

Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets

von Gerd Haeffner

Wer die heute gebräuchlichen Nachschlagewerke der Philosophie¹ nach einem Artikel über das Gebet durchsucht, sucht vergebens. Gewiß ist „Gebet“ kein philosophischer Begriff. Kann das Gebet aber nicht ein Thema der Philosophie sein? Muß es nicht sogar ein für die Philosophie selbst sehr wichtiges Thema sein? Für den gläubigen Philosophen kann das Gebet zu einem Problem werden, das er auch philosophisch bearbeiten muß. Für den nicht glaubenden Philosophen kann das Gebet zu einer Anfrage an den Wert seiner Philosophie werden.

Im folgenden soll ein Stück philosophischer Auseinandersetzung mit dem Problem des Gebetes versucht werden. Am Beginn steht eine Erinnerung an einige klassisch gewordene Äußerungen von Philosophen zu unserem Thema (I). Ausgehend von der Frage, ob ein Philosoph überhaupt etwas zum Gebet zu sagen habe, wird dann eine mehr formale Reflexion über das Verhältnis von Beten und Philosophieren eingeschoben (II). Schließlich soll das Gebet als ein menschlicher Grundvollzug aufgewiesen werden; in diesem Zusammenhang ist auch die Auseinandersetzung mit den skizzierten „klassischen“ Positionen wieder aufzunehmen (III).

I. Klassische philosophische Deutungen des Gebets

Im Gegensatz zu den meisten Philosophen, die heute die Szene beherrschen, haben sich die großen Philosophen der Vergangenheit fast alle zu diesem Thema Gedanken gemacht. Hier sollen – und auch nur sehr skizzenhaft – bloß drei große Denker zu Wort kommen: Platon, Kant und Nietzsche.

Platon

Platon hat keine eigene Abhandlung über das Gebet geschrieben, äußert sich aber an verschiedenen Stellen seines Werkes zu diesem Thema. Zum großen Teil nimmt er dabei Gedanken auf, die schon vor ihm, von Xenophanes und Sokrates, gefaßt wurden. Platons Stellung zum Gebet hängt einerseits von seiner Theologie, andererseits

¹ Etwa: HWP 1971 ff.; *The Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von P. Edwards, London–New York 1967; *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings, H.-M. Baumgartner und Chr. Wild, München 1973–1974; *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von W. Brugger, Freiburg ¹⁵1978. Eine Ausnahme macht nur die *Enciclopedia filosofica*, Florenz ²1968–69, Bd. V, Sp. 241 f. (A. Marchetti).

von seiner Anthropologie ab, die beide eng zusammengehören. Denn eines seiner theologischen Prinzipien lautet, daß die Gottheit dem ähnlich gedacht werden müsse, was wir in uns als das Beste und Höchste betrachten: nämlich der geistigen Einsicht und der sittlichen Vollkommenheit. Und umgekehrt besteht die Vollendung des Menschen darin, daß er, seiner Natur entsprechend, soweit als möglich die Gottheit „nachahmt“², indem er das Göttliche, das in ihm ist, zu voller Entfaltung bringt. Damit hat Platon schon einen wichtigen, doppelten Unterschied gesetzt: einerseits zwischen der Gottheit und den vielfältigen und rangverschiedenen Göttern, die man damals in Athen und anderswo verehrte, – und andererseits zwischen den Akten der Einsicht und der Tugend, die dem Göttlichen entsprechen, und ausdrücklichen religiösen Handlungen, die sich auf die Götter beziehen, wie Gebet, Opfer und Kult. Es ist nun aber für Platon charakteristisch, daß diese neue, von der Philosophie eingeführte Unterscheidung nicht zu einem trennenden Gegensatz wird, weder in der Theologie, noch in der (praktischen) Anthropologie.

Gegen die Mythen lehrt der Theologe Platon, daß die Gottheit absolut gut, in sich vollkommen und einfach sei, – daß es also nicht wahr sein kann, was von den Kämpfen der Götter untereinander, von ihren Launen und Leidenschaften erzählt wird³; – daß die Götter weder getäuscht werden können noch selbst jemand täuschen; – daß sie nicht willkürlich einmal Gutes, dann wieder Schlechtes geben, sondern immer nur Gutes (wozu auch die gerechte Strafe zu rechnen ist)⁴. Dennoch steht diese Lehre von der einen, ganz vollkommenen Gottheit nicht im Gegensatz zur Annahme vieler Götter. Denn da der Philosoph keinen eigentlichen Begriff von dem hat, was ein Gott, ein „unsterbliches Lebewesen“, sein mag, muß er sich an die religiöse Überlieferung halten und zu interpretieren versuchen, was diese ihm zuträgt⁵. Die Überlieferung aber spricht von vielen und verschiedenartigen Göttern. Das Feld des Göttlichen dehnt sich von den olympischen und unterweltlichen Göttern zu den Stadt- und Schutzgöttern, ja bis zu den verstorbenen Ahnen und selbst den noch lebenden Eltern aus⁶. All diese „Götter“ wird man als Erscheinungsweisen der einen Gottheit verstehen können, in unterschiedlichem Grade der Dichte und Klarheit.

² Theaitetos 176 b; Politeia VI, 500 c. – Vgl. *D. Babut*, La religion des philosophes grecs. De Thalès aux stoiciens (Coll. SUP), Paris 1974, und *E. Des Places*, La prière des philosophes grecs, in: Gr. 41 (1960) 252–272.

³ Politeia II, 377 e–378 d.

⁴ Politeia II, 379 c–380 a.

⁵ Phaidros 246 c–d.

⁶ Nomoi 717.

Der Ort der Verehrung der Götter – damit kommen wir zur anthropologischen Seite des Problems – ist der politische Bereich, das geordnete Gemeinwesen. Die auf sie bezogene Theologie ist also wesentlich eine politische Theologie, so wie umgekehrt die Politologie auf theologischen Fundamenten aufruhet. Die höchsten Güter, um die es einem Gemeinwesen geht, sind ja das Glück, der Friede und der Wohlstand. Diese aber können die Menschen nicht allein aus eigener Anstrengung hervorbringen, – jedenfalls können sie sich des Erfolges ihrer Mühen nie sicher sein. So ist es denn nützlich und gut, diejenigen zu verehren, in deren Hand unser Schicksal liegt und „sein Leben in gewissen (heiligen) Spielen hinzubringen“⁷. Der dergestalt gerechtfertigte öffentliche Kult steht freilich unter einer Bedingung, die eingehalten werden muß, soll er nicht wertlos werden. Da die Götter sich auch durch die längsten Gebete und teuersten Opfer nicht bestechen lassen, ein zügelloses und ungerechtes Leben als ein geordnetes und edles gelten zu lassen⁸, nützen Gebet und Kult nur demjenigen, der sich bemüht, ein gottähnliches Leben zu führen. Alles, was in der religiösen Beziehung den Charakter eines Geschäftes hat, ist verwerflich, weil es weder der Hoheit der Götter noch der Würde des Menschen entspricht. Umgekehrt macht ein tugendhaftes Leben den Kult nicht überflüssig, sondern findet in ihm seine Ergänzung.

Eine interessante Anmerkung bleibt noch zu machen. Auch das, was dem Philosophen das Höchste ist – die Einsicht –, hängt nicht allein von der Anstrengung des Begriffs ab; deshalb steht am Anfang der Überlegungen nicht selten ein Gebet⁹, – selbst da, wo es darum geht, die Existenz von Göttern erst zu erweisen. Dieses Gebet richtet sich entweder an die Götter im allgemeinen oder an die namenlose Gottheit selbst. Vielleicht kann man das so deuten: Wo es um das Absolute im Menschen geht, kann das Göttliche nur in seiner einfachen, absoluten Form angesprochen werden. Dem geschichtlichen Aufgang der Absolutheit des vernünftigen Individuums entspricht so die Relativierung der Stadt- und Familiengötter und ihres Kultes. Das Verhältnis zur einen kosmo-politischen Gottheit aber bleibt merkwürdig kühl; die leidenschaftlichen Gebete bleiben weiterhin im Bereich der überlieferten Gottheiten und Kulte beheimatet.

K a n t

Die Verinnerlichung und Personalisierung des Gebets zum Einen Gott hat sich – was unsere Tradition betrifft – im Bereich des Judentums und der christlichen Kirche vollzogen. Die christliche Frömmig-

⁷ Nomoi 803 e–804 c; vgl. 716 d.

⁸ Politeia II, 365 e; Nomoi 885 b, 905 d, 909 b.

⁹ Timaios 27 b–c; Kritias 106 a–b; Nomoi 712 b.

keitspraxis und -theorie ist der Zusammenhang, aus dem heraus und in den hinein der zweite Philosoph geschrieben hat, den wir hier zu Wort kommen lassen wollen: Immanuel Kant. Deshalb nimmt unter den vier Frömmigkeitsäußerungen, die Kant analysiert hat, das private Gebet den größten Raum ein (vor dem „Kirchengehen“, der Taufe und der Abendmahlsfeier)¹⁰.

Kants Deutung des Gebetes ergibt sich aus den Voraussetzungen seiner kritischen Philosophie, insbesondere bezüglich unseres Wissens von Gott. Nach Kants Erkenntnistheorie ist es unmöglich, ein Wissen von Gottes Existenz zu haben: wir können zwar den Begriff eines vollkommenen Wesens bilden, – ob diesem Begriff jedoch eine Realität entspricht, das könnte nur die Erfahrung entscheiden. Als rein geistiges Wesen aber gehört Gott nicht in den Zusammenhang der Art von Erfahrung, die uns allein möglich ist, nämlich der sinnlichen¹¹. Dennoch füllt sich für uns der Gottesgedanke notwendig mit einem Realitätsgehalt, insofern wir Menschen zugleich unter dem unbedingten Spruch des Sittengesetzes und unter dem unabweisbaren Bedürfnis nach Glück stehen: Die sittliche Forderung und das Glücksbedürfnis sind (weder von der einen noch von der anderen Seite) her miteinander verknüpft – die Suche nach Glück macht nicht gut und dem guten Menschen geht es nicht selten schlecht. Dieser Widerspruch ist für uns nur als etwas Vorläufiges erträglich, wenn nicht die gesamte Einrichtung der Welt absurd sein soll. Also muß es einen gemeinsamen Grund der Sitten- und der Naturordnung geben, der beide – jedenfalls jenseits dieses irdischen Lebens in der ewigen Vollendung – koordinieren kann: und das ist Gott. Der Glaube an Gottes Existenz ist also eine Forderung (Postulat), die – identisch mit dem Verlangen nach letztem Sinn – dem sittlichen Handeln eines glücksbedürftigen Menschen immanent ist¹². Diese Forderung bleibt freilich ohne praktische Bedeutung; Gottes Realität bleibt uns sozusagen immer im Rücken, – sie muß und darf nicht als ein Antlitz vor uns kommen. Sie *muß* es nicht: Denn um zu wissen, was ich zu tun habe, und daß ich dies und jenes unbedingt zu tun oder zu lassen habe, genügt mir meine sittliche Einsicht: das Gewissen, das durch moralische Überlegungen geschärft und ausgelegt werden kann. Das Wissen um Gott brauche ich dazu umso weniger, als der Aufstieg zu diesem

¹⁰ Im folgenden wird besonders herangezogen: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Auflage (A) 1793, Viertes Stück. Allgemeine Anmerkung (A 278–296). – Vgl. A. Winter, Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht ‚Gunstbewerbung‘, sondern ‚Form aller Handlungen‘, in: ThPh 52 (1977) 341–377. Trotz der vielen Hinweise, die Winter gibt, vermag ich mich dem Eindruck nicht zu entziehen, daß Kants Werk zwar vom Geist der Sittlichkeit, nicht aber vom Geist des Gebets bestimmt ist.

¹¹ Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage 1781, 601.

¹² Kritik der praktischen Vernunft, 1. Auflage 1788, 223–237: Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

„Wissen“ ja immer nur auf dem Wege des moralischen Postulats möglich ist. Zweitens aber auch: Gottes Realität *darf* nicht als ein Antlitz vor uns kommen. Denn sie würde unweigerlich nach der Art des vorfindlichen Seienden, etwa eines Menschen vorgestellt, der mir gewisse Gebote und Verbote, gewisse Verheißungen und Androhungen entgegenträgt. Stelle ich mir nun Gebot und Verheißung, Verbot und Drohung so verknüpft vor, daß das Verheißene bzw. Angedrohte zum Motiv für mein Handeln entsprechend den Geboten bzw. Verboten wird, dann leidet die Reinheit meiner sittlichen Absicht: ich tue eine gute Tat nun nicht mehr, weil sie innerlich gut ist, sondern weil ein übermächtiger Herr, der die Mittel zur Belohnung bzw. Bestrafung in der Hand hat, mich durch das Spiel mit den Ketten meines Wesens – Begierde und Furcht – dazu gewissermaßen zwingt. Solange ich mich diesen Bedingungen unterwerfe, lebe ich die Moral als Sklavenmoral. Sobald ich jedoch revoltiere und nach dem *Recht* Gottes frage, mir Gebote aufzuerlegen, wird dieser entweder mit dem Hinweis auf seine Übermacht oder mit dem Hinweis auf die innere Gerechtigkeit seiner Forderungen sich rechtfertigen. Es ist aber klar, daß Macht nichts rechtfertigt, und daß die Rechtfertigung aus der Idee der Gerechtigkeit eben den Vorrang dieser (mir ja bewußten!) Idee vor allen von außen (etwa aus der Bibel) kommenden Gebots-Verkündigungen erweist. Also: Es muß zwar einen Gott geben, wenn sittliches Streben und Glück nicht auf ewig zueinander unproportioniert bleiben sollen. Aber der Mensch kann mit Gott nichts anfangen.

Der Beter aber glaubt, daß er mit Gott wie mit einer anderen Person sprechen kann: daß da jemand ist, ihm in gewisser Weise gegenüber – nichts nur Ausgedachtes, kein bloßer Urgrund, sondern etwas eminent Wirkliches und personal Anderes. Wie deutet Kant diese dem Gebet immanenten Voraussetzungen? Von seiner – gerade skizzierten – Theorie her muß er den Realitätsbezug und die Sinnhaftigkeit des Gebets in Zweifel stellen. Da die Realität Gottes in keiner Weise gegeben sein kann, sondern nur als *Implikation* des Sinn-Verlangens *gedacht* werden muß, führt der Beter sein Gespräch „eigentlich mit sich selbst“¹³: im ungünstigen Falle mit einer Projektion seiner Wünsche und Befürchtungen, im günstigen mit seinem besseren Selbst. Die Vorstellung Gottes als des heiligen Gesetzgebers kann für manche Menschen die Reinheit und Hoheit des sittlichen Gesetzes, das doch zuinnerst ihr eigenes ist, zu größerer Bewußtheit bringen; andere Menschen aber brauchen diese phantastische Vermittlung nicht. Überhaupt überwiegen aufs Ganze gesehen eher die Gefahren als die Vorteile einer solchen Vorstellung, so daß sie jedenfalls nicht

¹³ Die Religion . . . , A 287 f.

zur allgemeinen Pflicht gemacht, sondern höchstens einigen gestattet werden kann¹⁴.

Welchen Sinn kann das Beten haben? Traditionellerweise könnte geantwortet werden: um Gott anbetend zu verehren und um Gott um Gunsterweise zu bitten. Unter Kants kritischem Blick zerfällt diese doppelte Antwort in nichts. Zunächst gibt es keine besondere Pflicht der Gottesverehrung, die zu den Pflichten gegen die anderen und gegen einen selbst noch hinzukäme; solche „Hofdienste“ hätten nur einen Sinn, wenn Gott etwas von uns empfangen könnte¹⁵. Sodann kann das Gebet auch nicht die Funktion haben, auf Gott einzuwirken. Sowohl die naturhaften Wünsche wie die sittlichen Pflichten müssen wir uns selbst erfüllen: durch Arbeit und durch moralische Anstrengung. Stattdessen auf ein Wunder zu hoffen, ist eine billige und unwürdige Selbsttäuschung. Gewiß bringt uns die Erfahrung unserer sittlichen Unvollkommenheit auf die Idee einer gnadenhaften Hilfe und Ergänzung; aber, einmal davon abgesehen, daß wir nicht wissen können, ob es eine solche Gnade gibt, wird sie doch sicher nicht dem verliehen, der danach ruft, sondern dem, der „immer strebend sich bemüht“, so daß das Streben, nicht das Beten, die Gnade herabzieht.¹⁶ Es bleibt also nur jene Interpretation des Gebetes übrig, daß der betende Mensch – im besten Falle! – auf sich selbst einwirkt, indem er seine sittliche Gesinnung mithilfe der Idee Gottes (an deren Realität er zugleich sehr wohl zweifeln kann¹⁷) zu beleben versucht. Freilich muß jeder „ohne Unterlaß“ den „Geist des Gebetes“ in sich haben, „das ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben.“¹⁸ Die äußere oder auch nur innere Formulierung dieser Gesinnung in der Form einer Anrede an Gott aber kann nur als ein in sich neutrales Mittel, diesen Geist zu erwecken, betrachtet werden, – als ein manchmal nützliches, eher aber gefährliches Mittel, das „durch einen unüberschleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeinlich so benannt wird.“¹⁹

Nietzsche

Nietzsche übernimmt in einer Zeit, die weithin faktisch religionslos geworden ist, das Erbe der Aufklärungsphilosophie, indem er die ba-

¹⁴ Die öffentliche Anrufung Gottes im Gemeindegottesdienst wird etwas milder beurteilt, weil sie indirekt die innere Einheit der Bürger des Gottesreiches, die sich unter einem Haupte geeint bekennen, zum Ausdruck bringt. Aber auch hier handelt es sich nur um eine Konzession: Die Religion . . . , A 288 f. (Anm.).

¹⁵ Die Religion . . . , A 216 f. (Anm.).

¹⁶ Ebd. A 278–281.

¹⁷ Ebd. A 215 f. (Anm.).

¹⁸ Ebd. A 284.

¹⁹ Ebd. A 281.

nal gewordene bürgerliche Religionskritik mit beißendem Hohn überschüttet, zugleich aber den ursprünglichen, prometheischen Impuls der Neuzeit ins Maßlose übersteigt. Diese beiden Seiten seiner Grundeinstellung prägen auch seine Äußerungen zum Gebet.

Die deutlichste Verteidigung des Gebets gegen den „modernen Menschen“ findet sich in der Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ (1886), unter der Nummer 58.

Hat man wohl beachtet, inwiefern zu einem eigentlich religiösen Leben (und sowohl zu seiner mikroskopischen Lieblingsarbeit der Selbstprüfung als zu jener zarten Gelassenheit, welche sich ‚Gebet‘ nennt und eine beständige Bereitschaft für das ‚Kommen Gottes‘ ist –) der äußere Müßiggang oder Halb-Müßiggang nottut, ich meine der Müßiggang mit gutem Gewissen, von alters her, von Geblüt, dem das Aristokraten-Gefühl nicht ganz fremd ist, daß Arbeit *schändet* – nämlich Seele und Leib gemein macht? Und daß folglich die moderne, lärmende, Zeit-aufkaufende, auf sich stolze, dumm-stolze Arbeitsamkeit, mehr als alles übrige, gerade zum ‚Unglauben‘ erzieht und vorbereitet? . . . – Jede Zeit hat ihre eigne göttliche Art und Naivität, um deren Erfindung sie andre Zeitalter beneiden dürfen – und wie viel Naivität, verehrungswürdige, kindliche und unbegrenzt tölpelhafte Naivität liegt in diesem Überlegenheits-Glauben des Gelehrten, im guten Gewissen seiner Toleranz, in der ahnungslosen schlichten Sicherheit, mit der sein Instinkt den religiösen Menschen als einen minderwertigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, *hinauf* gewachsen ist – er, der kleine anmaßliche Zwerg und Pöbelmann, der fleißig-flinke Kopf- und Handarbeiter der ‚Ideen‘, der ‚modernen Ideen‘!

Nietzsche erwähnt hier nur die Gebetsformen der Gewissenserforschung und der anbetenden Meditation, nicht aber das Bittgebet. Denn, abgesehen davon, daß dieses nach ihm schon im Christentum eine sehr problematische Stellung hat²⁰, steht das Bitten jener Umgestaltung der Religion, zu deren Vorbereitung Nietzsche sich berufen fühlt, diametral entgegen, während die beiden erstgenannten Gebetsformen einer Transformation ihres Sinnes weniger Widerstand entgesetzen. „Aus Betenden müssen wir Segnende werden!“²¹ Die Betenden sind Menschen, die sich arm fühlen, weil sie den immanenten Reichtum ihres Seins in irrealer, idealer Reinheit in ein Gottwesen projiziert haben. Alle Ideale aber haben ein zwiespältiges Wesen. Einerseits stehen sie als inappellable Instanz der Beurteilung (und letztlich der Verurteilung) über dem realen Leben. Andererseits sind sie vom Lebendigen her und auf dessen Bedürfnisse hin entworfen. Jede Auffassung, die in den Ideen ein selbständiges oder gar das wahre Sein sieht, ist also eine abzulehnende Illusion. Freilich haben alle unsere leitenden Überzeugungen den Charakter einer „Illusion“ – eines selbstgemachten, letztlich objektiv ungestützten Glaubens. Nach der Wahrheit der Weltanschauungen zu fragen, ist also aussichtslos.

Um so wichtiger ist die Frage nach ihrem jeweiligen Nutzen oder Nachteil für das Leben. Es gibt schädliche und fördernde Illusionen.

²⁰ Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), II, Nr. 74. – Zur Sachproblematik vgl. *H. Schaller*, *Das Bittgebet*, Einsiedeln 1979.

²¹ Nachlaßnotiz aus dem Jahre 1883: *Krit. Gesamtausgabe*, hrsg. v. Colli und Montinari, Bd. VII/1, 518.

Sich eine Traumwelt auszudenken und an ihrer Realisierung seine schöpferischen Kräfte auszuleben, ist eine Weise der Selbststeigerung des Lebens. Freilich kann sich das Leben auch so übersteigen, daß es sich gegen sich selbst wendet, daß es seine Negation zum Ideal erhebt. Dann steht die Idee des Seins, des immer schon Bestimmten und ewig Gleichen, gegen die Welt des Werdens; der Spruch des Seinsollens gegen die Unschuld des Werdens; die Idee der Wahrheit über und gegen die freischaffende Phantasie. Die wirkliche, endliche, zweideutige Welt wird so abgewertet zugunsten einer wahren, vollendeten, reinen Über- und Hinterwelt. Diese Abwertung entspringt aus dem Unvermögen, das Leben, wie es ist, zu akzeptieren und das Endliche um seiner selbst willen zu lieben. Die Ideen der Wahrheit, des Sollens, und zuhächst die Idee Gottes sind das Produkt eines Typus von Mensch, der seine Schwachheit zur Stärke deklarierte, um leben zu können. Diese Produktion lebensfeindlicher Maßstäbe, die mit Platon, d. h. der idealistischen Philosophie, einsetzt und im Christentum ihren Höhepunkt erreicht, ist zwar eine einzige Verfallsgeschichte, schafft aber trotz allem große Gestalten. Ihr eigentlicher Sinn jedoch liegt darin, sich selbst durch die Radikalisierung der Moral, der Philosophie, des Gottesgedankens selbst in die Krise zu bringen und dem Menschen so zum ersten Mal ein Vis-à-vis mit der wirklichen Welt in ihrer Nacktheit zu ermöglichen. Durch die Ausbildung des moralischen Sinnes bis zur Idee der Liebe des endlichen Menschen um seiner selbst willen und durch die Verfeinerung des Wahrheitsgewissens bis hin zur Unterminierung aller dogmatischen Gewissheiten hat das Christentum den Menschen so weit gebracht, daß er das Unreine, Interessengebundene und das ohne Gewißheit, also „unehrlich“ Festgehaltene an seinem faktischen Christsein entdeckte, damit an diesem verzweifelte und so allen Boden unter den Füßen verlor. Das Wort vom „Tode Gottes“ steht für diese Erfahrung. Übrig bleibt die jeder letzten Sinnggebung entkleidete Welt in ihrer Schrecklichkeit und Banalität, das Leben in seiner Großzügigkeit und Grausamkeit, das der Mensch zum ersten Mal in seiner Geschichte unverstellt wahrnimmt. Diesem Anblick ohne Ausflüchte standzuhalten, das Leben ohne Vermittlung durch eine jenseitige Welt unendlich bejahen und sich darin zu einer ganz neuen Stufe des Menschseins, der des Übermenschen, zu erheben – oder an diesem Anblick in die Schwäche der Verzweiflung zu fallen und daran zugrundegehen, das ist die Alternative, die sich uns heute, nach Nietzsche, immer deutlicher stellt.

Das Ja zum Leben, so wie es ist, bleibt nach der Selbstzerstörung der christlichen Religion und des metaphysischen Idealismus die einzige Möglichkeit einer luziden Stellungnahme. Es ist eine schreckliche, den Menschen überfordernde Möglichkeit. Wie der Satan in der

Wüste dem Erlöser die Auswege aus seiner Bestimmung nahelegte (Mt 4), so läßt Nietzsche im Aphorismus 285 der „Fröhlichen Wissenschaft“ (1882) die menschliche Schwäche als den Versucher auftreten, der die Schönheit der versunkenen Glauben-Illusion in wunderbaren Farben malt. Und ebenso bestimmt wie Christus antwortet er hier selbst; – Jesus freilich konnte mit dem Hinweis auf das Wort Gottes antworten, während Nietzsche, der Experimental-Philosoph, nur eine Möglichkeit, ein „vielleicht“ von wahnwitziger Unwahrscheinlichkeit, ins Spiel bringen kann.

Excelsior! – „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt – es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden – Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!“ – Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfließt*.

II. Zum Verhältnis von Gebet und Gebets-Philosophie

Bisher war das Gebet nur als Phänomen, als Objekt der philosophischen Analyse aufgetaucht: als etwas Anderes, ihr Äußeres. Die Frage ist aber, ob das Gebet nicht nur unter der Bedingung zum Objekt der Philosophie werden kann, daß es vorher vom Philosophierenden selbst – in welcher Weise auch immer – vollzogen worden ist. Wir müssen also nicht nur das Gebet philosophisch thematisieren, sondern auch das Philosophieren selbst in seinem Verhältnis zum Beten untersuchen. Was uns zu dieser Untersuchung antreibt, ist folgendes Problem: Indem sie das Gebet zum Thema ihrer Analyse und Bewertung macht, stellt sich die Philosophie in gewisser Weise über das Gebet; sie beansprucht einen Standpunkt, von dem aus sie das wahre Wesen des Gebets erfassen und folglich die verschiedenen Erscheinungsweisen, unter denen sich das Gebet darstellt, kritisch, d. h. Gutes und Schlechtes scheidend, beurteilen kann. Wie aber kommt ein Philosoph zu jenem Standpunkt? Es ist ja nicht irgendein Standpunkt, sondern der absolute Standpunkt; geht es doch, wenn man das Wesen des Gebets erfassen will, darum, das Wesen des Menschen, die Eigenart Gottes, kurz: die Sinnstruktur der Wirklichkeit im Ganzen in den Blick zu bekommen.

Nun wird man antworten, ein solcher Standpunkt sei dem Philosophen zugänglich, wenn er es nur wage, sich auf die Vernunft einzu-

lassen, deren Licht er immer in sich trägt. Die Vernunft ist ja nichts anderes als die Öffnung auf die Wirklichkeit in ihrer Einheit und ihrer Sinnstruktur; „Vernunft“ ist der Name dafür, daß wir in einer prinzipiell erschlossenen Wirklichkeit leben. Das ist sicher richtig. Ebenso richtig ist aber eine andere, mit der obigen komplementäre Aussage. Die Vernunft bezeichnet zunächst nur eine Möglichkeit, die dem Dummen und Gescheiten, dem Entdecker und dem Irrenden gleichermaßen zukommt; denn auch Nicht-Sehen und Etwas-für-etwas-Anderes-Halten sind nur möglich im Raum einer nicht prinzipiell verschlossenen Wirklichkeit. Das ganze Problem liegt darin, wie wir von dieser grundlegenden Möglichkeit des Begreifens, die in unserer Geistigkeit gründet, zum wirklichen Begreifen kommen. Eines ist sicher, daß dies nicht durch bloße Introspektion und Reflexion geschehen kann. Denn, wie schon Aristoteles treffend gesagt hat, ist unsere Seele zwar „irgendwie alles“; ohne wirkliche Erfahrungen aber bleibt sie leer wie eine „unbeschriebene Tafel“²². Erst durch Erfahrungen lernen wir etwas kennen; erst durch Erfahrungen bilden sich auch die Maßstäbe, mit deren Hilfe wir unsere Erfahrungen und Handlungen beurteilen. Denn die Erfahrungen aktualisieren unser Vernunftvermögen jeweils in einem bestimmten Bereich der Wirklichkeit. Wenn wir hier von „Erfahrung“ sprechen, meinen wir das Wort in seiner vollen Bedeutung, so wie man sich eine Landschaft erfährt (= was am intensivsten immer noch zu Fuß geschieht). Solches Erfahren ist keine distanzierte Empirie, kein bloßes In-Augenschein-nehmen und Deuten vorliegender Gegenstände; sie ist vielmehr das Hineingehen in eine Beziehung, das den Erfahrenden selbst verändert. Dieser Umgang mit neuen, bisher unbekanntem Wirklichkeiten oder diese neue Art des Sich-Findens und Sich-Einrichtens in bisher schon vertraute Wirklichkeiten ist nun ja nicht etwas, was ohne jedes Verständnis vor sich ginge, so daß erst das Licht der Theorie, das nachträglich darauf geworfen würde, unsere Erkenntnis erweiterte. Vielmehr trägt dieser Umgang, dieses Erfahren, selbst eine Art Licht in sich, das Licht der konkreten praktischen Vernunft. Dieses Licht leuchtet zunächst in den dunklen Farben des Gefühls und der stammelnden Vergleiche, und braucht also die Arbeit des ausdrücklichen Begreifens, damit es sich voll in Sätzen oder gar Theorien ausbreiten kann. Umgekehrt aber fehlt diesen Sätzen und Theorien der Realitätsbezug, wenn sie nicht aus jenem Halbdunkel des praktischen Erfahrens und Sich-auf-etwas-Verstehens herauswachsen.

Damit kommen wir nun zu der Behauptung, daß eine philosophische Aussage über das Gebet nur dann sachgegründet sein kann, wenn ein Wirklichkeits- und Gottesbezug von der Art des Gebetes

²² Über die Seele III,8 431 b 21; III,5 430 a 2.

zugrundeliegt. Aus dieser Behauptung ergibt sich nun aber ein schwerwiegendes Folgeproblem: Jede Theorie, die sich *kritisch* auf das Gebet bezieht, scheint dadurch unmöglich zu werden. Nun aber sind viele, vor allem neuzeitliche Philosophien des Gebets ihrem Gegenstand gegenüber äußerst kritisch. Somit müssen wir diesen Philosophien jede Sachhaltigkeit absprechen und werden von vornherein nur jene Theorien zulassen, die sich „positiv“ über das Gebet äußern. Gegen dieses Vorgehen aber erhebt sich der Verdacht, daß hier zugunsten einer vorgefaßten Meinung jede Kritik ausgeschaltet werden soll. Es läßt sich aber ein Weg finden, unsere oben entwickelte These zu halten, ohne deswegen schon in eine rein defensive Strategie zu verfallen. Wie jedermann, und zwar gerade der religiös Erfahrene, weiß, ist nicht jedes Gebet gleich viel wert, ist nicht jede Handlung, die sich wie ein Gebet ausnimmt, auch aus dem Geist des Gebetes heraus geboren. Dieser Geist des Gebetes kann sich in uns nur durch unsere freie Zustimmung entfalten; wir können ihn aber nicht nach Belieben hervorbringen oder „machen“. Er ist uns vorgegeben. Im Grunde ist er nichts anderes als eine Selbsterschließung Gottes, – neutraler und auf uns hin formuliert: die Eröffnung einer neuen, qualitativ letztgültigen Art des Wirklichkeitsbezugs und Wirklichkeitsverstehens. Diese Selbsterschließung Gottes geschieht, für jeden einzelnen und für die verschiedenen gläubigen Gemeinschaften, nicht ein für alle mal, sondern in aller Kontinuität immer wieder neu. Sie kann je vertiefter aufgenommen werden oder auch verflachen. Werden wir nun in eine tiefere, gründlichere Ebene dieser Offenheit eingelassen, so erscheinen uns die bisherigen Formen als zweideutig, kritischer Unterscheidung bedürftig. Wenn wir diese Erkenntnis ausdrücklich in normativer Absicht formulieren und anderen vorhalten, werden diese darin vielleicht nur eine Bedrohung ihrer bisherigen Gewohnheit, vielleicht aber auch eine klare Darstellung dessen finden, wozu sie tastend und widerstrebend unterwegs waren.

Nichts zwingt uns nun anzunehmen, eine solche Selbsterschließung Gottes könne sich *nur* im Kontext eines ausdrücklichen Gebets ereignen. Es ist durchaus denkbar, daß sie in ein Denken hereinspricht, das sich ernsthaft in der Offenheit der letzten Fragen bewegt. Ein solches Denken ist die Philosophie, – diejenige, die diesen Namen wirklich verdient. So müssen wir damit rechnen, daß für uns in solchen philosophischen Einsichten echte Offenbarung stattfinden kann. Das gilt selbst dann, wenn die betreffenden Philosophen kein positives Verhältnis mehr zum Brauch des Betens haben oder sich selbst gar als Atheisten bezeichnen. Mögen sie von sich denken was immer, solange sie echte Philosophen sind, kommt durch sie ein Stück göttlicher Wirklichkeit ans Licht. Gerade *weil* dies so ist, können sie auch sachgegründete Kritik vorbringen, in einer Art von prophetischem Non-

konformismus. Das heißt aber, daß sich jede Kritik des Gebets immer nur gegen bestimmte Formen des Gebetes, niemals gegen dieses selbst in seinem Eigensten, wenden kann, soll diese Kritik nicht ganz bodenlos sein. Damit verharmlosen wir jene kritischen Aussagen keineswegs, sondern verleihen ihnen ihre ganze Schärfe. Denn nur so drücken sie eine *Aufgabe* aus, nicht nur das illusionär-beruhigende Gefühl, etwas endgültig hinter sich gebracht zu haben, was zahllosen Generationen der Menschheit als etwas außerordentlich Würdiges und Rechtes, Billiges und Heilsames gegolten hat. Das unvollkommene, kritikwürdige Gebet kann nur abgeschafft werden, wenn es in eine höhere Form aufgehoben wird. Die Kritik am religiösen Grundakt, dem Gebet, ist also nur als religiöse Selbstkritik möglich, wenn sie ihren Gegenstand überhaupt zu Gesicht bekommen hat. Damit ist umgekehrt gesagt, daß sie auch dann ernstzunehmen ist, wenn sie zunächst verletzt und nur zu zerstören scheint.

Die drei angeführten philosophischen Entwürfe illustrieren diese Aussage. *Platon* kritisiert und interpretiert die überlieferten Geschichten vom Göttlichen kraft einer neuen, reineren Konzeption der Gottheit. Er hebt hervor, daß es im Verhältnis zu den Göttern primär darauf ankommt, daß der Mensch sich den Göttern in Einsicht und Lebenswandel angleicht, nicht oder nur sekundär darum, daß sich der Mensch die Hilfe der Götter zur Erfüllung seiner eigenen Wünsche sichert. Ähnlich wie bei den jüdischen Propheten ist die Relativierung (nicht Abschaffung) des Kults, die sich daraus ergibt, aus einem ethisch vertieften, personaleren Verständnis des Gottesverhältnisses motiviert. Bei *Kants* Unterordnung des Betens unter das Tun des Rechten machen sich ganz deutlich evangelische Töne vernehmbar; man braucht etwa nur an das Wort zu denken „Nicht wer zu mir sagt ‚Herr, Herr‘, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut“ (Mt 7,21). Die Sorge, der Betende verliere sich an eine bildhafte Versinnlichung der Gottesidee, steht in der Traditionslinie des Bilderverbots und der Götzenkritik. Selbst der zentrale, der Autonomie-Gedanke, ist von einem Pathos erfüllt, das zur christlichen Anthropologie gehört, auch wenn dies Kant nicht mehr recht gesehen hat. Denn Gott ist ja nicht ein Wesen, das uns übermächtigte und so seinen Willen aufzwingen würde, sondern der Grund, aus dem unsere Freiheit, die sich selbst Gesetz ist, hervorgeht. Schöpfung ist Freisetzung ins Eigene, – Seinlassen, das selbst sich ins Nichts verbirgt. Selbst die beißende Kritik *Nietzsches* am Christentum ist letztlich religiös begründet; die platte Religionslosigkeit der „Aufgeklärten“ konnte ihm nicht genügen. Sein Kampf gegen den Gott der Moral, den Gott, der die Verneinung der Erde personifiziert, wird im Namen eines kommenden, neuen Gottes geführt. Der gleichnishafte, feierlich-religiöse Stil vieler Schriften

Nietzsches ist nicht von ungefähr. Daß besonders die Stilmittel des Evangeliums verwendet werden, hat seinen Grund darin, das Nietzsche eben dieses Evangelium durch ein neues, höheres ersetzen will. Inwieweit sein ‚Gott der Moral‘ mit dem Gott des Evangeliums – und nicht vielmehr mit dessen manichäisch-jansenistischem Zerrbild – identisch ist und inwieweit der neue, mit dem alten Namen des Dionysos gerufene Gott den Raum für ein menschliches Dasein eröffnen kann, ist freilich eine kaum zum ‚Ja‘ hin zu beantwortende Frage.

Wenn wir so den religiösen Charakter der philosophischen Kritik an der Religion aufdecken, versuchen wir, uns davon in unserem Eigenen, das ja nicht unser ausschließliches Eigentum ist, treffen zu lassen. Daß damit nicht einer kritiklosen Übernahme dieser Kritik das Wort geredet werden soll, versteht sich von selbst. Diese Gefahr ist ebenso zu meiden wie eine spießerische Vereinnahmung, in der man sich nur bestätigt, immer schon alles gewußt zu haben.

III. Gebet als menschlicher Grundakt

Der Skizze einiger philosophischer Deutungen des Gebets und der Reflexion auf den lebensmäßigen Ort solcher Deutungen soll nun ein eigener Versuch folgen, das Phänomen Gebet philosophisch zu erhellen, indem wir es aus der Grundstruktur menschlichen Seins her interpretieren. Diese Interpretation hat dauernd die moderne Kritik des Gebets vor Augen, wie sie von Kant vertreten worden ist²³. Damit ist eine Grenze der folgenden Überlegungen gegeben. Wenn hier versucht werden soll, gerade aus dem Begriff der Freiheit, der im Zentrum des neuzeitlichen Interesses steht, eine Rechtfertigung des Betens zu erarbeiten, dann erben wir etwas von der Größe, aber auch von der beschränkten Perspektive dieser modernen Grundstellung. Wir werden das Gebet also nicht in seiner ganzen Fülle zu Gesicht bekommen, sondern nur hinsichtlich eines – allerdings zentralen – Aspekts. Außerdem wollen wir uns, wie schon im Bisherigen, auf das Gebet zu Gott konzentrieren; das Gebet zu den Heiligen wäre ein Thema für sich, das jedenfalls nur auf der Grundlage des Gebets zu Gott behandelt werden kann.

Bei jedem Gebet unterscheiden wir nun eine innere Haltung – die Haltung des Herzens, den Geist des Gebetes – und den äußeren Vollzug. Wir unterscheiden beides und beziehen beides aufeinander. Wir beurteilen etwa äußere Gebetsvollzüge danach, inwieweit auch das Herz dabei ist oder nicht. Wir meinen auch, daß der Geist des Gebetes

²³ In Kants Theorie ist Platons Deutung in kritischer Verschärfung aufgenommen; in Kants Fassung der Vernunftautonomie werden die Grundlagen zur Feuerbachschen Interpretation der Theologie als Anthropologie gelegt, in deren Linie sich auch Nietzsche, freilich in seiner Weise, bewegt. Deshalb konzentrierten sich die folgenden Auseinandersetzungen auf Kant.

tes sich in anderen Handlungen unseres Lebens ausdrücken kann, also nicht notwendig darauf angewiesen ist, nur im ausgesprochenen Gebet da zu sein. Philosophisch gesehen wollen wir vom Geist des Gebetes, also von der Grundhaltung, die sich im Gebet ausdrückt, ausgehen und von dort aus zum Vollzug des Betens, den man gewöhnlich so nennt, kommen. Was ist dieser Geist des Gebetes? Vielleicht können wir ihn so beschreiben: Es ist die Haltung des Vertrauens und der Hingabe gegenüber dem, von dem ich schlechthin abhängig bin. Die Behauptung lautet nun: Das Gebet ist der menschliche Grundakt oder ein menschlicher Grundakt²⁴. Wir müssen also noch kurz sagen, was ein Grundakt sein soll. Das Wort ‚Grundakt‘ hat hier eine doppelte Bedeutung: je nachdem, ob es sich auf die innere Haltung des Gebetes oder auf die bestimmten einzelnen Übungen, Handlungen, die man Gebete nennt, bezieht. Bezogen auf die innere Haltung heißt die Behauptung, daß die Ganzheit des menschlichen Seins in eben dieser Haltung des Gebets zur Auszeugung und Erfüllung kommt, zu ihrer Wahrheit gelangt. Wenn wir das Wort ‚Grundakt‘ auf das einzelne Gebet beziehen, dann heißt das, daß Gebete für die Findung und Aktualisierung eines solchen Grundaktes im Sinne der Haltung nützlich oder vielleicht sogar notwendig sind.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in drei Abschnitte: Zunächst einige Worte zur Struktur des menschlichen Seins. Zweitens dann eine Überlegung zur Gebetshaltung als dem Grundakt des Menschen. Und drittens eine Reflexion zum Verhältnis von Gebetshaltung und ausdrücklichem Gebet.

Menschliches Sein: passive Aktivität

Der Mensch steht in einem aktiven und zugleich passiven Verhältnis zur Wirklichkeit. Er empfängt Eindrücke und ordnet diese schon sogleich nach Sinngestalten, deren Bilder und Vorbilder er teils durch seine biologische Organisation, teils durch Erziehung und Erfahrung in sich trägt. Er ist also erkennend zugleich passiv und aktiv. Er ist auch handelnd zugleich passiv und aktiv. Von Geburt an findet er sich in bestimmten Situationen vor, die er zu seinem Vorteil bewältigen muß. So wird er teils versuchen, die Umstände seinen Wünschen gemäß zu verändern, teils aber auch gezwungen sein, seine Wünsche den Umständen anzupassen. Dabei verhält sich der Mensch zugleich zu Sachen, zu anderen Menschen und zu sich selbst. Die drei Bezie-

²⁴ Vgl. F. Ulrich, Gebet als geschöpflicher Grundakt, Einsiedeln 1973; J. Splett, Antwort gerufener Freiheit. Philosophisches zum Gebet, in: J. de Vries – W. Brugger (Hrsg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und Freiheit (Festschrift f. J. B. Lotz), Frankfurt 1973, 239–255; K. Riesenbuber, Gebet als menschlicher Grundakt, in: G. Stachel (Hrsg.), Munen muso. Ungegenständliche Meditation (Festschrift f. H. M. Enomiya-Lassalle), Mainz 1978, 317–339.

hungspole sind immer ineinander verflochten, in einem lebendigen, aktiv-passiven Verhältnis, das niemals unbestimmt und doch immer – bis zum Tod – nach vorne hin offen ist.

Betrachten wir das Ineinanderspiel von Aktivität und Passivität, das das menschliche Leben ausmacht, etwas genauer! Es liegt nahe, die beiden Momente auf zwei verschiedene Ebenen des Handelns zu verteilen. Dann folgen wir dem Modell der Technik, des Herstellens im weitesten Sinne. Das Herstellen wird von einer frei entworfenen Idee des fertigen Produkts geleitet. Für die Verwirklichung dieser Idee sind wir auf vorgegebene Materialien und Gesetze der Gestaltung angewiesen. Wenn wir – beispielsweise – ein Haus bauen wollen, brauchen wir u. a. eine Vielzahl von Baumaterialien, die ihrerseits gewisse eigentümliche Strukturen haben, denen sich jeder unterwerfen muß. Das ist ja eben das Können der Maurer und Architekten, daß sie diese Eigentümlichkeiten kennen. Nur durch die Unterwerfung unter diese Eigentümlichkeiten können wir Herren der Dinge werden, die diese Eigentümlichkeiten haben. In diesem Modell sind *wir* diejenigen, die entwerfen, die ein Projekt machen. Wir sind die Meister und Herren. Die Passivität, die darin *auch* vorkommt, die Abhängigkeit von den Gesetzen der Materie, ist nur ein Moment in unserer Aktivität. Weil wir aktiv werden wollen, weil wir unsere Pläne realisieren wollen, müssen wir uns auch den Bedingungen unterwerfen, die nun einmal gesetzt sind, damit so ein Haus entstehen kann. Wir unterwerfen uns also diesen Gesetzen freiwillig, wir werden freiwillig passiv. Nun können wir dieses Modell auch auf uns selber anwenden. Wir selber sind ja auch so eine Art Lager von Baumaterialien. Wir selber können uns betrachten als ein physikalisches, chemisches System, im Sinne eines physiologisch steuerbaren und gesteuerten Organismus, oder als einen „psychischen Apparat“, im Sinne eines „Ensembles standardisierter Interaktionsmuster“. Kurz: wir können uns nach den Hinsichten der verschiedenen Wissenschaften betrachten. In dem Maße, als es uns gelingt, uns selbst wissenschaftlich zu erforschen, können wir, jedenfalls im Prinzip, mit uns auch allerhand machen. Wir können Ideen von uns entwerfen und die Baumaterialien, die wir selber sind, neu anordnen entsprechend diesen Ideen. Wir können Physio-Bio-Chemo-Psycho-Sozio-Techniker werden und so vielleicht zu den gewünschten Ergebnissen kommen. Unser praktisches Leben, in dem wir uns zurechtfinden und arrangieren, besteht zu einem nicht geringen Prozentsatz aus solcher Technik, freilich bisher zum allerhöchsten Prozentsatz nicht aus bewußt eingesetzter Technik, sondern aus unbewußt funktionierenden Steuerungsmechanismen, die aber Gesetzen folgen, wie sie eben in der Wissenschaft und Technik thematisiert werden. In diesem Sich-jeweils-Anpassen an die Umgebung, in diesem Suchen eines jeweils neuen Gleichgewichtes, in

diesem Suchen jeweils neuer Lebensformen sind wir wiederum zugleich aktiv und passiv. Passiv, insofern wir uns selber als physikalisches, chemisches etc. Gefüge vorgegeben sind, das nach Gesetzen funktioniert, die wir nicht gemacht haben. Aktiv, insofern wir frei Ideen konzipieren und uns dadurch zu uns selber in ein anderes Verhältnis bringen. Wir bleiben nie bloß das, was wir schon sind, sondern wir phantasieren, überlegen: Was könnte ich noch werden? Wie könnte man jetzt diese Situation bestehen, was könnte man daraus machen? Wir sind ruhelos, suchen immer neue Möglichkeiten, entwerfen immer neue Ideen, Ideale menschlichen Lebens, unserer eigenen Existenz und versuchen, diese mit den Gegebenheiten zu versöhnen²⁵.

Die Zuordnung von Aktivität und Passivität, die für das Herstellen typisch ist, ist nicht die einzig mögliche. Über der Passivität, die ein Moment an der freien Gestaltung ist, steht die Passivität, die durch unsere Bedürfnisse mitgegeben ist. Ihnen und ihren entsprechenden Trieben stehen wir grundlegend und weithin nicht gestaltend, sondern gestaltet gegenüber. Aus dieser Grundsituation wachsen Glück und Leid des Menschenlebens. Es gibt die Situation des Leidens, wo ich nichts mehr machen kann, sondern wo ich einfach Gegenstand eines Prozesses werde, den ich nicht steuern kann und der über mich hinwegrollt, – einer Krankheit oder einer ungerechten Behandlung, gegen die ich mich nicht hinreichend zur Wehr setzen kann. Aus diesen Erfahrungen heraus erhebt sich ja nun der Schrei des Menschen um Hilfe an andere und, in seiner Einsamkeit und Hilflosigkeit, an Gott. Aus der Erfahrung der Befreiung aus diesen Situationen erhebt sich das Dankgebet. So zentral nun für den Beter aller Zeiten diese Situationen sind, so wollen wir es doch wagen, gerade davon einmal abzusehen, um mit den philosophischen Kritikern des Gebets ins Gespräch zu kommen. Diese fordern ja, daß dergleichen Hilflosigkeiten entweder durch eigene Anstrengung beseitigt oder einfach ausgehalten werden müssen, ohne daß von Gott, der so zu einem Lückenbüßer-Gott würde, Hilfe erbeten werden dürfte. Ohne daß man diese Forderung für sehr durchdacht halten muß, kann man doch zugeben, daß eine Theorie des Gebets besser nicht auf dem Fundament der Ergänzung menschlichen Könnens aufgebaut werden sollte. Vielmehr soll versucht werden, aus dem eigentlichen Anliegen, das diese Philosophen bewegt – aus der Wahrnehmung und Wahrung der Freiheit –, einen Weg zum Verständnis des Gebets zu finden.

²⁵ Als freies Wesen ist der Mensch „gewissermaßen der Bildner und Erfinder seiner selbst ([sui] „ipsius quasi arbitarius honorariusque plastes et factor“): Pico della Mirandola, *Oratio (de dignitate hominis)*, ed. Garin, Florenz 1942, 106. Vgl. dazu *H. de Lubac*, *Pic de la Mirandole*, Paris 1974.

In der Veränderung unserer Welt verfügen wir frei über uns selbst, aktiv gestaltend. Das freie Wollen ist die höchste Spitze menschlicher Aktivität. Unter der Freiheit des Willens versteht man die Fähigkeit, daß wir selber unserem Wollen und Handeln eine bestimmte Gestalt geben können, ohne dadurch von anderswoher notwendig bestimmt zu sein. Wir selber sind der Ursprung dafür; und wenn mich jemand fragt: Warum hast Du dieses und jenes so gemacht? Dann werde ich antworten: Ich selbst habe es so gewollt, und deswegen ist es so; ich habe meine Gründe gehabt, mich so zu entscheiden; niemand anders ist dafür verantwortlich, sondern allein ich. Dies alles gilt natürlich nur, wenn es sich um eine freie Entscheidung handelt. Ob eine solche Entscheidung in unserem Leben häufig vorkommt oder eher selten, das lassen wir hier einmal offen. Aber immerhin: Wir sind dazu fähig. Ein Hinweis darauf enthält schon jegliches moralische Urteil. Wenn wir jemanden tadeln, dann setzen wir voraus, daß er selbst sich auch hätte anders entscheiden können, daß folglich der Grund dafür, daß er so handelte, allein in ihm lag. Wird jemand von den Umständen überfahren, wie man sich ausdrückt, dann werden wir ihn weder loben noch tadeln.

Was ist nun diese Freiheit des Wollens? Sie besteht wesentlich darin, daß ich mir selbst Ziele setzen kann, die mir nicht von meiner naturhaften Organisation vorgegeben sind. Ein Schimpanse z. B. kann natürlich auch wählen, ob er die Banane, die da oben am Käfig aufgehängt ist oder die am Baum hängt, mit Hilfe eines Stockes herabschlagen will oder ob er versuchen soll, auf andere Weise die Banane zu erreichen. Er kann sich überlegen, ob die Nahrung auf der anderen Seite des Grabens den Sprung über diesen Wassergraben lohnt. Kurz, auch Schimpansen überlegen, wählen aus, aber: sie überlegen über Mittel, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Der Bereich dieser Ziele aber ist ihnen vorgestellt durch die Organisation ihrer Natur. Man wird einen Schimpansen nicht vor die Wahl stellen können, lieber ein Mozart-Konzert zu hören oder einen Krankenbesuch zu machen. Man wird einen Schimpansen nie vor die Wahl stellen können, zu lügen oder die Wahrheit zu sagen. Das sind Möglichkeiten, die er nicht hat, die aber wir sehr wohl haben. Wir können uns Ziele vorstellen und setzen, die über das Niveau der biologischen Organisation unseres Seins in unserer Umwelt hinausgehen. Wahrhaftigkeit z. B. ist etwas, was sich in keiner Weise auf das Funktionieren eines Organismus in seiner Umwelt reduzieren läßt, weder positiv noch negativ. Die Freiheit, die darin besteht, daß wir uns diesen Zielen gegenüber entscheiden können, daß wir uns selbst solche Werte wie Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Reinheit vorstellen können, ist der Grund unserer Würde. Sie ist der Grund dafür, daß wir ein Selbst sind: daß wir das Bewußtsein haben, über uns verfügen zu können: daß wir in dieser

Welt nicht einfach nur vorkommen, sondern diese Welt als Ganzes gewissermaßen übersteigen, so sehr, daß wir im Extremfalle sogar zu wählen haben und wählen können zwischen unserem leiblichen Dasein in dieser Welt und der Verwirklichung eines solchen Wertes. Man denke etwa an den Fall, daß jemand unter Androhung des Todes gezwungen wird, seine Kameraden zu verraten oder an etwas Ähnliches. Wir haben die Möglichkeit, uns für das eine oder andere zu entscheiden. Eine solche Situation und eine solche Möglichkeit der Entscheidung für den sittlichen Wert hat ein Tier niemals. Wir kommen aber in solche Situationen, ob wir wollen oder nicht. Das heißt: Die sittliche Verpflichtung gehört zu uns selber, gehört zu unserem Wesen. Wenn wir nicht in Situationen kommen könnten, wo sich uns solche Alternativen stellen, gewöhnlich natürlich in viel kleinerem Maßstab, wären wir nicht frei. Bezogensein auf sittliche Werte und Freiheit gehören zusammen. Wir haben uns nun aber nicht selber zu einem freien Wesen gemacht. Eben diese Tatsache, daß wir, sobald wir uns frei finden, uns auch schon verpflichtet finden, d. h. gebunden an Werte, die uns fordern, zeigt, daß unsere Freiheit aus einem Grunde kommt, den wir nicht selber erst legen. Wir haben uns weder überhaupt erst als freie Wesen hervorgebracht noch haben wir die Möglichkeit, der Notwendigkeit der Entscheidung zu entgehen. Wer versuchte, dieser Notwendigkeit zu entgehen, hätte sich schon entschieden; wer sich nie entscheiden will, sich immer nur treiben lassen will, hat sich eben dazu entschieden, nicht selbst sein Schicksal in die Hand zu nehmen, sondern sich treiben zu lassen. Der Tatsache gegenüber, daß ich mich frei entscheiden muß, bin ich nicht frei. So frei meine Entscheidungen im Einzelfalle sein mögen, – daß ich mich entscheiden muß, demgegenüber kann ich mich nicht mehr entscheiden.

Grundentscheidung im Geist des Gebets

Was bedeutet nun diese „Tatsache“ unserer Freiheit, die wir nicht selbst hervorgebracht haben? Aus welchem Grunde sind wir frei? Die Tatsache unserer Freiheit liegt uns nicht *so* voraus wie die Umstände mit ihren inneren Gesetzen unserem Handeln ermöglichend und begrenzend vorausliegen, d. h. als etwas, mit dem wir zu *rechnen* haben. Vielmehr liegt mir die Spontaneität und Wertgebundenheit meines Wollens *so* voraus, daß ich im Vollzug mit ihr identisch bin; ich bin an mir selber der Vollzug jenes Frei-sein-müssens oder – dürfens. Jede Möglichkeit der Selbstdistanzierung – so wie ich meine körperliche oder psychische Verfassung objektiv erforschen und sie als etwas relativ Anderes zu mir setzen kann – fällt hier weg.

Die Tatsache meiner Freiheit liegt mir aber auch anders voraus und ihr Vorausliegen wird anders ratifiziert als das bei *jenen* Grundvor-

aussetzungen meines Lebens und Handelns der Fall ist, die von den verschiedenen Wissenschaften dargestellt werden. Gewiß liegen alle diese naturhaften Prozesse im Rücken; ohne ihr rechtes Ablaufen, ohne die gesamte Naturwirksamkeit und Naturgeschichte (bis zum jetzigen Augenblick inclusive) könnten wir keine menschliche Handlung setzen; wenn wir handeln, sagen wir also einschlußweise „ja“ zu jenen von uns nicht gesetzten Naturgegebenheiten, indem wir sie als ermöglichende Gründe unseres Handelns annehmen, das ja immer und wesentlich auf Sinn ausgeht. Als der von sich her waltende Grund, aus dem die Vorbedingungen freien Handelns hervorgehen, ist die Natur, das große Wachsen-lassen, schon etwas Großmächtiges, in einem gewissen Sinn religiös Verehrungswürdiges. Dennoch ist sie noch nicht der Grund, aus dem wir uns selber *als freie Wesen* entgegenwachsen.

Was mag dieser Grund sein? Die Frage erzeugt ein Schwindelgefühl. Läßt sie sich überhaupt beantworten? Müssen wir nicht beim Faktum unserer Freiheit als bei etwas stehenbleiben, das nirgendwohin überschritten und hintergangen werden kann? Auf der anderen Seite ist das Faktum der Freiheit keine bloße, neutral zu konstatierende Tatsache, sondern (wie Fichte das formuliert hat), eine „Tathandlung“. Sie wird jeweils schon so oder so gelebt (und darin gedeutet): entweder als ein Können, das vertrauend und mutig ergriffen ist, oder als ein Überliefertsein an sich selbst, das vom Sein isoliert und keine Möglichkeit der Versöhnung in sich schließt. Anders gesagt: zum Vollzug der Freiheit gehört eine Stellungnahme zu ihrem Sinn und insofern zu ihrem Grund. Wo Sinn gelebt wird, wird auch ein Grund affirmiert, – wo ein Grund negiert wird, muß auch der Sinn ausbleiben und die Absurdität nimmt seinen Platz ein.

Wenn aber die Freiheit einen Sinn hat – was wir, vielleicht halbherzig und inkonsequent, aber doch notwendig in jeder freien Entscheidung voraussetzen –, dann hat sie auch einen Grund. Dieser kann nur ein Akt des Freisetzens sein, der uns nicht nur ins Eigene setzt, sondern zur Selbstsetzung ermächtigt, – ein Akt, der aus ganz unbeschränkter, ganz selbstloser Freiheit, die in sich ruht, hervorgeht. Dieses Hervorgehen nennt die religiöse Überlieferung das Geschaffenwerden, und die Freiheit, in der das Hervorgehenlassen ruht, nennt sie Gott.

Es ist klar, daß der Grund unserer Freiheit zugleich der Grund der Natur sein muß, weil die Einheit unseres Wesens sonst völlig zerfallen würde; gerade sie aber wird in jedem Tun affirmiert²⁶. Ein großer Schritt aber muß noch getan werden, bis wir zum Gebet kommen

²⁶ Damit ist, jedenfalls im Prinzip, die Basis für die vielfältigen Bitt- und Dankgebete gegeben, die sich auch auf die Nöte und Freuden des irdischen Lebens beziehen.

können. Mag all das sich so verhalten, wie es gerade skizziert worden ist, so besteht doch noch ein großer Sprung zwischen dem Grund meines Wesens, der mir – mit Augustinus zu reden²⁷ – innerlicher als mein Inneres ist, und einem Gott, der mir (irgendwie) in personaler Differenz gegenüber ist. Solange der Grund, aus dem ich (mitsamt meiner Welt) hervorgehe, mir nur durch eine philosophische Analyse bewußt wird, kommt es nur zum Gegenüber eines Begriffs und Gegenstands, nicht aber zur Andersheit Gottes selbst, die die Voraussetzung alles Anbetens, Bittens und Dankens ist. Das Gebet hat ja die Form eines Gesprächs²⁸, und das bleibt sicher auch noch für das wortlose Herzensgebet wahr. Ist die personale Andersheit nur Teil einer Inszenierung, in der derjenige (dasjenige), was mir immer im Rücken liegt, in spielerisch-modellhafter Weise als Gegenüber vorgestellt wird? So daß es nicht nur die modellhafte Redeweise von Gott gäbe (die Analogie der Ausdrücke „gütig“, „Vater“, „hervorbringend“ usw.), sondern auch eine Art von Rollenspiel, in dem wir so tun, als sei er uns wie ein Vater gegenüber, den man ansprechen kann, weil wir ihn ansprechen wollen, obwohl wir doch wissen, daß er der Unnennbare, uns von allen Seiten Umschließende ist. Gewiß präsentiert sich das Gebet, im Lichte der Reflexion, als ein Akt, dessen Form dem zwischenmenschlichen Gespräch entliehen ist. Diese Übertragung hat aber nur dann einen Sinn, wenn sie ein *ursprüngliches* Gegenüber von Gott und Mensch ausgestaltet und so menschlich zu vollziehen ermöglicht, – nicht aber, wenn damit dieses Gegenüber überhaupt erst geschaffen wird: denn ein solches Gegenüber käme nie über das Irreale, Gemachte hinaus und muß von einem Bewußtsein, das sich selbst kritisch reflektiert, früher oder später durchschaut und aufgegeben werden.

Die Möglichkeit des Gebets hängt also an der Ursprünglichkeit der personalen Differenz von Schöpfer und Geschöpf, m. a. W. daran, daß sich der Grund meines Seins als ein Antlitz offenbart. Beides muß zusammenfallen: der Grund ohne Antlitz lockt kein Gebet, auch keinen Geist des Gebets hervor; irgendein mysteriöses übermenschliches Antlitz, das nicht dasjenige des Schöpfers ist, bringt nur ein abergläubiges Zerrbild des Gebets hervor. Ähnlich verhielt es sich ja auch mit der religiösen Verehrung der Natur (als *natura naturans*), die wir kurz erwähnten: auch diese hängt daran, daß es die tragende, verborgene Natur selbst ist, die im vielfältig gebrochenen Licht der objekti-

²⁷ Confessiones III,6,11: „Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes“ (*interior intimo meo et superior summo meo*).

²⁸ Vgl. Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Nr. 53–54: „Christus Unseren Herrn sich gegenwärtig und am Kreuz hängend vorstellen und ein Gespräch halten . . . Das Gespräch wird mit richtigen Worten gehalten, so wie ein Freund mit seinem Freunde spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn . . .“ (Übersetzung von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1954).

ven Wahrnehmung des naturwissenschaftlichen Wissens erscheint. Auch hier gehören das ursprüngliche (wenngleich nicht personale) Gegenüber und die tragende Ursprungshaftigkeit zusammen.

Nun ist eine ursprüngliche personale Differenz jedoch niemals durch eine gedankliche Konstruktion zu erreichen, m. a. W. auch niemals durch irgendein Verfahren zu beweisen, sondern nur zu erfahren. In diesem Sinne kann niemals die Gegenwart Gottes, sondern immer nur die Behauptung bewiesen werden, daß es einen absoluten Grund von personaler Struktur gibt, der als ‚Gott‘ bezeichnet werden kann. Zwischen dem göttlichen Es und dem göttlichen Du (und seiner abgeleiteten Form, dem Er)²⁹ klafft ein kleiner, aber abgründiger Spalt. Es ist derselbe Spalt, der den Glauben vom Denken scheidet, – die Existenz aus dem Vertrauen von der Suche nach objektiver Gewißheit. Wie läßt sich dieser Sprung überwinden? Muß man einfach von der Seite des Wissens auf die des Glaubens springen? In gewisser Weise, ja; denn das Erkennen und das Lieben (Leben, Handeln) sind ihrer Richtung nach gegenläufig und die Gegenwart einer Person (als solcher) ist keines Beweises fähig. Aber der Sprung weg vom Erkennen erbringt als solcher nichts, wenn nicht das andere Ufer schon irgendwie hervordämmert und dem Abspringenden als Orientierung dient. Also ist auch das Glauben, das Sich-einlassen auf die tragende und rufende göttliche Freiheit, nicht ohne Licht. Es ist ein Licht, das unmittelbar, in der Mitte unseres Wesens, aus der göttlichen Freiheit her leuchtet, – durchbrechend, wann immer diese Freiheit es will.

Von diesem Licht wird auch das innere Licht unseres Erkenntnisvermögens gespeist. Dasselbe in geschichtlicher Perspektive ausgedrückt: der Versuch des modernen europäischen Menschen, sich seiner Fundamente reflektierend und vernunftkritisch zu versichern, wird getragen und umspült vom Strom einer Tradition, in der Menschen von Gott angesprochen werden und ihn anrufen. Daß dieses Gespräch keine erkennbare notwendige Struktur mehr hat und daß das göttliche ICH (und dann DU) nicht der Gegenstand einer rationalen Metaphysik sein können, ist klar. Daß aber die Skizze der Struktur jeder möglichen wissenschaftlichen Aussage, wie Kant sie auszieht, zugleich die Grenzen jedes möglichen Sichzeigens sein sollen, ist in keiner Weise einsichtig. Gewiß kommen Personen im Kontext der raum-zeitlichen Welt vor; aber was ist ihr Vor-kommen selber? Hier reichen Verstand und Sinnlichkeit nicht als Erklärungsgründe aus, – um wieviel weniger hat Kant das Thema göttlichen

²⁹ Oder sollte das „Er“ mit dem „Du“ (beide bezogen auf Gott), gleichursprünglich sein? Sicher aber liegt es nicht dem „Du“ voraus. Zu diesem Problem vgl. den Brief von Franz Rosenzweig an Martin Buber, als dieser ihm die Druckbogen seines Buches „Ich und Du“ (1923) zusandte: in: *M. Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Band II*, Heidelberg 1973, 124–128.

Sich-Offenbarens überhaupt in seiner Eigenart gesehen. Gewiß, – seine Kritik bezieht sich zunächst auf die Wissenschaftlichkeit der rationalen Metaphysik der Leibniz-Schule. Er hat, darüber hinaus, jedoch geglaubt, nicht nur die Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch des Erkennens schlechthin zu liefern. Den Maßstab der Erkenntnis, als der intersubjektiv jederzeit überprüfbareren Objektivität, hat er dabei freilich unreflektiert vorausgesetzt. Daß dies nicht nur ein Versehen war, sondern einem sehr tief verwurzelten Interesse entsprang, fällt jedem für Untertöne empfänglichen Leser auf, – besonders an jenen Stellen der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der Religionsschrift, wo die Autonomie des Subjekts mit der Beschränkung unserer Rezeptivität auf Sinnlichkeit begründet wird. Man hat dort den Eindruck einer gewissen Angst vor der Bedrohung dieser Autonomie durch einen geistigen Anderen. Wenn dies so zutreffend gedeutet ist, dann würde die Abwehr der (sehr wohl empfundenen) Macht des Anderen zur inneren Sinnstruktur der kantisch gefaßten Autonomie gehören. Dann bestünde die richtige Aufgabenstellung nicht darin, den Aufweis des göttlichen Grundes, der in jeder freien Entscheidung postuliert wird, durch weitere Beweise bis zur Sicherung eines göttlichen ICH (und DU) fortzuführen, – sondern vielmehr in der Bewußtmachung und Anerkenntnis der Tatsache, daß die Aufweise des göttlichen Grundes als ein (legitimes, aber wesentlich beschränktes) Sicherungs-Unternehmen aus dem freien Raum des Überlieferungsgespeisten Gespräches mit Gott, in dem wir immer schon mitwirken, herauswachsen und dorthinein zurückgeborgen bleiben. Diese Bewußtmachung und Anerkenntnis ist kein Werk des Verstandes allein, sondern geht mit der (geschenkten) Bekehrung des Willens einher. Es handelt sich um eine Befreiung des Intellekts zu seinem Ursprung und damit zu seiner Gesundheit: aus der vielfältigen, aber leer bleibenden – weil vom Licht, das von sich her leuchtet, abgeschnittenen – Spiegelung (Re-flexion) zurück in die schlichte Empfänglichkeit für jenes Licht, durch dessen Leuchten der Intellekt zu seinem aktiven Wesen ermächtigt wird. Das ist die Geburtsstunde des Geistes des Gebets.

Der Geist des Gebetes und das ausdrückliche Gebet

Der Geist des Gebetes läßt uns einschwingen in das, was wir sind und von innen her sein können; er läßt das bloß Gemachte, das Unechte und Illusionäre ebenso abfallen wie er die schützenden Mauern der Einigelung aufbricht. In ihm übernehmen wir, was wir im Grunde und aus dem Grunde schon sind. Er ist die Anerkennung der *selbstlosen* Mächtigkeit unseres Ursprungs, – Anerkennung, die demütig über sich verfügen läßt und mutig sich zur Verfügung stellt, aus der

Überzeugung heraus, daß man damit keine infantile Unselbständigkeit kultiviert, sondern in die Freiheit der Söhne und Töchter Gottes geleitet wird. Der Geist des Gebetes ist die Feier des bleibenden und je neuen Ursprungs unserer Freiheit.

Diese Grundhaltung kann sich nicht nur in Gebeten ausprägen, sondern soll das ganze Leben durchwirken. Mit Ignatius gesprochen, sollen wir Gott in allen Situationen³⁰ finden, – sollen wir in der Arbeit Betende (*contemplativi in actione*) werden. Ein solches Leben ist dann der eigentliche geistliche Gottesdienst; ohne ihn, oder doch den ernsthaften Versuch dazu, wäre der buchstäblich so genannte Gottesdienst in der Tat ein bloßes Theater, wie Kant sagt. Kant geht nun aber weiter und stellt den Versuch des Gottesdienstes im moralisch inspirierten Leben in einen Gegensatz zum eigentlichen Gottesdienst, zum Gebet. Wird nicht das Gebet erst wirklichkeitsnah, wenn es als solches, in seiner speziellen Form, aufgehoben wird zugunsten eines Handelns aus reiner Absicht? Erweist sich das Festhalten am besonderen Gottesdienst nicht als illusionär-symbolische Ersatzhandlung und somit als Hindernis für die Heiligung des Lebens?

Keiner wird leugnen, daß hier echte Gefahren genannt werden. Mehr als Gefahren, nämlich unausweichliche Konsequenzen, kann man aber nur dann behaupten, wenn der ‚Geist des Gebetes‘ von vornherein so bestimmt worden ist, daß ihm das ausdrückliche Gebet fremd bleibt³¹. Diesen Geist – der in Wahrheit nichts als der (sehr hoch zu achtende!) Geist eines bürgerlichen Ethos ist – dann noch ‚Geist des Gebets‘ zu nennen, ist irreführend; auch dann, wenn der Ton noch so sehr auf ‚Geist‘ liegt. Gewiß hat der Geist des Gebets die absolute Priorität vor allen Gebets-Vollzügen, auf die er außerdem nicht beschränkt bleiben darf; aber er muß zu den konkreten Gebeten

³⁰ Wenn Ignatius davon spricht, man solle Gott „en todas las cosas“ finden, dann meint er mit „cosas“ wohl eher Situationen als Dinge.

³¹ Die Religion . . . A 284f. Man beachte nicht nur das „als ob“, sondern auch, wie Kant den „Dienst Gottes“ deutet: „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ‚ohne Unterlaß‘ in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen“, – eines Mittels, dessen nur gewisse, weniger fortgeschrittene Menschen bedürfen. Denn: „In jenem Wunsch, als dem Geist des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelt der Idee von Gott) . . . zu wirken. [In diesem Sinn] kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können.“ Wer aber Gott selbst anredet, nimmt „diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich), so, als ob er von seiner Gegenwart überzeugt sei . . . ; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersten (dem bloßen Geiste desselben).“

in einer wesenhaften Beziehung stehen, wenn er seinen Namen zu recht tragen soll.

Welcher Art ist diese notwendige Beziehung? Wir können hier zwei Aspekte unterscheiden: auf der einen Seite hat das Gebet die Funktion, den Geist des Gebetes einzuüben und lebendig zu erhalten, – auf der anderen Seite drängt dieser Geist von sich her zum ganzmenschlichen Ausdruck und kann sich nicht damit abfinden, nur eingeschlossen in die verschiedenen Beziehungen des Alltags vollzogen zu werden.

Zum ersten Aspekt ist nicht viel zu sagen. Es ist hier nur an die Erfahrung zu erinnern, daß – normalerweise – ohne ausdrückliches Gebet auch das „geistliche Leben“ abstirbt. Wichtig ist es hingegen, sich die Wahrheit des zweiten Aspekts klarzumachen: daß das Gebet einen Sinn in sich selber hat. Denn in ihm wird die Beziehung des Menschen zu seinem Ursprung und Ziel ausdrücklich als Beziehung zu einem Du offenbar, nur in ihm wird dieser Ursprung als Person offenbar und angesprochen. Eine solche personale Beziehung aber ist auf nichts relativ, ist nicht selbst bloß Mittel für etwas anderes. Das wäre eine Herabwürdigung. Sie ist Selbst-Zweck. In ihr wird gelebt, daß Gott uns nicht nur im Rücken liegt, sondern daß er unser freier Schöpfer und Vater ist, wie wir seine freien Geschöpfe sind, die ihm gegenüberreten können. Nicht aus Zwang oder Furcht vor der Übermacht, sondern in freier Anerkennung dessen, der uns freigesetzt hat, mit unseren Bitten und Klagen, mit unserem Verlangen nach ihm und mit unserem Widerstand gegen ihn, vor allem aber mit unserem Dank und unserem Dienstwillen. Dieses Gebet ist in der Tat überflüssig, es ist für nichts zu gebrauchen. Es kommt nicht aus Zwang, es kommt aus einer Armut und einer Fülle, die wir in uns tragen und die auf keine unserer weltlichen Beziehungen eingeschränkt ist. Wir sind, was wir sind, und hätten doch auch ebensogut nicht sein können. Wir sind einer für den anderen, aber keiner bloß Mittel zu den Zwecken anderer. Wir sind in den Augen Gottes Zweck an uns selber. Er hat uns nicht nötig; wir sind keine Mittel für seine Zwecke. Über alle Notwendigkeiten, über alle Funktionalitäten hinaus ist das Gebet Feier des zwecklosen Daseins, es ist freie Antwort. In ihr findet der Mensch zu seiner Vollendung, in ihr wird das, was wir Grundhaltung des Gebetes genannt haben, konkret.

Mit diesen Sätzen stehen wir am Ende unserer philosophischen Skizze. Trotz aller Kompliziertheit der Sprache haben wir eigentlich nicht viel gesagt. Denn in der Philosophie wird es immer dann am kompliziertesten, wenn es um Dinge geht, die in sich ganz einfach sind. Allerdings ist darin die Philosophie ein Spiegelbild des Lebens selbst, denn bekanntlich sind oft die einfachsten Sachen auch die schwierigsten.