

IV. Vom Preis des Gebets

Kurt Appel

1. Das Gebet und der himmlische Palast Gottes

Die Frage des Gebets ist meiner Ansicht nach die schwierigste und fundamentalste theologische Frage unserer Zeit. In seiner Religionschrift weist Jacques Derrida darauf hin, dass in den Gedankenwelten der Ontotheologie, deren letzter Vertreter Hegel ist, das Gebet keinen Ort habe¹. Tatsächlich scheint die über Jahrhunderte oder auch Jahrtausende in Geltung gewesene symbolische Ordnung, die in ihrem Zentrum einen Gott lokalisieren konnte, zu dem man sich mittels des Gebets aufrichtete, zusammengebrochen.

U. Wilckens schreibt in seinem großen Kommentar zum Römerbrief des Apostels Paulus, der eigentliche Anlass der Abfassung dieser Schrift habe darin bestanden, dass Paulus sich in einer Situation, in der die Einheit des Evangeliums auf dem Spiel stand, des Gebets der Gemeinde von Rom versichern wollte². Die mächtige Stimme der römischen Gemeinde sollte in den himmlischen Palast Gottes vordringen, damit dieser das auf solche Weise verstärkte Gebet des Apostels zu seinem eigenen Anliegen machte.

Denkt man sich eine Kartographie des Gebets, so sind wir, so scheint es zumindest auf den ersten Blick, mit zwei Ordnungen konfrontiert. Auf der einen Seite gibt es unsere Erde und den Beter oder die Gemeinschaft der Beter, auf der anderen Seite den „Himmel“, der Adressat dieser Gebete ist, sich durch sie beeinflussen lässt und korrigierend, helfend und manchmal auch strafend auf dieser Erde eingreift. Sicher ist nie, ob ein Ereignis dem Gebet zu verdanken ist oder quasi naturwüchsig abläuft bzw. abgelaufen wäre, unklar bleibt auch, wie sich die Zeitlichkeit des Gebets und die Ewigkeit Gottes

¹ J. Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders./G. Vattimo, Die Religion, Frankfurt a. M. 2001, 28.

² U. Wilckens, Der Brief an die Römer. 3. Teilband. Röm 12–16 (EKK VI/3), Zürich/Braunschweig, ²1989, 128–130.

zueinander verhalten. Dies hat den listigen Leibniz zu dem Gedanken angeleitet, dass in die Vorhersehung Gottes unsere Gebete bereits einberechnet wären.

Betrachtet man die räumliche Ordnung des Gebets näher, so fanden sich immer Orte, Zeiten, Sphären und Personen, an denen Himmel und Erde zusammenliefen. Der himmlische Palast Gottes erstreckte sich hin zum priesterlichen und elterlichen Segen, in kirchliche und liturgische Gebäude und geprägte Zeiten, in Bücher wie den Psalter und das Stundenbuch, in musikalische Inszenierungen und schließlich auch in die Herzen der Bittenden.

Ich werde an gegebener Stelle noch darauf zurückkommen, dass die Geographie des Himmels und des Gebets komplexer ist als hier einleitend skizziert, wichtig ist aber zunächst eine Erfahrung, die bislang, so scheint es, zu wenig in der Theologie und der Philosophie – Nietzsche bleibt hier mit seinem Genie eine Ausnahme – und noch weniger in der Psychoanalyse (sieht man etwa von Lacan ab), der Geschichtsforschung und der Soziologie reflektiert wurde: nämlich diejenige des massiven Traumas, welches das Abendland im Verlust des himmlischen Palastes und der damit verbundenen Leere des Gebets erlitt. Dieses Trauma, auf großartige Weise literarisch bereits durch Jean Paul angezeigt³, später auch durch Dostojewski und Nietzsche in aller Wucht dargestellt, hängt mit einem massiven, in diesem Band von Deibl und Guanzini skizzierten Umbruch der symbolischen Ordnung zusammen. War diese bisher auf ein transzendentes „Du“ ausgerichtet, welches mit dem Terminus „Himmel“ auch eine Lokalisierung und ein Zentrum fand, so begann sie mit dem Verlust des göttlichen Palastes um eine Leere zu kreisen, die alle Sinnpotenziale zu verschlingen droht. Es drängt sich der Verdacht auf, dass der Okzident in vielen sogenannten vor-modernen Kulturen nicht zuletzt deshalb oft feindselig betrachtet wird, weil diese Leere gefürchtet wird, weil der Okzident das Gebet, welches Grundlage des Verstehens und Tuns, also der symbolischen Welt vieler Kulturen ist, von seinem Adressaten abgeschnitten hat. Möglicherweise, dies soll hier nur angedeutet werden, ist auch der Umstand, dass die katholische Kirche im Gegensatz zum Protestantismus an einer konkreten Lokalisierung des Göttlichen festhält,

³ Vgl. die berühmte „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“, in: J. Paul, Siebenkäs, Erstes Blumenstück, Stuttgart 1983, 295–301.

etwa in der Gestalt der Tabernakel, wie sie sich in ihren Kirchengebäuden überall finden, heute der eigentliche Graben zwischen den beiden Denominationen.

In der Heiligen Schrift findet sich ein Buch, welches in unüberbietbarer Dramatik vom Verlust des göttlichen Adressaten berichtet, nämlich das Buch Ezechiel⁴. Nachdem es bereits im Eingangskapitel davon erzählt, wie Ezechiel, dem sich „die Himmel geöffnet haben“ (Ez 1,1), die Herrlichkeit JHWHs, des Herrschers über den Keruben, erblickt, kommt es zu einer erneuten Begegnung mit den Keruben und der Herrlichkeit JHWHs in den Kapiteln 8–10. Diesmal öffnet sich der Himmel nicht in der Ebene des Flusses Kebar in Babylon, vielmehr wird der Prophet in einer Vision zum Tempel nach Jerusalem entrückt. Die Lokalisierung ist also komplexer als die im Eingangskapitel, wo der himmlische Palast den Propheten in der Ebene zu berühren beginnt. Denn hier ist die Voraussetzung der Begegnung von Himmel und Erde eine Ver-Rückung, eine Ent-Ortung des Propheten, der in einer „Vision Gottes nach Jerusalem an den Eingang des Tors des Innenhofs, der nach Norden schaut“ (Ez 8,3) gebracht wird. Der himmlische Palast verknüpft sich mit dem realen Ort des Jerusalemer Tempels, allerdings nicht direkt, sondern vermittelt durch eine Vision des entrückten (ver-rückten) Propheten. Die Szene ist also angesiedelt zwischen Himmel und Erde, zwischen Traum und Wirklichkeit, zwischen Babylon und Jerusalem und zwischen Zukunft und Vergangenheit, insofern der Prophet im Rahmen der Vision auf ein zukünftiges Ereignis (die Tötung der Götzendiner) zurückblickt. Der Hauptinhalt der Vision ist aber das Verlassen des Tempels seitens der Herrlichkeit JHWHs. Geschildert wird die Szenerie in quälender Langsamkeit:

Die Herrlichkeit JHWHs kam hervor, weg von der Schwelle des Hauses, und hielt auf den Kerubim an. Die Kerubim hoben ihre Flügel empor und erhoben sich vom Boden; ich sah sie aufbrechen mit den Rädern neben ihnen. Sie hielten am Eingang des Osttors des Hauses JHWHs an, die Herrlichkeit JHWHs über und auf ihnen. (Ez 10,18–19)

⁴ Ein beeindruckender Kommentar liegt vor von M. Greenberg, Ezechiel 1–20 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2001.

An diese Schilderung schließt sich die grauenhafte Vision von Jerusalem als Topf an, in dem die Opfer der Gewalt der herrschenden Klasse und schließlich auch diese selbst gekocht werden. Verbunden ist die Szene mit dem Gericht über Pelatja („JHWH überliefert einen Rest“), welches kontrastiert wird durch die Prophezeiung eines neuen Herzens aus Fleisch für die Exulanten, also ebenfalls für einen „Rest“ Israels, der – vielleicht – nicht „überliefert“ wird. Nach dieser Unterbrechung wendet sich der Blick erneut der auf den Keruben thronenden Herrlichkeit JHWHs zu:

Da erhoben die Keruben ihre Flügel mit den Rädern neben ihnen und oben, die Herrlichkeit des Gottes Israels über ihnen. Die Herrlichkeit JHWHs erhob sich über die Stadt und hielt an auf dem Berg östlich der Stadt. Da erhob mich ein Wind in die Höhe und brachte mich nach Chaldäa zu den Exulanten, in einer Vision durch den Geist Gottes. Die Vision, die ich gesehen hatte, verschwand aus meiner Sicht. (Ez 11,22–24)

Es scheint fast so zu sein, dass die „Herrlichkeit JHWHs“ noch einmal anhält zum Abschied, um dann definitiv aus dem Tempel und damit der irdischen Welt, d. h. dem *Raum* des Menschen zu entschwinden⁵. Es wird vieler Kapitel des Ezechiel-Buches bedürfen, bis von einer Rückkehr der Herrlichkeit JHWHs in den Tempel die Rede sein wird (Ez 43,4), allerdings bleibt diese an eine visionäre Zukunft gebunden, die gleich dem neuen Jerusalem aus der Offenbarung des Johannes über die terrestrische Raumzeit hinausweist.

⁵ Eine umfassende Interpretation von Ez 8,1–11,25 gibt M. Greenberg. Vgl. M. Greenberg, Ez 1–20, 193–239. Der Auszug der Gegenwart Gottes aus dem Tempel bereitet dessen Zerstörung vor; das folgende irdische Gericht über Jerusalem und seinen Tempel ist himmlisch bereits vorgezeichnet. Allerdings hebt das Ezechiel-Buch darauf ab, dass eine – wenigstens verminderte – Gegenwart Gottes in der Exilantengemeinde, für die JHWH ein „kleines Heiligtum“ ist (Ez 11,16), bestehen bleibt. Dieser Exilantengemeinde wird ein „Herz aus Fleisch“ anstelle des „Herzens aus Stein“ gegeben werden (Ez 11,19 u. a.), sodass „JHWH ihr Gott und Israel (die Exilantengemeinde) sein Volk sein wird“ (ebd.).

2. Exkurs: Schellings Bemühen um eine Wiederfindung des göttlichen Adressaten

Es drängt sich aufgrund des angezeigten Umsturzes der symbolischen Ordnung der Gedanke auf, dass das Ende der Welt einherginge mit dem Ende der Gebete und dem Entschwinden des göttlichen Throns und der Herrlichkeit JHWHs aus dem Blickfeld der Menschen. An dessen Stelle tritt eine unendliche Melancholie, deren Spuren wir in heutiger Popmusik, aber auch in großen Populärerzählungen und -mythologien des 20. Jahrhunderts wie z. B. Tolkiens „The Lord of the Rings“⁶ wahrnehmen können.

Besonders *ein* Philosoph hat gegen diesen Verlust mit enormer Denkkraft angekämpft, allerdings ist es wohl kein Zufall, dass die entscheidenden Schriften, die im Bemühen der Wiedergewinnung des göttlichen Palastes entstanden, zu *keiner* letztgültigen Veröffentlichung gekommen sind. Es handelt sich dabei um Schelling, der als Vorläufer von Kierkegaard, Rosenzweig, Pareyson und den personaldialogischen Versuchen von Buber und Ebner in seiner positiven Philosophie um den Gott gerungen hat, zu dem man beten kann⁷, und dabei Hegel als paradigmatischen Gegner seiner Bemühung ausgemacht hat. Schelling soll an dieser Stelle ein kurzer Exkurs gelten, wohl wissend, dass seine Philosophie nicht annähernd erschöpfend behandelt werden kann⁸. Sie wird aber erwähnt, weil sie in all ihrer gedanklichen Großartigkeit meiner Meinung nach beispielhaft

⁶ Tolkiens Mittelerde ist eine von den Göttern verlassene Welt, die zwischen ihrer Residenz und den Irdischen einen unüberwindbaren Zwischenraum geschaffen haben. Daher gibt es auch trotz der religiösen Grundierung dieses Werkes keine Gebete, und die Götter kehren lediglich, wie Gandalf und Saruman, in verwandelter, schwacher und ambivalenter Form wieder. Der damit einhergehende Verlust, ganz besonders in den dem Untergang geweihten Elben symbolisiert, führt zu einer melancholischen Grundstimmung dieses Werkes, die möglicherweise mit ausschlaggebend war für die Tatsache, dass es eines der meistgelesenen und meistrezipierten Bücher des 20. Jahrhunderts wurde.

⁷ Eine besondere Stellung nimmt Cacciari ein, der auf alle Fälle mit Schelling um die Geschichte des Menschen ringt. Inwieweit dabei auch der Gott der Gebete involviert ist, wäre eine eigene Untersuchung wert. Vgl. auf alle Fälle I. Guanzini, *L'origine e l'inizio. Hans Urs von Balthasar e Massimo Cacciari*, Pisa 2012.

⁸ Eine genaue Rekonstruktion des Gottesgedankens in der Spätphilosophie Schellings habe ich versucht in: K. Appel, *Personalität und Alleinheit Gottes. Versuch einer Deutung der Schellingschen Vernunftekstasis*, in: K. Müller/F. Meier-

für ein Scheitern steht, welches mit dem Versuch zusammengeht, den *himmlischen* Palast Gottes wieder auf den Bahnen der alten, d. h. *direkt* adressierten *Ausrichtungen* in das Blickfeld des Menschen zu holen.

Die (katholische) Theologie, so sie nicht, wie in ihrer Mehrheit, Genügen im (Neo-)Thomismus gefunden hat, nahm den „Gottesversuch“ Schellings durchaus dankbar auf, von A. Günther über H. U. v. Balthasar bis W. Kasper, wiewohl sie vielfach versuchte, provokative Momente zu übergehen und Schelling in die an der traditionellen Metaphysik angelehnten theologischen Bahnen einzupassen⁹, sodass letztlich die daraus hervorgehenden Denkbewegungen zu wenig wirklich Neues brachten. Besonders in der Theologie des 20. Jahrhunderts wurden dann die trinitarisch orientierten Denkbewegungen Schellings und auch Hegels in die Figur einer oftmals hypertroph gesteigerten Liebestritinität eingefügt, ohne zu „vergessen“, Letzteren dafür abzumahnern, dass er sich zu sehr der irdischen Wirklichkeit verhaftet hätte.

Schellings *Philosophie der Offenbarung*, die seit einiger Zeit in der klar strukturierten und gut lesbaren, von Schelling selbst offensichtlich korrigierten *Urfassung* vorliegt¹⁰, ist meiner Meinung nach, verbunden mit der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, aufgrund der Originalität und Differenziertheit des Gedankens, aber auch der tiefgründigen Auseinandersetzung mit der Kantischen Vernunft- und Religionskritik vielen zeitgenössischen theologischen Versuchen, Gott zu denken, vorzuziehen. Sie muss bis heute als einer der ernsthaftesten und großartigsten Entwürfe betrachtet werden, den personalen Gott der Gebete zu denken. Trotzdem bleibt ein Problem in Schellings Spätphilosophie bestehen, und zwar das der Sprache und der mit ihr verbundenen Ausrichtung, in der sich Schelling der Gottesfrage nähert. Sie versucht trotz der Einsichten, die Kants transzendente Dialektik mit sich gebracht hat, und trotz

Hamidi (Hg.), *Persönlich und alles zugleich? Theorien der Alleinheit und christliche Gottesrede (Fides et ratio)*, Regensburg 2010, 81–100.

⁹ W. Kasper kritisiert z. B. an Schelling, dass sein Trinitätsgedanke zu geschichtlich konnotiert sei. Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 Bände (Philosophische Bibliothek 445), Hamburg 1992.

der Erfahrung des „Fehls Gottes“¹¹ (Hölderlin) mittels der Potenzenlehre einen (zu) direkten Zugriff auf das Absolute¹².

Am Ende der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* gelangt Schelling, ausgehend von der Figur des transzendentalen Ideals Kants, zum Begriff des Absoluten, welches sich dadurch auszeichnet, dass es als das „actu Actus Seyende“ aus „seinem Begriff gesetzt [ist]“¹³ und sich so „als wirklicher (existenter) Herr des Seyns (der Welt), als persönlicher, wirklicher Gott erweist“¹⁴. Dahinter steht die Idee, dass sich das transzendente Ideal in seiner Verwirklichung als Idee in individuo noch einmal negativ gegen sich als Alleinheit (omnitudo realitatis), d. h. gegen sich als absolutes Subjekt-Objekt wendet, also sich gewissermaßen von seinem eigenen rational zugänglichen Begriff des höchsten Wesens *absolviert*. Schelling verlangt gerade um des Gottes des Gebets willen, wofür er die prägnante Wendung „Person sucht Person“¹⁵ prägt, eine *Ekstasis der Vernunft*, d. h. ein Ablassen von ihren Versuchen, sich in theoretischer und praktischer Weltbegegnung zu verorten¹⁶, verbunden mit einer kenotischen Wende von der ihr eigentümlichen Allgemeinheit zum radikal *Einzelnen*, welches der Gott des Eschatons wäre, dessen die Vernunft nie habhaft werden kann und darf.

Allerdings stellt sich die Frage, ob die mannigfaltigen sprachlichen Brechungen, die Hölderlin in die Dichtung, Hegel in die Dialektik mittels der Figur der doppelten Negation (jene Bezugnahmen auf Hegel, die ihm die Triade Thesis-Antithesis-Synthesis unterstellen, sind als philosophische Barbarei anzusehen) und später

¹¹ Vgl. J. Deibl, Der Entzug heiliger Namen, in: *Theologie und Philosophie* 4/2011, 523–550.

¹² Vgl. K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

¹³ F. W. J. Schelling, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Hg. von Karl F. August Schelling. 1. Abteilung: 10 Bände [= I–X]; 2. Abteilung: 4 Bände [= XI–XIV], Stuttgart/Augsburg 1856–1861, XI 253–572, hier 563.

¹⁴ Ebd., 564.

¹⁵ Ebd., 566.

¹⁶ Von daher ist der Verdacht von A. Franz, dass Schelling sich in seiner Denkbegegnung an Augustinus annähert, sehr gut begründet. Vgl. A. Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie Schellings*, Würzburg 1992.

Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze, Nancy, Badiou, Agamben und Bahr in das Seinsdenken einzubringen suchten, eine Entsprechung bei Schelling finden. Dieser verlässt zwar mit der Figur einer vernünftigen Selbstaufhebung der Vernunft die Bahnen klassischer Metaphysik, und zwar um der Dignität des Kontingenten willen, in dessen Bezugsrahmen sich das persönliche Gebet überhaupt erst generieren kann – denn was wäre das für ein Gebet, welches bloß allgemeine und nicht adressierte Reflexion ohne die Ausrichtung auf das Individuelle und Kontingente zum Ausdruck brächte? Aber es bleibt die Frage, ob seine Philosophie nicht ihr eigenes Anliegen unterläuft durch einen Rückgriff auf metaphysische Fragestellungen und Denkfiguren, die sich durch eine direkte Ausrichtung des Denkens auf das Sein, welches als präsentierbar gedacht wird und sein Wesen gerade nicht in einer Versetzung und Verschiebung hat, auszeichnen. Ein Beispiel dafür ist die besonders in der Weltalterphilosophie virulente Suche nach einem positivierbaren Anfang, der gerade in Kants transzendentaler Dialektik entsprechend problematisiert wurde.

Man könnte gegen das gerade Behauptete einwenden, dass Schelling gegen den unmittelbaren Zugriff auf das Sein, wie er später von Heidegger und seinem Gefolge als „Metaphysik der Präsenz“ oder „Seinsdenken von der Anwesenheit her“ bestimmt wurde, namentlich in seiner positiven Philosophie eine konsequent eschatologische Ausrichtung vornimmt, was sich in Sätzen niederschlägt wie „Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also das, was sein wird, das absolut Zukünftige“¹⁷. Denn tatsächlich ist es so, dass Schellings positive Philosophie weniger eine geschichtliche, sondern vielmehr eine eschatologische Philosophie ist¹⁸, während die negative Philosophie in der „Präsenz“ verhaftet bleibt. Allerdings zielt Schellings philosophische Sprache letztlich auf direkte Weise auf den kommenden Gott ab, der in eine Anwesenheit gebracht worden sein wird. Auf diese Weise könnte dem Umstand zu wenig Rechnung getragen sein, dass der göttliche Palast in nachaufklärerischer Zeit verborgen ist und Gott selbst bei vielen, die sich den Glauben oder Reste davon bewahrt haben, nicht mehr (unmittelbar) lokalisiert werden kann, weder in der Sprache noch

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 24.

¹⁸ Vgl. dazu K. Appel, *Personalität und Alleinheit Gottes*, 81–100.

in den Räumen und Epochen unserer Welt. Denn es hat sich die Frage eröffnet, ob Gott nicht von einem metaphysisch verstandenen ersten Anfangsgrund „befreit“ werden muss – die Sympathie, die die Theologie für den „Urknall“ erkennen lässt, scheint eine Art metaphysischen Restes bewahren zu wollen, allerdings bleibt das Bauen auf diesbezügliche Theorien mehr als fragil, wie heutige Versuche zeigen, auch den „Urknall“ naturwissenschaftlich in umfangreichere Theoriegebäude einzubetten. Es stellen sich also Zweifel ein, ob nach dem Ausscheiden des himmlischen Palastes aus der Immanenz des Weltzusammenhangs noch eine direkte Linie, sei sie als *causa prima* oder als transzendente Fundierung des Seins gedacht, zwischen Himmel und Erde verläuft. Nicht zuletzt ist sogar die Frage problematisch geworden, ob und inwieweit der Logos überhaupt Wirklichkeit unter sich versammelt oder nicht in das Leere zielt¹⁹.

Die tiefe Krise sowohl der evangelischen als auch der katholischen Theologie unserer Tage, die scheinbar der Welt nichts mehr zu sagen haben, aber auch der eucharistischen Anbetung im katholischen Raum, welche einst das Herz des katholischen Glaubens war, scheint eines von vielen Symptomen für den Verlust des verortbaren Gottes zu sein. Gleiches gilt für das weit über den Katholizismus hinaus erkennbare Bemühen, Gott in Wallfahrtsorten begegnen zu können, um wenigstens an ausgezeichneten Stellen die Lokalisierung des Gebets zu bewahren. Dass gerade mit dem Verlust der Schnittpunkte von Himmel und Erde sich auch die Raum- und Zeitauffassung immer mehr nivelliert und virtualisiert, weil es kein Zentrum, sondern nur mehr *sich selbst auflösende Peripherien* gibt, stellt ein weiteres Phänomen dar, auf das wenigstens noch kurz einzugehen sein wird.

Für den weiteren Gedankengang ergeben sich zwei neuralgische Punkte, die zu entfalten sind: *Erstens* die Frage nach dem *Preis der Sterblichkeit*. Denn gerade das Gebet, wie es im Folgenden entfaltet werden soll, steht dem Gedanken einer Verschmelzung endlicher Subjekte mit der unendlichen (was immer dies konkret heißen mag) Subjektivität Gottes entgegen. Anders gesagt: Da, wo das Gebet direkt, ohne Umweg und Versetzung an Gott adressiert ist,

¹⁹ Vgl. dazu K. Heinrich, *Von der Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt a. M./Basel 1982.

scheint der Gedanke einer Vereinigung mit dem Göttlichen im Vordergrund. Wo allerdings der Sich-Adressierende nicht mehr direkt auf sein Anderes zielen kann, sondern nur über den Umweg einer Selbstversetzung, tritt der Gedanke des Abschieds vom Ich als Machtzentrum, als *erste* Person auf und damit der Gedanke der Sterblichkeit. Im ersten Abschnitt dieses Buches lag der Akzent dabei auf dem Preis, den der Mensch dafür zu „bezahlen“ hat, nämlich auf seiner Verletzbarkeit. Diese kontrastierte mit dem Verlangen, mit Gott quasi eine Wette einzugehen, in der Lage (gewesen) zu sein, aus eigener Kraft Unsterblichkeit zu erlangen und aus dieser Wette gewissermaßen eine Triebfeder der Geschichte zu machen, selbst um den Preis eines Rückfalls in das sinnentleerte Nichts. In diesem letzten Teil, nach dem Durchgang durch die Krisensymptome der Sprache (Deibl) bzw. der symbolischen Ordnungen (Guanzini), soll ein Akzent auf den Lobpreis gelegt werden, auf die Tatsache, dass das Gebet auch Erfahrung einer Entsubjektivierung ist, womit sich die Frage stellt, ob nicht das *Gebet* auch *Lobpreis für das Geschenk der Sterblichkeit* ist (siehe Abschnitt 3).

Zweitens wird die *Zeitform des Gebets* mitzubedenken sein. Es wurde in meinem ersten Beitrag aufgezeigt, dass die Zeitform des Christentums eine *anachronistische* ist, dass der Christ mit keiner Epoche zusammenfällt, sondern in den Verschiebungen und Brechungen der Geschichte existiert. Ein wesentlicher Ausdruck davon wurde unter dem Titel „Epilog“ abgehandelt, womit zum Ausdruck gebracht wurde, dass die christliche Existenz da beginnt, wo sich geschichtliche Figuren erschöpft haben, wo sogar der Gegensatz von Tod und Leben nicht mehr als Letztes Gültigkeit beanspruchen kann, wo die bisherige Welt aufgehoben, d. h. verabschiedet und neukonfiguriert wird. An Musil und damit den ersten Teil anschließend, aber auch den Beiträgen von Deibl und Guanzini Rechnung tragend, soll entfaltet werden, *dass das Gebet auf essenzielle Weise mit der „Entwertung aller Bilder“ und einer neuen symbolischen Ordnung, die sich daraus ergibt, verbunden ist* (siehe Abschnitt 5).

Im folgenden Durchgang sollen anhand der hier skizzierten Hauptlinien zwei Bibelstellen, nämlich Psalm 36 (Abschnitt 3) und Mk 6,30–46 (Abschnitt 5), näher interpretiert werden, die von philosophischen Reflexionen (Abschnitt 4 und Abschnitt 6) unterbrochen werden. Anhand der ausgewählten Texte werden paradigmatische Gebetsbewegungen beleuchtet, nicht zuletzt auch, um Raum zu

schaffen für die Frage nach dem Adressaten und dem Inhalt der Gebete. Dabei ist zu betonen, dass nicht erschöpfend auf die verschiedensten Formen des Gebets und dessen Facetten eingegangen werden kann, es soll lediglich exponiert werden, wie sehr Gebet und Neuer Humanismus, aber auch Gebet und ein Sprechen von Gott verflochten sind, den Gedanken affirmierend, den u. a. J. B. Metz in den schönen Ausdruck gebracht hat, dass Theologie zuerst ein Sprechen zu und nicht von Gott ist²⁰.

3. Das Gebet als Evokation des Gottesnamens und Lobpreis JHWHs (Ps 36)

Einer der bemerkenswertesten Psalmen im großen Gebetsbuch Israels und der Kirche, des Psalters, ist Psalm 36. In ihm findet sich eine tiefgründige Reflexion über das Wesen des Gebets, die im Folgenden aufgenommen wird. Grundlage vieler Überlegungen, auf denen ich aufbaue, ist die herausragende Interpretation dieses Psalms durch N. Lohfink²¹. Die folgende Übersetzung von Ps 36 lehnt sich dementsprechend an jene von Lohfink an²²:

1 Für den Chormeister. Von David, dem Knecht JHWHs.

2 Das Raunen des Treubruchs zum Sünder –

(es tönt) im Raum *meines* Herzens.

Niemals ein Schrecken Gottes (*elohim*)

vor seinen Augen.

3 Denn in seinen Augen hat er sich selbst (zu sehr) umschmeichelt,
um seine *Schuld* (*’āwōn*) aufdecken zu können, um sie zu hassen.

²⁰ Vgl. die zentralen Ausführungen von J. B. Metz zum Gebet: Ermutigung zum Gebet, in: J. B. Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, hg. von J. Reikerstorfer, Freiburg i. Br. 2011, 98–114.

²¹ Vgl. N. Lohfink, *Innenschau und Kosmosmystik. Zu Psalm 36*, in: *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex-te neu erschlossen*, Freiburg i. Br. 1999, 172–187. Vgl. auch E. Zenger, *Dein Angesicht suche ich. Neue Psalmenauslegungen*, Freiburg i. Br. 1998, 82–90; T. Lorenzin, *I salmi*, Milano 2001.

²² Es wurden einige kleine Abweichungen in der Übersetzung vorgenommen. So wurde für hebräisch *’āwān* der Terminus „Vergewaltigung des Rechts“ (anstelle von Unheil) gewählt. *Chāsād* wurde mit dem altehrwürdigen deutschen Wort „Huld“ übersetzt (anstelle von Treue).

4 Seines Mundes Worte *Vergewaltigung des Rechts* (gegen die Armen) (¹āwān) und *Trug* (mirmāh), er ist nicht mehr fähig, aus Einsicht Gutes zu wollen.

5 So wird er *Vergewaltigung des Rechts* auf seinem Lager planen, den Weg betreten, der nicht gut ist, wird nicht das *Böse* (ra') verwerfen.

6 O JHWH, bis an den Himmel deine *Huld* (chäsād), deine *Zuverlässigkeit* (¹āmūnāh) bis an die Wolken.

7 Deine *Gerechtigkeit* (zedāquāh) wie Berge (der Götter), dein *Rechtdurchsetzen* (mišpāt) (bis) zu den Tiefen der Urflut, Mensch und Tier *rettetest* du (ständig), o JHWH.

8 Wie kostbar ist deine *Huld* (chäsād), o Gott (*elohim*), sodass Menschenkinder in den Schatten deiner Flügel flüchten.

9 Sie laben sich am Fett deines Hauses, und der Fluss deiner Wonnen (Eden) – du lässt sie aus ihm trinken.

10 Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen *wir* Licht.

11 Verlängere deine *Huld* (chäsād) denen, die dich kennen, und deine *Gerechtigkeit* denen mit geradem Herzen.

12 Nicht trete mich der Fuß des Hochmuts, und die Hand der Sünder soll mich nicht vertreiben.

13 *Dort* sind die Unheil-Verkündeten umgefallen (vgl. Ps 35,8), sie wurden umgestoßen (vgl. Ps 35,5) und können nicht mehr aufstehen (vgl. Ps 35,11).

Ps 36 schließt in zweifacher Hinsicht an den Vorgängerpsalm an: Einerseits endet Ps 35 damit, dass der Beter ein Gelübde ablegt, den ganzen Tag, also die volle Zeit den Lobpreis JHWHs zu murmeln, was in diesem Psalm dann verwirklicht wird, andererseits wird am Eingang von Ps 36 David singularär als *Knecht JHWHs* bezeichnet, womit eine direkte Wortverbindung zu Ps 35,28 gelegt wird, in dem David sich mit dieser Terminologie in Verbindung bringt. Ein inhaltlicher Zusammenhang lässt sich ebenfalls erkennen: einerseits durch die Erfüllung des Lobversprechens von Ps 35, andererseits durch das Thema der *Feinde*. In Ps 35, wie überhaupt in der Teilsammlung 35–41, steht das Thema *Verfolgung* im Vordergrund.

Der Beter von Ps 35 ist mit einer Übermacht an heimtückischen und präpotenten Feinden konfrontiert, die ihm nach dem Leben trachten. In Ps 36 verschlimmert sich die Situation, insofern der Feind, der sich gegen den Beter in Ps 35 versammelt hat, noch näher gerückt ist.

Der Ort, an dem sich nämlich jetzt die Feindschaft vollzieht, ist das *eigene Herz*. Aus ihm ertönt „offshore“ ein perverses Orakel mit einer Gemengelage aus Schuld, Gewalt gegen Schwache und Arme, Verrat und Bösem. All die Charakteristika des äußeren Feindes, die den Beter in Ps 35 bedrängt haben, sind nach innen gerückt, womit sich der dort beschriebene Widersacher als Projektion der eigenen geistigen, seelischen und affektiven Verfassung des Beters erwiesen hat.

Die Welt, in der sich der Sprecher von Ps 36 befindet, ist auf einen kleinen Punkt zusammengeschrumpft, nämlich das in sich geschlossene Herz. In diesem ist kein Platz mehr für ein Gegenüber, vielmehr ist es vollkommen mit dem „Ich“ und seinen Projektionen ausgefüllt. Diese können nicht mehr als solche durchschaut werden, da es keinen möglichen Ort einer Selbstdistanzierung gibt. Der Gottesschrecken kann in der deutschen Sprache mit dem Wort Entsetzen wiedergegeben werden, womit eine Störung der Setzungen zum Ausdruck gebracht ist, in denen sich der Mensch eingerichtet hat, um sich vor seiner Umwelt abzuschließen. Was nun also den ganzen Tag abläuft, ist nicht der in Ps 35,28 angezeigte Lobpreis JHWHs, sondern eine totale, d. h. räumlich und zeitlich lückenlos ablaufende immanente Maschinerie ichhafter Bösartigkeit, die kein „außen“ und keine Tiefe kennt. Man kann die Beobachtung hinzufügen, dass die vier Bezeichnungen des Bösen die vier Enden der Erde auf die Seele projizieren, womit der Eindruck des Abgeschlossenen noch verstärkt wird. Massiver könnte Augustinus' „incurvatus in se“ kaum zum Ausdruck gebracht werden.

Mit diesem Eingang könnte der Psalm an sein Ende gelangt sein. Er setzt sich allerdings fort. Genau betrachtet schließen sich an den auf die Überschrift (V 1) folgenden ersten Teil, der in vier Versen diese oben genannte völlig deprimierende Szenerie zeichnet, zwei weitere Teile und eine Art Epilog an. Der dritte Teil besteht wie der erste aus vier Versen und 36 Worten, sodass der Psalm ein Zentrum aufweist, welches klar gerahmt ist. Das ergibt folgende Struktur: An die Überschrift in Vers 1, in der der Bogen zum vorangehenden

Psalm gespannt wird, schließt sich der erste Hauptteil an, in dem eine Schilderung des in sich gekrümmten Herzens als wahren Feindes des Beters erfolgt (V 2–5). Zwischen diesen und den dritten Teil – in beiden werden wie gesagt 36 Wörter verwendet sowie je einmal die Bezeichnung „Gott“ (Elohim) – schiebt sich das eigentliche Zentrum des Psalms, bestehend aus 2 Versen und 16 Wörtern.

Der zentrale Teil des Psalms setzt unmittelbar mit dem Tetragramm JHWH ein und endet auch mit dem Gottesnamen. Analog zu den vier Worten, mit denen der Feind im Inneren im ersten Teil bezeichnet wurde, werden auch vier Worte für JHWH ausgewählt, nämlich *Huld*, *Zuverlässigkeit*, *Gerechtigkeit* und *Rechtsdurchsetzung*. Bemerkenswert ist, dass mit dem Bekenntnis der *Gerechtigkeit* JHWHs einerseits dem Versprechen aus Ps 35 nachgekommen wird, den ganzen Tag dessen *Gerechtigkeit* zu murmeln, andererseits auch ein enger Bezug zum Beter selber hergestellt wird, der in Ps 35 jenen Freude zuspricht, die seine *Gerechtigkeit* wünschen (35,27). Bestand im ersten Teil also ein unermesslicher Abgrund zwischen JHWH und dem Beter, hat sich im zweiten Teil eine neue Beziehung eingestellt. Sie ist umso bemerkenswerter, weil kein Weg von Teil I zu Teil II führt. Der Gottesname bringt einen völligen Neuansatz mit sich, denn auch wenn er Ort eines Anrufs ist, so ist nicht der Beter des ersten Teils dessen Initiator. Im ersten Teil gab es eine nüchterne Beschreibung der Situation des in sich verschlossenen Sünders, in der eine nicht verortbare Stimme des Treubruchs, die aus dem Inneren des Herzens hervortrat, vorkam. Der zweite Teil wechselt radikal die gesamte Szenerie, denn eine distanzierte Beschreibung Gottes erfolgt hier gerade nicht, ebenso wenig eine Fortsetzung der Stimme aus Teil I. Es handelt sich vielmehr um eine *andere* Stimme, die hervortritt und die äußere Beschreibung ebenso wie das Orakel der Selbstprojektion von V 2–6 unterbricht.

Diese *andere* Stimme, die mit dem nicht sagbaren Tetragramm einsetzt, also deren Anruf mit einer Unterbrechung der Stimme, einer Pause, einem Schweigen und Unsagbaren einsetzt, weitet die Szenerie ins Kosmische. Anstelle der vier Wörter der in sich beschlossenen Welt des Orakels inmitten des Herzens gerät eine neue unermesslich weite Landschaft in das Blickfeld. Gottes Gemeinschaft reicht weit über das Irdische hinaus bis in die Himmel und seine Zuverlässigkeit erstreckt sich bis hin zu den Wolken. Nachdem die Landschaft nach oben geöffnet wurde, passiert Selbiges auch mit

dem Fundament des Kosmos. Die Gerechtigkeit erstreckt sich zu den Gottesbergen, wobei nicht nur an die Höhe derselben zu denken ist, sondern auch daran, dass die Wurzeln der Berge noch unendlich tiefer reichen als die gewaltigen Wurzeln der Bäume. Der nächste Schritt bringt Raum und Zeit in Verbindung: Die unermesslich tiefen Fundamente der Berge werden noch vertieft hin zur Urflut, auf der alle Welt, also auch die Berge gebaut sind. Das klaffende Chaos der alten Welt wird vom Recht Gottes berührt und seiner Todesmacht entkleidet, wie der nächste Satz zu verstehen gibt: „Mensch und Tier rettetest du (ständig), o JHWH“. Der räumliche Horizont der Stimme reicht bis an das, was jenseits von allem Sein „ist“. Gleiches gilt für den zeitlichen Horizont, der die Sphäre des Todes als tiefsten Ausdruck des klaffenden Chaos noch einmal transzendiert, insofern JHWH aus ihr errettet. Diese Rettung erstreckt sich dabei nicht (nur) auf den Beter oder Israel oder die Menschheit, vielmehr betrifft sie alles Lebendige. Mit dieser Rettungsmacht, die den Kosmos vom „Himmel“ bis zur „Urflut“, also vom Eschaton bis zum Proton durchdringt, findet der JHWH-Hymnus einen ersten Abschluss und kann in die erneute Signatur des JHWH-Namens übergehen. Zwischen Gott und Gott oder besser zwischen JHWH und JHWH wird in diesem Teil der gesamte Kosmos abgeschritten und Teil eines Lobpreises, der im Bekenntnis des rettenden Handelns gegenüber aller sterblichen Existenz einen Kulminationspunkt besitzt.

Der dritte Teil stellt gegenüber diesem Zentrum äußerlich gesehen eine Fortsetzung dar, allerdings verschiebt sich der Adressat. Denn es wird nicht mehr explizit der Gottesname JHWH angesprochen, sondern allgemein Gott (Elohim). Es handelt sich also beim Folgenden um ein Supplement in Bezug auf eine Sequenz, die in sich vollendet ist. Nach dem Schweigen, das mit dem Tetragramm notwendigerweise verbunden ist, setzt eine neue Anrede Gottes an. Herausgegriffen wird das Motiv der *Huld*, die bereits im zentralen Abschnitt die Gestalt des JHWH-Namens einleitete. Sie führt den Beter *erzählerisch* an zwei neuralgische Orte, an die er sich in der Rekapitulation der Geschichte erinnert. Der erste ist der Tempel am Zion mit den Keruben, deren Flügel den Menschen beschirmen, der zweite der Garten Eden. Wir haben also in diesem Teil nach der umfassenden räumlichen Erstreckung Gottes im Zentrum nun auch eine gewaltige zeitliche Dimension vor uns. Der dritte Teil setzt mit dem *Eschaton* ein: Am Ende der Tage werden die Menschenkinder,

weit über Israel hinaus, wie wir von Jesaja und Micha wissen, zum Zion und damit zum Tempel als Ort der Keruben strömen. Dieses Bild ist in V 8 angezeigt, um im nächsten Vers sofort in das *Proton* zu wechseln. Der Strom der Freuden/Wonnen evoziert im Hebräischen den Namen „Eden“, also den Paradiesesgarten. Tempel und Paradies sind dabei durch das Motiv des gemeinsamen Mahls, also des Festes verbunden, welches sich vom Eschaton zum Proton erstreckt. Dieses Fest wird in V 10 mit *Leben* und *Licht* Gottes in Verbindung gebracht. Gott ist die Sonne der Gerechtigkeit, die die Existenz des Kosmos durchstrahlt, bis hin zur Urflut, also zur todes-trächtigen Scheol. Der entscheidende Punkt scheint aber nicht einfach eine Errettung aus dem Tod zu sein, wie Lohfink meint, sondern die Tatsache, dass es das kosmische Fest ist, welches genau jene Rettung bezeichnet, die bis hin zum Tod reicht. Es geht also weniger um eine Rettung vor dem Tod als um dessen Einbeziehung in das große Fest, das zu den Quellen des Lebens und zur Schau Gottes führt. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass diese Schau nicht mehr vom isolierten Herzen des Beters vollzogen wird, sondern von einem „wir“, welches den Beter mit Israel, der ganzen Menschheit, allem Lebendigen und Gott selbst zusammenbindet.

Die letzten beiden Verse des dritten Teils, in denen Motive des Anfangs wieder aufgenommen werden (Herz, Gerechtigkeit, Sünder) nehmen zunächst das Thema der *Erkenntnis* auf. Gott soll seine Gemeinschaft auf jene hin ausweiten, die ihn kennen. Bedenkt man die intime Dimension dieses Verbs, das im Hebräischen auch den Geschlechtsverkehr zum Ausdruck bringt, so wird verständlich, dass eine entscheidende Zielrichtung des Psalms die intime Gemeinschaft des Beters und – trägt man dem „wir“ Rechnung – der sterblichen Welt mit Gott ist. Am Eingang wusste der Beter nichts von dieser Sterblichkeit, „ihm stand kein *Gottesschrecken* vor Augen“ (V 2), der Beter wähnte sich vielmehr unantastbar und unverletzlich. Im Gegensatz dazu kann der Beter, der vom Gottesnamen aus seiner eigenen undurchlässigen Selbstbespiegelung *entsetzt* wurde, jetzt seine sterbliche Existenz in die Gemeinschaft mit Gott einbringen und dieses Entsetzen feiern. Allerdings bleibt die Warnung bestehen, dass vor dem Herzen der Hochmut lauert und den Beter zu überwältigen droht, wie dies Kain geschehen ist. Das „Vertreiben“ seitens der Sünder (V 12) erinnert an das Vertreiben aus dem Paradies, welches diesmal von der Hand des Sünders, also dem hoch-

mütigen, sich unantastbar und unverletzbar wissenden Herzen selbst vollzogen wird.

Ein etwas unorganischer Abschluss scheint einem oberflächlichen Blick der Schlussvers (V 13) zu sein, der im symmetrischen Aufbau des Psalms der Überschrift (V 1) entspricht. Zunächst ist zu konstatieren, dass mit den Wörtern „umgefallen“, „umgestoßen“ und „aufstehen“ eine noch engere Anknüpfung an den Vorgängerpsalm erfolgt (35,5.8.11). Von größerer Bedeutung ist aber, dass das Zerschellen der den Tod nicht Kennenden an einem „dort“ erfolgt, womit wir beim zweiten enigmatischen Kern des Psalms angelangt sind. Der erste war im Zentrum mit dem JHWH-Namen bezeichnet, der dieses Zentrum als Adressat gerahmt und den ersten Teil unterbrochen hatte. Bei der Betrachtung des Schlussverses ist der Leser des Psalms vor die Tatsache gestellt, dass sich das „dort“ nirgends zuordnen lässt. Es kann sich auf den Tempel und das Paradies beziehen oder auch auf die Gemeinschaft mit Gott. Bedenkt man aber auch die Tatsache, dass V 13 eine Scharnierfunktion in der Psalmensammlung 35–41 hat²³, dann bietet sich eine radikalere Interpretation an, die entscheidend für die Dynamik des Gebets ist: Das „dort“ bezieht sich auf den ganzen Psalm bzw. auf die Psalmensammlung überhaupt, d. h. es verweist auf den Akt des Gebets selber. Wir konnten am Anfang die ortlose Stimme des perversen Orakels vernehmen, die Stimme hier dagegen ist gewissermaßen die Stimme des Textes, des Psalters selber. Es ist die Stimme des „Himmels“, d. h. des himmlischen Palastes, in der sich der Psalter vollzieht, der damit zum eigentlichen Ort des Himmels wird oder, betrachtet man den Psalm genauer, zum Ort, an dem sich Himmel, Erde und Urflut versammeln und das sich selbst reflektierende Subjekt entsetzt und aufgebrochen wird.

Der Psalm bezeichnet zwei enigmatische Punkte, die aufeinander zu beziehen sind und die durch das Motiv der Rettung verbunden sind, nämlich einerseits das Tetragramm JHWH, andererseits das „dort“. Letzteres verweist auf den Gottesnamen, auf den das Gebet, der gesamte Psalter und mit ihm die dort versammelte Welt hinzielt. Der himmlische Palast vermag damit gerade im Aufbruch des Herzens, welches durch die Stimme des Psalters in Gang gesetzt wird, zu erstehen und findet seine Ausrichtung am Gottesnamen. Der bleibt

²³ Vgl. E. Zenger, *Dein Angesicht suche ich*, 88–90.

allerdings als Bruch im Text bestehen und manifestiert sich im Zusammenbruch des hochmütigen, sich unsterblich wahnenden Subjekts. Dadurch tendiert der gesamte Psalm, zumindest in kanonischer Lesart, auf ein Schweigen hin, welches die letzte Zielrichtung des Gebets anzugeben vermag. Es baut gewissermaßen eine überbordende Fülle an Bildern auf und verabschiedet sie doch gleichermaßen im „beredten“ Schweigen des Gottesnamens, der den Tod aller Vorstellungswelten des Beters anzeigt und in dessen Intimität der Beter gleichsam zurückkehrt. Dabei verbindet sich der Name JHWH mit dem Lobpreis, welchen nicht mehr das alte, isolierte Subjekt des Beters spricht, sondern eine *andere* Stimme als *Aufhebung* der ersten.

4. Öffnungen: Leibniz, Kant und Hegel oder die Offenheit als Monade, Selbstaffektion und Weltbegegnung

Psalm 36 hat den Beter an die Grenzen des Kosmos gebracht. Dieser wurde genauso wie der Beter vom JHWH-Namen von allen Bildern („Images“) und Projektionen getrennt und damit die Möglichkeit des Gebets jenseits von Introspektion und Manipulation eröffnet. Die Frage, die sich gerade in der engen Verbindung, aber auch Differenz von Beter und Kosmos zum Gottesnamen stellt, geht dahin, ob im Kosmos, in der symbolischen Ordnung unserer Zeit Platz für die Öffnung und Unterbrechung ist, die JHWH bedeutet. Im zweiten Abschnitt wurde Schelling angesprochen, der sich um die Darstellung der Singularität Gottes bemüht hat. Dem Denkweg von Psalm 36 folgend könnte man sagen, dass Schelling die letzte Öffnung des JHWH-Namens, die mit dem Ende des Seins, sei es als Subjekt, sei es als Substanz verbunden ist, intendiert, aber vielleicht (die Betonung muss hier immer am „vielleicht“ bleiben!) die letzte Konsequenz dieses Bruchs in Bezug auf Sprache und Denken vermieden hat. Es soll in diesem Kapitel in einen Dialog mit Leibniz (der meiner Meinung nach wie kaum ein anderer Philosoph in geistiger Verwandtschaft zu Schelling steht, dessen Philosophie sich aber auch in vielerlei Hinsicht als Sprungbrett für Kants und Hegels Gedankenwelt eignet), Kant und Hegel eingetreten werden. Eines haben dabei all diese Denker gemeinsam, nämlich die Ablehnung der damals bereits begonnen habenden naturalistischen Erzählung der Welt.

Diese ist mit dem Verschwinden des himmlischen Palastes verbunden. Es handelt sich um eine Erzählung ohne wirkliche Vergangenheit und Zukunft, eine, die in der Unmittelbarkeit sinnfreier (oder sinnloser) Jetzt-Momente erfolgt. Die Post-Moderne wurde als Ende der großen Erzählungen charakterisiert, allerdings stellt sich die Frage, ob wir nicht heute mit der bis dato ungeheuerlichsten Geschichte aller Epochen konfrontiert sind, nämlich derjenigen des Verlöschsens des Universums im entropischen Kältetod. Dawkins und Co. (oder sollte man sagen, die atomaren Aneinanderreihungen, die dann die Funktionsbezeichnung Dawkins etc. bekommen?) – Namen spielen hier letztlich keine Rolle und die Protagonisten wechseln, wenngleich sie meist aus dem angelsächsischen Raum als Reaktion auf den dort grassierenden ebenso unsinnigen wie positivistischen Kreationismus kommen – reihen sich in eine Tradition ein, die letztlich mit Zenon (oder einer bestimmten Lesart des Parmenides²⁴) und Platon beginnt und sich bis zum neuzeitlichen Nihilismus erstreckt. Es handelt sich, Heidegger paraphrasierend, um die Bestimmung des Seins als Anwesenheit²⁵. Hegels Verdacht, im ersten Teil angedeutet, dass die letzte Erzählung des Abendlandes ein alles „nichtender“ Nihilismus wäre, fand seine politische Bestätigung noch viel mehr als in der Schreckensherrschaft von Robbespierre und der französischen Revolution im umfassenden Terror des Nationalsozialismus, der wie keine Ideologie vorher oder nachher die Vernichtung und damit ein „positives Nichts“ zum Letztzweck seines Daseins erhob²⁶. Heute sind wir mit

²⁴ Vgl. K. Heinrich, Parmenides und Jona, Basel/Frankfurt a. M. 1992. Dagegen: H. D. Bahr, Zeit der Muße – Zeit der Musen, Tübingen 2008.

²⁵ Heidegger bricht diese Bestimmung in „Sein und Zeit“ durch die Sorgestruktur und das konsequente Bedenken eines Primats der Zukunft. Noch radikaler ist seine Darstellung einer a-präsenten Zeit im Spätwerk „Zeit und Sein“. Dass ein Denker dieses Kalibers, um es vorsichtig auszudrücken, zumindest zeitweise mit dem positivistischsten Nihilismus aller bisherigen Zeiten, nämlich jenem, in dem das Nichts als absolute Annihilierung zum Ding an sich geriet, sympathisierte, bleibt schwer fassbar, zeigt aber auch, dass es um keinen Preis der Welt, weder theologisch noch philosophisch, eine Rückkehr hinter die denkerischen Errungenschaften Kants und seiner Moral- und Freiheitsphilosophie geben darf.

²⁶ Es soll in keinster Weise behauptet werden, dass der Nihilismus das einzige Erklärungsraster des Nationalsozialismus ist, denn tatsächlich gibt es einerseits viele moderne Nihilismen und verschiedenste Ausprägungen von Sinnleere, andererseits viele Anlässe und Entwicklungen politischer, wirtschaftlicher und kultureller Natur, die zur nationalsozialistischen Katastrophe geführt haben. Al-

einer anderen Art von Nihilismus, nämlich jenem der Zeit konfrontiert, in dem die Zeit keinerlei Telos, weder erhoffbare Zukunft noch erinnerungswürdige Vergangenheit hat. Die Austauschbarkeit ihrer Momente findet ihre Entsprechung in der auch von Guanzini dargestellten virtuellen Leere unserer Warenwelt, in der jedes Ding beliebig ersetzbar und behandelbar geworden und auf sein geisterhaftes Image reduziert ist.

Der philosophische Hintergrund des zeitlichen Nihilismus besteht darin, dass sich das in der parmenideischen Metaphysik postulierte zeitlose Sein, welches nicht zuletzt als ewiges, unveränderliches, immanentes und absolut selbstpräsenzes-statisches Jetzt gedacht wurde, in die vollkommene Selbstpräsenz und Immanenz der Maschine transformiert hat. Sie hat „zenonisch die Einteilbarkeit der Zeit in viele unbewegte Jetztpunkte zur Voraussetzung, die in einem lückenlosen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zusammengeschlossen werden. Es gibt darin kein Moment, welches nicht absolut fixier- und objektivierbar wäre, und es gibt ebenso wenig ein Moment, welches über sich hinausweisen könnte (deshalb der Ausdruck „Selbstpräsenz“). Verschiebungen, Öffnungen, Überlagerungen haben darin keinen Platz, alles ist vollkommen präsentierbar. Das atomare Moment kennt keinerlei Bedeutungsspielraum und ist daher völlig wort- und sprachlos, da jede sprachliche Bedeutung sich erst in den Schattierungen, Verweisungen und „Unschärfen“ des Ausdrucks manifestiert. Im ersten Teil des Buches wurde angedeutet, dass auch die Körper immer in gegenseitigen Verweisen existieren, dass sie radikal auf das Andere geöffnete Subjekte darstellen und diese Öffnungen eine Art zweite Haut als Sphäre ihrer Bedeutsamkeit generieren. Dazu im Kontrast stehend sind die Maschinen völlig entkörperert, ohne jede Öffnung auf den Anderen hin und damit ohne Transzendenz und Sinn, der über den unmittelbaren Moment hinausginge.

Diese in sich geschlossene Welt lebt von einer Auffassungsweise des Seins als Zusammen von Objekten, die absolut quantifizierbar und bestimmbar sind, und von einer Zeitfolge, die zusammengesetzt ist aus beliebig aneinanderzureihenden Momenten. Auf diese Art wird eine lückenlose Geschichte der Objektwelt vom „Urknall“ bis

lerdings wäre der Nationalsozialismus ohne die neuzeitliche Ausprägung des Nihilismus nicht denkbar.

hin zum Ende aller Strukturen mit dem postulierten Protonenzerfall im Jahr 10^{35} oder auch mit dem „Verdampfen“ der letzten Schwarzen Löcher in einem Zeitraum jenseits von 10^{100} Jahren angesetzt²⁷. Da jede Struktur auf Teilchen und ihre Wechselwirkungen zurückzuführen ist, gibt es letztlich keine ontologische Auszeichnung und Besonderheit, sondern höchstens quantitative Grade des jeweiligen entropischen Zustandes.

Gegenüber dieser Welt der Objekte, deren absolute Bestimmbarkeit und Nacktheit jede symbolische Ordnung, die von Bedeutungen, Verweisen und Verschiebungen lebt, aufhebt, stellt das Subjekt essenziell eine Störung, einen Bruch und eine Versetzung dar. Erzählt ein Subjekt seine Geschichte oder wird diese als Geschichte eines Subjekts erzählt, so ist diese nicht die Wiederholung der Vergangenheit in einem späteren Augenblick, vielmehr wird die Vergangenheit ständig neu konfiguriert und erhält Öffnungen, Kontexte und Verweise. Man könnte es als heutiges ontologisches Vorurteil, welches Geschichts- und Naturwissenschaften vielfach teilen, bezeichnen, dass es eine Vergangenheit als solche überhaupt gibt. Dabei geht es nicht nur darum, die Frage zu stellen, wie weit wir uns einer objektivierbaren Vergangenheit annähern können, deren Existenz dabei aber vorausgesetzt wird, sondern noch radikaler um die Frage, ob so etwas wie Vergangenheit eine ontologische Konsistenz hat oder nicht vielmehr ihren Sinn und ihr Sein nur in Verschiebungen und Brechungen subjekthafter symbolischer Welten erhält. Zwar können wir Vergangenheit(en) in Form von Texten niederschreiben und fixieren, aber auch da gilt, dass erst der Leser in ständig neuen Rezeptionsschritten diese Vergangenheit(en) zum Leben erweckt und vergegenwärtigt.

Hegel hat bereits in seinen Jugendschriften die Welt nicht als objektivierbare Raum-Zeit betrachtet, in die ein Subjekt einzufügen wäre. Vielmehr ist seiner Ansicht nach die Welt grundlegend intersubjektiv vermittelt. Nicht die Subjekt-Objekt-Relation, sondern die Subjekt-Subjekt-Objekt-Beziehung ist der Ausgangspunkt. Unsere Objektwelt ist demnach nie als unabhängig von intersubjektiven Beziehungen anzusehen. Die Subjekte sind nicht als Objekte atomisierbar, wie bereits Leibniz darzulegen vermochte und Kant dann auf

²⁷ D. Dicus/J. Letaw/D. Teplitz/V. Teplitz, Die Zukunft des Universums, in: Spektrum der Wissenschaft 5/1983, 118–130.

großartige Weise im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* aufzeigte. Leibniz stellte fest, dass wir ausgehend von einer Objektwelt niemals zu inneren Einheiten gelangen. Wir würden, wie er im Mühlengleichnis festhält, „nichts als Stücke finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perzeption (Bewusstseinsinhalt, Anm.: K. A.) erklären könnte“²⁸. Unsere Bewusstseinsinhalte kommen also nur zur Bedeutung, wenn sie bereits als Bedeutungseinheiten konstituiert sind, die dann in einem weiteren Schritt auch zergliedert („Stücke, die einander stoßen“) werden können. Nach Leibniz ist festzuhalten, dass wir in unserem Erfahrungsraum *ein* Paradigma für innere Einheiten finden, nämlich Subjekte. Aus diesem Grund ist für ihn die Welt keine Ansammlung mechanistischer Objekte, die sich in einem raumzeitlichen „Außer-einander“ befinden, sondern eine Welt von Subjekten, die sich in ihren jeweiligen Weltverhältnissen „zeitigen“ und „verräumlichen“. Jede Monade ist eine unendliche Welt aus Relationen, in der andere Monaden „perzipiert“, d. h. „vorgestellt“ und in sich „gespiegelt“ werden. Ein menschliches Subjekt perzipiert andere menschliche Subjekte, die Sonne, andere Lebewesen, z. B. einen Käfer, diese wiederum perzipieren den Menschen etc. *Raum und Zeit sind in diesem Denken nicht mehr von den Subjekten zu lösen und bestehen nicht unabhängig von ihnen*, vielmehr sind sie Ausdruck oder Ordnungsschema der Beziehungen, die dieses Subjekt konstituieren (bzw. „die dieses Subjekt konstituiert“; Genetivus subiectus und Genetivus obiectivus fallen zusammen!) oder, Deleuze paraphrasierend²⁹, „entfalten“. Entscheidend ist, dass bei Leibniz die unendlichen Differenzierungen, in denen uns Welt begegnet, Ausdruck der dynamischen Beziehungen der Monaden sind, d. h. immer einen subjektiven Fokus haben. Die *res extensa* von Descartes besteht auf diese Weise nicht unabhängig, sondern ist spezifische Ausdrucksform der Monade, also der *res cogitans*, wobei „cogitans“ hier nicht nur den bewussten Denkkakt zum Ausdruck bringt, sondern den subjekthaften „Einheitshintergrund“ jeder Entität, egal ob selbstbewusst, lebendig oder auch nur materiell (Sterne etc.³⁰).

²⁸ G. W. Leibniz, *Monadologie* § 17.

²⁹ Vgl. G. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a. M. 2000.

³⁰ Die Frage der nichtlebendigen Einheiten bei Leibniz bedürfte einer eingehenden Erörterung. Hier kann angemerkt werden, dass in jenen Bereichen, in denen

Kants Schritt über Leibniz hinaus, der hier nicht detailliert nachgezeichnet werden kann³¹, besteht darin, dass Kant nachweist, dass die mannigfaltigen Relationen der Monaden nur in einem unendlichen Begründungsregress in der Monade konstituiert werden können, dass aber ein derartiger Regress unweigerlich in Antinomien führt. Die Relationen der Monade sind nach Leibniz in dieser dann *zureichend* begründet, wenn die Monade unendlich „durchlässig“ ist für alle anderen Monaden, wobei diese unendliche Durchlässigkeit in der einen und allumfassenden Subjektivität Gottes und dessen Ja zur Welt gegeben ist. Nach Kant bedeutet dieser Schritt hin ins Unendliche aber entweder eine unendliche, nie abschließbare Verlängerung des Endlichen oder aber einen Sprung in ein nicht mehr bestimmbares Anderes (Unendliches). In beiden Fällen ist das Endliche als solches nicht mehr bestimmt aussagbar (sondern geht in diesem unendlichen Regress bzw. im Sprung „verloren“), dazu wäre die Voraussetzung für beide Schritte ein Verlassen unserer raumzeitlichen Erfahrungsgrenze, was für Kant eine „Überschwänglichkeit“ darstellt.

Dagegen stellt der Philosoph aus Königsberg die Welt weder als mechanistisches Gefüge (atheistisch-materialistische „Lösung“) noch als Subjekt (pantheistische spinozistisch-leibnizianische³² „Lösung“ in dem Sinne, dass Gott das einzige unendliche Subjekt und die einzige Realität ist, in der alles aufgehoben ist) dar. Anstelle des Atom- und des Subjektbegriffs tritt bei ihm der Begriff der *Synthesis*. In allen Wahrnehmungs- und Denkakten vollzieht sich eine Verbindung, die derjenigen von Subjekt-Prädikat und damit der Urteilsstruktur (insofern das Urteil Subjekt und Prädikat verbindet) entspricht. Genuiner Ort dieses „Synthetisierens“ ist die „produktive Einbildungskraft“, die sich dadurch auszeichnet, dass sich (sozusagen als Hinein-Bildung der Urteilsstrukturen des Verstandes in die ihnen vorgegebene Anschauungsform Zeit, s.u.) in ihr die Synthesis

kosmische Körper eine Eigengravitation bilden, aus der Sicht von Leibniz wohl von Monaden zu reden wäre. Vgl. H.-D. Klein, *System der Philosophie II: Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. u. a. 2006.

³¹ Vgl. dazu K. Appel, *Zeit und Gott*, 65–72. Weiters: B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein IV. Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1968.

³² Die letzte Pointe der Monadologie besteht darin, dass das endliche Subjekt seiner Bestimmung nach Selbstvollzug Gottes ist. Vgl. K. Appel, *Zeit und Gott*, 61f.

zugleich als Erstellung der Zeitreihe (Erzeugung der Zeit), des Zeitinhalts (Erfüllung der Zeit), der Zeitordnung (Zeitrelation) und des Zeitinbegriffs (Korrelation von Zeit und Gegenstand)³³ vollzieht. Sie ist in diesem Sinne weder subjektiv noch objektiv, insofern es kein Subjekt gäbe, welches Zeit produzieren könnte, ebenso wenig aber eine Zeit, welche unabhängig von diesen Bestimmungen „an sich“ bestünde. Das Resultat dieses Gedankens Kants, auf das nicht zuletzt Heidegger hingewiesen hat³⁴, besteht darin, dass damit Subjekt, Urteilsform und Zeit in einen untrennbaren Zusammenhang gebracht werden. „Subjektivität“ verweist auf Verbinden, verweist auf Zeiterstellung, verweist auf *Selbstaffektion*. Der letzte Begriff ist von zentraler Bedeutung. Er weist den Weg für das Kantische Verständnis von Zeit und lässt inhaltlich Brücken zu Leibniz, Hegel und – deshalb an dieser Stelle die Erwähnung – auch zum hier angezeigten Thema erahnen. Nach Kant ist die Zeit die „Form der Anschauung ... als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d.i. ein innerer Sinn seiner Form nach“³⁵.

Zwischen der „Tätigkeit des Gemüts“, nämlich dem Setzen der Vorstellung und dem Rezipieren der Vorstellung bleibt ein, wenngleich noch so kleiner Hiatus bestehen. Es gibt zwischen dem Akt des Setzens und der Vorstellung desselben einen nicht überbrückbaren Zwischenraum, weshalb das Vorstellen nicht nur aus dem aktiven Moment des Affizierens besteht, sondern ebenso sehr ein Affiziertwerden bedeutet. Die Zeit ist gerade dieses Moment zwischen Aktivität und Passivität, diese Differenz, die sich im Akt jeder Selbstaffektion aufspreizt. Sie ist nicht einfach nur das Ziehen einer Linie im Gemüt im Sinne eines sich kontinuierenden Gestus der Selbstaffektion, sondern Versetzung und Verzögerung im Spiel von Affizieren und Affiziertwerden, Aktivität und Passivität. Dadurch kann sie nicht in der Aktivität begrifflicher Synthese („Urteil“) aufgehen und bleibt transzendentaler Bezugspunkt (als Form der Anschauung, d. h. als Differenz, in die sich die Verbindung des Urteils einbildet) jeder Verstandestätigkeit, durch die das Subjekt konstituiert

³³ Vgl. I. Kant, KrV A 145.

³⁴ Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 6¹⁹⁹⁸.

³⁵ I. Kant, KrV B 67f.

ist. Mit anderen Worten: Bei Kant zeigt sich das Subjekt als Vorgang der Synthesis, die allerdings nicht absolut abläuft wie bei Leibniz, wo Gott das absolute Band aller Monaden, d. h. die Monas Monadum und damit das/die absolute Subjekt/Monade-Prädikat/Relationen, absolute Synthesis ist, sondern um eine nicht reflektierbare Differenz strukturiert ist, die sich als Zeit konkretisiert. Die atemberaubende Konsequenz dieses Gedankens bestünde darin, dass Zeit nicht in einem anaffectiven „Raum“ zu denken wäre, sondern sich dem gastlichen Spiel zwischen „Affizieren“ und „Affiziertwerden“ verdankte, was jeder rein materialistisch-objektivierbaren Sicht des Seins radikal widerspräche.

Auch bei Hegel ist das Subjekt um einen Differenzpunkt konstituiert. Der neue Gedanke Hegels, schon in den Jugendschriften aufgeworfen, besteht in der Akzentuierung der Intersubjektivität als Ausfaltung dieses Differenzpunktes, insofern das Subjekt nur diejenige Differenz affizieren kann, die es in sich als Differenz von Einzelem („Ich“) und Allgemeinem („Wir“, Sprache etc.) ist³⁶. In den Jugendschriften Hegels wird versucht, dies anhand der Kategorie der *Liebe* zu denken³⁷. Diese ist eine von zwei möglichen Vereinigungen (Synthesen). Die *erste Synthese* ist die *Unterwerfung der Welt* durch die eigene Reflexivität des Subjekts, wie sie typisch ist für das neuzeitliche Subjekt-Objekt-Schema, in dem die Differenzen dem Vereinigungswillen des Subjekts unterworfen werden. Das Subjekt löst sich dazu aus seinen naturhaften und sozialen Bindungen, in die es eingefügt war und assimiliert sich die von ihm getrennte Welt. Um dazu in der Lage zu sein, muss es die Welt verendlichen, objektivieren, handhabbar machen, von der ursprünglichen Verbindung mit dem Subjekt abstrahieren, sie ihrer Differenz entkleiden und „begreifen“. Hegel sagt dazu den wichtigen Satz: „Begreifen ist Beherrschen. Die Objekte beleben, ist, sie zu Göttern

³⁶ P. Sequeri entwickelt daher in Abkehr vom Modell der Selbstaffektion sein Denken vom Gedanken einer Pro-Affektion zwischen Vater und Sohn, in der das relationale Moment Ausgangspunkt der Überlegungen ist. Vgl. P. A. Sequeri, Nur einer ist der Gute. Theologie der Affektion als Umkehr der Ontologie, in: E. Arens (Hg.), *Theologie trifft Ästhetik* (QD 246), Freiburg i. Br. 2012, 46–72.

³⁷ Vgl. K. Appel, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der Politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster/Hamburg/London 2003; I. Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Milano 2013.

zu machen.³⁸ Während der erste Teil des Satzes die Synthese als Unterwerfung bezeichnet, ist im *zweiten* Teil von der *Synthese als Liebe* die Rede. Darin geht es nicht um die Erfindung von Göttern, sondern um die Erfahrung, dass sich das Ich nicht als Objekt habhaft werden kann (gleichsam als Herrscher über den eigenen Doppelgänger), sondern Selbsterfahrung nur aus dem unverfügbaren Anderen, jenem Differenzpunkt, aus dem heraus auch die Zeit zu denken ist, entspringen kann. Die Liebe bringt in den Jugendschriften Hegels eine ursprüngliche Synthese des Lebendigen zum Ausdruck, also innigste Verwandtschaft innerhalb der Differenz(en) des „einigen Lebens“, d. h. eine Subjekt-Subjekt-Objekt-Relation. Nur weil das Subjekt auf anderes hin geöffnet ist, welches ihm in seinem transzendenten Bezug subjekthaft gegenübertritt, kann es überhaupt sein, vermag es sich als *Subjekt* zu empfangen. Auch hier gilt also, dass das Subjekt einen affektiven Raum des Seins bezeichnet, in dem sich Affizieren und Affiziertwerden bedingen. Wie Leibniz universalisiert auch Hegel diesen Bezug. Das Subjekt kann streng genommen nur in subjekthaften Begegnungen, im „einigen Leben“ zur Sprache kommen, weil ihm nur das andere (als) Subjekt Bedeutung gibt, während reine Objekte „stumm“ blieben.

Gott ist daher in den Jugendschriften Hegels nicht als höchstes von der Welt losgelöstes (Herrscher-)Subjekt, sondern als *Liebe*, als der subjekthafte und affektive Raum, in dem Weltbegegnung stattfindet, zu denken. Diese oszilliert zwischen Ichgewinnung und Ichverlust. Das „Ich“ findet sich in der *Einheit* des Anderen, aber eben in der Einheit des *Anderen*, d. h. es gewinnt sich (als Subjekt!) über einen Akt des Selbstverlusts, über ein Supplement, über einen *unendlichen Unterschied*, den es nicht aneignen kann. „Das Eigenste vereinigt sich in der Berührung, in der Befühlung bis zur Bewußtlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung ...“³⁹ Hegel spielt in diesem Satz auf die sexuelle Begegnung der Geschlechter als Paradigma der Liebe an. Was hier statthat, *ist eine Öffnung hin auf eine Öffnung*, die reflexiv nicht mehr einholbar ist. Die absolute Verschmelzung und Aufhebung aller Unterscheidung darf nicht im Sinne der

³⁸ Im Folgenden zitiert nach G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke* 1–20 (stw 601–620), hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, Band 1. Frühe Schriften. Hier S. 242.

³⁹ Vgl. G. W. F. Hegel, I 248.

ersten Synthesis als Integration des Anderen verstanden werden, vielmehr als dessen Freisetzung (insofern es hier nicht mehr „etwas“ zu unterscheiden gibt, sondern nur mehr das Subjekt als Unterschied an ihm selbst und damit als reine Offenheit unterscheidet) und so vollzieht sich in der Gestaltung dieser radikalen Offenheit, in der sich zwei Öffnungen gastlich austauschen und begegnen, das Wunder der Geburt, das „Werden des Lebendigen“. Nach Hegel ist die Wahrheit des Subjekts und seiner Welt also die Eröffnung des Anderen bzw. des Seins im radikal Offenen, wie es sich im *Kind* verkörpert. Dies ist mitzubedenken, wenn Jesus die Forderung aufstellt, „wie die Kinder zu werden“ (Mt 18,3). Gott als Liebe ist radikale Offenheit, die Zeit genannt werden kann, insofern diese, wie im Anschluss an Kant angedeutet, die Offenheit unserer Existenz bezeichnet bzw. die Differenz, die in ihr konstitutiv eingezeichnet ist.

Die Geburt, das Kind, das Leben bezeichnen nach Hegels Jugendschriften nicht „etwas“, vielmehr sind sie die absolute Offenheit der Welt, das Sein auf Anderes hin. Anstelle der Beziehung von zwei Objekten oder auch eines Subjekts zu einem Objekt wird „Sein“ als Öffnung des Lebens auf sein Anderes oder besser gesagt als Öffnung auf die Offenheit des Anderen verstanden. In diesem eröffneten Raum verkörpert sich das Leben, als gastlicher Austausch von Affizieren und Affiziertwerden durch den nicht mehr positivierbaren Anderen. Genau in dieser Öffnungsbewegung ist das Gebet zu denken, welches der semantische Ausdruck dieser radikalen Öffnungsbewegung ist. Es findet nicht mehr die Adressierung auf einen abgrenzbaren, vom „Ich“ lokalisierten und damit positivierten Anderen statt, aber auch kein Rückbezug auf sich, sondern „Sich-Anders-Werden“. Sprachliche Räume, eigene und fremde, zukommende Zeiten, vergangene und gegenwärtige, werden im Gebet auf dieses Andere hin geöffnet und bereiten SEINE Ankunft vor, die als Kind oder auch als kontingentes Ereignis eintreten kann.

Gott offenbart sich in der Offenheit jeweiliger Weltbegegnung, was jeden unmittelbaren Zugriff ausschließt. Der gedankliche Weg, den Hegel in den Jugendschriften begonnen hat, wird konsequent in der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* fortgesetzt und systematisch entfaltet. Während Hegels Vorlesungen positive Inhalte zum Thema haben, sind, so könnte man sagen, seine Hauptwerke Entfaltungen des hier angezeigten Offenen. Ich habe im ersten Teil des Buches kurz den Weg der PhdG Hegels skizziert und

zu zeigen versucht, wie das Bewusstsein bis zum Geistkapitel versucht, sich in seiner Welt zu finden, sich also in ihr zu positionieren (*imaginieren*)⁴⁰ und im Religionskapitel das Selbstbewusstsein sich als Negatives (Anderes) erfasst und *symbolisiert*. Die zweite Negation wäre dann der Unterschied in sich als reiner Übergang, als oszillierende Bewegung und Verweisstruktur, das radikal an ihm selbst Offene, innerhalb dessen Hegel die *spekulative* Philosophie „verortet“. Ausgangspunkt ist weder ein positiveres Sein, noch ein abgrenzbares Subjekt, auch kein „Ich“, sondern jenes an ihm selbst sich Aufspreizende und Raum-Schaffende, welches im JHWH-Namen begegnet und welches einhergeht mit einer Öffnung unserer symbolischen Ordnung.

5. Das Gebet als Öffnung und Neuschöpfung der symbolischen Ordnung (Mk 6,30–46)

Nach diesem zweiten philosophischen Exkurs soll in diesem Kapitel eine weitere Dimension des Gebets aufgezeigt werden, nämlich das Gebet als Neukonfiguration und Öffnung unserer symbolischen Ordnung. J. B. Metz betont, dass die „Sprache der Gebete voll schmerzlicher Diskretion bleibt“ und „den Angesprochenen nicht zur Antwort verurteilt“⁴¹. J. Reikerstorfer stellt fest, „dass die Klage mehr noch als die affirmative Sprache des Lobes und des Dankes die *Unnahbarkeit* Gottes selbst wahr“⁴². Beide Denker haben das Gebet im Kontext der Leidenserinnerung als Widerstandserfahrung gegen Unrecht, Not und Apathie verortet. Wichtig ist dabei, dass das Gebet damit auch die bestehende symbolische Ordnung unserer Welt und unseres Denkens in Frage stellt und Gott nicht zu deren Legitimierung anruft, sondern seinen Namen in deren Veränderung bekennt. Zur Erläuterung, wie sehr das Gebet ontologisch mit dem Heranbrechen einer neuen Welt als Abkehr vom verschlossenen Äon

⁴⁰ Das Verhältnis der drei Stadien Lacans (imaginär, symbolisch, real) könnte meiner Meinung nach auf fruchtbare Weise mit der PhdG Hegels in Verbindung gebracht werden.

⁴¹ J. B. Metz, *Memoria passionis*, 98.

⁴² J. Reikerstorfer, *Weltfähiger Glaube*. Theologisch-politische Schriften, Wien/Berlin 2008, 181.

zu verstehen ist, möchte ich ein Ereignis heranziehen, welches innerhalb der Bibel eine besondere Bedeutung hat, nämlich die sogenannte „Brotvermehrung“ – wie wenig stimmig dieser Titel ist, wird noch zu erläutern sein. Sie wird in allen Evangelien erzählt, bei Matthäus und Markus sogar zweimal. Für die folgenden Ausführungen soll Mk 6,30–46 herangezogen werden:

Und es kommen die Apostel bei Jesus zusammen, und sie meldeten ihm alles, wieviel sie taten und wieviel sie lehrten. Und er sagt ihnen: Auf, ihr selbst für euch an einen einsamen Ort! Und ruht ein wenig! Denn es waren die Kommenden und die Fortgehenden viele, und nicht einmal zu essen hatten sie Zeit. Und sie fuhren weg im Boot an einen einsamen Ort für sich. Und man sah sie abfahrend, und es erfuhren viele, und zu Fuß von allen Städten liefen sie zusammen dort, und zuvorkamen sie ihnen. Und herauskommend sah er eine große Volksmenge, und die Eingeweide drehten sich ihm, weil sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben, und er begann sie zu lehren vieles. Und als es schon späte Stunde geworden war, kommend zu ihm, sagten seine Schüler: Wüst(e) ist der Ort und schon späte Stunde; entlasse sie, damit, weggehend in die Höfe und Dörfer im Umkreis, sie sich kaufen, was sie essen. Der aber antwortend sprach zu ihnen: Gebt ihnen ihr zu essen! Und sie sagen ihm: Sollen wir weggehend kaufen für zweihundert Denare Brote und ihnen zu essen geben? Der aber sagt ihnen: Wieviele Brote habt ihr? Geht fort, seht! Und es erfahrend, sagen sie: fünf, und zwei Fische. Und er befahl ihnen, dass alle sich hinlegen, Gruppe an Essenden, Gruppe an Essenden, auf dem grünen Gras. Und niederließen sie sich, Schar an Schar, zu hundert und zu fünfzig. Und nehmend die fünf Brote und die zwei Fische, aufschauend zum Himmel, segnete und brach er die Brote, und gab Schülern, damit sie vorlegten ihnen, auch die zwei Fische ließ er verteilen allen. Und es aßen alle und wurden gesättigt und wegtrugen sie Stücke, von zwölf Körben Füllungen, auch von den Fischen. Und es waren die Essenden fünftausend Männer. Und sofort nötigte er seine Schüler, einzusteigen ins Boot und vorauszufahren zum Gegenüber nach Bethsaida, bis er selbst entläßt die Volksmenge. Und sich verabschiedend von ihnen, ging er weg auf den Berg, um zu beten. (Mk 6,30–46)⁴³

⁴³ Die hier vorgelegte Übersetzung folgt dem Münchner Neuen Testament.

Der Kontext dieser Perikope ist die Aussendung der Apostel (6,7–13). Diese kehren von ihrer Arbeit zurück und sind von der Lehre, die sie weitergetragen haben, völlig erschöpft. Was bereits anfänglich in diesem Zusammenhang evoziert wird, ist in deuteronomistischer Tradition die Konstituierung Israels (und der Kirche) als Lerngemeinde. Inhalt dieser Lehre ist, wie aus dem Kontext des Markusevangeliums hervorgeht, die Königsherrschaft Gottes, die den Gefolgsleuten Jesu intellektuell, aber auch bis in die innersten Fasern des Körpers nahegebracht wird. Wenn in diesem Zusammenhang immer wieder die „Vollmacht“ über die unreinen Geister unterstrichen wird (z. B. Mk 6,7), so liegt dies daran, dass die alte symbolische Ordnung, die den sprachlichen, physischen und sozialen Körper dominiert, als „dämonisch“, d. h. zutiefst lebensfeindlich, desorientierend und persönlichkeitszerstörend empfunden wird. In das Zentrum der Existenz treten Mächte, die die Menschen in den Abgrund des Todes und in die Einsamkeit führen. Jesus entlastet seine zwölf Mitarbeiter, indem er sie zur Ruhe schickt. Als die Menge nicht davon ablässt, ihnen zu folgen, leitet er sogar selbst den Unterricht. Sein Motiv dafür führt ins Zentrum der Königsherrschaft Gottes. Er lässt sich von der Not und dem Bedürfnis der Menge ergreifen oder genauer formuliert: Er lässt sich deren Wirrnis *an die Eingeweide gehen*. Damit ist ein zentrales Gottesprädikat zum Ausdruck gebracht, welches ins Innere des JHWH-Namens reicht, nämlich dessen barmherzige Fürsorge für die Seinen. Die Verletzungen, die Not und die Wirrsal der Menge dringt ins Innerste des Körpers Jesu ein, der als Resonanzraum dafür ganz zum Ort Gottes und damit zum neuen himmlischen Palast des göttlichen Hofstaats wird. *Gott selber hat damit seinen alten orientalischen Wohnsitz vom Himmel bzw. dem Tempel, in dem der Himmel die Erde zu berühren vermochte, in den Resonanzraum eines Körpers verlegt, in dem das Leid des Volkes widerschwingt und ein Empfindungsraum von Barmherzigkeit und Mit-Leid (Compassion) erwächst.*

Diese Szenerie ist zentral für die folgenden Ausführungen: An die Stelle der alten Geographie von Himmel, Tempel/Kult und Erde tritt der Körper Jesu als konkrete Weiterführung der alttestamentlich-prophetischen Geographie, die ihr Zentrum in der bis in die göttlichen Eingeweide reichenden Barmherzigkeit JHWHs hat. Der Palast Gottes als zentraler Bezugspunkt heiliger symbolischer Ordnung wird zum gemeinsamen Empfindungsraum umgestal-

tet⁴⁴, der in der Lehre und dem Leben Jesu und der ihm Nachfolgenden konkrete Ausdrucksformen findet. Die ungeheure Anstrengung, die eine solche Umorientierung bisheriger Welt bewirkt, wird dem Leser des Evangeliums sogleich deutlich gemacht. Die zwölf Apostel betreten (nach ihrer Ruhepause?) wiederum die Szenerie und konstatieren zeitlich die abendliche, also todesverfallene Stunde (V 35) und räumlich die Verlassenheit/Wüste (V 35) des Ortes, an dem Jesus wirkt. Mit dem Ausdruck „Wüste“ bzw. „Verlassenheit“ (ἔρημος) stellt sich zugleich eine weitere Assoziation ein: Sie ist der Ort der Dämonen und damit der alten Orientierungslosigkeit, in der das Subjekt zerstört wird.

Die Zwölf fordern Jesus daher scheinbar folgerichtig auf, das Volk, also die erweiterte Schülerschar zu entlassen, damit diese etwas zu essen kaufen kann (V 36), wohl aber auch, um in die „Dörfer“, d. h. die Zivilisation zurückzukehren und nicht der dämonischen Bedrohung der Wüste ausgesetzt zu sein. Die bisherige, wenngleich unheilvolle symbolische Ordnung der Zivilisation ist zwar in der Basileia Jesu außer Kraft gesetzt, allerdings ist diese nicht soweit konsolidiert, um der Bedrohung der Wüste standhalten zu können. B. Standaert zeigt in seinem großangelegten Markuskommentar⁴⁵ sehr feinsinnig auf, dass dieses Evangelium (wahrscheinlich) in der Osternachtsfeier der römischen Gemeinde gelesen wurde und die Katechumenen endgültig in die eschatologische christliche Gemeinde überführen sollte. Um eine radikale Änderung der symbolischen Ordnung von Wissen und Leben geht es also, die, wenn man Standaert folgt, zunächst über die Taufe in eine todesbedrohliche Wüste führt, um am Ostermorgen in der eschatologischen Gemeinschaft der Kirche anzukommen. Ähnliches vollzieht sich in dieser Perikope: Die Volksmenge hat begonnen, die Lehre Jesu zu empfangen, allerdings wäre es gefährlich, sie an dieser Stelle allein der „Wüste“ zu überlassen.

Die Argumentation der Zwölf zielt also nicht nur auf die notwendige Nahrung, sondern auch auf die Frage, was der Volksmenge zumutbar ist. Was sie außer Acht lassen, ist die Tatsache, dass die von

⁴⁴ Für diesen Empfindungsraum vgl. auch M. Neri, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, Bologna 2010.

⁴⁵ B. Standaert, *Marco. Vangelo di una notte. Vangelo per la vita*, 3 vol., Bologna 2011.

ihnen vindizierte Rückkehr der Volksmenge in die bisherigen gesellschaftlichen Verhältnisse (Dörfer) ebenfalls eine große Gefahr birgt, nämlich die Vergeblichkeit der bisherigen Mühen des Lehrens und Lernens, verbunden mit der Rückkehr zu den „Fleischöpfen“ Ägyptens mit den ihr inhärierenden verkehrten und unmenschlichen Ordnungen. Nicht umsonst spielt der Text, wie B. Standaert anmerkt, in der Aufforderung, in die Häuser zurückzukehren, auch an 1 Kön 22,17 an, wo diese Rückkehr mit der traurigen Tatsache verbunden ist, dass die zerstreute Menge keinen „Herrn“, also keinen Orientierungspunkt mehr hat⁴⁶. Jesus reagiert nicht direkt auf den Vorschlag der Zwölf, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf das „Essen“. Die Zwölf waren von ihrer Lehrtätigkeit so in Anspruch genommen, dass sie nicht einmal „Zeit zu essen hatten“ (V 31). Ähnliches gilt für die Volksmenge, weshalb Jesus die Weisung an die Zwölf erteilt, dem Volk „zu essen zu geben“ (V 37). Dies schafft eine Verbindung zu 2 Kön 4,42–44, wo der Prophet Elischa die Prophetenschüler aus ärgstem Hunger rettet und sich somit als Repräsentant des „Herrn“ erweist, wodurch bereits eine indirekte Antwort an die Zwölf gegeben ist. Ihre Frage „Sollen wir weggehend kaufen für 200 Denare ...“ (V 37) unterstreicht die subtil angedeutete Gefahr eines vergeblichen Exodus aus der alten symbolischen Ordnung: Innerhalb von zwei Versen (V 36.37) wird von den Zwölf zweimal das Wort „kaufen“ im Zusammenhang mit dem Essen benutzt. An die Stelle der Königsherrschaft Gottes, die in der Lehre Ausgangs- und Zielpunkt bleiben muss, droht die Herrschaft des Geldes zu treten und entscheidender Bezugspunkt für das Wohlergehen des Volkes zu werden. Der Leser ist an diesem Punkt am weitesten vom Adressaten des Gebetes entfernt. Es scheint „kein Herr da zu sein“ (1 Kön 22,17), der eine Wende aus der Ordnung des Tausches und der Ökonomie des Gebens und Nehmens bewirken könnte.

Jesus lässt sich nicht auf diese Logik ein, vielmehr reagiert er mit der Frage „Wieviele Brote habt ihr?“ sowie den zwei Befehlen „Fort“, „Seht“ (V 38). Beide Aufforderungen zusammengenommen lassen erahnen, dass es im Folgenden um einen Blickwechsel gehen wird. Dieser deutet sich langsam an: Das erste Sehen bringt neben den fünf Broten auch zwei Fische zu Tage. Damit lenkt der Text weg

⁴⁶ Vgl. ebd., 383.

vom Essen als reiner Nahrungsaufnahme hin zu einem wirklichen (Fest-)Mahl. Auch wenn die Anzahl der Brote lächerlich gering ist, genauso wie jene der Fische, so wird doch die Sphäre des Brotes und damit der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung überschritten. Von großer Bedeutung ist der nächste Befehl Jesu, der sich an die „Volksmenge“ richtet. Sie sollen sich „Gruppe an Essenden, Gruppe an Essenden“ auf dem „grünen Gras“ hinlegen (V 39). Zweierlei Bedeutungsebenen sind damit evoziert: Erstens ist der Übergang aus der (ungeordneten) Volksmenge hin zur Gruppierung des Volkes ein wichtiger Schritt im Exodusgeschehen (vgl. Ex 18). Wichtiger aber noch ist der Hinweis auf das „grüne Gras“. War bisher immer von der *Wüste* die Rede, in der die Szenerie spielt, so deutet sich der folgende Blickwechsel durch die Erwähnung des Grases an. Es beginnt eine Sicht zu greifen, die das bisherige randständige Dasein auf neue Lebensperspektiven hin zu erschließen vermag.

Der folgende V 41 bringt schließlich den entscheidenden Umschwung. Was *nicht* in diesem Vers geschildert wird, ist eine Brotvermehrung durch Jesus. Allerdings gibt es in Jesu Wort und Tat einen massiven Anklang an das eucharistische Geschehen, hervorgerufen durch die Folge „nehmen“, „segnen“, „brechen“ und „geben“, die lediglich unterbrochen wird durch den Blick zum „Himmel“, von dem aus JHWH sein Exodus-Volk mit dem Manna gespeist hat. Analog zur Eucharistiefeyer findet in dieser Sequenz eine *Wandlung* statt und analog zur Mannaspeisung eine *Zurüstung zum Exodus*. Entgegen dem oftmals gebräuchlichen Interpretationsschema der Brotvermehrung sind wir im entscheidenden Vers in ein *Gebet* Jesu hineingestellt, welches extrem verknüpft durch das Wort „segnen“ und die vorher genannten Anspielungen bezeichnet ist. Es eröffnet eine ungeheure Schöpferkraft und Kreativität, die das Szenario des Textes vollständig zu ändern vermag. Was Jesus dabei schafft, ist eine völlig neue Landschaft. Sie ist gekennzeichnet durch Fülle und festliche Stimmung. Wie in der eucharistischen Wandlung die durch Brot und Wein gestaltete Seinsordnung ganz in den Körper Jesu transformiert wird, vollzieht sich hier eine Transformation von dämonischer Wüste in die eschatologische, d. h. festliche Versammlung des befreiten Gottesvolkes. Zeitlich vollzieht sich eine Passage hin zum siebenten Tag.

Nicht vergessen werden darf der Ausgangspunkt der Erzählung. Die ganze Szenerie wird dadurch in Gang gebracht, dass Jesus sich

bis in die Eingeweide von den Verwundungen der „alten“ Welt erschüttern lässt und in dieser Sensibilität zum Organ JHWHs wird. Diese Verbindung Jesu-JHWHs weitet sich in der hier angeführten Perikope zeitlich aus, indem sie einen Bogen vom Exodus (Manna-speisung) bis hin zum eucharistischen Festmahl der Basileia spannt. Ebenso gibt es einen großen räumlichen Bogen, von Jesus über die Zwölf und die Volksmenge bis hin zum Himmel, und auch einen qualitativen, der von der Wüste und der Verlassenheit über das grüne Gras bis hin zur Fülle von Brot und Fisch reicht. Das Bild einer Kargheit wandelt sich in ein solches des Überflusses. Die neue symbolische Ordnung, jene der Königsherrschaft Gottes, ist durch unbegrenzte Schöpferkraft – sozusagen die Neuschöpfung einer nährenden Welt – und Affektivität gekennzeichnet, in denen sich der Gottesname durch die Person Jesu verwirklicht.

Die entscheidende Bewegung geht weit über ein Erbitten-Bekommen-Schema hinaus, denn die ganze Welt wandelt sich im und zum schöpferischen Segens-*Wort*. Natürlich drängt sich die Frage der Historizität einer solchen Szene auf und zwar deshalb, weil sich für uns automatisch die Problematik stellt, was wir vom Gebet zu erwarten haben. Es greifen dabei zwei Deutungen, die normalerweise als entgegengesetzt betrachtet werden, zu kurz: Man kann weder sagen, dass das Brotwunder Jesu allegorisch zu verstehen ist, die objektiv-physikalische Realität aber nicht betrifft. Ebenso falsch wäre es, das Wunder historistisch engzuführen im Sinne einer verfilmbaren Dokumentation über Jesus. Vielmehr geht es um eine vollkommen neue symbolische Ordnung, hinter der keine „andere“ objektivierbare Realität steckt, die aber gerade nicht von den Akteuren und – dies ist ebenfalls von zentraler Bedeutung – von den Lesern und Hörern abstrahieren kann. Das Gebet hat genau da seinen Ort, wo alte symbolische Ordnungen in Frage gestellt sind, zerbrechen und Öffnungen auf neue hin eintreten, und zwar solche, in denen die Schöpfungskraft, Freude und Sensibilität des sozialen und individuellen Körpers auf tiefere Weise hervorzutreten vermag. Gefordert ist also eine „Entwertung“ aller Bilder, die die bisherige Welt begleitet und konstituiert haben, um die Welt auf völlig neue Weise entstehen zu lassen. An dieser Stelle vollzieht sich nicht zuletzt mit der Verabschiedung der Bilder auch ein Wechsel der Zeiten. Das Speisungswunder Jesu führt das Mannawunder des Exodus hin zum eucharistischen Fest des Eschatons. Der Leser steht also vor dem ganz

radikalen Fall des Festes, in dem die bisherigen Zeiten außer Kraft gesetzt sind und das sich ewig weiter treibende Werk von Ursachen und Wirkungen gebrochen ist. Darin liegt auch das besondere Geschick in der Schilderung von Markus: An keiner Stelle wird Jesus als derjenige gezeichnet, der „vermehrt“ und somit selber wieder zu einer Kausalität unter anderen wird, womit überhaupt erst der Blick frei gegeben ist für die überbordende und freie Kreativität, die ihr Maß nicht mehr an den Notwendigkeiten des Vergangenen trägt, sondern eine ganz neue symbolische Ordnung schafft.

Wie groß allerdings die Schwierigkeit ist, die mit dem hier ange deuteten Blickwechsel verbunden ist, zeigt uns nicht zuletzt das Evangelium selbst. Schon bald nach dieser Begebenheit fragen Jesu engste Mitarbeiter erneut: „Woher wird einer diese (Volksmenge) sättigen können mit Broten (in) der Wüste?“ (Mk 8,4) In 9,16 schließlich überlegen die Schüler „unter sich, dass Brote sie nicht haben“. Will man sie nicht für grenzdebil halten, was kaum mit der folgenden Geschichte des Christentums in Einklang zu bringen wäre, wird man zur Kenntnis nehmen müssen, dass das Eintauchen in eine Welt, welche tiefer reicht als die Welt unserer sinnlichen und affektiven Wüste und freier ist als das Sein eines lückenlosen Kausalzusammenhangs, die schwierigste Aufgabe des Menschen überhaupt ist. Das Gebet führt in dieser Überlegung weder zu einer bloß objektiv noch zu einer bloß subjektiv anders empfundenen Welt, vielmehr werden die Koordinaten so radikal neu gesetzt, dass eine ganz anders geartete Auffassungsweise vonnöten ist, nämlich eine Öffnung, die bis in die Eingeweide reicht, um die Welt des Wunders betreten zu können.

Von daher versteht sich vielleicht auch der Schluss der Sequenz: Jesus verabschiedet die Menge, die nun zugewandert ist für das neue Sehen und neue Hören und in ihre Verantwortung als Exodus-Volk entlassen wird, und er beschließt die ganze Szenerie mit einem Gebet, weil selbst für ihn diese radikale Offenheit und Kreativität nur in einer ständig einzuübenden Verbindung mit der Offenheit der symbolischen Ordnung des Vaters möglich ist.

6. Das Gebet als Übersetzung des Subjekts

Jesu Verbindung mit dem Vater wird auf ganz besondere Weise im Johannesevangelium dargestellt, in dem charakteristischerweise Jesu Worte zu seinen Schülern in das Gebet zum Vater übergehen (Joh 14–17). Jesus betont, wie dieses Evangelium überliefert: „Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst“ (Joh 14,10). Damit wird etwas zum Ausdruck gebracht, was biblisches und kirchliches Beten durchdringt, nämlich eine Verschiebung und Übersetzung des Subjekts.

Es wurde am Eingang dieses Teils bereits auf den Gedanken des himmlischen Hofstaats hingewiesen. Der biblische Palast wurde vorgestellt als mit Gottes Hofstaat, den Engeln bevölkert, wobei eine ihrer Hauptaufgaben neben dem Lobpreis Gottes darin besteht, die terrestrischen Gebete vor Gott zu bringen. Dies wird sogar dahin radikalisiert, dass ganze Gemeinden (vgl. die Offenbarung des Johannes, in der die Schreiben an die sieben Gemeinden an deren Engel adressiert sind) ebenso wie Individuen ihre ihnen zugehörigen Engel als Vertreter im Himmel haben. „Seht, dass ihr nicht verachtet eines dieser Kleinen, denn ich sage euch: Ihre Engel in den Himmeln schauen unablässig das Angesicht meines Vaters in den Himmeln“ (Mt 18,10), lehrt Jesus seine Schüler. Die Zentralität des stellvertretenden Gebets durchzieht die gesamte christliche Tradition. Einer betet für den Anderen, Lebende für Lebende, Verstorbene für Lebende, Lebende für Verstorbene, Verstorbene für Verstorbene, Engel für Lebende und Verstorbene usw. Theologisch noch bedeutsamer ist die Tatsache, dass das Trinitätsdogma seinen ersten Ort im Gebet hat und nicht in ontologischen Überlegungen wie etwa jener, dass Gott in sich Beziehung ist. Dabei ist weniger daran zu denken, dass sich christliches Gebet an den Vater, den Sohn und den Hl. Geist richten kann und in den Namen des dreifaltigen Gottes spricht, sondern mehr noch, dass der christliche Gebetsgestus in der Regel ein solcher „im Geist durch den Sohn zum Vater“ ist. Betrachtet man den Psalter, so betet auch hier der Beter, christlich gesehen, unter der Vermittlung von Jesus, von David, vom Geist oder auch unter der Israels.

Worin besteht aber die Bedeutung dieser eigenartigen Gebetsstruktur? Könnte sich darin etwa auch ein Hinweis darauf finden, was Jesus mit dem Gebot meint, „nicht wie die Heiden zu plappern,

die meinen, mit ihrer Vielrednerei erhört zu werden“ (Mt 6,7)? Meiner Ansicht nach führt diese Frage zu einer bisher nicht angesprochenen Dimension, nämlich jener der *Übersetzung*. Wenn im Geist durch den Sohn zum Vater gebetet wird, liegt eine mindestens doppelte Übersetzung und Verschiebung des betenden Subjekts vor, bis das Gebet den Adressaten erreicht. Auch der gesamte himmlische Hofstaat, die aus ihm hervorgehende Stellvertretung im Gebet durch Andere, besonders durch im wahrsten Sinne des Wortes ungreifbare Instanzen wie Tote, Engel etc. scheint genau darin ihren Sinn zu haben, dass das betende Subjekt sich als übersetztes Subjekt vor Gott konstituiert. Man könnte sagen, dass im Gebet das stimmlose Subjekt zu seiner eigenen Stimme – oder auch zur Stimme des Anderen – wird und überhaupt erst eine Ausrichtung bekommt, sich von einer in sich beschlossenen Existenz zu einer fundamentalen Offenheit transformierend. „Wir haben Ahnung von dieser ausgezeichneten Möglichkeit, die die Möglichkeit selbst der Sprache ist, also die Möglichkeit unseres Seins ... – damit die Möglichkeit der Welt selbst“⁴⁷, schreibt J. L. Nancy in seinem Buch „Anbetung“ über diesen Zusammenhang von Gebet und Weltoffenheit. Ein weiterer entscheidender Gesichtspunkt darüber hinaus besteht aber darin, dass die Stimme des Subjekts und ihre Ausrichtung eine fundamentale Wandlung erfährt. Hegels Gedanke des Subjekts als „Sich-Anders-Werden“ erfährt hier noch einmal eine radikale Zuschärfung.

Im Gebet holt das Subjekt die Welt ins Wort, stellt sie und sich selbst in einen intersubjektiven Raum und richtet diesen aus auf eine radikale, nicht verfügbare Offenheit, auf das Andere seiner selbst. Es vollzieht sich also im Gebet eine differenzierte Dialektik von Subjektivierung und Entsubjektivierung (oder man könnte auch sagen: eine Subjektwerdung als Dialektik von Ichverlust und Ichgewinnung). Von Lacan wissen wir, dass der niemals abgeschickte Brief seine Adresse erreicht.⁴⁸ Denn jedes „Sich-Äußern“ ist immer auch ein Sich-Gewendet-Haben an den „großen Anderen“, d. h. an die symbolischen Ordnung, in die das Subjekt hineingestellt ist und aus der es seine Anerkennung, Orientierung und Sprache empfängt. Menschliche Subjektivität vollzieht sich in der Dialektik von Einzel-

⁴⁷ J. L. Nancy, *Dekonstruktion des Christentums 2. Die Anbetung*, Zürich 2012, 9.

⁴⁸ J. Lacan, *Das Seminar über E. A. Poes „Der entwendete Brief“*, in: ders., *Schriften I*, hg. von Norbert Haas, ³1991, 9–41.

nem und Allgemeinem, von Sprechen und Gesprochen-Werden. Radikaler gesagt: Das menschliche Subjekt besteht in der Übernahme des eigenen Gesetzt-Seins, des Gesprochen-Werdens, des Seins durch andere/durch den Anderen, der unverfügbaren Öffnung, die durch anderes/den Anderen erlitten wurde. Es ist Antwort auf gewährte oder auch verweigerte Anerkennung. Sein Tun und Reden ist Tun und Reden des Anderen *gewesen*. Darin wird das intersubjektive Verhältnis überstiegen, falls dieses als ein durch Individuen symmetrisch konturiertes gedacht wäre, da jedes einzelne Subjekt bereits im ersten Wort und im ersten Gestus anerkanntes und gesprochenes Subjekt war. Im Gebet vollzieht sich die Antwort auf dasjenige Wort, welches das Subjekt bewusst und unbewusst schon konstituiert hat, wobei zu betonen wäre, dass Antwort und Anspruch nicht chronologisch-kausal zu verstehen sind, sondern synchron verlaufen: kein Wort ohne Antwort, keine Antwort ohne Wort.

Bevor auf die Dimension der Entsubjektivierung im Gebet zurückgekommen wird, soll betont werden, dass sich die Bedeutung des Gebets nicht in antwortender Öffnung und Adressierung auf den Anderen hin erschöpft. Vor allem dann nicht, wenn diese als Handeln des betenden Subjekts verstanden wird. G. Lohfink hat Recht, wenn er kritisiert, dass die heutigen Gebete vielfach keine Anrufungen Gottes sind⁴⁹ und dass sie auf das Handeln des Beters zielen. Problematisch an seinem Buch über das Gebet, welches einen fragwürdigen Titel trägt, insofern Gebet nicht einfach Heimat schenkt (als ob JHWH uns je Heimat werden könnte ...), ist der Gedanke, dass das Gebet in das „Gespräch, dass Gott selbst ist“⁵⁰, eintritt, genauso wie der Umstand, dass Lohfink die Kommunikationsebene Mensch-Gott allzu direkt ansetzt. Man fragt sich bei der Lektüre des Buches, in dem sehr schöne exegetische Beobachtungen mit sehr traditioneller Gebetstheologie verbunden werden, ob die Probleme mit dem Gebet seitens des heutigen Menschen lediglich auf mangelnde moralische Anstrengung oder mangelnde Kirchlichkeit zurückzuführen sind. Lohfink scheint nicht bemerkt zu haben, dass der unmittelbare Zugang zu Gott zutiefst fragwürdig geworden ist, und man würde von ihm doch gerne die Auskunft bekommen,

⁴⁹ G. Lohfink, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets*, Freiburg i. Br. 2010, 66.

⁵⁰ Ebd., 25.

was mit all den nicht erhörten Gebeten, die unsere Epoche so dramatisch charakterisieren, passiert ist. Haben diejenigen, deren Gebete nicht erfüllt wurden, nicht genug gebetet? Was das göttliche Gespräch der Dreifaltigkeit betrifft, in welches der Beter nach Lohfink eintreten soll, so könnte man sarkastisch anmerken, dass Gott sei Dank wenigstens irgendwo die in sprachgläubiger deutscher Kultur beschworene ideale Kommunikationsgemeinschaft verwirklicht scheint ...

Dagegen ist das Moment der Entsubjektivierung im Gebet zu betonen. Diese darf nicht bloß in gut mystischer Tradition dahingehend verstanden werden, dass der Beter in das Gebet des Heiligen Geistes einschwingt und damit seine kontingent-empirische Existenz hinter sich lässt. Vielmehr ist das Augenmerk darauf zu legen, dass Entsubjektivierung des Subjekts bedeutet, dass der Inhalt des Gebets bzw. das Gebet überhaupt nie direkt, nie auf unmittelbare Weise seinen Adressaten erreichen wird. Dem von Lacan geprägt Diktum, „ein Brief erreiche immer seinen Bestimmungsort“⁵¹ ist zuzustimmen, wenn nicht vergessen wird, dass die „Verschiebung der Signifikanten die Subjekte in ihren Handlungen, in ihrem Geschick, in ihren Weigerungen, in ihren Verblendungen, in ihrem Erfolg und ihrem Schicksal ... bestimmt“⁵². Von Jesus ist der verstörende Ausspruch überliefert, dass ein Glaube wie ein Senfkorn genüge, um zu einem Berg zu sagen: „Geh fort von hier nach dort, und fortgehen wird er; und nichts wird euch unmöglich sein“ (Mt 17,20). Abgesehen von immer möglichen allegorischen Deutungen könnte sich bei diesem Spruch der Gedanke einstellen, dass es um das Wunder einer Versetzung und Verschiebung ginge, wobei gemessen daran der Berg fast nebensächlich wäre. Der Kern des Gebetes liegt, wie sich bereits bei der Interpretation von Psalm 36 angedeutet hat, genau darin, dass der Gottesname eine Verrückung und Verschiebung des Wortes bewirkt. Vor diesem Hintergrund könnte man vielleicht das ganze Johannesevangelium als eine einzige Gebetsanleitung verstehen, da in ihm Jesus immer wieder als derjenige auftritt, der die Fragen und das Begehren seines Gegenüber auf merkwürdige Weise verschiebt und niemals direkt Antwort gibt. Die Essenz des Gebets

⁵¹ J. Lacan, *Schriften I*, ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas, Paris Weinheim, Berlin ³1991, 41.

⁵² Ebd., 29.

liegt also nicht darin, dass Gott auf eine Bitte direkt antwortet, sondern dass im Gebet der Bitte selber eine Versetzung und Verschiebung widerfährt. Auch im Fürbittgebet kann der Christ nicht einfach an die Stelle des Anderen treten, denn dies hätte zur Folge, dass der Andere zum Spiegelbild des eigenen Begehrens wird. Er kann nur an die Stelle einer Verschiebung treten, diese vorgängige Verschiebung, in der der Andere überhaupt zum Subjekt wird, sozusagen semantisch ausführen.

Damit unterliegt das Gebet keinem linearen Ursache-Wirkungsverhältnis und tatsächlich mutete es ja reichlich absurd an, wenn ich mich als Kausalität für den erfüllten Wunsch des Anderen betrachtete: Weil ich für dich gebetet habe, deshalb hat Gott dir dies und das zukommen lassen. Ebenso eigenartig wäre es, wenn ich eine Gebetserfüllung auf meine Art des Betens (Form, Intensität, begleitende moralische Lauterkeit etc.) zurückführte. Nicht zuletzt auf das untergründige Wissen, dass Gebete nicht direkt adressierbar sind, geht wohl auch das Priestertum zurück, insofern der Priester für die hier angesprochene Übersetzungstätigkeit in Bezug auf seine Gemeinde zuständig ist. Diese Übersetzungsnotwendigkeit der Gebete weist uns darauf hin, dass Wunsch, Dank oder Lob, in denen der Beter sich dem Anderen/Gott öffnet, eine Verschiebung erfahren werden vor ihrer möglichen Ankunft. Solange diese Verschiebung – Guanzini sprach am Eingang ihres Beitrags von Anamorphose – nicht erfolgt ist, bleibt die Sprache in allgemeinen Bildern und Fantasmen stecken. Sie wäre deren fortlaufende Produktion, in denen nichts Persönliches, nicht der *Name* des Beters zum Ausdruck käme, sondern die jeweiligen Imaginationen der übergreifenden symbolischen Ordnung, die, wie der erste Teil zeigen wollte, auf eine Verschleierung der eigenen Sterblichkeit zielten. Wenn wir es näher zu biblischer Terminologie formulierten, könnte man sagen, dass darin die leitenden Obsessionen („Dämonen“) des sozialen Körpers, in dem wir geprägt sind, hervortreten. In diesen „Images“ würde sich die Sprache und mit ihr die Gebetsrichtung auflösen, sodass am Ende nur mehr ein selbstbezüglicher Spiegel, die virtuelle Oberfläche abstrakten Begehrens zurückbliebe, die „Nichts“ spiegelte und in der die kontingente Individualität ausgelöscht wäre.

Die Überwindung dieser „Dämonologie“ besteht in der Verschiebung unserer Wünsche – mit Lacan formuliert: in einem Übergang vom Genießen zum Begehren –, in der allein das Gebet sein Ziel er-

langen kann. Dieses Ziel bestünde dann darin, sich als *Individuum*, in Transzendierung aller Bilder und Fantasmen, zu empfangen oder theologisch gesprochen: *Sinn des Gebetes wäre die Subjektwerdung vor Gott*⁵³. Wenn es die Liebe ist, in der unsere letzte Subjektwerdung erfolgt, dann wäre das Gebet das Geschenk der Liebe, in der wir uns vollkommen daraufhin öffnen, unseren Namen, d. h. unsere je eigene *Berufung* zu erhalten. Verbunden wäre dieser Gestus in der Übersetzung unserer Bilder wiederum mit deren Verabschiedung, sodass das Gebet eine eigenartige Leere und Offenheit erzeugte, in der das Subjekt nicht mehr aussagbar, sondern nur mehr mit Namen benennbar und berufbar wäre: „Mariam!“. Der Empfang des Namens/der Berufung wäre dann, wie in Joh 20,11–18 beschrieben, der Ausgangspunkt einer zweiten Wendung (die erste war, dies sei erinnert, die Wende vom Eigenen zur Bereitschaft, dem Geliebten bis zum Ort des Todes zu folgen), hin zum Zeugnis und zur Sicht des Herrn („Gesehen habe ich den Herrn“, Joh 20,18).

7. Das Gebet: Epilog

Im Zentrum des christlichen Betens steht das „Vater unser“, welches den Christen in die Basileia JHWHs beruft. Mannigfaltige Öffnungen bezeichnen deren Herannahen, sodass Jesus sagen konnte: „Blinde sehen wieder, Lahme gehen umher, Aussätzige werden gereinigt und Taube hören, Tote werden erweckt, Armen wird verkündet“ (Lk 7,22). Die Offenheit der Basileia wurde radikal durch Jesu Namen und durch die geöffnete Wunde seines Körpers (Joh 19,34) symbolisiert. Dies führte dazu, dass die Hineinnahme in den affektiven Raum des verletzbaren und bis in die Eingeweide compassiven und geöffneten Körpers Jesu und den damit verbundenen erzählerischen Landschaften zur Berufung des Christen wurde, der darin seinen (bzw. SEINEN) Namen empfängt. In diesem Namensempfang bringt sich die versetzte und durch Überlagerungen und Verschiebungen gekennzeichnete Eigenart des Gebets zum Ausdruck, insofern christlich gesehen der Name immer als Überlagerung von zwei Namen (Eigennamen und Namen des Messias)

⁵³ Vgl. J. B. Metz, *Mystik*, 110. Hier schreibt er den schönen Satz: „Das Gebet ist die älteste Form des Kampfes des Menschen um sein Subjektsein.“

besteht, die ein oszillierendes und niemals fixierbares Zentrum bilden.

Im Durchgang durch die vier Teile des vorliegenden Bandes wurde immer wieder versucht, die Verletzbarkeit und die Sterblichkeit als zentrale Motive des „neuen“ Menschen und damit eines neuen Humanismus aufzuzeigen. Die Sterblichkeit darf dabei nicht als Übergang in das „Nichts“ verstanden werden, sondern als Verlust aller Masken, Images und Abschirmungen, die unsere Existenz kennzeichnen. Heidegger macht in *Sein und Zeit* zu recht darauf aufmerksam, dass wir im Sein zum Tode unvertretbar sind. Insofern ist durch unsere Sterblichkeit auch unsere Individualität und Unersetzbarkeit angezeigt. Entscheidend ist die Verschiebung und (Selbst-)Versetzung des verortbaren und vergegenständlichbaren Subjekts. Das Objekthafte unserer Existenz, unsere Positivität kann dem Nichts anheimfallen oder ist selber bereits Ausdruck davon, wie im Zusammenhang des Sündenfalls aufgezeigt wurde. Wenn allerdings das Subjekt sich als empfindsamer Verweis und Offenheit auf Anderes verkörpert, sich mit einer zweiten Haut an Erzählungen, Anzeigen – Benjamin spräche vielleicht von *Zitaten* – und immer neuen Porositäten umgibt, wird es umso verwundbarer sein und bleiben und daraus auch seine spezielle Bestimmung finden. Die maximale Verletzung aber, die es erfahren kann, wäre die Reduktion auf ein bloßes Objekt. Würde diese die Annihilierung des Subjekts bedeuten oder wäre sie nicht vielmehr mit einem völligen Rückzug, einer absoluten Abwesenheit des Subjekts verbunden, die doch einherginge mit der gespenstischen Anwesenheit eines „Restes“? Sterblichkeit meint zuerst den Verlust der Positivität, d. h. der Möglichkeit, das Subjekt zu objektivieren. Gerade weil es nicht positiv, nicht verfügbare Anwesenheit ist, kann das Subjekt aus sich heraus-treten, kann es empfinden, berühren und berührt werden – bloße Objekte können niemals in Kontakt treten, jedes bleibt in seiner eigenen Anwesenheit beschlossen –, kann es sterben und sich damit symmetrischer Bezugnahme entziehen. Zu betonen ist, dass es keinen unzerstörbaren Kern des Subjekts gibt, denn ein solcher setzte wiederum die Anwesenheit eines positiven „Etwas“ voraus. Auch „Nichts“ kann das Subjekt nicht werden, wenn das Nichts als verobjektivierbare Leere interpretiert würde.

Der Verlust an Positivität bedeutet, dass das Subjekt kein Gegenstand einer *letzten* Erzählung sein kann. Auch die Erzählungen, in

denen wir die Stimme des Subjekts, seine Verletzungen, Berührungen und Empfindungen empfangen haben *werden*, können nur das Moment ihrer eigenen Verabschiedung vorbereiten, „denn die Welt könnte nicht fassen die zu schreibenden Bücher“ (Joh 21,24). Vielleicht setzt genau an dieser Stelle das Gebet ein: Wenn das Subjekt seine Positivität verloren hat, ganz offener Raum „zwischen“ den Erzählungen ist, wenn „alles“ über es gesagt ist, wenn sein Körper Durchlässigkeit auf Anderes hin ist, wenn die Bilder, mit denen es besetzt war, übersetzt werden in die nicht mehr repräsentierbare Berufung, wenn seine Stimme Zeiten und Räume zu queren beginnt, wenn es Preis der Sterblichkeit geworden ist ...