

Das Vaterunser als Ritual

Ein praktisch-theologischer
Versuch über das
gemeinsame Gebet im
Gottesdienst

Hans Martin Dober

Die Themen der Liturgik »sind allgemein geworden«¹. Das heißt: sie sind in andere als theologische Perspektiven aufgenommen und erfahren in anderen Zweigen der Wissenschaft eine ausführliche Behandlung, so etwa in der Soziologie und in der Kulturanthropologie. Deshalb geht »der Gottesdienst [auch nicht] in seinen rein religiösen Interpretationen ... auf«². Vielmehr hält er seiner Form als Ritual und Symbol nach schon eine Deutung des Lebens bereit. Man kann sagen: dem Gottesdienst eignet eine Reflexivität mit Blick auf das »übrige Leben«, das er Schleiermachers berühmter Formulierung zufolge unterbricht.

Diese dem christlichen Gottesdienst eigene Reflexivität möchte ich aus dem Blickwinkel der neueren Theorie des Rituals betrachten.³ Hierbei beschränke ich mich auf das gemeinsame Gebet des Vaterunsers. Dessen Bedeutung erschöpft sich nämlich nicht in dem Sinn, der sich aus seinem Textgehalt erschließen lässt. Zugleich trägt gerade dieses Gebet aber zur »semantischen Erneuerung«⁴ seines ritualisierten Vollzugs bei. Auf die Beziehung der ritualisierten Handlungsform des gemeinsamen Gebets und der Semantik des Vaterunsers kommt es mir an. Sie zu deuten eröffnet auch die Möglichkeit, die neuzeitliche Kritik des Gebets etwa bei Kant und Freud zu relativieren. Man muss in ihm nicht einen »abergläubische[n]

Pfarrer z. A. Dr. phil. *H. M. D.*, Privatdozent, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Praktische Theologie I (Prof. Dr. Volker Drehsen) an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen. Vikariat in Jebenhausen (Göppingen) und Pfarrvikariat in Albstadt-Ebingen. Veröffentlichungen: Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs »Der Stern der Erlösung«, 1990. Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins (erscheint im Frühjahr 2002 im Gütersloher Verlagshaus). Aufsätze zur Praktischen Theologie und zur Religionsphilosophie.

Wahn«⁵ sehen, doch auch als Äußerung eines bloßen Wunsches ist das gemeinsame Gebet unterbestimmt.

1. Akzente der neueren Theorie des Rituals

Zumal in einer protestantisch-kritischen, aber auch in einer psychoanalytisch geschulten Perspektive ist man geneigt, das Ritual, oder genauer ritualisierte Handlungen in Opposition zur freien und selbstverantworteten Gestaltung von Lebensvollzügen zu betrachten. Es steht für die feste Form, aus der es nur schwer ein Entrinnen gibt, wenn man sich seiner Gewohnheit nach darin eingerichtet hat. Kein Entrinnen scheint es aus der Erstarrung des Rituals zu geben, es sei denn, man machte von seiner Freiheit Gebrauch, stellte das Beengende der Form in Frage und erhöhe sich gleichsam über sie, wenn man nicht sogar meinte, sie dann und wann zerbrechen zu müssen.

Die neuere Theorie des Rituals nun, auf die ich mich vor allem in der Gestalt berufen werde, die Victor Turner ihr gegeben hat, geht insofern über das eben skizzierte, konventionelle Verständnis hinaus, als sie das Andere der Ordnung einbezieht. Hierbei sind vor allem gemeinsam vollzogene Rituale im Blick, in denen die Erfahrung von *Communitas* gemacht werden kann, einer Gemeinschaft, die Turner mit Martin Buber als »das Nichtmehr- nebeneinander, sondern Beieinander einer Vielzahl von Personen« beschreibt, die »ein Fluten von Ich und Du erfährt«⁶. Das Bestehen der Struktur, fester Formen also, in denen ein Gemeinwesen ihre Lebensvollzüge geregelt hat, hängt nicht zuletzt daran, ob und inwiefern sie Anti- oder Metastrukturelles zulassen kann. Turner zufolge wächst »der Mensch ... mit Hilfe der Antistruktur und konserviert mit Hilfe der Struktur«⁷. Derart ist das Ritual als dynamisches Spannungsverhältnis begriffen, in dem soziale Lebensvollzüge reflektiert werden. So muss es nicht mehr als Stillstand der Lebendigkeit des Lebens oder als zwanghafte Wiederholung verstanden werden. Die Ambivalenz des Rituals ist zwar auch in seiner neueren Theorie nicht überwunden, wohl aber in seinen Begriff aufgenommen. Einerseits können Rituale entlasten, das alltägliche Leben wohltuend in seine Bereiche unterscheiden und somit einer unverzichtbaren Zeit- und Kräfteökonomie zu Hilfe zu kommen. Andererseits können sie das Leben in Gewohnheiten erstarren lassen, die durch nichts mehr scheinen erschüttert werden zu können. Das Ritual kann einen Nutzen und einen Nachteil für das Leben bedeuten. Zudem oszilliert es

zwischen Authentizitätserwartung und theatralischer Inszenierung⁸. Petra Bahr hat es eine »prekäre Kippfigur« genannt, die zwischen »Form und Unbestimmtheit«, »Darstellung und Darstellungsentzug«, »Machtförmigkeit und Subversion« schwankt und schaukelt.⁹

Der Differenzpunkt zum konventionellen Verständnis ist, kurz gesagt: Das Ritual ist nicht nur erhaltend, sondern auch erneuernd, es ist nicht nur Repräsentant des Notwendigen, sondern Ermöglichung des Freien, und es ist nicht nur eine private Veranstaltung, sondern ermöglicht einen integrierenden, gemeinschaftsstiftenden Vollzug. Wie Erik H. Erikson, Erving Goffman und Emile Durkheim je mit anderem Akzent gezeigt haben, stellt das Ritual selbst eine Interpretation basaler Bedürfnisse dar: sei es der Ausbildung eines »Urvertrauens« (wie es sich in der Anrede »Vater unser« ausspricht), sei es der Wahrung personaler Identität in intersubjektiven Verhältnissen durch die Pflege von Alltagszeremoniellen¹⁰, sei es der normativen Bindung des Individuums ans Kollektiv. Im Rekurs auf diese und andere selbstreflexive Theorieansätze werde ich nun an Werner Jettens Forderung anschließen, dass sich die Kirche über die Ritualisierung ihrer Praxis klar sein und sie verantworten können müsse¹¹.

2. Das Verhältnis von innerer Beteiligung und äußerer Form des Gebets

Das Gebet als Ritual zu begreifen heißt nun, sich auf ein spannungsvolles Verhältnis einzulassen. Denn als ritualisiertes Handeln kann das Gebet befragt werden auf seine Funktion für den Handelnden und für die sozialen Verhältnisse, in denen er handelt. Je nachdem, ob man sich hierbei auf Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski oder Georg Simmel bezieht, wird man zu unterschiedlichen Beschreibungen kommen (um hier nur diese drei Theoretiker der Religion zu nennen).¹² In jedem Fall wird es aber zu fassen sein als sichtbares Zeichen der Religion, die ein Mensch hat und die er aufgrund seiner Sozialisation ausübt: als ein äußeres Zeichen allerdings, das auf ein Nicht-Darstellbares, ein Innerliches verweist. Die Gebetshaltung lässt nicht erkennen, was der Betende in seinem Herzen bewegt. Darin ist sich eine Wolke von Zeugen einig: es kommt beim Gebet auf die innere Beteiligung an, und die geschieht der Bergpredigt zufolge im »Verborgenen« (Mt 6,6). Martin Luther etwa bedient sich der ganzen Breite der ihm zu Gebote stehenden sprachlichen Ausdrucksvariation, um deutlich genug zu machen, mit welcher falschen Praxis er das

Gebet nicht verwechselt sehen möchte. Für den Reformator ist das Vaterunser keineswegs angemessen praktiziert, wenn es bloß hergeleiert wird; es ist dann »nutzlos Geheule und Gemurre«¹³. Um diese Gefahr zu vermeiden, lautet die Bitte in der 1. Strophe seines 1539 veröffentlichten Vaterunserliedes auch: »Gib, das nicht bett allein der mund; Hilff, das es geh von hertzen grund«¹⁴. Der Graf Zinzendorf dann hat zeitweilig davon Abstand genommen, das Vaterunser im Gottesdienst beten zu lassen, weil eine bloße Formel die »innere Konnexion mit dem Heiland« nicht mehr deutlich, eindeutig genug zum Ausdruck zu bringen schien – ähnlich wie er eine Zeit lang auf das Tischgebet verzichtete, »um nicht den geringsten Schein von Heuchelei zu geben«¹⁵. Für ein protestantisches Verständnis des Problems haben Schleiermachers Bemerkungen zur Sache schließlich zusammenfassenden Charakter. »Das Vaterunser«, so liest man zum Abschluss seiner Theorie des *Cultus*, »ist eine Formel die besteht, bestanden hat und immer wiederkehrt. Wird nun keine Andacht dabei sein können? Es wird freilich oft ohne Andacht gebetet, aber die Schuld liegt nicht am Gebet ... Es ist aber ein solcher Gehalt in den Formeln dieses Gebets, dass der Christ immer kann mit ganzer Seele dabei sein und der Gehalt nie als erschöpft erscheinen kann«¹⁶.

Im Ausgang von diesem alten Problem, wie sich äußere Form und innere Beteiligung zueinander verhalten, frage ich nun nicht nach den Chancen eines sich von aller Äußerlichkeit emanzipierenden Selbstbewusstseins, sondern nach den Formen, nach den Strukturen, an die es – in Freiheit – gebunden bleibt. Auch für den Vollzug des Vaterunsers als Ritual wird gelten können, was Leon Wieseltier in seinem bemerkenswerten Buch »Kaddisch« schreibt: »Ein Brauch will nicht bewiesen, er will verstanden werden«¹⁷.

3. Die Geste des gemeinsamen Gebets: ein Entzifferungsversuch

Im Gottesdienst treten die ritualisierten Gesten als »geschichtete Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen«¹⁸ auf. Das aus Zeichen des Verhaltens zusammengesetzte Phänomen des gemeinsamen Gebets des Vaterunsers im Gottesdienst lässt sich nun wie folgt beschreiben¹⁹:

Erstens hat die Körpersprache der Betenden Zeichencharakter. Rituale regeln leibliche Vollzüge. In der Geste des gemeinsamen Gebets ist der leibliche Vollzug des Rituals allerdings nur noch als schwache Spur zu erkennen.²⁰ Die sonst zumeist in Ruhe auf den Bänken sitzende Gemeinde

erhebt sich mit den Fürbitten, an die sich das Vaterunser anschließt. Diese Geste der Ehrerbietung und der Gemeinsamkeit unterstreicht die herausgehobene Stellung des gemeinsamen Gebets im Gesamtzusammenhang des Gottesdienstes. In einer historischen Perspektive lässt sich sagen: wie das Vaterunser schon die alte Kirchenlitanei abschloss, so bildete es auch (als »gemeinsam gesprochene ›Volks-Kollekte«) in nachreformatorischer Zeit den »Abschluss des allgemeinen Kirchengebets«²¹.

Noch diese bescheidene Geste kann man aber mit Theodore Jennings als *ordo cognoscendi* begreifen. Er betrachtet das Ritual als Lebensform, die bewusst oder unbewusst immer schon voraussetzen ist, wenn wir handeln, als bestimmtes Muster des Verhaltens zur Umwelt, das durch Sozialisationsprozesse weitergegeben und erst einmal als selbstverständliche Gegebenheit angenommen wird, kurz: als ein Integral von Kommunikationsprozessen. In diesem Sinne ist es eine eigene Vollzugsform des Handelns. Auch für den Vollzug des gemeinsamen Gebets wird gelten können: »Die Teilnahme am rituellen Handeln erzeugt Wissen über das rituelle Handeln selbst«²². Das Stehen in Gemeinschaft, das chorische Sprechen, die Körperhaltung der Konzentration verweisen auf die Gehalte des Gesprochenen. Doch auch wenn diese noch nicht ganz verstanden werden, partizipiert der Betende schon am (vor-schriftlich) gespeicherten, »praxologisch[en]«²³ Wissen des Rituals. Es ist »eher körperlich als vernunftorientiert, eher aktiv als kontemplativ, eher transformativ als spekulativ«²⁴. Insofern muss man am rituellen Vollzug teilnehmen, um ihn zu verstehen. Das rituelle »Wissen in actu« baut auf Handlungsvollzügen auf und durchformt das durch das Ritual geleitete Handeln.²⁵ Dieser reflexive Charakter lässt sich auch den anderen durch das gottesdienstliche Ritual geregelten leiblichen Vollzügen wie insbesondere dem Essen und Trinken, Schmecken und Sehen beim Abendmahl ablesen.

Zweitens trägt das gemeinsame Sprechen Zeichencharakter: bei allen Unterschieden in der Rezeption des liturgischen Geschehens, bei allen Differenzen der Betenden untereinander ist hier die Einheit der Christenheit im Sprachvollzug sinnlich real und metaphorisch bedeutsam. Über die Geste des Körpers hinaus ist auch die Sprachgeste relevant, ihr Rhythmus, die (unter den Konfessionen keineswegs gleiche) Konvention der Pause, die Leitung des Bewusstseins durch diesen Rhythmus des Sprechens, das zugleich ein Hören ist. Eine Einheit wird in dieser Geste vorweg-

genommen; die noch nicht oder nur teilweise besteht, eine nicht nur als regulative Idee gefasste, sondern wirklich vollzogene Einheit. Was dieser Vollzug bedeutet, ist allerdings nur zu verstehen, wenn man ihn im Licht seiner Idee zu begreifen sucht. Der eschatologische Gehalt des gemeinsamen Gebets des Vaterunsers findet einen Spiegel in der Deutung der Gebetsgeste des gemeinsamen Stehens und Sprechens. **Drittens** tragen die leiblichen Vollzüge, die durch das Ritual geregelt werden, einen »performance-Charakter«²⁶. Inwiefern ist das auch für das gemeinsame Gebet des Vaterunsers zu sagen? Welche bestimmten Verhältnisse werden hier inszeniert? Mit dem Vaterunser findet der Gottesdienst als ganzer seine Zusammenfassung. Das ist zuerst hinsichtlich seiner ästhetischen Bedeutung zu beschreiben:

a.) Riten sind selbst eine darstellende Kunstform, für die das Kriterium der Angemessenheit, des Einklangs des einen Aktes mit dem anderen, der Kohärenz und der Entsprechung wird gelten können.

b.) Was in den Riten aber zur Darstellung kommt, ist das gemeinsame Leben selbst. In dieser Perspektive kann man das Ritual als eine »Kunst« im Sinne Nietzsches²⁷ ansehen, die mit dem Leben einen vorrationalen, einen vordiskursiven Umgang pflegt, welcher seine durchaus eigene Rationalität hat. So verstanden ist das Ritual nicht nur Gegenstand einer wissenschaftlichen Hermeneutik, sondern selbst schon ein Hermeneut des Lebens. D. h. zu seinen Funktionen gehört das Deutungspotential »in der Form von Ritus und Symbol selbst«²⁸.

c.) Dieses Deutungspotential kann nun in Analogie zu Kunstwerken rezipiert werden. Einer individuell reproduzierenden Rezeption bietet der gestaltete Text des Vaterunsers ausreichend Nahrung. Ernst Lohmeyer hat ihn als poetische Form gedeutet, die selbst ein »liturgisches Gepräge«²⁹ hat.

Dieses gemeinsame Gebet nimmt **viertens** eine wichtige Stelle am Ende des Gottesdienstes ein³⁰: die liturgisch wohl durchdachte Ordnung des Übergangs trägt einen formal rituellen Charakter. Nach der Phase der Vorbereitung steht das gemeinsam gesprochene Gebet am Ende der eigentlichen Schwellenphase des Passage-ritus, vor der Rückkehr in den Alltag. Es hat seine Funktion im Zuge der Unterscheidung der Zeiten. Es schließt das, mit Turner zu sprechen, liminale Übergangsmoment ab, in dem eine schöpferische Funktion angelegt ist. Für dieses Moment wird im Zusammenhang des Gottesdienstes vor allem die Predigt stehen können. Rituell gewährleistet überbietet sie das Ritual.³¹

Noch vor der Wiederangliederungsphase an den Alltag, für die vor allem der Segen steht, fasst dieses nun nicht mehr stille, und auch nicht mehr stellvertretend vom Liturgen für die Gemeinde formulierte Gebet den Sinn des Gottesdienstes als ganzen zusammen: Darin besteht seine integrative Funktion. Auch dann, wenn zwischen der Meditation des einzelnen, den gemeinsam gesungenen Liedern, der Predigt der Pfarrerin bzw. des Pfarrers und seinem stellvertretenden Gebet für die Gemeinde Unausgeglichenheiten bestehen sollten, repräsentiert diese symbolische Form Einheit in nüchterner Schlichtheit.

Schließlich ist noch auf den Mitteilungscharakter an die abwesenden anderen hinzuweisen, den das hierzulande übliche Ritual des gemeinsamen Gebets auch hat. Das während des Vaterunsers einsetzende Läuten der Glocken spricht eine im Zusammenhang des Rituals zu entziffernde Sprache. Die Inschrift »vivos voco« auf vielen Glocken deutet nämlich nicht nur auf eine »einladende«, sondern auch auf »eine erinnernde, gemeinschaftsstiftende Funktion« des Geläuts.³² Das ist während des gemeinsamen Sprachvollzugs der Betenden offensichtlich. Mit dem Läuten der Glocken entspricht dieser Repräsentation einer Einheit unterschiedlicher Teilnehmer ad intra gewissermaßen die symbolische Repräsentation der einen Christenheit ad extra.

Ich ziehe ein kurzes **Fazit** meines Entzifferungsversuchs der Geste des gemeinsamen Gebets: Vor allem im Anschluss an V. Turner vermag die neuere Theorie, den dem Ritual eigenen »Spielraum der Ordnung«³³ differenziert zu beschreiben. Vor diesem Hintergrund stellt sich die leitende Unterscheidung von »äußerer Form« und »innerer Beteiligung« so dar: Schon die bloß »äußere Form« ist eben als Struktur zu denken, die Meta-Strukturelles zu integrieren vermag und integriert. Insgesamt trägt das Ritual des gemeinsamen Gebets Züge einer »Kommunikationsform«, die den »Rahmen für den Umgang mit [dem] religiösen Symbol« abgibt.³⁴ Und diese Kommunikation bindet das Wissen an ein gemeinsames Handeln, wie umgekehrt die ritualisierte Handlungsform der Aneignung von Wissen den Weg bereiten kann. Als eine derart komplexe Kommunikationsform hat das Vaterunser seinen Ort auch in der vielfältig ausdifferenzierten Arbeit der Pfarrerrinnen und Pfarrer außerhalb des gottesdienstlichen Rahmens. Es kommt der Gebetspraxis in der Volkskirche zugute, sei es im Kasualgespräch anlässlich einer Bestattung, sei es am Kranken- oder Sterbebett, sei es im Konfirmandenunterricht.³⁵ Weil die integrierende Funktion des Rituals mit der

dieses Gebetes übereinkommt, kann es auch ein zusammenfassendes Moment der Vielfalt von Begegnungen in den »Gruppen« und der »Großkirche«, zwischen den sogenannten Kirchenfernen und Kerngemeindlern, sowie zwischen den Konfessionen sein. Seine historische Verwurzelung im Alten Testament und die nachweisbaren Parallelen zum Jesus zeitgenössischen Judentum erlauben es auch, sich im interreligiösen Dialog auf dieses Gebet zu beziehen.

4. Zur Semantik des Vaterunsers

Der theologische Gehalt des Vaterunsers ist in einer kleinen Skizze keineswegs auszuschöpfen. Dieses Gebet kann nicht nur als »Grundmodell allen Betens«³⁶ aufgefasst werden. Es enthält auch, einem alten Diktum Jakob Wettsteins zufolge »alles ..., was man von Gott bitten«³⁷ kann. Es geht ein auf die elementaren Konflikte menschlichen Daseins und Handelns zwischen Freiheit und Bindung, zwischen dem Selbstverhältnis und dem Verhältnis zu den anderen; es geht ein auf den »Schuldzusammenhang des Lebendigen« (W. Benjamin) und die Sehnsucht nach Erlösung daraus.³⁸

Schon die Anrede Gottes im Gebet kommt mit der integrierenden Funktion des Rituals überein. In ihr ist die Voraussetzung impliziert, unter der der Gottesdienst überhaupt gefeiert werden kann: dass der einzelne sein Kindschafts-Verhältnis als einer schlechthinigen Abhängigkeit von dem Grund seiner Existenz anerkennt, den er nicht sich selbst verdankt. In dieser Anrede liegt ein Vertrauen, ohne das das Beten gar nicht beginnen könnte. Weil sie den »Geist der Kindschaft« (Röm 8, 15) empfangen haben, wagen es die Betenden, Gott anzusprechen. »Auf Grund eines Inanspruchnommeneins« nehmen sie ihn in Anspruch.³⁹

Wer in diese Anrede in der 1. Person Plural einstimmt, stellt sich zugleich in die Gemeinschaft derer, die Gott »Vater« nennen. So übersteigt die Anerkennung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott, dem Schöpfer, Bewahrer und Erlöser das Bedürfnis nach je eigener Identitätssicherung. Der inklusive Charakter der Anrede Gottes korrigiert zudem die abgrenzende Funktion, die dem Ritual selbst eignen kann. Wie der späte Karl Barth in Anspielung auf ein Schauspiel von H. Sudermanns (1896) festgehalten hat, ist die Anrufung Gottes kein »Glück im Winkel«⁴⁰. Zugleich hat er im Vokativ »Vater!« »die gebotene Präzisierung ... des an sich vieldeutigen Wortes »Gott« erkannt.«⁴¹ Es ist für das Verständnis nicht nur dieses Ge-

bets, sondern seines Wesens überhaupt von grundlegender Bedeutung, dass Gott nicht – wie im Gleichnis von der bittenden Witwe in Lk 18 – an erster Stelle mit einem Richter verglichen wird.

Auch das Modell des Vaters ist aber – ebenso wie die anderen gebrauchten Modelle – nicht unproblematisch. Das Verhältnis zum leiblichen Vater ist immer auch ambivalent; es durchläuft während der Entwicklung zum Erwachsenen mehrere Phasen, die glücken oder misslingen können. Der Himmel, im ptolemäischen Weltbild als eine Art Käseglocke vorgestellt, die von anderen überwölbt wird, kann Gott nicht fassen. Die Reiche dieser Welt schließlich sind mehr oder weniger gut regiert, mehr oder weniger gerecht geordnet und nicht mit dem Gottesreich zu verwechseln. Paul Ricoeur zufolge stürzt nun aber der im Gebet genannte Name »alle Modelle [um]«. Denn es ist etwas anderes, Gott zu nennen, und ihn zu denken bzw. ihn sich vorzustellen. Der im Gebet genannte Name stürzt diese Modelle aber so um, »dass er sich auf sie stützt«⁴². Wer es wagt, Gott anzusprechen, der bringt ein Verständnis von dem mit, was er tut. Und er hat mindestens Vorstellungen davon, wen er anspricht. »Wer begreifen will, was Gebet ist, der muss [sich] auch über Gott ... ausreichend Gedanken machen«⁴³. Wenn Gott aber als Vater vorgestellt und trinitätstheologisch gedacht wird, führen die Gedanken über ihn auch wieder zum Gebet zurück. Wie die gebrauchten Modelle im Gebet selbst unter der Voraussetzung stehen, dass Gottes Name geheiligt werde, wird auch erst im Akt des Betens die Ambivalenz dieser Modelle erträglich. Denn in solchem Vollzug vertraut der Beter Gott noch die Begrenztheit der von ihm gebrauchten Modelle an. Auch auf dieses Differenzverhältnis bezieht sich die 1. Bitte um die Heiligung des Gottesnamens. Sie entspricht somit einem formalen Merkmal des religiösen Rituals selbst. In ihm wird Durkheim zufolge die Teilnahme an etwas Hohem, »Heiligem« in der Differenz von Darstellbarkeit und Nicht-Darstellbarkeit erfahren.

Diese Differenz leitet auch die 2. Bitte um das Kommen des Gottesreiches. Mit ihr wird die Weltordnung des Gebets gestiftet, wie Franz Rosenzweig im 3. Teil des »Sterns der Erlösung« formuliert.⁴⁴ Zwar wird von jedem einzelnen religiösen Standpunkt aus versucht, »eine eigene Weltordnung zu stiften«⁴⁵. Die Religion verlangt nach Formen des gemeinsamen Lebens, nach Riten, nach Reflexionsgestalten in der Lehre. Das darin sich verwirklichende Identitätsbedürfnis unterliegt aber seinerseits Zwängen, die im Gebet um das Kommen des Gottesreiches

aufgehoben werden können. Rosenzweig hat diesen Zwang schon in der grammatischen Unterscheidung der ersten von der zweiten Person Plural ausgemacht: das »Wir« einer Gruppe setzt sich ab vom »Ihr« der anderen. Im Vollzug der Bitte um das Kommen des Gottesreiches ist aber die eigene Ordnung der einzelnen Religion – regulativ gewissermaßen – in die »Weltordnung des Gebets« aufgenommen.⁴⁶

Nahe herbeigekommen mit dem Auftreten Jesu (Mk 1, 15) will das Gottesreich nicht aufhören, auch zu uns zu kommen, erklärt Martin Luther im Kleinen Katechismus. Wie im Gebetsglauben Jesu das kommende – proleptisch – das gegenwärtige Gottesreich ist, tritt auch der Beter in die Nähe des Gottesreiches ein.⁴⁷ In dieser Nähe setzt er sein Innerstes aus, wagt es, sich unendlich von sich zu entfernen, um sich selbst neu zu empfangen und so auf sich zurückzukommen.⁴⁸ »Vor Gott« oder in der Dimension des Unendlichen wird der Betende selbst ein anderer und bleibt doch ein – gleichwohl transformiertes – Selbst. Schon aufgrund der Anrede wird das Gebet im Namen Jesu allerdings nie nur Gebet in eigener Sache sein können, sondern die anderen einbeziehen. Nicht nur »inwendig in euch« ist das Gottesreich nach Luthers Übersetzung von Lukas 17, 21, sondern – so der revidierte Text von 1984 – »mitten unter euch«. Eine Voraussetzung dafür wird aber in der 3. Bitte ausgesprochen. Der Beter bezieht die anderen ein, nachdem er in den Willen Gottes eingewilligt hat, der seinem eigenen Willen auch widersprechen kann. »Beten ist: wollen, was Gott will«⁴⁹. Der Beter, der in den Gotteswillen einwilligt, hat schon seinen Wunsch reguliert, auf Gott im eigenen Interesse Einfluss zu nehmen. Ein Verständnis des Gebets als magische Beschwörung ist damit ausgeschlossen. Der Beter hat eine Umkehrung seiner strebenden, wünschenden und wollenden Intentionalität schon erfahren, wenn er mit dieser Bitte den göttlichen Willen zulässt.

Im Zusammenhang des Vaterunsers, dessen Bitten jeweils einander rufen, ohne miteinander zu konkurrieren⁵⁰, ist die Einwilligung in den Gotteswillen auch nicht zu verwechseln mit einer dumpfen Schicksals ergebenheit, die alles so hinzunehmen bereit ist, wie es denn kam. Hierfür ist das erwähnte Gleichnis aus Lk 18 exemplarisch. Schon die Sprachform des Bittens widersteht der Haltung vorschneller oder allzu langer Ergebung. Aber das Alltägliche wird ins Gebet gezogen, indem »kraft unserer Abhängigkeit von Gott unsere alltäglichen Abhängigkeiten in die Sphäre der Freiheit erhoben«⁵¹ werden. Diese Freiheit ist nach Michael Theunissens überaus dichter Rekonstruktion des Gebetsglau-

bens Jesu nicht »ausschließlich als Freiheit des Menschen zu sich selbst«⁵² zu denken, sondern auch als »Freiheit des Menschen von sich selbst«, die »auf eigentümliche Weise vom Druck der Zukunft [entlastet]. Sie befreit von der Sorge um die eigene Existenz«⁵³. Diese Freiheit ist gebunden an eine Verantwortung Gott und den Menschen gegenüber von Anfang an, wie sich die Anrede schon als Antwort verstehen ließ.

Die Brotbitte nun⁵⁴ knüpft den in den drei Du-Bitten ausgesprochenen Transzendenzbezug an die Leiblichkeit und Diesseitigkeit des irdischen Daseins. Die materielle, relative Abhängigkeit wird als solche anerkannt, die Wiederkehr von Hunger und Durst also, das Bedürfnis nach Anerkennung und Gemeinschaft. Leiblichkeit hat hier nicht nur den Sinn einer Selbstbezüglichkeit, sondern auch den der Sozialität. Über die ursprüngliche Passivität hinaus, von Gott dem Vater schlechthin abhängig zu sein, bekennt diese erste Wir-Bitte die menschliche Bedürftigkeit. Sie bedeutet, um eine Formulierung Georg Simmels zu gebrauchen, »das ganze Dasein in einer bestimmten Tonart«⁵⁵ – das ganze Dasein, wie es die Erläuterungen Luthers so knapp wie konkret skizzieren: »alles [eben], was zur Leibesnahrung und –notdurft gehört«, bis hin zu gutem Wetter, Gesundheit, getreuen Nachbarn und dergleichen.⁵⁶

Die Bitte um Vergebung der Schuld nun setzt die Endlichkeit und Unvollkommenheit des Menschen in einer anderen Hinsicht voraus. Sachlich ist sie eng verknüpft mit der Leiblichkeit des Daseins, die auch auf gesellschaftliche Verteilungsprobleme verweist. Es gibt kein Leben ohne Schuld, so wie es keine völlige Gleichheit unter den Menschen gibt. Die zweite Wir-Bitte anerkennt diesen Sachverhalt allerdings nicht, um es achselzuckend dabei zu belassen, sondern um verletzte oder zerrüttete Verhältnisse in die Perspektive der Erneuerung zu stellen. Die Vergebung, deren teilhaftig zu werden der Beter bittet, wird auch als menschlicher Weg der Umkehr gesehen. Die menschliche Vergebung ist aber hierbei nicht als Bedingung göttlicher Vergebung zu verstehen.

Die Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden, schließlich ist eng verknüpft mit der Bitte um Erlösung vom Bösen. In ihr spitzt sich »die eschatologische Bestimmtheit des ganzen Vaterunsers« zu.⁵⁷ Sie kann im Sinne der Reflexivität des Gebets überhaupt und seiner Grundlegungsproblematik interpretiert werden. Für den einzelnen geht es hierbei um die Bewahrung in der Versuchung, aus dem Vertrauensverhältnis zu fallen, in dem allein das Gebet begonnen werden konnte. Die

Schwierigkeit bestünde dann darin, nicht mehr Du sagen, und also auch nicht mehr beten zu können. Aus dem leberidigen Verhältnis des Gebetsglaubens nicht in Resignation oder Magie zu fallen bittet die dritte Wir-Bitte. Diese Reflexivität vermag die skeptischen Anfragen an die Möglichkeit des Gebets (philosophischer oder psychoanalytischer Provenienz) zu integrieren. Sie erhält zwar das Begehren und den Wunsch aufrecht, dass Gottes Reich komme und dass sein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden. Der unter der Kategorie des »Selben« stehende Wunsch hat aber im vollzogenen Gebet eine Umkehrung erfahren in das Verlangen danach, was Gott will.⁵⁸ Weil im Vollzug des Betens die eigenen Wünsche in der Dimension des Unendlichen oder »vor Gott« kritisch reflektiert werden, kann man auch von einem »Realitätsgewinn«⁵⁹ im Gebet sprechen.

Schließlich betrifft die so gedeutete Versuchung, in die der Beter nicht geführt werden möchte, auch das gemeinsame Gebet: einerseits könnte sie darin bestehen, auf die Form der Gemeinsamkeit verzichten zu wollen, weil die eigene Selbst-Durchsichtigkeit ihrer nicht mehr bedürfte, andererseits könnte sie darin bestehen, es mit der gewissenhaften Treue zur Form bewenden zu lassen, oder sich den performance-Charakter des Rituals zunutze zu machen, um zuerst und vor allem die Heiligkeit des eigenen »image« zu pflegen. Während nach Goffmann die Alltagsrituale diesem Zweck dienen, bewegt sich das gemeinsame Gebet des Vaterunsers aber im Zeichen der Heiligung des Gottesnamens, auf die die Schlussdoxologie zurückkommt. In diesem Zeichen kann es als das Modell einer »befreiten und wiedererweckten Humanität«⁶⁰ verstanden werden.

Ich fasse zusammen. Die Theorie des Rituals vermag Vollzüge christlichen Lebens wie das gemeinsame Gebet des Vaterunsers auf eine kulturanthropologische Weise zu deuten. Als Ganzes verhält sich der Gottesdienst zum Alltag antistruktuell, und das ist nicht zuletzt im gemeinsamen Gebet symbolisiert. Wie dieses antistruktuelle Moment aber dem Alltag zugute kommen kann, ist im andächtigen Nachvollzug der Gehalte des gemeinsamen Gebets zu sehen. Der Ertrag eines methodischen Ansatzes bei neueren Theorien des Rituals wird vor allem darin bestehen, dass die innere Beteiligung des Betenden mit guten Gründen an die äußeren Formen zurückzubinden ist. Ritualisierte Handlungen müssen nicht als stereotype Wiederholungen angesehen werden, auch wenn gerade darin ihre Gefahr für den Handelnden bestehen mag. Sie können auch Wege

zum Wissen sein, und das zumal in der »Sprachschule«⁶¹ des Vaterunsers.

In diese bestimmte Perspektive gestellt, erfährt die kirchlich geprägte Religion, zu dessen »Kern«⁶² das Ritual gehört, selbst eine Präzisierung. Sie begründet sich aus der Geste des gemeinsamen Gebets und aus seinem semantischen Gehalt. Erst wenn beide wechselseitig aufeinander bezogen werden, birgt die kirchliche Ordnung Potenzen eines klärenden und eindeutigen Umgangs mit den Ambivalenzen, die jedem Ritual eigen sind. Seine Ordnung ist nicht eo ipso schon wahr, sondern konventionell. Damit sie wahr werden kann, muss der »Spielraum« im Spannungsverhältnis von Struktur und Meta-Struktur auf das Leben der Teilnehmenden bezogen werden. Das geschieht durch die »semantische Erneuerung« des Rituals in der Andacht des einzelnen.

Damit sind dann aber auch Grenzen gefunden, über die hinaus die neuere Ritualtheorie keine erklärende Kraft für den liturgischen Vollzug beanspruchen kann. Aufgrund der Wechselbeziehung von Pragmatik und Semantik dieses Gebets wird für seinen Vollzug nicht uneingeschränkt sagen können, dass es sich als Ritual selbst beglaubige oder eine »selbstbezügliche Realität«⁶³ darstelle. Und dass Rituale nur Teilnahme, aber keinen Glauben erfordern⁶⁴, wird nur für bestimmte Aspekte des gemeinsamen Gebets gelten können. Zwar gehört die Integration zu den Hauptfunktionen des Rituals, das eine individuelle und abgestufte innere Beteiligung erlaubt. Wie das einzelne, so wird auch das gemeinsame Gebet aber um eines erneuerten Selbstverhältnisses willen vollzogen.

Eindeutigkeit scheint mir das zweideutige Ritual erst zu gewinnen, wenn zu Bewusstsein kommt, worumwillen es der besonderen Pflege bedarf. Die Grenze seiner Funktion für das Selbstverhältnis des einzelnen ist an dem Punkt erreicht, an dem er aufgrund seiner reichen Innerlichkeit auf die Hilfe der äußeren Form für sich selbst meint, verzichten zu können. Warum es aber dennoch der äußeren Form, zumal der des gemeinsamen Gebets, bedarf, ist aus der Funktion für den anderen zu sehen.⁶⁵ Unter der »Meta-Kategorie«⁶⁶ des »Selben« allein (um mit Ricoeurs Lévinas-Interpretation zu sprechen) ist nicht zu begreifen, warum der einzelne der Gemeinschaft treu bleiben sollte, wenn er im Umgang mit ihr gewonnen hat, was ihm nun eigen ist.

Erst der im Sinne der Verantwortung dem anderen gegenüber gefasste kommunikative Zweck des Rituals führt aus der ihm eigenen Ambivalenz heraus. Wie die für das Bittgebet konstitutive Einheit von Bit-

ten und Glauben fixiert auch die eigentümliche »Geradheit«⁶⁷ der Verantwortung die Zweideutigkeit des Rituals. In dieser Perspektive lässt sich der äußere Vollzug des gemeinsamen Gebets als eine sich der Wirklichkeit des Lebens immer wieder neu anmessende Form ansehen. Der Beter bleibt hierbei allerdings in der Versuchung, in die nicht geführt zu werden er bittet.⁶⁸

Anmerkungen:

Der vorliegende Text ist am 14. November 2001 als öffentliche Antrittsvorlesung als Privatdozent in der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen gehalten und für den Druck geringfügig verändert worden.

- 1 D. Rössler, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1994, 409.
- 2 AaO, 411.
- 3 Ihr wohnt mehr »heuristische Kraft« (Chr. Dinkel, Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2000, 95) inne, als das einige ihrer zeitgenössischen Kritiker in der Praktischen Theologie meinen. Insgesamt stellt das Folgende eine Gegenthese zur Auffassung Dinkels dar, »daß der Ritualbegriff zur Deutung des evangelischen Gottesdienstes als Ganzes untauglich« sei (aaO, 96 Anm.).
- 4 P. Ricoeur, Gott nennen, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg / München 1981, 73.
- 5 I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hamburg [PhB 45] 1978, 220.
- 6 Zit. nach: Andréa Belliger / David J. Krieger, Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 1998, 157–172, hier: 259.
- 7 V. Turner, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt am Main 1995, 181.
- 8 Dietrich Zilleßen, Ritual oder Theater im Spiel des Lebens, in: IJPT 2/1999, 229–250, hier: 229.
- 9 P. Bahr, Ritual und Ritualisation. Elemente zu einer Theorie des Rituals im Anschluß an Victor Turner, in: ThPr 2/1998, 143–158, hier: 157.
- 10 M. Josuttis hat den Gottesdienst in Analogie zu einer solchen Pflege betrachtet (Ders., Der Gottesdienst als Ritual, in: F. Wintzer [Hg.], Praktische Theologie, Neukirchen-Vluyn 1993 [4. Aufl.], 40–53).
- 11 W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1986, 110. Das wird auch für die Versuche gelten können, ritualisierte Handlungsformen zu verfremden, sich dem Symbol allegorisch zu nähern und die Kontinuität der Erfahrungsgestalt erlebbar zu machen: eine Tendenz, wie sie etwa dem Vaterunser-Tanz auf dem Düsseldorfer Kirchentag (1973), einer Paraphrase oder Vertonung des gebräuchlichen Textes abgelesen werden kann.
- 12 Gut zu lesende und informative Darstellungen der ritualtheoretischen Aspekte in den Religionstheorien Durkheims, Malinowskis und Simmels finden sich nach wie vor in: K. W. Dahm / V. Drehsen / G. Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975, 57–88, 155–172.
- 13 M. Luther, Der große Katechismus deutsch, in: BSLK Bd. 2, Göttingen 1930, 670.
- 14 Zit. nach Wichmann von Meding, Luthers Lied vom Vaterunser. Waffe aus Weise und Wort, in: ZThK 93 [1996], 500–537, hier: 511.
- 15 Otto Uttendörfer, Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst, Herrnhut 1931, 60.
- 16 F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt [hg. v. J. Frerichs 1850], Berlin / New York 1983, 200.
- 17 L. Wieseltier, Kaddisch, München / Wien 2000, 77.
- 18 C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 1999, 12.
- 19 Methodisch gehe ich ähnlich vor wie Chr. Grethlein in seiner Darstellung »anthropologische[r] sowie kultur- und religionsgeschichtliche[r] Perspektiven« (Ders., Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 2001, 129).
- 20 Der Psalm erinnert noch »an bewegte Feste mit Musik und sakralem Tanz, bei dem man sich im Reigen anfasste, niederwarf, die Hände auflegte usw.« (R. Volp, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 2, Gütersloh 1994, 1119 mit Bezug auf 2 Sam 6,5.14).
- 21 F. Schulz, Art. Gebet VII. Das Gebet im deutschsprachigen evangelischen Gottesdienst, in: TRE 12, 74.
- 22 Th. W. Jennings, Rituelles Wissen, in: Belliger / Krieger (Hg.), Ritualtheorien, 157–172, hier: 165.
- 23 AaO, 168, 161.
- 24 AaO, 160.
- 25 AaO, 163, vgl. 166.
- 26 Zilleßen, Ritual oder Theater im Spiel des Lebens, 229. Jennings, 158.
- 27 Vgl. dazu: G. Picht, Nietzsche, Stuttgart 1988. G. Figal, Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 1999.
- 28 Rössler, Grundriss, 411. vgl. 409.
- 29 E. Lohmeyer, Das Vaterunser, Göttingen 1946, 17.
- 30 Das ist allerdings nicht immer so gewesen. Martin Luther hat in der »Deutschen Messe« (1526) eine öffentliche Paraphrase des Vaterunsers dem Abendmahl vorgeordnet (Grethlein, Grundfragen der Liturgik, 94f.). Das Vaterunser wurde hier als Tischgebet verstanden (M. Meyer-Blanck, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Gütersloh 2001, 25. vgl. 52f.). Auch in der Alten Kirche ist das Vaterunser unmittelbar vor der Kommunion gebetet worden, wie an der 24. Katechese des Cyrill von Jerusalem zu sehen ist (J. Jeremias, Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 152–171, hier: 153). Als Bestandteil der Abendmahlsliturgie gehörte das Herrengebet zu demjenigen Teil des Gottesdienstes, an dem nur die Getauften teilnehmen durften, zu der sog. »missa fidelium«. In dieses »Gebet der Glaubenden« musste man eingeweiht sein.
- 31 Jetter, Symbol und Ritual, 160.
- 32 Hennig, Der evangelische Gottesdienst in Württemberg, Stuttgart 1989, 15f.
- 33 I. Dalferth, Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Text-Welt, in: EvTh 47 [1987], 272–291, hier: 275.
- 34 G. Thomas, Medien, Ritual, Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt am Main 1998, 417.
- 35 Der Vorteil vertrauter Worte im Gebet anlässlich eines seelsorgerlichen Gesprächs wird darin zu erblicken sein, dass sie verstehbar und klar sind, und man aus der Erinnerung auf sie zurückgreifen kann. Wenn die Bedingungen dafür gegeben sind, kann der Text zum gemeinsamen Medium werden. In der seelsorgerlichen Begegnung wird die Gefahr minimiert, dass der Seelsorger dem Klienten eigene Empfindungen überstülpt. Im Unterricht kann der im Vaterunser zusammengefasste Gehalt des Gebetsglaubens als eine durch eigene Erfahrung erst noch einzuholende Verheißung erarbeitet und dargestellt werden.
- 36 Volp, Liturgik Bd. 2, 1117.
- 37 Zit. bei Lohmeyer, Das Vaterunser, 6. Die Formulierung findet sich in Wettsteins Novum Testamentum Graece, Amsterdam 1751/52 Bd. 1 (zu Mt 6, 9).
- 38 Ich paraphrasiere einen von Dalferth dargestellten Zusammenhang und rücke das Vaterunser in ihn ein. Dieses Gebet geht nämlich ein auf die »Aporien, die mit dem menschlichen Handeln gesetzt« (Ders., Mythos, Ritual, Dogmatik, 285), aber »weder Resultate unseres Handelns noch uns offenstehende Handlungsoptionen« sind und die der tragische Mythos zur Darstellung gebracht hat: den »Grundkonflikt zwischen Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Natur und Kultur« (aaO, 280).
- 39 G. Ebeling, Das Gebet, in: ZthK 70 (1973), 206–225, hier: 222.
- 40 K. Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV, 4, Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961, hg. v. H.-A. Drewes u. E. Jüngel, Zürich 1976, 135. Vgl. 163f.
- 41 AaO, 83.
- 42 Ricoeur, Gott nennen, 75.
- 43 J. Ringleben, »In Einsamkeit mein Sprachgesell«. Das Gebet als Thema der Dogmatik, in: ZThK 79 [1982], 230–248, hier: 230.
- 44 F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Dritter Teil, Frankfurt am Main 1930, 10.
- 45 AaO, 11.
- 46 Auch die Gesellschaft erscheint somit nur noch relativ abhängig von den in ihr geltenden Normen, wie man kritisch gegen die Thesen Durkheims sagen kann (s. o. Anm. 13).
- 47 Theunissen, Ho aiton lambanei. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: Ders., Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, 321–377, hier: 326f. 330.
- 48 AaO, 346ff.
- 49 G. Sauter, Reden von Gott im Gebet, in: B. Casper [Hg.], Gott nennen, 219–242, hier: 233.
- 50 »In jeder ist das Ganze enthalten« (G. Ebeling, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, Tübingen 1963, 69).
- 51 Ebeling, Vom Gebet, 81.
- 52 Theunissen, Ho aiton lambanei, 323f.
- 53 AaO, 336 (kursiv im Original).
- 54 Nach Ebeling ist das der Satz in der Mitte zwischen den Höhen der ersten drei und den Abgründen der drei nachfolgenden Bitten (ders., Vom Gebet, 67).
- 55 Drehsen, Das Jenseits der Gesellschaft, 79.
- 56 Vgl. in diesem Zusammenhang: R.G. Kratz, Die Gnade des täglichen Brotes, ZThK 89 (1992), 1–40.
- 57 O. Bayer, Gott als Autor, Tübingen 1999, 202. Der hier nicht näher auszuführende Unterschied zwischen Befreiung und Erlösung findet sich bei Theunissen ausgearbeitet (Ders., Ho aiton lambanei, 364f.).
- 58 R. Stolina unterscheidet die Verlockung und die Trägheit als Haupttypen der Versuchung (Ders., Gebet – Meditation – Anfechtung. Wegmarken einer theologia experimentalis, in: ZThK 98 [2001], 81–100, hier: 93). Das Problem

Fortsetzung von Seite 230

ist hierbei, wie die moralisch getönte Verlockung von dem Begehren unterschieden werden soll, ohne dass der Trägheit des Herzens nicht widersprochen werden kann. Wie Theunissen mit Bezug auf Lk 11, 9–10 und Mt 7, 7–8 schreibt, sollen »wir ... uns nichts abverlangen, sondern nur verlangen« (Ders., *Ho aiton lambanei*, 329). Jesus setzt »unserem Bitten keine Schranken« (ebd.). Man kann hier mit Schlatter einen Schutz des Glaubens »vor der Entartung zur bloßen Ergebung« erblicken (aaO, 372). Das »natürliche Verlangen« ist aber nicht ohne weiteres »mit dem Streben nach dem Reich Gottes [zu] vereinbaren« (aaO, 329). Möglich ist das durch eine Umkehrung des unter der Metakategorie des »Selben« stehenden Wunsches.

- 59 H.-M. Barth, *Art. Gebet: 2. Systematisch-theologisch, 3. Pastoraltheologisch*, in: EKL Bd. 2, 19.
- 60 Ricoeur, *Gott nennen*, 77.
- 61 Ebeling, *Vom Gebet*, 19.
- 62 Dalferth, *Mythos, Ritual, Dogmatik*, 284.
- 63 Geertz, zit. nach Thomas, *Medien, Ritual, Religion*, 419.
- 64 Rappaport nach Thomas, aaO, 427.
- 65 Auch für Bonhoeffer ist »Beten in der Gemeinschaft ... wesentlich stellvertretendes Beten« (zit. nach Volp, *Liturgik Bd. 2*, 1105).
- 66 P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 360 u. ö.
- 67 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg / München 1987, 107. Ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 44. vgl. 25).
- 68 Priv.Do. Dr. Matthias Morgenstern, Pfr. Christoph Rothe, Jörg Schneider, Dr. Dr. Günter Thomas und Dr. Martin Weeber haben das Manuskript durchgesehen und durch ihre Rückmeldung einige Änderungen veranlasst. Für die konstruktive Kritik danke ich ihnen sehr. ■