

Thorsten Ph. Schreiber
Universität Freiburg

GEBET ALS SPRACHHANDLUNG IM ANSATZ VON RICHARD SCHAEFFLER

In seinen eigenen Arbeiten geht *R. Schaeffler*¹ von den Selbsteugnissen jüdisch-christlicher Tradition aus – etwa den Psalmen oder dem Magnificat – und machte den konstitutiven Zusammenhang von „*wie*“ und „*was*“ religiöser Zeugnisse, ihrer Grammatik und Semantik [Bedeutungsgehalt] und auch ihrer Grammatik und Pragmatik [„Rollenspiel“], für seine Überlegungen fruchtbar.

Einem Philosophen scheint das Gebet ein lehrreicher Grenzfall von sprachlichen Äußerungen zu sein, da auf jene übliche Kriterien nicht zutreffen, mit denen wir zwischen sinnvollem und sinnlosem Sprechen differenzieren. Das ergibt sich aus folgender Überlegung: Wer im Gebet zu Gott spricht, tut all das nicht, was wir im Alltag im Gespräch mit unseren Nächsten tun. Normalerweise wollen wir unsere (Zu-)Hörer und (Zu-)Hörerinnen informieren oder sogar begeistern. Aber als Betende(r) kann man nicht als Ziel haben, Gott zu informieren, denn man ist der Überzeugung, dass Gott schon alles wisse. Man werde auch nicht als Ziel haben, Gott motivieren zu wollen, denn Gott ist gut. Wenn das, worum man bittet, gut ist, dann will Gott es immer schon, ob er darum gebeten wird oder nicht. Also hat das Gebet weder Informations- noch Motivationsgehalt. Es entstand der Verdacht, das Gebet sei somit eine absurde sprachliche Äußerung. Es wird oft beklagt, dass man jenen, die nicht in das Gebet eingeübt sind, nicht mehr näher bringen könne, warum man beten solle und wie man beten könne.

¹ Dr. phil. *Richard Schaeffler*, geb. 1926, war von 1968 bis 1989 Prof. für philosophisch-theologische Grenzfragen an der Universität Bochum. Er wurde durch zahlreiche Veröffentlichungen zum Verhältnis zwischen Religion und Denken, Philosophie und Theologie und zur Religionskritik bekannt. Neben seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit engagierte er sich in Gremien wie dem Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen und dem Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee deutscher Katholiken. Zu seinen zahlreichen Publikationen zählt die dreibändige „*Philosophische Einübung in die theologische Erkenntnislehre*“ (2004). Am 11.11.2005 bekam er die Ehrendoktor-Würde von der Hochschule für Philosophie München, wo er bis 2011 als Gastprofessor lehrte, verliehen.

Das liegt daran, dass jene Menschen nicht mehr wissen, was „beten“ ist. Aber dies lässt sich nur an der eigenen Sprache ablesen, durch die sich das Beten auszeichnet. Nicht alles ist in jeder Sprache ausdrückbar: Wer lernt, *wie* er/sie sprechen soll, wer lernt, die Grammatik einer bestimmten Sprache zu beherrschen, dem/der eröffnen sich neue Möglichkeiten dessen, *was* er/sie sagen kann.²

Schaeffler betont: „Mehr als vierzig Jahre vor *Austin*³ hat *Cohen*⁴ darauf aufmerksam gemacht, dass Gebot und Gebet nicht dazu dienen, etwas mitzuteilen, was ist, sondern etwas zu stiften, was sonst nicht wäre [vgl. sakramentale Worte wie z.B.: „Ich taufe dich.“; „Ich spreche dich los.“]. Und Jahrzehnte vor *Searle*⁵ hat Cohen dafür den Ausdruck Sprachhandlung⁶ geprägt. Seiner Überzeugung nach – nun wird von Schaeffler Cohen zitiert –, ist das Gebet die eigentliche Sprache der Religion. Und alles Denken dieser Sprache, von Gott und vom Menschen, alles Denken dieser Korrelation bliebe Theorie, wenn nicht das Gebet die Sprachhandlung würde, in welcher der Wille lebendig wird, an allen Mitteln des Denkens“⁷.

Dieser Wille – im Zusammenhang von Vergebung und Umkehr – hat stets „Heiligung des Namens“ und „Einung der Seele“ als Ziel (vgl. Sach 14,9: „An jenem Tage wird der Herr ein einziger sein und sein Name ein einiger.“).

„Nicht nur die Welt religiöser Gegenstände konstituiert sich im Gebrauch der religiösen Sprache, sondern auch das Subjekt kommt im Vollzug religiöser Sprachhandlungen erst als solches zustande“⁸.

Religiöse Sprachhandlung hat selbst „transzendente Bedeutung“: „In der Korrelation zwischen Sprecher und Angesprochenem nämlich [– wie sie in der

² Vgl. *Schaeffler, Richard*: Kleine Sprachlehre des Gebets, Trier: Johannes Verlag 1988, 9–19.

³ *John Langshaw Austin* (1911–1960) war englischer Philosoph und Linguist und ist der Begründer der Sprechakththeorie.

⁴ *Hermann Cohen* (1842–1918) war einer der großen akademischen Philosophen Deutschlands an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert. Er lehrte an der Universität Marburg (1875–1912) sowie an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin (1913–1918).

⁵ *John Rogers Searle* (geb. 1932); amerikanischer Philosoph, studierte in Oxford bei Austin und Strawson. Searle arbeitet vor allem zur Sprachphilosophie und zur Philosophie des Geistes. Er arbeitete außerdem über Ethik, zur Handlungstheorie, Epistemologie und zur Philosophiegeschichte. Er ist neben J. L. Austin der bedeutendste Sprechakththeoretiker.

⁶ *Schaeffler, Gebet*, 1.: „„Sprachhandlungen“ beschreiben nicht, was ist, sondern bewirken, was ohne sie nicht zustandekäme (z.B. das wirksame Eintreten in eine Beziehung zu dem Gott, zu dem und von dem in der religiösen Sprache gesprochen wird)“.

⁷ *Schaeffler, Richard*: Religionsphilosophie, Freiburg/München: Karl Alber 1983, 174f. mit Bezug auf *Cohen, Hermann*: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1928, Nachdruck Wiesbaden 1966, 463.

⁸ *Schaeffler*, Religionsphilosophie, 181.

Namensanrufung des Gebets geschieht; Th. S. –] findet der Sprecher erst seine Identität. Und von der so gewonnenen Identität aus entfaltet sich ein Beziehungsgefüge, innerhalb dessen all das, wovon im logischen und sprachlichen Zusammenhang mit derlei Namensanrufungen die Rede ist, seine Stelle finden muss. [Kantisch gesprochen; Th. S.:] Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erst ihre konkrete Bedeutung⁹.

Textinterpretation des Arbeitstextes¹⁰: Sprachphilosophische Erwägungen zum „Magnificat“ aus dem Evangelium nach Lukas

Religiöse Selbstbezeichnung

Im ersten Unterkapitel untersucht Schaeffler Beispiele religiöser Selbstbezeichnung und geht der Frage nach, wie in religiöser Sprache die „Idee des Ich“ ausgedrückt wird. Die Analytische Philosophie betont, dass sich das Subjekt bei Verwenden religiöser Sprache im sprachlich formulierten Gebetsakt selbst mitbezieht (*self-involved-talk*), vorzugsweise in der Anwendung des Personalpronomens im Nominativ. Dieses „ich“ findet sich jedoch nicht im Magnificat, sondern die Beterin, die Jungfrau Maria, Mutter Gottes, verwendet die Ausdrücke „meine Seele“, „mein Geist“ oder „seine Magd“. Ein Antwortversuch auf dieses Phänomen könnte, so Schaeffler, mit Hilfe der ‚Theorie der symbolischen Formen‘ Ernst Cassirers¹¹ gegeben werden, die besagt, dass der Blickwinkel einer Aussage über einen Gegenstand auf die je einzigartige Weise des Selbstbewusstseins des Sprechers/der Sprecherin rückschließen lässt. Cassirer weist auch darauf hin, dass sprachgeschichtlich das Personalpronomen im Nominativ erst später Verwendung findet als das Possessivpronomen „mein“. Dieses besitzanzeigende Fürwort integriert ein Bewusstsein des eigenen „ich“ als Bezugspunkt, mit welchem Objekte der Empirie (in religiösen Texten: „mein Herz und meine Nieren“ (die Gott prüft) (Ps 26,2); „meine Seele“, „mein Geist“ (Lk 1,46.47)) verkettet werden. Nun ist die These Cassirers die, dass religiöse Sprache ein Eigenbewusstsein ausdrücke, welches über das Entwicklungsstadium hin zum „ich“ nicht hi-

⁹ Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, 19.

¹⁰ Vgl. Schaeffler, Richard: Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf: Patmos 1989, 163–211 (Kap. 2: Erprobung sprachphilosophischer Methoden und Ergebnisse an einem Text bezeugter religiöser Erfahrung – Sprachphilosophische Erwägungen zum „Magnificat“ aus dem Evangelium nach Lukas).

¹¹ Ernst Cassirer (1874–1945), Philosoph. Bekannt wurde Cassirer durch sein kulturphilosophisches Hauptwerk die *Philosophie der symbolischen Formen*. Daneben verfasste er eine Reihe von erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen und philosophiehistorischen Schriften.

nausreichte. Dies wäre eine Erklärung für die Verwendung possessiver Ausdrucksform des Selbstbewusstseins im Magnificat. In weniger alten Übersetzungen werden possessive Selbstbezeichnungen oft durch personale ersetzt (wie z.B.: „meine Seele macht groß den Herrn“ zu „den Herren will ich loben“). Possessive Verwendung kann auch so eingesetzt werden, dass ein eigenes dialektisches Verhältnis ausgedrückt wird: „Preise den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat.“ (Ps 103,2) Der Beter scheint selbst zu seiner Seele in Differenz zu stehen. Bei näherer Bestimmung der Wohltaten spricht der Beter offensichtlich von seinen eigenen Gebrechen, die er auch seiner Seele zuschreibt: „... der dir all deine Sünden vergibt und all deine Gebrechen heilt.“ (Ps 103,3) Der Beter spricht ersichtlich über seine eigenen Vergehen und Gebrechen, die er in der Seele lokalisiert und infolgedessen stellen er und seine Seele ein einziges Wesen dar, das sündigte und durch Gott Sündenvergebung und Heilung erfuhr. Dieses dialektische Verhältnis findet sich auch in der Gebetssprache der Ägypter, die in reichhaltiger Weise die Psalmsprache beeinflusst hat, doch es gibt Argumente dafür, diese Sprache Marias anders zu deuten und somit einer eventuellen Antwort Cassirers Frage, wie das religiöse Subjekt sich selber begreife, näher zu kommen.

In Daniel 4,34 findet sich das Verb „magnificare“ im Nominativ Singular und wird mit einem betonten Personalpronomen „ich“ verbunden. In der Einheitsübersetzung liest man: „Ich, Nebukadnezar, lobe, preise und *rühme nun den König des Himmels [magnificans regem coeli]*.“ Diese Stelle wurde Jahrhunderte früher geschrieben als das Magnificat und mit diesem Vergleich könnte man der Frage näher kommen, wie sich das gottesfürchtige Subjekt selbst versteht. Dieser Baylonierkönig ist ein König von divinem Selbstbewusstsein, während Marias Subjektivität ausgestattet ist mit einer ihr zugeeigneten Fähigkeit und kein ihr gewöhnlich präsupponiertes Vermögen. Dieser possessiven Selbstbezeichnung, wie wir sie bei Maria vorfinden, kommt eine spezifische Relevanz und Signifikanz zu. Maria verdankt sich selbst Gott und dieses Selbstverständnis spiegelt sich in ihrer Diktion wider. Die Selbstbezeichnung „seine Magd“ erhält das Possessivpronomen nicht in der ersten, sondern in der dritten Person und bringt die Zugehörigkeit und Zuneigung der Sprecherin zu dem Adressaten, an welchen sie sich wendet. Als „Magd“ ist sie Gegenstand eines Blicks von außerhalb, nicht „Herrin“, und bringt sich im Magnificat selbst zur Sprache. In der Sprache von *Feuerbach*¹² könnte man sich hier sofort fragen, ob der religiöse Mensch ein entfremdeter Mensch sei, der sich aus dem Anderen versteht und für einen anderen lebt. Biblische Zeugnisse weisen in diese Richtung, so Gal, 2,20: „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“, oder Röm 14,8: „Leben wir,

¹² *Ludwig Andreas Feuerbach* (1804–1872), deutscher Philosoph und Religionskritiker. Studierte zuerst Theologie, dann Philosophie (u.a. bei Hegel).

so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn.“ Aus der gegenseitigen Zueignung von Blick (der „mich“ anschaut) und Namen (den „ich“ anruft), die in den Possessivpronomina zum Ausdruck gebracht wird, entsteht erst die Fähigkeit, sich als ein Du zu erleben und Ich zu sagen. Religiöse Subjektivität wird in religiösen Sprachhandlungen erst erkennbar.

Das Gottesverständnis der Beterin/des Beters

Cohen verwendet den Begriff der „Korrelation“, wenn es um die Relation der Sprachhandlung zu ihrer Effizienz geht. Die Sprachhandlung des Gebets ist nicht unilateral, in dem Sinne, dass man die Absicht habe, auf Gott einzuwirken, sondern in eine aktive Korrelation mit Gott zu treten. Dieser Gedanke bestätigt sich im Vergleich von Lk 1,46 „Meine Seele preist die Größe des Herrn“ mit dem Bekenntnis, das drei Verse später folgt, worin es heißt: „der Mächtige hat Großes an mir getan“. Im Kaddisch-Gebet, jenes jüdische Totengebet, in dem es um die Heiligung des göttlichen Namens geht, betet man: „Jitgadal vejitkadsch sch‘mei rabah [...]“ – „Erhoben und geheiligt werde sein großer Name. [...]“. Die Übersetzung „Es macht sich groß und macht sich heilig sein erhabener Name [...]“ lässt die reflexive Verbform des Originals „Jitgadal“ noch erkennen. In diesem Gebetstext kommt durch die Verwendung einer reflexiven Verbform die Vorstellung von einem auf Gott selbst zurückwirkenden Wirkens klar zum Ausdruck. Im Magnificat findet sich keine reflexive („der Herr macht sich groß“), jedoch eine transitive Verbform („meine Seele macht den Herrn groß“). Nicht eine divine Unikausalität und Selbstgenügsamkeit solle zur Geltung gebracht werden, sondern der Mensch, an dem Gott Großes getan hat und somit auch fähig wird, Gott groß zu machen.

Erneut muss nachgefragt werden, wie man die betende Person als das Subjekt ihres Wirkens ansehen kann („ich mache groß“), das auf Gott als ihr Objekt („den Herrn“) gerichtet ist. Schaeffler formuliert folgend: „Menschliche Fähigkeit zu einem wirkenden Wort, das auf Gott gerichtet ist, ist niemals auf eine dem Menschen wesenseigene, sondern stets nur auf eine ihm zugeeignete Subjektivität zurückzuführen“¹³.

Diese Partizipation am göttlichen Geist wird im Magnificat als „jubeln in Gott“ beschrieben und dieser Jubelruf ist Teilhabe an Gottes innerer Liebe und tritt nicht extern an Gott heran. Das Gebet ist die fundamentale Weise als Mensch am göttlichen Leben zu partizipieren. „Denn wie das Wort der Gestalt gewordene Atem ist, in dem die dem Menschen ganz individuell zugeeignete ‚Seele‘ sich ins Allgemeine, an jedermann, als objektiv gültiges Wort des ‚Geistes‘ zurückgibt, so ist auch das Gebet der Gestalt Atem dessen, der einatmend, Leben empfangend, am göttlichen Leben Anteil gewonnen hat, so daß er nun ausatmend, die

¹³ Schaeffler; Das Gebet und das Argument, 181.

empfangene Lebenskraft zurückgebend, allgemein und für jedermann verständlich aussagt, was der Inhalt seines Lebens ist: aus Gottes Freiheit „groß gemacht“ worden zu sein und so gerufen zu sein, Gott „groß zu machen“¹⁴.

Das eligiöse Verständnis von Augenblick und Zeit

Im religiösen Erfahren rechnet der religiöse Mensch stets damit, dass etwas Unvorhersehbares eintreffen könnte und jenes Zeitbewusstsein ist auch davon geprägt. Es wird jederzeit eine gewisse Bereitschaft für das Erstrahlen der göttlichen Glorie abverlangt.

Dieter Hattrup¹⁵ würde dieses Unvorhersehbare als „Novum“ bezeichnen. Ein Novum ist – im Gegensatz zur Novität – ein Ereignis, das nicht vorweg gewusst werden kann.¹⁶ Das „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“ weist auf einen Augenblick hin, durch den man bewusst hindurchgehen muss, den man ergreifen muss, um für eine Offenbarung Gottes, eine menschliche Begegnung, auch völlig präsent sein zu können. In vielen Bibelstellen findet sich dieses „Siehe, da“, so z.B. in Mt 15,22: „Siehe, da kam eine kanaanaische Frau aus jener Gegend zu ihm und rief: Hab Erbarmen mit mir, Herr, du Sohn Davids!“. Selbiger Evangelist schreibt in 8,24: „Siehe, da brach auf dem See ein gewaltiger Sturm los, sodass das Boot von Wellen überflutet wurde.“ Dieses „Siehe, da“ wird in der Einheitsübersetzung, insofern es nicht ausgelassen wird, gelegentlich auch mit „plötzlich“ übersetzt, was auf das Moment einer anderen Qualität des Zeitempfindens hinweist. Was so „plötzlich“ geschieht, hat oft sehr langfristige Auswirkungen, oft prägt dieses „siehe, da“ das ganze weitere Leben des Menschen, auch die folgenden Epochen. Diese Erfahrung eines Aufstrahlens der Gloria Dei ist trotz des Wechsels der Zeiten unentwegt neu und wirkt auch erneuernd. Auch über den Wechsel großer Epochen hinaus bewahrt dieses Aufstrahlen Gottes seine Wirksamkeit. Noch heute erinnern wir uns an dieses „jetzt“, in dem Gott diese niedere Magd erwählte. Die biblische Bezeichnung dieser Epochen sind „Weltalter“ oder „Äonen“. Differenziert wird hier zwischen „diesem Äon“ und dem „kommenden Äon“. Das „Siehe, da“ zeigt eine Tat Gottes auf, die im Augenblick geschieht und gleichzeitig weit über diesen Augenblick hinaus wirkt. So kann Gott durch die Geschichte hindurch, durch seine Taten als derselbe erkannt werden et nunc et semper et in saecula saeculorum beim Namen gerufen werden.

Maria sagt: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.“ Würden wir den eben erläuterten Korrelationsbegriff hier außer Acht lassen, so wären wir

¹⁴ Ebda., 183.

¹⁵ Dieter Hattrup (geb. 1948), seit 1991 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Paderborn.

¹⁶ Vgl. Hattrup, Traum von der Weltformel.

von Maria vermutlich etwas enttäuscht und würden meinen, sie habe „als niedere Magd“ schon ein sehr ausgeprägtes Selbstwertgefühl. Doch die Korrelation geht auf im Vers 50, wo es heißt: „Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht, über alle, die ihn fürchten.“ Die Einheit der Zeit wird erst dadurch geschaffen, dass man sich von Generation zu Generation über die Taten Gottes erzählt. Es ergibt sich somit ein Erzählzusammenhang aus welchem kein Ereignis des Wirkens Gottes ausgelassen werden solle, in denen seine Taten neu und erneuernd wirksam wurden. Wichtig ist also die Erzählzeit, die Zeit der religiösen Erfahrungswelt, was eine gewisse Treue des sich Erinnerens abverlangt.

„Regelwidrigkeiten“ – oder Merkmale einer spezifischen Sprachstruktur?

Der Name „Gott“ wird in religiöser Sprache sowohl als Eigenname, als auch als Prädikator verwendet. Die Hauptfunktion eines Namens ist – sowohl im innerwie auch im außerreligiösen Kontexten – eine Person oder einen Gegenstand durch die Zeit hindurch als dieselbe, bzw. denselben zu erkennen. Das Rekonstruieren wird dadurch erschwert, sobald einer Person mehrere Namen zukommen. Ein und derselbe Gott innerhalb einer Religion kann mit unendlich vielen Namen angerufen werden, im Englischen heißt derselbe „Lord“, im Französischen „Seigneur“, im Russischen „Gospod“, aber selbst innerhalb einer Landessprache finden sich unzählige Namensanrufungen für ein und die selbe Person. Hinzu gibt es die Möglichkeit dem Namen Prädikate zuzuschreiben, um so den Eigennamen inhaltlich näher zu bestimmen. Die Regeln dafür wären, dass der Prädikator in sich eindeutig sein müsse und sich einander ausschließende Prädikate nicht derselben Person zugesprochen werden können. Doch an diese Regeln hält sich religiöse Sprache nicht, sie macht eher zur Regel, den Namen „Gott“ als Eigennamen und als Prädikator zu gebrauchen ohne Rücksicht darauf, dass jene grundsätzlich verschiedene Funktionen zu erfüllen hätten. So wird aus dem Prädikator „... ist unser Erretter aus Ägypten“ der in Akklamationen gebrauchte Name: „Du Retter aus Ägypten“; der Eigenname „JHWH“ wird zum Prädikator: „... damit sie erkennen, dass ich JHWH bin“. Ein solches Sprachsystem, dem derartige Regelwidrigkeiten nachgewiesen werden können, gibt Anlass zur Vermutung, dass es nicht um eine Unbedachtheit der Anwendung gewisser Regeln geht, sondern dass es an falschen Regeln gemessen wurde. Um in den Worten Wittgensteins zu sprechen: „Für einen Fehler ist das einfach zu enorm“¹⁷. Fehler passieren aufgrund von Schlampigkeit. Die religiöse Sprache weicht jedoch allzu auffällig von den einfachsten Sprachgesetzen von Eigennamen und Prädikatoren ab, zumindest wenn man deren Strukturen an den Regeln der üblichen Logik misst. Nun ist zu hinterfragen, ob religiöse Sprache nicht einem anderen

¹⁷ Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion. Hg. C. Barret. Oxford 1966. Dtsch. v. E. Bubser, Göttingen ²1971, 98f.

Regelsystem gehorche. Dies wird auch im Falle des „hymnischen Partizipialstils“ erkennbar, in welchem z.B. auch der König Nebukadnezar spricht: „Ich bin es, der...“ In diesem Sprachstil wird üblicherweise in Hymnen von Gott und seinen Taten gesprochen. Hiermit soll nach religiöser Auffassung auf die göttlichen Taten hingewiesen werden, dass sein Erbarmen „neu ist an jedem Morgen“¹⁸. Dieser Babylonierkönig versteht sich offenbar als Teilhabender an solcher Göttlichkeit des Wirkens und des eigenen Seins¹⁹. Er spricht nicht in der Vergangenheitsform „Ich habe dies und das getan.“, sodass diese Tat immer neu gegenwärtig und wirksam wird und dies ist auch die Funktion des „hymnischen Partizipialstils“. Diese Treue bis in die Gegenwart hinein finden wir auch im *Magnificat* (in Lk 1,55): „das [Erbarmen] er unsern Vätern verheißen hat, / Abraham und seinen Nachkommen auf ewig“.

Es ist auch keine grammatische Ungenauigkeit, wenn in der Religion ein und demselben Gott unendlich viele Namen zugeschrieben werden, auch wenn die Bezeichnungen oft polysem oder antagonistisch sind. Hier erhält das Benennen und Erzählen in religiösen Kontexten eine differente Funktion und ergo verlangt sie nach einer anderen Sprachform, als in anderen Redegenera. „Nicht in der Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit eines Begriffs erweist sich dem Beter die Identität Gottes, sondern darin, daß er die Kontinuität einer Lebensgeschichte und eines Überlieferungszusammenhangs möglich macht“²⁰.

Potenzialität der Gebets-Nachfolge

Religionswissenschaftler machen oft darauf aufmerksam, dass Gebetsprache „standardisierte Formelsprache“ sei, welche von den BeterInnen übernommen und jeweils situationsgemäß wiedergegeben wird. Die Religionsphilosophen *Friedrich Heiler*²¹ oder *Bernhard Welte*²² sahen in einer solch „institutionalisierten“ Gebetsprache das „Anzeichen eines beklagenswerten Verlustes an Individualität und Ursprünglichkeit“²³. Sprachanalytiker in der Schule von Austin und Searle weisen darauf hin, dass geregelte Systeme intersubjektiver Verhaltensweisen, die Voraussetzung für effektive Sprachhandlungen seien. Der Sprechakt ist immer an eine Sprachgemeinschaft gerichtet, welche Kenntnisse dieses Aktes haben muss, um dessen Bedeutung und Geltung zu erkennen. So sind sakramentale und rechtswirksame Worte Beispiele für einen solchen institutionellen

¹⁸ KlgI 3,23.

¹⁹ Vgl. *Schaeffler*, Gebet und Argument, 169.

²⁰ Vgl. *Schaeffler*, Gebet und Argument, 169.

²¹ *Friedrich Heiler* (1892–1967), Theologe und Religionsphilosoph, Religionswissenschaftler.

²² *Bernhard Welte* (1906–1983), Theologe und Religionsphilosoph.

²³ *Schaeffler*, Gebet und Argument, 198.

Rahmen. Hermann Cohen und *Franz Rosenzweig*²⁴ erinnerten geradezu daran, dass durch eine gemeinsame Sprache, wie z.B. gemeinsame vorformulierte Gebete, Nachfolge ermöglicht werden kann und auch Institutionen entstehen können. Die gemeinsame Gebetsprache, ein gemeinsames Gebet, wie z.B. das „Vater Unser“ sind maßgeblich dafür, ein Entstehen und Wachsen einer Gemeinde zu ermöglichen. „Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaften sind für religiöse Sprachhandlungen deshalb so bedeutsam, weil das religiöse Wort, wie sich gezeigt hat, als „empfangenes Wort“ verstanden sein will, das dazu bestimmt ist, weitergesagt und nachgesprochen zu werden“²⁵.

*Ferdinand de Saussure*²⁶ zeigte, dass jede Rede, die in einer Sprache geschehe, Regeln für die Bildung von Wörtern und Sätzen voraussetzt, und in dieser Hinsicht tritt jede sprechende Person, nicht nur der Beter/die Beterin, in die Funktionsnachfolge vorhergehender Generationen ein.

So dürfen wir auch heute in geformte Gebete wie dem Magnificat eintreten, jenes Gebet, in das Maria eintrat. Ein Gebet, das dazu bestimmt ist, in eine neue Gebetsüberlieferung einzuladen, in die immer wieder neue Generationen der Glaubenden eintauchen können.

Aspekte aus fundamentaltheologischer Sicht

Selbst-, Gottes- und Nächstenverständnis der Beterin/des Beters

Die Textinterpretation hat aufgewiesen, dass man im Gebet eine andere Sprache wählt als in der Alltagssprache. Das Subjekt bezieht sich in den Gebetsakt selbst mit ein und dieser wird zum Dialog zwischen meiner Person (dem ‚ich‘) und Gott. Ich selbst trete in ein Gespräch mit Gott ein, suche Kommunikation, die nicht nur im Wort geschieht, sondern meine gesamte Existenz umfasst, mein Denken, mein Fühlen, meine Ängste und Sorgen, meinen Dank. All diese Dimensionen spielen in formulierte Worte hinein, für welche in der Alltagssprache zu wenig Platz zu sein scheint.

Der gläubige Mensch ist sich seines Geschaffenseins Gott bewusst und verspürt im Gebet Dankbarkeit gegenüber Gott. In ehrfurchtsvoller Haltung versuchen wir uns mitzuteilen, stets im Bewusstsein, dass es Gott ist, der es uns überhaupt ermöglicht, Worte zu finden und uns ausdrücken zu können. Unsere Formulierungen wählen wir bewusst und sie lassen auch auf einen Bewusstseinshorizont rückschließen. Diesen Bewusstseinshorizont hat Schaeffler sehr

²⁴ *Franz Rosenzweig* (1886–1929), Philosoph.

²⁵ Vgl. *Schaeffler*, *Gebet und Argument*, 202.

²⁶ *Ferdinand de Saussure* (1857–1913), Genfer Sprachwissenschaftler, wird als Begründer der modernen Linguistik betrachtet.

schön aufzuzeigen versucht, indem er uns das Beispiel anführte, Maria verstehe sich als die Magd Gottes. „*Meine Seele* preist die Größe des Herrn.“ (Lk 1,46). Sie besitzt die Demut nicht sich selbst in das Zentrum zu stellen, indem sie ihre Person mit einem ‚ich‘ als Subjekt in diesen Satz einfügen würde, sondern sie spricht von „*meine Seele*“. Beten heißt, seine Seele zu Gott zu erheben und nicht sich selbst auf den Thron des Allerhöchsten zu setzen. Die Seele, das Leben, die dem Menschen von Gott eingehaucht wurden, sie sind Geschenk und in Dankbarkeit für dieses Geschenk bringt man diese dem Herrn dar. Wir erinnern uns an die Aussage, die jeder einzelne hört, wenn der Priester am Aschermittwoch das Aschenkreuz auf unsere Stirn zeichnet oder Asche über unser Haupt streut: „Bedenke, o Mensch, dass du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehren wirst“ (vgl. Gen 3,19). Für mich sehr ausdrucksstark in Latein: *Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris*. Der Ritus erinnert uns nicht nur an unsere eigene Vergänglichkeit, sondern auch daran, dass wir Gott unser Leben verdanken. In diesem Wissen kann man nur demütig und ehrfurchtsvoll vor Gott dastehen. Und mit einem solchen Selbstverständnis, mit dem Bewusstsein einer solchen Rückgebundenheit an Gott, klingen die Worte der Maria nicht überheblich, sondern sie strahlen Demut und Freude aus. So unterstreiche ich Schaefflers These, dass religiöse Subjektivität in religiösen Sprachhandlungen erst erkennbar wird. Im Alltag lässt sich an der Sprachstruktur von Menschen im Wortwechsel nicht erkennen, ob er religiös ist oder nicht, es sei denn man drückt dies explizit in einem Sachverhalt aus.

Nun kann man hier die Frage stellen, ob man sich in dem Moment der religiösen Ausübung als einen anderen Menschen versteht, als in Momenten der nicht religiösen Praxis. Ich möchte hier den Begriff des immerwährenden Herzensgebetes einführen von dem Schaeffler in dem hier analysierten Arbeitstext nicht spricht, ich aber denke, dass er uns bei der Überlegung nach dem Selbstverständnis eines betenden Menschen etwas weiterhelfen könnte. Nach Schaeffler und vielen anderen Philosophen, so z.B. bei Martin Buber²⁷ wird der Mensch erst am „du“ zum „ich“. Wenn ich das Personalpronomen in der ersten Person Singular verwende, dann bin ich mir dessen bewusst, dass ich ein Gegenüber habe, darum auch eine Abgrenzung zum Gegenüber schaffen muss, sei es, um sich als Subjekt zu definieren, den eigenen Standpunkt zu klären und sich selbst immer wieder bewusst zu werden, dass ich es bin, der spricht, der handelt. Ein solches Verständnis gilt zwischen Geschöpfen, zwischen uns Menschen untereinander. Für die Gebetsprache bedarf es dieser klaren Abgrenzung nicht immer, da man sich als an Gott gläubiger Mensch von Gott nicht so abgrenzt und man sich dessen bewusst ist, dass man sich selbst Gott zu verdanken hat. Darum wählt

²⁷ Vgl. Buber, Martin: *Ich und Du* (1923), in: ders.: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁵1984.

man mehr oder weniger bewusst eine andere Sprache. So verwenden wir Formulierungen wie: „Herr, mache meine Seele rein“; „Herr, mach mich zum Werkzeug deines Friedens“, „Herr, nimm alles von mir, was mich [und durch mich die Menschen; Th. S.] hindert zu dir“²⁸, „Herr, reinige Gedanken und Herz“. Im Gespräch zwischen zwei Menschen wird man diese fast poetischen Formulierungen nicht finden, es sei denn man steht auf der Bühne und führt ein Stück von Shakespeare auf. Wieso erwähnte ich aber nun den Begriff des immerwährenden Herzensgebetes? Nun, mit dem Herzen zu beten, bedeutet mit Gefühl und Zuneigung zu beten, ein Gebet der ganzen Person. Man ist ganz für Gott und für den Menschen da. Im immerwährenden Herzensgebet, das bewusst in den Alltag mit hinein getragen wird und somit der betende Mensch im Alltag ein sehr religiöses, meditatives Selbstverständnis hat, das nicht das gleiche Selbstverständnis ist, das man hat, wenn man alleine, zurückgezogen oder in Gemeinschaft betet. Dieses Beispiel und der Begriff des immerwährenden Herzensgebetes sollen verdeutlichen, dass das Gebet das Selbstverständnis des Menschen verändert und gleichzeitig damit auch die Sprache. Bete ich zu Gott, habe ich einen Adressaten, übe ich mich in das immerwährende Herzensgebet nach eben beschriebenem Verständnis ein, so habe ich nicht mehr Gott alleine als Adressaten, sondern das Gebet wirkt sich unmittelbar auch auf den Nächsten aus. Dementsprechend kann sich auch die Sprache ändern.

Der Mensch hat dank seines von Gott Geschaffen-Werdens Anteil an Gott. „Er schuf den Menschen nach seinem Ebenbild, als Mann und Frau schuf er ihn“ (vgl. Gen 1,27). Maria jubelt „in“ Gott, das bedeutet, Maria jubelt nicht außerhalb oder neben Gott, nein, sie jubelt „in“ Gott. Dies war Maria damals auf Erden und ist uns heute auf Erden durch das Gebet möglich.

Rekonstruktion des Gebetsverständnisses der/des, Ursprungs'beterin/beters

Generationen vor Maria beteten, Maria betete, Generationen nach ihr beteten, Generationen nach uns werden beten. Viele Gebete sind uns gemeinsam und werden noch Generationen nach uns gemeinsam sein. Erst durch eine gemeinsame Sprache kann Nachfolge ermöglicht werden. So können wir heute die Worte der Psalmen ebenso sprechen, wie auch Jesus sie schon gesprochen hat. Jesus sprach die Worte in einem anderen soziokulturellen Kontext und der Adressat seiner Worte war Gott. Maria sprach die Worte im Magnificat ebenso in einem anderen soziokulturellen Kontext, und als Mutter Jesu kommt ihr eine Sonderstellung in der Beziehung zu Gott zu, der Adressat jedoch war Gott. Wir können heute vielleicht das Gebetsverständnis nicht mit letzter Gewissheit rekonstruieren, der Adressat jedoch ist auch heute noch derselbe. Dadurch, dass Gott durch die Zeit hindurch beständig ist und Gebetsworte ebenso tradiert werden, kann es uns

²⁸ Nikolaus von der Flüe.

gut gelingen, zu erahnen wieso dieses oder jenes formuliert wurde. Die historisch-kritischen Möglichkeiten bieten immer mehr Aufschluss, und eine reflektierte kontextuelle Theologie kann Beiträge zu einer guten Rekonstruktion liefern. Hinzu kommen Versuche der Sprachphilosophie und Philologie, und schon scheint das Puzzle perfekt zu sein. Doch kein Text kann wirklich vollständig verständlich rekonstruiert werden. Nehmen wir als Beispiel zwei Personen, die im Dialog stehen. Wie nahe kann man dem Gegenüber wirklich kommen, es vollständig zu verstehen, wieso es gerade diese und nicht jene Worte verwendete? Oft verstehen wir nicht einmal uns selbst. Jeder Mensch steht in einer Entwicklung. Wenn ich heute meine eigenen Schulaufsätze oder meine Abiturarbeit im Lehrfach Deutsch durchlese, so kann ich selbst nicht mehr vollständig rekonstruieren, wieso mir gerade dieser oder jener Gedanke gekommen ist oder wieso ich diese Formulierung, dieses Wort, diesen Beistrich setzte oder auch nicht setzte. Man kann aus einem Aufsatz annähernd den Autor charakterisieren, in seine Gedanken eintauchen, wiederum durch Interpretation immer mehr erfahren wollen. Doch wir werden im Denken immer eingeschränkt sein durch die aktuelle Zeit und soziokulturellen Faktoren. Oftmals scheint mir, dass schon meine Generation Schwierigkeiten hat, jüngere Generationen zu verstehen. Dies liegt jedoch nicht nur an der Sprache, sondern an Verhaltensweisen. Wenn wir nun sprachlich den „Lobgesang der Maria“ vor uns liegen haben und Schaeffler wunderbar wissenschaftlich versucht, hinter das Geheimnis dieser Worte zu kommen und das Gebet als besondere Sprechsituation beschreibt, so bleibt uns ein Mysterium doch unerschlossen: die Person Maria. Was hat sie erfahren, was hat sie gedacht, was hat sie sich ersehnt? All diese Fragen fließen hinein in das Produkt ihrer Worte. Wir kennen ihre Worte so, wie sie der Evangelist Lukas geschrieben hat; die genaue Entstehung jedoch wird niemals bis ins Letzte erschlossen werden können. Aber auch wenn wir da Unsicherheiten aufweisen können, so können wir von einer spezifischen Sprachstruktur sprechen, die Schaeffler sehr gut herausgearbeitet hat.

Sehr genau dargelegt hat er auch jene Strukturen, die vorerst als Regelwidrigkeiten grammatikalischer Konstruktionen erscheinen, jedoch bei genauerer Betrachtung so etwas wie neue Regeln innerhalb der Gebetsprache sind und der Auswahl einer Formulierung schon ein Sinn zukommt.

Religionsphilosophen wie Heiler oder Welte sehen in einer solchen Gebetsprache, die übernommen und tradiert wird, „Anzeichen eines beklagenswerten Verlustes an Individualität und Ursprünglichkeit“²⁹. Ganz so dramatisch würde ich das nicht skizzieren. Wieso diese Ursprünglichkeit verloren gehen soll, wenn genauestens tradiert wird, diese Begründung scheint mir nicht schlüssig zu sein. Gerade durch eine gewissenhafte Tradition wird es erst möglich, der Ursprüng-

²⁹ *Schaeffler*, Gebet und Argument, 198.

lichkeit treu zu bleiben, zumindest der Ursprünglichkeit des Textes. Es könnte die Ursprünglichkeit des Umfeldes verloren gehen, der Situation, in welcher man das Gebet einsetzt. An Individualität verliert „institutionalisierte“ Gebetsprache, in der es hier in der Kritik von Heiler und Welte geht, meiner Ansicht nach nichts. Gerade durch das Individuum, welches das vorformulierte Gebet spricht, gewinnen die Worte in jedem einzelnen Mund an Individualität. Dadurch, dass diese Worte an individuellen Orten nachgesprochen werden, dadurch, dass sie jede(r) in individueller Situation nachspricht, dadurch, dass sie jeder individuell überliefert bekommen hat, gewinnen sie an Individualität. Sie bekommen in jedem einzelnen Menschen eine neue Qualität. Natürlich bedarf es schon des Wissens um die Entstehung eines Gebetes, um das Leben der Person, die ein Gebet zum ersten Mal formulierte, usw., um den Gebetstext auch annähernd verstehen zu können. Diese Individualität der Worte, mit der der Ursprungsbeter/die Ursprungsbeterin ein Gebet formulierte, wird immer verloren gehen. Niemand wird ein Gebet mit denselben Emotionen und Gedanken nachsprechen wie ein zweiter. Niemand wird sich in derselben Situation befinden wie der Nächste. Gerade hier aber kann man Individualität erkennen und den Trost eines vorformulierten Gebetstextes, der über Generationen hinweg Menschen zur Heilung bewegte und zum Heil führte.

Der Name Gottes

Schaeffler spricht von der Namensanrufung³⁰ Gottes, dem Benennen Gottes durch die Zeit und dem Wiedererkanntwerden Gottes als ein und derselbe Gott von Generation zu Generation. Er beschreibt richtig, dass es eines Namens bedarf, um eine Person oder einen Gegenstand wiederzuerkennen. Um jemanden als denselben wiederzuerkennen, bedarf es einerseits des Erinnerns und der Begegnung in der Gegenwart. Wenn wir einem bekannten Menschen begegnen, so grüßen wir ihn mit dem Namen und oft fragt man im Kurzgespräch nach: „Erinnerst du dich noch?“ Dieser Zusammenhang des Erinnerns und der aktuellen Begegnung lässt meine Identität durch die Zeit erkennbar werden, jedoch auch die Identität des beim Namen Gerufenen. Und mit jeder Namensanrufung ist auch eine Erzählsequenz verbunden. Man verbindet mit dem Namen sofort eine Erinnerung, eine Geschichte. Schaeffler schreibt von einer „Höchst- und Absolutform“ dieser Identitätsfindung des Sprechers und Funktionen des Benennens im Gebet. Diese These finden wir auch in Ps 135,13 sehr schön ausgedrückt: „Herr dein Name währt ewig, das Gedenken an dich, Herr, dauert von Geschlecht zu Geschlecht“.

Wer sagen kann: „Elohejnu we-Elohej-abothejnu“ – „Du unser Gott und Gott unserer Väter“, der hat jene Identifikation zum Ausdruck gebracht, in der er im

³⁰ Vgl. Schaeffler; Kleine Sprachlehre des Gebets, 20ff.

gegenwärtig begegnenden Gott den wiedererkennt, zu dem auch die Väter gerufen haben. Und diese Identifikation macht es ihm erst möglich, in einer sonst ganz fremd gewordenen Geschichte früherer Generationen Kontinuität der Erzählgemeinschaft zu stiften³¹.

Fragt nun ein Sprachanalytiker den Beter, was er meine, wenn er die Vokabel „Gott“ verwendet, sodass die Sprache auf Sachbezug und Bedeutungsgehalt untersucht werden könne, so wird der Sprachanalytiker tatsächlich eine sehr stammelnde Antwort bekommen. „Der Beter weiß zunächst, *was er tut*, wenn er betet; und in einem zweiten Schritt kann er beginnen, auf dieses sein Tun zu reflektieren und dabei zu klären, *in welcher Bedeutung* er dabei die Vokabel „Gott“ gebraucht“³².

Thomas v. Aquin schrieb über die Frage „Wer Gott sei“ unter dem Titel „De divinis nominibus“, „Über die göttlichen Namen“ und wusste, dass „der *Gottesbegriff* sekundär ist gegenüber der *Gottesanrufung*“³³.

Literaturverzeichnis

Hattrup, Dieter: Der Traum von der Weltformel oder warum das Universum schweigt, Freiburg: Herder 2006.

Schaeffler, Richard: Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf: Patmos 1989.

Ders.: Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln, Trier: Johannes 1988.

Ders.: Religionsphilosophie, Freiburg/München: Karl Alber 1983.

Fazit

Gebet als Sprachhandlung im Ansatz von Richard Schaeffler

Schaeffler zeigt mit seinen Beiträgen sehr deutlich, dass das Gebet keine sinnlose sprachliche Äußerung ist und arbeitet sehr gut die Spezifika religiöser Sprache heraus, was besonders an Beispielen in Psalmen und am Magnificat deutlich werden konnte. Er wies auf das Selbstverständnis der Beterin/des Beters hin und zeichnete dies am Beispiel Mariens nach. An ihrem Beispiel konnten wir sehen, wie religiöses Sprechen die eigene Person zur Sprache bringen kann und

³¹ Ebda., 24.

³² Ebda., 25.

³³ Ebda.

wie in der Sprache der Adressat berücksichtigt wird in Rückgebundenheit auf die eigene Existenz. Das Gebet hat Bestand durch die Zeit hindurch und ruft somit eine immer größere Gemeinschaft zusammen, die dieselben Worte ein und desselben Gebetes weitergeben kann und somit ermöglicht, eine Tradition aufrechtzuerhalten, in der Geschichte und Gegenwart zusammenfließen und einen Bestand für die Zukunft garantieren. Die gemeinsame Gebetssprache, wie z.B. die Psalmen oder das „Vater Unser“, ist ein wichtiger Faktor, der ein Erblühen und Weiterblühen einer Gemeinde möglich macht.

Gott kann durch die Zeit hindurch als ein und derselbe erkannt werden. Auch über den Wandel zahlreicher Zeitalter hinaus erkennen wir immer wieder neu die Bedeutung des Aufstrahlens Gottes. Das biblische „Siehe, da“ weist auf eine Tat Gottes hin, die plötzlich zu geschehen scheint und doch große Wirkung weit über diesen einen Moment hinaus zu wirken vermag. Um diese Zeit der religiösen Erfahrungswelt ständig wach zu halten, bedarf es einer Treue der Erinnerung. Durch das Gebet im Gegenüber von Gott findet die Beterin/der Beter erst ihre/seine Identität. Gebet ist identitätsstiftend. In diesem Artikel wurde der Hauptakzent auf Gebetssprache gelegt. Es wurde darzustellen versucht, dass diese Form so verschieden sie von der Alltagssprache sein mag, alles andere als sinnlos ist. Sowohl die Begriffe „Gebet“, wie „Sprache“ sind Begriffe, die viele Bedeutungen haben können und jeder/jede kann darunter etwas anderes verstehen, je nach Vorverständnis. Doch konnte aufgewiesen werden, wie wichtig deren Eigenheiten mit ihren tiefen Bedeutungen sind.

Summary

Prayer as a speech act in the approach of Richard Schaeffler

The following article analyses the theory of language of prayer introduced by Richard Schaeffler, a German philosopher and theologian. The author of the article refers to the following writings by R. Schaeffler: „Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache“ (*Prayer and argument. Two ways of talking about God. Introduction to the theory of religious language*), „Kleine Sprachlehre des Gebets“ (*On the language of prayer*) and „Religionsphilosophie“ (*The philosophy of religion*). What he attempts to demonstrate is that, if we base on the Schaeffler's inquiries, a statement, which is a prayer, is never senseless. Despite the fact that, as we can read in the preface, the statement does not function as a informational or motivational tool, it still serves as a lingual act, which sacramentally builds a relation between God and a human. Schaeffler shows the unique nature of religious language, he especially seeks for examples in psalms and *the Magnificat*.

He emphasizes the self-awareness of a praying man, as exemplified by Mary. Her example allows us to see how we can express ourselves through praying, and how we refer to prayer's addressee in the context of our own existence. Prayer has existed for centuries and binds more and more people into a community. The community has been sustaining the tradition through passing down the words of the same prayer. In the tradition in question the past and the present are combined which guarantees its lasting. The common language of prayer, e.g. psalms or the *Our Father*, is an important factor which allows the community to last and develop.

God has been recognized for centuries as the one and the same. People find Him over and over again in the changing historical periods. The evangelical texts tell about particular events (e.g. calming the storm, Mt 8, 23–25), one-time acts of God, still having influence in subsequent periods and changing people's lives. To sustain the religious world of experiences alive being faithful to memory is required. Only through prayer, in contact with God, a praying man can find and create his own awareness. What has been greatly emphasized in the article is the language of prayer. The author attempts to show that this language, no matter how different from everyday language, certainly has its own sense. The lexemes *prayer* and *language* have many meanings and everyone can understand them differently, depending on the knowledge and experience gained. What has been made evident here is how important the deep meanings of these lexemes truly are.