weiteres Moment allen menschlichen Sprechens nicht zum Vergessen bringen: Jedes Wort, das wir sprechen, soll einen Anspruch des Wirklichen zur Sprache bringen, der «größer» ist als unsere Antwort. Je bedeutungsvoller die Sache ist, über die wir sprechen wollen, desto mehr bemerken wir, daß wir dabei an die Grenzen unserer Sprache stoßen. Wem daher das Wort allzu widerstandlos über die Lippen geht, ist in Gefahr, zwar viele Worte zu machen, aber dabei den Bezug zum «je größeren» Anspruch des Wirklichen zu verlieren. Dann werden die vielen Worte zu leeren Worten.

Das gilt auch für die Sprache des Gebets. Die «Doxa» Gottes ist «stets größer» als die doxologische Antwort des Menschen. Und wer dies vergißt, gerät in die Gefahr eines Wortreichtums, der den Bedeutungsverlust des Gesagten verschleiert. Vor dieser Gefahr warnt das Wort Jesu: «Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viele Worte machen, wie die Heiden»²¹, d.h. wie diejenigen, die, nach dem Wort des Apostels Paulus, «nicht wissen, was sie ver-ehren»²².

Aus dem Bewußtsein, daß der menschliche Lobpreis der Herrlichkeit Gottes stets ein Sprechen an den Grenzen der Sprache ist, entsteht die Einsicht, daß das Beten des Schweigens bedarf. Mit Recht hat Bernhard Welte hervorgehoben, daß das «Gebet des Schweigens» den bleibenden Grund darstellt, auf dem alles «Gebet als Sprache» sich erst erheben kann²³.

Aus diesem Schweigen kann ein Sprechen hervorgehen, das sich bewußt der öffentlich verständlichen Sprache entzieht. Der so Betende spricht eine Sprache von «geistgewirkter Unverständlichkeit». Das Neue Testament nennt solches Sprechen «Zungenreden», «Glossolalia». Gegenüber einem unkritischen Wort-Optimismus empfiehlt der Apostel, solches Zungenreden «nicht zu behindern»²⁴, und rühmt sich selbst, «mehr als alle anderen in Zungen zu reden»²⁵. Aber er fügt die Aufforderung hinzu: «Wer in Zungen redet, bete, daß es gedolmetscht werde»²⁶. Denn wer sich darauf beschränkt, in geistgewirkter Unverständlichkeit zu reden, leistet keinen Beitrag zum «Aufbau» der Gemeinde. «Wer in Zungen redet, baut sich selber auf. Wer mit Verstand redet, baut die Gemeinde Gottes auf»²⁷.

Die Erfahrung des Zungenredens kann dazu beitragen, eine kritische Distanz zur eigenen Sprache zu gewinnen. Diese Distanz ist die Voraussetzung einer zweiten Art des «Dolmetschens»: nicht der Rückkehr in die gewohnte Sprache der Gemeinde, sondern der Übersetzung des Lobpreises in fremde Sprachen. So spricht der «Pfingstbericht» der Apostelgeschichte zunächst von einem Zungenreden, das zur Folge hat, daß die Umstehenden die Apostel für betrunken halten. Diesem Eindruck tritt Petrus im ersten Satz seiner Predigt entgegen: «Diese sind nicht, wie ihr meint, betrunken»²⁸. Aber dieses zunächst unverständliche geistgewirkte Reden hat es möglich gemacht, daß die vielen Vertreter vieler Sprachgemeinschaften das Gotteslob der Apostel «in jeweils ihrer Muttersprache verkündet hören»²⁹. Was die Apostelgeschichte hier als ein gottgewirktes «Sprachenwunder» beschreibt, ist zum Prototyp der christlichen Missionspredigt unter den Völkern geworden, die (im Unterschied etwa zur Mission des Islam) keine einzelne Sprache zur allein legitimen Verkündigungs-Sprache gemacht hat. Die Verkündigung verlangt eine kritische Distanz zur eigenen Sprache. Nur so kann die Oikodome, der Aufbau des «Tempels aus lebendigen Steinen», sich im Aufbau einer Gebetsgemeinschaft «aus allen Stämmen, Sprachen und Völkern» vollenden³⁰.

Nun ist das «Zungenreden» gewiß ein Grenzfall religiösen Sprechens. Aber dieser Grenzfall kann auf zwei Momente aufmerksam machen, die zu jeder religiösen Rede gehören: 1.) Jede religiöse Rede ist ein Sprechen an den Grenzen des Sagbaren und deshalb an den Grenzen der Sprache. 2.) Deshalb ist es auch ein Sprechen an den Grenzen jeder Sprache einer konkreten Sprachgemeinschaft und kann dem Sprecher ein Bewußtsein davon vermitteln, daß das, wovon er sprechen will, nicht an die Grenzen einer bestimmten Nationalsprache gebunden ist. Aus dieser Distanz zur eigenen Nationalsprache haben manche, wenn auch keineswegs alle Religionen die Folgerung gezogen: Ihre Botschaft übersteigt alle Bindung an konkrete Sprachnationen und kann deswegen auch fremden Sprachgemeinschaften in ihrer Sprache verkündet werden.

Ein Ausblick: Die Sprache des Beters und ihre Bedeutung für die Phänomenologie der Religion

1. Wenn es die Ausrufung oder Anrufung eines Namens ist, durch die der religiöse Mensch in die Korrelation mit dem Heiligen bzw. der Gottheit eintritt, dann ist die Hierophanie wesentlich Ursprung und Ziel eines Dialogs. Die Hierophanie ist, auch wenn sie nicht in der Form akustischer Auditionen geschieht, stets zugleich ein Wort, das den Menschen zur Antwort ruft. Und wie jede Antwort, die der Mensch auf ein an ihn gerichtetes Wort gibt, das gehörte Wort neu zur Sprache bringt, so bringt auch der religiöse Akt neue Weisen derjenigen Hierophanie hervor, der er seine Möglichkeit verdankt. Das Heilige gewinnt überall dort neue Gegenwart, «wo sein Name wohnt», d.h. wo es dem Menschen anrufbar gegenwärtig wird. *Eine Phänomenologie der Religion wird die spezifisch religiöse «Korrelation zwischen Noesis und Noema» in der ganzen Vielfalt ihrer Gestalten als ein dialogisches Verhältnis beschreiben müssen.*

2. Dieses dialogische Verhältnis kann durch die Semantik der Begriffe «Doxa» und «Doxologia» näher bestimmt werden. Der aufleuchtenden «Doxa» Gottes bzw. des Heiligen antwortet das «doxologische Wort» des Menschen, aber auch eine religiöse Praxis, die «um des Namens willen» geschieht, d.h. neue Gestalten hervorbringt, in denen die Gegenwart Gottes bzw. des Heiligen wiedererkannt und «beim Namen gerufen» werden kann. *Eine Phänomenologie der Religion wird in allen Formen religiösen Sprechens und Handelns diesen «doxologischen» Dienst der Menschen am Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit erkennen müssen.*

3. Zum «doxologischen» Dienst des Menschen gehört es, die «Doxa» Gottes immer neu so aufleuchten zu lassen, daß dieses ihr Aufleuchten auch von den Hörern des religiösen Wortes und von den Zeugen der religiösen Praxis erfahren werden kann. Dann werden auch sie zur doxologischen Antwort eingeladen, «damit sie euren Vater im Himmel preisen (doxazosin)»³¹. Religiöses Sprechen und Handeln ist «Gottesdienst», indem es der «Auf-erbauung» (oikodome) der Gemeinschaft der Gottesverehrer dient. *Eine Phänomenologie der Religion wird diesen Zusammenhang nachzeichnen müssen, der zwischen dem religiösen Akt und seiner «oikodometischen» Aufgabe besteht.* Von hier aus wird sie auch die Eigenart religiöser Gemeinschaften und die Aufgabe religiöser Dienste und Ämter begrifflich machen müssen.

4. Die Doxologie ist Antwort auf das Aufleuchten jener göttlichen Doxa, deren Widerschein der Betende «auf dem Antlitz aller Kreatur» wiedererkennen soll. Erst dadurch gewinnt auch Weltwirklichkeit ihren spezifisch religiösen Eigenwert und maßgeblichen Eigenstand gegenüber dem religiösen Bewußtsein. Das kommt in dem Bekenntnis zum Ausdruck: «Himmel

und Erde sind Seiner Herrlichkeit voll»³². Das schließt die Aufgabe des Betenden ein, durch seine Praxis die Welt so zu gestalten, daß dieser Widerschein der göttlichen Herrlichkeit von Verhüllungen und Entstellungen befreit wird und so in voller Klarheit hervortreten kann. Die Gottesbeziehung, in die der Betende eintritt, hat sich in seinem theoretischen und praktischen Verhalten zur Welt zu bewähren. Der Betende findet, als Individuum wie als Glied der Gemeinde, «seinen Gott» nur, wenn er zugleich «seine Welt» als «Gottes Welt» begreift und deshalb in seiner Theorie und Praxis zu einer spezifisch religiösen Weltverantwortung findet. *Eine Phänomenologie der Religion wird zeigen müssen, daß sich das Verhältnis des Beters zum Heiligen bzw. zu Gott weder auf die Innerlichkeit des Individuums noch auf das Binnenleben der religiösen Gemeinde beschränkt, sondern sich zu einer spezifisch religiösen Beziehung zur Welt erweitern muß.*

5. Der Ansatz beim Gebet und seiner Sprache scheint geeignet, diesen Gottes- und Weltbezug verständlich zu machen, der nicht nur das Beten, sondern alle religiösen Akte bestimmt. Die hier vorgetragenen Überlegungen haben versucht, zu zeigen, daß darin die Bedeutung einer speziellen Betrachtung des Gebets für die allgemeine Phänomenologie der Religion besteht.

ANMERKUNGEN

¹ EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer allgemeinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch, Halle 1913.

² CHARLES WILLIAM MORRIS, *Foundations of the theory of signs*, Chicago 1938.

³ MARTIN HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1951, vor allem zu den Hymnen «Andenken» und «Wie wenn am Feiertage»; vgl. RICHARD SCHAEFFLER, *Der Gruß des Heiligen und die Frömmigkeit des Denkens*, in: GÜNTHER PÖLTNER, *Auf der Spur des Heiligen*, Wien 1991.

⁴ SOPHOKLES, *Antigone*, 1150.

⁵ Ps 80,1 = Ps 108,6.

⁶ Ps 4,7, Ps 80, die Verse 4, 13 und 20.

⁷ Num 6,24ff.

⁸ MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, deutsch: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954.

⁹ So im «Gloria» der christlichen Liturgie.

¹⁰ «Ich will meinen großen Namen, den ihr vor den Völkern entheiligt habt, heiligen» (Ez 36,26).

¹¹ Mt 6,2.

¹² Jes 6,3, vgl. Hab 3,3.

¹³ Ps 96, 7f.

¹⁴ Ex 20,12.

¹⁵ Mt 5,16.

¹⁶ Euthydemos 13e.

¹⁷ FERDINAND DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Lausanne/Paris 1916.

¹⁸ Jes 18,7, vgl. 2 Sam 6,2.

¹⁹ Ps 26,8.



²⁰ Ps 22,4.

²¹ Mt 6,7.

²² Apg.17,23.

²³ BERNHARD WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1978, 182ff.

²⁴ 1 Kor 14,39.

²⁵ 1 Kor 14,18.

²⁶ 1 Kor 14,13.

²⁷ 1 Kor 14,4.

²⁸ Apg 2,15.

²⁹ Apg.2,8.

³⁰ Apk 5,9.

³¹ Mt 5,16.

³² Jes 6,3. – Vgl. RICHARD SCHAEFFLER, *Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine Bedeutung für die Theologie*, in: MICHAEL KESSLER/WOLFHART PANNENBERG/HERMANN J. POTTMEYER (Hg.), *Fides quaerens intellectum* (Festschrift für Max Seckler), Tübingen 1992, 97-110.

