

Hermeneutik und Sakramentalität leiblichen Betens

Zum Schwerpunkt »Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Gebets«

Simon Peng-Keller

Im Nachdenken über die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Gebets rückt seine Medialität ins Blickfeld – und damit verbunden: seine Sakramentalität. Es ist kein Zufall, dass die vorliegenden *Hermeneutischen Blätter* bebildert sind und vielfältige Bezüge zur Welt der Poesie, der Klänge und des nicht weniger sinnlichen Schweigens enthalten. Leibliches Beten kann gemalt, fotografiert und gefilmt werden. Es lebt von Stimmen, Klängen, Gesten und Bildern. Das Verhältnis zwischen dem Gebet und seinen Medien ist ein wechselseitiges. Das Gebet ist durch die Medien, in denen es sich vollzieht und zur Darstellung kommt, ebenso bestimmt, wie es diese transformiert. Das Gebet sucht sich seine Medien und passt sich an sie an wie ein Fluss an einen sandigen Grund.

Dabei kann es zu spannungsvollen Konstellationen kommen. Die Eigendynamik bestimmter Medien kann sich mit jener des Betens reiben. Was sich in exemplarischer Schärfe in der glossolalischen Transformation der Wortsprache zeigt,¹ findet sich ähnlich auch in anderen medialen Feldern. So gehört zur Eigendynamik leiblichen Betens auch, dass es zur Selbstpräsentation genutzt werden kann. Diese Ambivalenz sicht- und hörbaren Betens versucht das Matthäusevangelium dadurch zu entschärfen, dass es die Notwendigkeit des Rückzugs betont (Mt 6,6). Diese Interiorisierung des Gebetsvollzugs wurde oft umstandslos als Spiritualisierung gedeutet und dürfte rezeptionsgeschichtlich eine solche auch gefördert haben. Doch wurde dabei übersehen, dass auch die betende Ein- und Abkehr sich leiblich vollzieht. Ob nun das Schliessen der Türe wörtlich zu verstehen ist oder metaphorisch als Einkehr »in sich«: sie geschieht leiblich und verändert die sinnliche Perspektive. Was als Spiritualisierung des Gebets erscheint, kann sich beim näheren Hinsehen als Transformation und Neuinterpretation seiner Leiblichkeit erweisen: als Neuverortung »in Christus«.²

¹ Vgl. die Beiträge von Willibald Sandler und Michel de Certeau.

² Vgl. die Beiträge von Volker Gäckle, Veronika Niederhofer und Hartmut von Sass.

Mit der Leiblichkeit des Betens kommt auch seine *Räumlichkeit* und *Zeitlichkeit* ins Spiel. Gebetsgesten lassen heilige Räume entstehen, die ebenso flüchtig sind, wie sie selbst.³ Die dunkle Speisekammer mit ihren besonderen Geruchswelten entpuppt sich frühchristlich als neuer Tempel, als Allerheiligstes, an dem der verborgene Gott sich mitteilt.⁴ Zwanzig Jahrhunderte später wird ein unordentliches Badezimmer zur Krypta, eine raue Kokosmatte zum Gebetsteppich, auf dem sich ein wie von selbst einstellendes verleiblichtes Beten als Gegenkraft gegen ein totalitäres Regime erweist.⁵ Dass das Gebet nicht nur Zeit braucht, sondern diese auch formt, ist gebetspraktisch und -phänomenologisch ebenso bedeutsam. Das Gebet senkt sich tief in die Leiblichkeit des Lebens ein, wo es mit den Rhythmen von Tag und Nacht oder mit jenen des Atems und des Herzens synchronisiert wird. Es pulsiert dann im Rhythmus des Herzens und strömt im Fluss des Atems. Es markiert die Zeiten des Tages wie die Wächter, die auch in postmodernen Zeiten noch ihren Dienst versehen. Die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit des Betens finden in seiner Stimmlichkeit⁶ und seinem Gemeinschaftsbezug zusammen. Will man gemeinsam beten, muss man an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit zusammenkommen. Beten vollzieht sich hier im responsorischen Vor- und Nachbeten, das meist besondere, ausseralltägliche stimmliche Register in Anspruch nimmt. Dass in der sinnlichen Expressivität solchen gemeinschaftlichen Betens die Grenzen zwischen sakralen und säkularen Räumen sich miteinander verwischen, führt unter den gegenwärtigen westeuropäischen Bedingungen gelegentlich zu Irritationen. Selbst stumme Minarette können zur politischen Provokation werden. Und die zum Gebet rufenden Glocken werden nicht von allen – zumindest nicht zu jeder Nachtzeit – gerne gehört.

Der Ausdruck »verleiblichtes Verstehen«, der im vorliegenden Zusammenhang in heuristischer Absicht im Spiel ist, verweist auf die Vielschichtigkeit jener Verstehensprozesse, die im Vollzug des Betens involviert sind. Das Verstehen, das sich im Gebet erschließt, gleicht offenkundig weniger dem kühlen Verstehen wissenschaftlicher Reflexion als jenem affektiven Erkennen, das Aristoteles mit Blick auf das Drama *anagoreisis* nannte. Das verleiblichte Verstehen, das Beten charakterisiert, ist oft *affektives Verstehen*. Das gilt nicht nur für cha-

³ Vgl. besonders den Beitrag von Natalie Fritz und Anna-Katharina Höpfinger.

⁴ Vgl. den Beitrag von Lorenzo Scornaieni.

⁵ So bei Etty Hillesum, vgl. den Beitrag von Pierre Bühler.

⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Michael Braunschweig über Jean-Luc Chrétien's Phänomenologie der Stimmlichkeit des Betens.

rismatisches Beten, mag es sich dort auch am auffälligsten zeigen. Man findet es auch im reformatorischen Zürich, wie Luca Baschera am Beispiel des Zürcher Pfarrers Leo Jud (1482-1542) zeigt. Ob dessen Beschreibung des Geistgebets in repräsentativer Weise schildert, was ein Gemeindeglied von St. Peter in den ersten Jahren der Reformation betend erlebte, entzieht sich der historischen Forschung. Doch erinnert Juds Beschreibung betenden Erlebens und Verstehens an Gebetserfahrungen, die heute möglicherweise weniger in der ehrwürdigen Zürcher Kirchgemeinde zu St. Peter oder jener zu Liebfrauen als in pentekostalen Gemeinden gemacht werden: »Manchmal bittet der Geist und kommt unserer Schwachheit zu Hilfe, lehrt uns, was und wie wir bitten sollen, und treibt uns irgendwie zum Seufzen (Röm 8,26), wobei wir zuerst nicht reden, sondern nur seufzen und trauern; denn das Gemüt ist innerlich noch nicht richtig bewegt; die Lippen gehen noch nicht, die Augen sind auch noch tränenleer, und das Gemüt darf wohl noch nichts davon wissen, was der Geist bittet. Bald aber bewirkt der Geist, daß aus dem Seufzen ein Reden und Trachten im Herzen entsteht, bewegt darnach schnell das Gemüt und das ganze Innere des Menschen zum Beten. Zum Gemüt kommt dann der Mund, das Wort, das Seufzen, Schreien und Rufen zu Gott, das Herzklopfen, Klagen und Weinen, und dies alles wirkt der eine Geist (1Kor 12,11).«⁷

Insofern solches Beten zu vertiefter Selbst- und Gotteserkenntnis beiträgt, handelt es sich um ein ereignishaftes Verstehen, das Jud als geistgewirkt deutet. Bei aller Betonung des Ereignishaften und der Fluidität lebt auch ein solches Geistgebet, wie Willibald Sandler es am eigenen Beispiel aufzeigt, von Prozessen der Eingewöhnung und leibsinlicher Habitualisierung. Gerade in seiner Leiblichkeit kann einem das Gebet zur zweiten Natur werden. Wir müssen dann nicht lange überlegen, wie wir heute beten sollen. Unsere Gesten und die vertrauten Worte sagen es uns. Sie ziehen uns in ein Geschehen hinein, das uns auf präreflexive Weise gut bekannt ist und sich gerade so immer wieder neu erschließen kann. Insofern solche Gebetspraxis auf *habitualisiertem Verstehen* beruht, ist sie anderen verleiblichten Praktiken vergleichbar: etwa dem Kochen, das ebenfalls von implizitem Wissen und Können lebt, welches nicht ohne weiteres artikulierbar ist. Solche Vergleiche machen allerdings auch deutlich, was die Besonderheit der leiblichen Praxis ausmacht, die wir Gebet nennen. Selbst dort, wo es wie im Bittgebet auf etwas abzielt, gehört das Beten zu den selbstzwecklichen Tätigkeiten. Es gleicht insofern mehr dem Essen als dem Kochen. Im Vergleich zur Kochkunst, die

⁷ Quellenangaben im Beitrag von Luca Baschera.

Poesie und Prosa durchaus zu nutzen weiss, hat die Gebetskunst zudem einen ungleich innigeren Bezug zum Wort. Zwar geht es nicht in wortsprachlichen Vollzügen auf, sondern nährt sich auch vom Schweigen, von der Geste, vom Wahrnehmen. Der intensive Wortbezug christlichen Betens steht dennoch ausser Frage. Es lebt von der Gabe des göttlichen Wortes und antwortet darauf – selbst dort noch, wo ihm die Worte fehlen oder zerbrechen, wo es nach neuen Worten sucht, ohne dass es schon in ein neues Lied hineinfindet.

Gerade in seinen habitualisierten und leiblichen Gestalten ist das Gebet Gegenstand theologischer Anfrage und Kritik. Gehört ein eingewöhntes und routinemäßiges Beten nicht zu den Verfallsformen christlichen Betens? Gegen ein gedankenloses, veräußerlichtes und mehr an Quantitäten als Qualitäten orientiertes Beten betonten die Reformatoren und katholische Reformer/innen wie Francisco de Osuna und Teresa von Avila die Bedeutung von Andacht und innerer Sammlung. Doch ist Andacht selbst schon Gebet – oder lediglich eine Vorstufe zu ihm? Wie Florian Priesemuth und Marcel Egli zeigen, bewegten diese Fragen nicht allein Reformer des 16. Jahrhunderts, sondern sie treiben auch Theologen der Gegenwart um. Im Hintergrund solchen theologischen Fragens lässt sich u.a. das Anliegen ausmachen, das Wesen des Gebets nicht mit anthropologischen Phänomenen zu identifizieren, die sich auch diesseits betender Gottesbeziehung finden. Ist es vor diesem Hintergrund theologisch angemessen, das Gebet als *Praxis leiblichen Verstehens* zu charakterisieren? Geht es im Gebet nicht eher um Enteignung als um Aneignung? Ist es nicht wesentlich Passion und unverfügbare Gabe, in der alles menschliche Verstehen an seine Grenzen kommt?

Die Beiträge des vorliegenden Bandes geben auf diese und andere Fragen sehr unterschiedliche und teilweise gegensätzliche Antworten. Sie zeigen, in welchem Maße jede Rede vom Gebet situativ bestimmt ist und meist bestimmte Gebetsituationen vor Augen hat bzw. spezifische Formen des Betens privilegiert. An den normativen Implikationen eines bestimmten Gebetsverständnisses lässt sich das besonders deutlich ablesen. Besonders deutlich wird dies im Beitrag von Marcel Egli, der sich in fruchtbarer Weise kontrapunktisch zu vielen in diesem Band versammelten Zugängen verhält. Seine komprimierten Thesen regen zur weiteren Diskussion an. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Die Aussage »Nicht ist zu lernen, wie man *selber* zu ›Gott‹ betet, sondern wie man *mit und durch Gott* zu Gott betet«⁸ mag christologisch und pneumatologisch problemlos

⁸ So Marcel Egli in diesem Band.

nachzuvollziehen sein. Doch was ergibt sich daraus in gebetspädagogischer Hinsicht? Muss man, um die Unverfügbarkeit des Gebets und seines Adressaten zu wahren, dem Gebet seinen Praxischarakter absprechen und seine habitualisierten Formen theologisch problematisieren?

Man könnte dagegen mit Verweis auf die ostkirchliche Gebetspraxis argumentieren, die die pneumatologische Dimension in besonderer Weise betont. Die von Erich Bryner und Johanna Breidenbach vergegenwärtigte Praxis des Jesusgebets hat ihren Sinn darin, durch eine intensive Form von Habitualisierung und Verleiblichung zu einem inspirierten Beten »mit und durch Gott zu Gott« zu führen. Ob es tatsächlich förderlich ist, die Praxis des Betens mit einer leib sinnlichen Aufmerksamkeitsschulung zu verbinden, blieb allerdings auch in der orthodoxen Tradition nicht unumstritten. Wird durch eine solche Methodik die Aufmerksamkeit nicht vom göttlichen Adressaten abgezogen und auf die Betenden selbst und ihre selbsttätige Leiblichkeit gelenkt? Und ist es theologisch legitim, in derart exklusiver Weise zu Jesus zu beten, der seine Jünger nicht das Jesusgebet, sondern das Vaterunser lehrte?⁹ Die Verteidiger des Jesusgebets beschränkten sich nicht darauf, auf die biblische Herkunft der von ihnen benutzten Gebetsformel zu verweisen. Sie vertraten auch die Ansicht, der erhöhte Christus sei in seinem Namen gegenwärtig – realpräsent.¹⁰ Das Jesusgebet hat aus ihrer Sicht einen sakramentalen Charakter. Wie einst Gott seinen Namen im Tempel wohnen liess und dadurch in ihm präsent wurde, vergegenwärtigt er sich nun – im Namen Jesu und durch seine Anrufung – im »Tempel des Herzens«. Das kommt in gewisser Weise Luca Bascheras Vorschlag nahe, das Gebet als »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität« zu bestimmen. Die Sinnlichkeit des Betens ist dann mehr als nur nützliches Beiwerk. Sie hat die Würde des sakramentalen Zeichens. Leibliches Gebet erscheint aus dieser Sicht als responsives Geschehen in einem leiblichen Resonanzraum: als geistgewirkte Antwort, in der Gottes

⁹ Diese Anfrage begleitet die Tradition des Jesusgebets seit ihren Anfängen im 5. Jahrhundert, vgl. Alois Grillmeier, Das »Gebet zu Jesus« und das »Jesus-Gebet«. Eine neue Quelle zum »Jesus-Gebet« aus dem Weißen Kloster, in: C. Laga/J.A. Munitiz/L. van Rompay (Hg.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Leuven 1985, 187–202.

¹⁰ Für eine detaillierte Beschreibung dieser Diskussion vgl. Hilarion Alféyev, *Le mystère sacré de l'Église. Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu*, Fribourg 2007.

Wort sich auf »erhellende« Weise mitteilt und, vermittelt durch die »Rauheit der Stimme«, ¹¹ im Menschen zum Klingen kommt.

— PD Dr. Simon Peng-Keller ist Dozent für Theologie der Spiritualität an der Theologischen Hochschule Chur und beauftragt mit der Durchführung des SNF-Forschungsprojekts »Beten als verleblichtes Verstehen. Hermeneutische Zugänge zum Ereignis des Gebets«.

¹¹ Roland Barthes, Die Rauheit der Stimme, in: Ders., Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn, Frankfurt a.M. 1990, 269–278.