

Stephan Winter

## **Zu wem und wie beten im Kontext der entfalteten Moderne?**

Eine römisch-katholische »Erstreaktion« auf die Beiträge von Jochen Arnold und Angela Berlis

In seinem Buch »Sand«, das reich an geradezu absurden Szenen ist, erzählt Wolfgang Herrndorf eine manchmal aberwitzig anmutende Geschichte, die in der Sahara spielt. Wenn auch ganz im Hintergrund des Plots, so ist doch der Überfall der Palästinensergruppe »Schwarzer September« auf das Olympiadorf in München im Buch präsent, der am 5. September 2012 vor 50 Jahren verübt wurde. Schon insofern eignet Herrndorfs Buch in diesen Tagen eine bedrückende Aktualität. Die Geschichte handelt von einem Mann, der in der Wüste Malis durch einen schweren Schlag auf den Kopf eine Totalamnesie erleidet. Er wird zunehmend zum Spielball in einem irritierenden Interessen- und Handlungsgeflecht, das verschiedene Akteure der internationalen Atomspionage durch ihre finsternen MACHENSCHAFTEN bestimmen. – Schließlich wird der mittlerweile »Carl« genannte Mann auf der gefährlichen und zunehmend hoffnungslosen Suche nach seiner Identität von einer Gruppe entführt, die sich um eine Mitarbeiterin des US-Geheimdienstes bildet. Zur Gruppe gehören auch ein Psychiater – Dr. Cockcroft –, ein Musiker – hier »der Bassist« genannt – und ein syrischer Söldner. Auf der Flucht, die eigentlich aus der Stadt in die Wüste hinausführen soll, entwickelt sich im dahinbrausenden Wagen eine bis ins Grotteske gesteigerte Situation: Der syrische Söldner verlangt, dass der Wagen angehalten wird, damit er in der für ihn gebotenen Weise das Abendgebet verrichten kann. Ob dieses Ansinnens, das die Mittäter selbstverständlich in dieser gefährlichen Situation wütend bzw. ratlos reagieren lässt, entspinnt sich ein Dialog über Relevanz und Begründung der (individuellen wie sozialen) Praxis des Gebets. Dabei geht es nicht zuletzt auch um die Frage, was denn nun die religiöse Grundeinstellung letztlich für Konsequenzen hat: Seine Komplizen fragen den Syrer, was denn sein Beten wirklich wert sei, wenn er doch – ebenso wie sie selber – aktiv an gewaltsamen Entführungen und Folterungen der Opfer beteiligt sei. Sie sel-

ber bezeichnen sich hingegen als Atheisten, wobei im Laufe der Szene klar wird, dass sie jüdischer und christlicher Herkunft sind. Was ihn nach seinem eigenen Verständnis von den anderen Beiden unterscheidet, lässt sich in einem Vorwurf bündeln, den der Syrer erhebt: Trotz allem, was er auch an moralisch Verwerflichem tun möge – das mehrmalige tägliche Gebet praktiziere er konsequent. Seinen Komplizen hingegen wirft er vor: »Alles, was für euch zählt, ist der Mammon«. <sup>1</sup> Der Kompromiss soll nun darin bestehen, dass der Fahrer wendet und kurz in Richtung Osten fährt, damit der Syrer sein Gebet während der Fahrt verrichten kann. Doch erneut spitzt sich die Situation zu, wie das folgende, längere Zitat zeigt:

»[...] ›Ihr Amerikaner könnt das nicht verstehen, das Gebet ist heilig. Euch ist nichts heilig.‹  
›Die Frage ist nicht, was uns heilig ist‹, sagte Dr. Cockcroft. ›Die Frage ist, ob du noch zu uns gehörst.‹

Lange Zeit hörte Carl nichts mehr, und er konnte nur ahnen, was über ihm mit Blicken verhandelt wurde. Schließlich die Stimme des Arztes: ›Und wenn ich kurz wende? Ist das ein Kompromiss? Wir könnten da vorne abbiegen. Dann fahren wir auf der Allee ein paar Minuten nach Osten, und du kannst hier vorneraus beten, und dann wenden wir wieder. Reicht das? Hier mitten in Targat anhalten, das geht jedenfalls nicht.‹

Zwanzig Sekunden, um das Gesicht zu wahren. Dann: ›Ich brauche absolute Ruhe.‹

›Klar, Ruhe, kein Problem!‹, brüllte der Bassist, und zwischen den Sitzen hindurch sah Carl, wie Dr. Cockcroft den Unterarm des Bassisten mit den Fingerspitzen berührte.

Dann blieb es lange still. Der Jeep bog rechts ab. Und nochmal rechts. Carl hörte auf die veränderten Geräusche. Dichter Verkehr. Bauarbeiten. Hupende Mopeds.

Nach einigen Minuten die mühsam beherrschte Stimme des Bassisten: ›Was ist jetzt? Fängst du langsam an oder hast du schon? Noch mehr nach Osten geht nicht.‹

›Die Sonne scheint noch.‹

›Was?‹

Der Syrer tippte gegen das Seitenfenster. ›Ein rötlicher Schein.‹

›Hast du sie noch alle? Der Kompromiss war, wir wenden. Jetzt haben wir gewendet, bete gefälligst!‹

›Erst wenn die Sonne untergegangen ist.‹

›Was, was, was, was, was? Du hast gesagt, es ist Zeit fürs Scheißabendgebet.‹

›Ich habe gesagt, *gleich*. Gleich ist es so weit. Wenn die Sonne untergegangen ist.‹

›Die Sonne ist untergegangen, Mann!‹

›Der rötliche Schein muss verschwunden sein.‹

---

<sup>1</sup> Wolfgang Herrndorf, Sand, Berlin <sup>3</sup>2012, 372.

## Gebet und Liturgie

- ›Und die da? He, guck! Was machen die da?‹ Der Bassist dreht sich aufgeregt herum.
- ›Das sind keine Dschafariten.‹
- War der Ton des Bassisten bisher eine Mischung aus drohend und hysterisch gewesen, wurde er jetzt fassungslos.
- ›Weißt du, wo wir hinfahren? Glaubst du, wir machen eine Vergnügungsreise? Wenn wir noch fünf Minuten so weiterfahren, stehen wir in Targat-Ost.‹
- ›Wo ist das Problem? Ich halt ihn doch unten.‹
- ›Cockcroft, dreh den Scheißwagen um.‹
- ›Ich kann hier nicht wenden.‹
- Carl hört das Spannen eines Hahns.
- ›Bete!‹
- ›Mach dich nicht lächerlich.‹
- Der Syrer bekam jetzt erkennbar Oberwasser. ›Man kann nicht beten, solange ein roter Schein am Himmel ist. Es ist haram.‹
- ›Haram!‹
- Die ebenfalls nicht mehr ganz so ruhige Stimme Dr. Cockcrofts: ›Und warum ist es haram? Die da draußen können es doch auch.‹
- ›Es ist so.‹
- ›Aber warum ist es so? Steht es im Koran?‹
- ›Weiß ich nicht.‹
- ›Du weißt nicht, ob es im Koran steht?‹
- ›Ich weiß, daß es so ist. Das reicht.‹
- ›Und woher weißt du es?‹
- ›Woher, woher! Weil ich es weiß. Bei Sonnenaufgang ist es auch haram, bei Sonnenuntergang und wenn die Sonne im Zenit steht – haram.‹
- ›Mit anderen Worten: Es steht nicht im Koran, und du weißt auch nicht, wo es herkommt.‹
- ›Ich muss nicht wissen, wo das herkommt. Mein Vater hat so gebetet, der Vater meines Vaters hat so gebetet. Der Vater meines Vaters meines Vaters hat so gebetet. Der Islam ist keine Kirche wie bei euch, wo einer sagt, wo's langgeht.‹
- ›Welchen Teil von ›Wir sind Atheisten‹ hast du nicht verstanden?‹
- ›Atheisten oder Christen, ist doch dasselbe. Euch ist nichts heilig. Und meine heilige Pflicht verlangt –‹
- ›Heilige Pflicht! Du hast doch nicht mal den Koran gelesen. Kannst du überhaupt lesen? Sonne auf, Sonne unter, haram, was weißt du denn?‹
- ›Solange die da draußen beten‹, versuchte Dr. Cockcroft zu beschwichtigen, ›ist es doch offenbar Auslegungssache. Und in dieser Notlage, in dieser quasimilitärischen Situation und wo wir gerade auf den Truppenstützpunkt Targat-Ost zusteuern, bin ich sicher, dass eine Ausnahme –‹

›Auslegungssache, genau.« Die Stimme des Syrer wurde immer ruhiger, immer höflicher, und es war ihm erkennbar daran gelegen, sein bescheidenes Englisch blasier klingen zu lassen. ›Es gibt diese Rechtsschule, und es gibt jene. Und der Dschafarit wartet, bis der rötliche Schein am Himmel verschwunden ist.«

›Und warum?«

›Das ist eine dumme Frage. Nur Nasrani stellen solche dummen Fragen. Es geht nicht um das Warum. Es geht um höhere Dinge als das Warum. Warum lässt Gott das Böse zu? Warum segeln die Wolken am Himmel? Warum ist Amerika nicht Fußballweltmeister – warum, warum, warum?«

›Wenn du es nicht weißt«, sagte Dr. Cockcroft, ›dann wende ich jetzt.«

›Ich weiß es«, sagte Carl. Er starrte auf die Gummifußmatte zwischen seinen Füßen. Die Stille im Wagen schien ihn weder zum Sprechen noch zum Schweigen aufzufordern, also redete er weiter. ›Es ist wegen der Naturreligionen. In Vorderasien, wo das herkommt. Das Gebet der Rechtgläubigen darf auf keinen Fall mit einer Anbetung der Sonne verwechselt werden.«

Der Syrer drückte seiner Bauchrednerpuppe anerkennend den Nacken. ›Genau das ist der Grund.« Und wichtigtuertisch setzte er hinzu: ›Und noch hundert andere Gründe.«

Der Bassist stöhnte. Dr. Cockcroft fuhr langsam weiter. Kurz darauf sah Carl, wie der Syrer sich die Latschen von den Füßen streifte. Carls Kopf wurde zur Seite gezogen und zwischen dem Beifahrersitz und den Knien des Syrer tief hinuntergedrückt. Dann verschwand die Hand des Syrer, nicht ohne vorher durch erhöhten Druck klargemacht zu haben, dass jede weitere Bewegung unerwünscht war. Carl spürte ein kurzes Geruckel über sich, dann beugten sich neunzig Kilogramm schwitzend über ihm gen Mekka.«<sup>2</sup>

Diese Passage aus einem langen, vielschichtigen Roman trägt durchaus gleichnishafte Züge: In einem Pkw auf engstem Raum zusammengedrängt verkörpern vier Personen bzw. deren Konstellation wichtige Aspekte der Situation, in der sich pluralistische, globalisierte Gesellschaften der entfalteten Moderne befinden. Damit sei der Horizont wenigstens angedeutet, in den ich meinen nachfolgenden Kommentar zu Angela Berlis und Jochen Arnold stellen will, ein Kommentar, der gemäß der mir gestellten Aufgabe v.a. aus römisch-katholischer Perspektive formuliert ist.<sup>3</sup> Ich gliedere diesen in eine grundsätzliche Vorbemerkung und drei Bemerkungen.

---

<sup>2</sup> Herrndorf, Sand (s. Anm. 1) 374–377; vgl. die gesamte Szene 370–377.

<sup>3</sup> Der vorliegende Aufsatz ist im Wesentlichen der Text der »katholischen Erstreaktion« auf die Referate von Angela Berlis und Jochen Arnold, den ich für die Tagung der AKL in Chur, die in diesem Sammelband dokumentiert wird, vorbereitet hatte. Aus Zeitgründen konnten seinerzeit aber Einleitung und Abschnitt 1 nicht vorgetragen werden. Der Redestil ist jedenfalls prinzipiell beibehalten, und es wurden nur einige formale Korrekturen vorgenommen. Der Anspruch mei-

## 1 Eine (längere) Vorbemerkung – in methodologischem Interesse

An der zitierten Stelle aus dem Roman »Sand« pfercht der Autor ganz bewusst Personen auf engstem Raum in *einem* Pkw zusammen, um mögliche Grundeinstellungen im Umgang mit religiösen Traditionen durchzuspielen, wie sie im Kontext der entfalteten Moderne zu beobachten sind. Ich komme darauf später noch einmal zurück. Wichtig ist mir herauszustellen: Ich lese diese Passage damit keinesfalls so, dass es hier um je unterschiedlich gewichtete Kritik an der religiösen Praxis in den einzelnen sogenannten monotheistischen Weltreligionen<sup>4</sup> als solchen geht (nach dem Motto: hier – in diesem Fall beim syrischen Söldner – Religionsausübung, die einfach, ohne diese zu befragen, althergebrachten Regeln für rituelle Vollzüge folgt; dort ein Atheismus – bei den Beteiligten jüdischer und christlicher Provenienz –, dessen Vertreter eigene religiöse Wurzeln bestenfalls noch als bloßes Etikett für die Charakterisierung ihres Herkunftskontextes gelten lassen).<sup>5</sup> Was den Text u. a. für mich so interessant

---

ner Ausführungen ist also sehr begrenzt. Speziell die wenigen Literaturangaben dienen vor diesem Hintergrund nur als Hinweise zur möglichen Vertiefung einzelner Punkte, erheben aber keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit.

<sup>4</sup> Ich benutze Ausdrücke aus dem Wortfeld »Monotheismus/monotheistisch« hier und im Folgenden der Einfachheit halber. Dabei ist aber mit Norbert Lohfink angesichts von Etikettierungen wie »Monotheismus« und »Polytheismus« immer kritisch im Blick zu behalten: »Der *eine* Gott der Monotheismen kann je nach seinem Verhältnis zur Welt noch einmal sehr verschieden erfahren werden« (Norbert Lohfink, *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*, in: ThPQ 153 [2005], 149–162, hier 150; frühere Fassung in: Hermann Düringer, [Hg.], *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?* [Arnoldshainer Texte 125], Frankfurt/M. 2004, 59–77). Vgl. ausführlicher ders., *Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament*, in: ders., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg/Br. u. a. 1977, 127–144.

<sup>5</sup> Eine ausführlichere Lektüre des entsprechenden Abschnitts des Romans stößt z. B. auch auf Stellen, an denen der Muslim die Orientierung an materieller Gewinnmaximierung als spezifisch jüdischen Charakterzug herausstellt (vgl. Herrndorf, *Sand* [s. Anm. 1] 372). Es geht dem Autor offensichtlich darum, verschiedene Stereotypen (*die Amerikaner, die Juden/Muslime/Christen, die westliche Gesellschaft* etc.) einzusetzen, um ein bestimmtes Gesamtbild zu generieren: Religiöse Praktiken und Motive sind im pluralistischen Kontext vielfach nicht mehr um ihrer selbst willen präsent, sondern höchstens noch als unhinterfragte Traditionen, oder, schlimmer, als Klischees, mit deren Hilfe strategisch kommuniziert und letztlich versucht wird, andere Menschen auf *eine* vermeintliche Identität zu reduzieren. Diese Identität spiegelt jedoch dann faktisch nur Vorurteile derjenigen wider, die sie zuschreiben. Vgl. dazu exemplarisch die grundlegenden Reflexionen auf die Entstehung und Wirkung stereotyper Identitätszuschrei-

macht ist, dass er deutlich machen kann, wo angesichts dieses Horizontes der entfalteten Moderne die theologische Reflexion auf die Gebetspraxis anzusetzen hat: genau dort, wo der aktive Beter in der zitierten Roman-Passage den weiteren Diskurs abzubrechen versucht, bei der Frage nach dem »Warum«. »Es geht nicht um das Warum«, wird da formuliert, »Es geht um höhere Dinge als das Warum. Warum lässt Gott das Böse zu? Warum segeln die Wolken am Himmel? Warum ist Amerika nicht Fußballweltmeister – warum, warum, warum?« Doch, es muss uns als autonomen Subjekten gerade um das Warum gehen. Der liturgietheologischen Reflexion speziell auf die *christliche* Gebetspraxis ist es u. a. aufgegeben danach zu fragen, wie genau und mit welchen Gründen Glaubende Gott im Gebet anreden, und was sich darin vom Charakter des Adressaten zeigt. Und dabei ist es unerlässlich, so mein Plädoyer, diese Reflexion auch im pluralistischen Kontext zu verorten. Mit Hans-Joachim Höhn gesagt: Christliche Theologie (bzw. Theologien) müssen sich immer wieder selbstkritisch fragen, ob sie genügend dazu beiträgt (bzw. beitragen), dass sich die in Europa etablierten Kirchen und Konfessionen sowie die hinzukommenden Religionen und Weltanschauungen auf einen weiteren »Reflexionsschub« einlassen. Dieser ist unabdingbar, »damit sie produktiv die Tatsache des religiösen Pluralismus, das Wissensmonopol der modernen Wissenschaft und die ›profane‹ Vernunft als Legitimationsinstanz sozialer Ordnungsmuster anerkennen und verarbeiten können.«<sup>6</sup> Theologie zu betreiben heißt dann: »gegenüber den Glaubenden die Sache der Vernunft und gegenüber der Vernunft die Sache des Glaubens zu vertreten. Dabei kommt es entscheidend auf den Standort der Theologie an. Sie ist gut beraten, wenn sie die Sache des Christentums vom Standpunkt der Vernunft und nicht des Glaubens aus entfaltet. Weil die Vernunft selbst keinen religiösen

---

bungen in Amartya Sen, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. Aus dem Englischen von Friedrich Griese, München 2010, und spiegelbildlich dazu die Ergebnisse einer neueren Untersuchung zivilgesellschaftlicher, sogenannter abrahamischer Initiativen zur gesellschaftlichen Integration, durch die im religiösen Bereich nachweislich Stereotypen und Vorurteile abgebaut werden, in: Eva Maria Hinterhuber, Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen, Stuttgart 2009.

<sup>6</sup> Hans-Joachim Höhn, Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u. a. 2007, 23.

Standpunkt vorgibt oder ausschließt, können die Anliegen auch von Vertretern religiöser Belange verfochten werden, sofern sie dabei die Autonomie kritischen Denkens wahren [...]. [Die Theologie, S.W.] kommt nicht umhin, gegenüber den Vernünftigen für die Sache des Glaubens vom Standpunkt *philosophischen* Denkens her einzutreten«. <sup>7</sup> Und solche Theologie wird dann – wenn die skizzierten Überlegungen prinzipiell richtig sind – nicht zuletzt beim Gebet in seinen vielfältigen Ausdrucksformen anzusetzen haben, weil eine Religion sich primär in ihren »Ästhetiken und Praktiken, in Ritualen und Symbolen« <sup>8</sup> zeigt und von diesen her verstanden werden will.

So notwendig theologische Begründungsdiskurse, die nach dem Warum christlicher Gebetspraxis fragen, in der entfalteten Moderne sind – sie sind keineswegs rationalistisch anzulegen. Der Einwand, den Ludwig Wittgenstein gegen Frazer angesichts von dessen Kritik am religiösen Ritus formuliert, ist bleibend gültig: Der Ritus ist gegenüber der wissenschaftlichen Weltsicht nicht einfach im Irrtum, wie Frazer aufzuweisen bestrebt ist. Wittgenstein wählt das Beispiel des Gebets: Augustinus hat seine »Confessiones« insgesamt im Genre des Gebets verfasst – »[W]ar also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite seiner »Confessiones« anruft? Aber – kann man sagen – wenn er nicht im Irrtum war, so war es doch der Buddhistische Heilige – oder welcher immer – dessen Religion ganz andere Anschauungen zum Ausdruck bringt. Aber *keiner* von ihnen war im Irrtum, außer wo er eine Theorie aufstellte«. <sup>9</sup> »Einem religiösen Symbol liegt keine *Meinung* zu Grunde. Und nur der Meinung entspricht der Irrtum«. <sup>10</sup> Zweifellos: Augustinus muss, um die »Confessiones« so formulieren zu können, an die Existenz Gottes glauben. Jedoch beruht sein Gebet deshalb nicht auf der Meinung, dass Gott existiert. Hier »entspringt nicht der Gebrauch der Anschauung, sondern sie sind eben beide da«. <sup>11</sup> Rituelles Handeln ist demnach nicht gleichzusetzen mit einer bestimmten »Ansicht, Meinung, ob sie nun richtig oder falsch ist« – was aber nicht

---

<sup>7</sup> Höhn, Postsäkular (s. Anm. 6) 56.

<sup>8</sup> Höhn, Postsäkular (s. Anm. 6) 21.

<sup>9</sup> Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*, in: ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften (stw 770), Frankfurt/M. 1989, 29–46, hier 29.

<sup>10</sup> Wittgenstein, *Golden Bough* (s. Anm. 9) 32.

<sup>11</sup> Wittgenstein, *Golden Bough* (s. Anm. 9) 29.

heißt, dass nicht »eine Meinung – ein Glaube – selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehören kann«. <sup>12</sup> Das Charakteristische des Ritus liegt vielmehr darin, dass in ihm das Wesen des Menschen zum Ausdruck kommt, welches darin liegt, zum Staunen über die Dinge zu erwachen: Keine »Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische am erwachenden Geist des Menschen, daß ihm eine Erscheinung bedeutend wird«. <sup>13</sup> Im Ritus liegt insofern der Ursprung des Menschlichen überhaupt, als hier dem Menschen die Dinge *ausdrücklich* geheimnisvoll werden: »Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier. [...] Das heißt, man könnte ein Buch über Anthropologie so anfangen: Wenn man das Leben und Benehmen der Menschen auf der Erde betrachtet, so sieht man, daß sie außer Handlungen, die man tierische nennen könnte, der Nahrungsaufnahme, etc., etc., etc., auch solche ausführen, die einen eigentümlichen Charakter tragen und die man rituelle Handlungen nennen könnte«. <sup>14</sup>

Insofern ist festzuhalten, dass in einen Ritus eingebettete Sprechakte – um mit Thomas Schärfl eine entsprechende Unterscheidung von Jürgen Habermas aufzugreifen – in erster Linie auf *Verständigung* ausgerichtet sind: Eine Verständigung zwischen Sprechern kommt schon dann zustande, »wenn der eine sieht, daß der andere im Lichte seiner Präferenzen unter gegebenen Umständen für die erklärte Absicht gute Gründe hat, d. h. Gründe, die für ihn gut sind, ohne daß sich der andere diese Gründe im Lichte eigener Präferenzen zu eigen machen müsste.« <sup>15</sup> Für das liturgische Redehandeln und speziell das Gebet gesagt: Ein Sprecher, der dieses vollzieht, erhebt *zunächst* gegenüber anderen lediglich den Anspruch, dass er diese Praxis aus guten Gründen ausübt. Er zielt nicht automatisch darauf, dass andere diese Gründe – also hier letztlich das religiöse Bezugssystem, in dem sich der Sprecher bewegt – auch teilen. Als rational sind solche

---

<sup>12</sup> Wittgenstein, *Golden Bough* (s. Anm. 9) 35.

<sup>13</sup> Wittgenstein, *Golden Bough* (s. Anm. 9) 35.

<sup>14</sup> Wittgenstein, *Golden Bough* (s. Anm. 9) 35.

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 65–91, hier 76. – Vgl. zum Ganzen Thomas Schärfl, Liturgischer Anti-Realismus, in: Stephan Winter (Hg.), »Das sei euer vernünftiger Gottesdienst« (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 173–224, bes. 174–179.

Sprechakte dann zu bewerten, wenn sie *authentisch* sind: wenn sich das, was in solchen Akten sprachlich ausgedrückt wird, mit den Überzeugungen des Sprechers deckt. Sobald jedoch andere dazu aufgefordert werden, sich das Gesagte ebenfalls zu eigen zu machen, vollzieht sich ein Übergang in Geltungsansprüche, die auf Einverständnis abzielen: »*Einverständnis* im strengen Sinne wird nur dann erreicht, wenn die Beteiligten einen Geltungsanspruch aus *denselben* Gründen akzeptieren können«. <sup>16</sup> Ein solcher Übergang wird in der Liturgie z. B. dann markiert, wenn confessorische bzw. proklamatorische Sprechakte durch sogenannte Exhortativakte vorbereitet werden. Typisch hierfür ist die Gebetsaufforderung »Lasset uns beten«: Durch solche Akte wird dazu aufgefordert, das, was anschließend bekennd oder proklamierend formuliert wird, tatsächlich in eigene Begründungszusammenhänge aktiv zu integrieren. Bekenntnis und Proklamation sind jetzt als Akte zu verstehen, »die *normativ* sind für die *Sprechpraxis* einer konkreten Versammlung *mehrerer* sprachhandlungsautonomer Subjekte«. <sup>17</sup>

Von hier her wäre dann weiter zu prüfen, inwiefern sich – um nochmals Wittgenstein zu zitieren – »eine Meinung – ein Glaube –[, die/der] selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehören kann«, aus dem rituellen Kontext als propositionaler Gehalt quasi herauspräparieren lässt, um dann wiederum relevant werden zu können für eine methodisch kontrollierte systematisch-theologische Argumentation, was hier aber nicht weiter verfolgt werden soll. Nur so viel: Ein solches Vorgehen verletzt gerade nicht die Autonomie der zwei Weisen, von Gott zu sprechen, die Richard Schaeffler als »das Gebet und das Argument« bezeichnet hat. Sich dem Ritus mittels argumentativ vorgehender Theologie zu nähern, setzt lediglich voraus, dass die Autonomie nicht gleichbedeutend ist mit Autarkie. Insofern es in Gebet wie Argument um Gott selbst bzw. alle Dinge in ihrer Hinordnung auf Gott geht, <sup>18</sup> sind vielmehr die Übergänge zwischen bei-

---

<sup>16</sup> Habermas, Sprechakttheoretische Erläuterungen (s. Anm. 15) 76.

<sup>17</sup> Schärtl, Anti-Realismus (s. Anm. 15) 178.

<sup>18</sup> Vgl. die klassische Theologie-Definition des Aquinaten S. th. I 1, 7c, und auch Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre (Gesammelte Schriften Bd. 3), 2. Aufl., hg. u. eingel. von Martin Grabmann, Freiburg/Br. 1948, 417: Die Theologie betrachtet »einerseits Gott selbst [...] und andererseits alle übrigen Dinge in ihrer Beziehung zu Gott«. – Damit ist eine Pluralität von Formen theologischer Rede

den Sprachen zu markieren. Denn auch in Bezug auf Gott gilt: »Die Vergewisserung von der Identität einer Sache, über die in strukturverschiedenen Sprachen gesprochen werden kann, ist [...] nur dann möglich, wenn in je einer Sprache [hier: das Gebet, S.W.] eine Sache als diejenige bezeichnet werden kann, über die auch in einer anderen Sprache [hier: das Argument, S.W.] gesprochen werden kann und muß.«<sup>19</sup> Und im Fall der beiden in Frage stehenden Weisen von Gott zu sprechen gilt, wie oben bereits betont, dass die Suche nach diesen Übergängen keineswegs ein beliebiges Additum zum eigentlichen religiösen Sprechen *mit* Gott ist. Spätestens dann, wenn sich innerhalb einer religiösen Sprachgebrauchsgemeinschaft Fragen nach der angemessenen Art und Weise der Verehrung Gottes/des Göttlichen melden, ist die Gemeinschaft schon aus immanenten Gründen, also bereits vor jeder Anfrage nach der eigenen religiösen Praxis von außen, gezwungen, sich aus der Gebetssprache hinauszubegeben, um im skizzierten Sinne innerhalb von Einverständnis- oder gar Verständnisdiskursen zu argumentieren. Diese immanenten Gründe lokalisiert Schaeffler im Einzelnen darin, dass sich *erstens* innerhalb der Sprachgebrauchsgemeinschaft überlieferte Glaubensinhalte als mehrdeutig erweisen; dass *zweitens* die vorhandenen Alternativen, in denen sich die Mehrdeutigkeit von Erfahrungsgehalten ausdrücken lässt, Entscheidungen erforderlich machen; und *drittens* dass unabdingbar zu klären ist, mit welchen Strategien und konkreten Schritten die Sprachgebrauchsgemeinschaft derartige Entscheidungen generieren will (die quasi automatische Delegation an re-

---

gerade nicht aus-, sondern ausdrücklich eingeschlossen, wenn auch im Folgenden der Einfachheit halber an vielen Stellen zunächst die methodisch kontrollierte, wissenschaftliche Gottrede gemeint ist, wenn einfach von »Theologie« gesprochen wird. Mit Max Seckler ist »Theologie« aber eben eigentlich so zu verstehen, dass der Begriff den »praktizierten Zusammenhang von ›Gott‹ und ›Sprache‹« überhaupt umfasst, also jedwede Form der Rede, die Gott bzw. ein Segment der Wirklichkeit *sub ratione Dei* »angemessen zur Sprache zu bringen« sucht (Max Seckler, Theologien. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung, in: ThQ 163 (1983), 241–264.247.249). – Für eine systematische Darstellung verschiedener Formen theologischer Rede in diesem Sinne vgl. neben Stephan Winter, Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (ratio fidei 13), Regensburg 2002, bes. 81–105, auch Julia Knop, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg/Br. u. a. 2012, 266–271.

<sup>19</sup> Richard Schaeffler, Das Gebet und das Argument: 2 Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989, 95.

ligiöse Autoritäten ist kein sachgemäßer Ausweg, sondern verschiebt die anstehende Aufgabe nur; die Urteilsbildung des religiös agierenden Subjektes ist nicht zu umgehen).<sup>20</sup> Nochmals: Dem kann ich jetzt nicht weiter nachgehen. Mir kam es nur darauf an, meinen Ausgangspunkt klar zu machen: Betende und argumentierende Gottrede stehen keinesfalls zwingend im Widerspruch zueinander. Vielmehr macht das Gebet aus sich heraus letztlich die methodisch kontrollierte theologische Reflexion notwendig. Theologische Sprache ganz allgemein ist nach diesem Verständnis eine Sprache zweiter Ordnung, in der für die religiöse Sprache Regeln vereinbart und als »argumentierendes Reden über das religiöse Reden« begründet werden.<sup>21</sup> Die Aufgabe besteht dann aber speziell aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive darin, theologische Sprache so auszugestalten, dass sie die Autonomie der religiösen Gebets-/Gottesdienstsprache zu akzeptieren vermag und in der Weise, in der sie Argumente formuliert, die Eigenart ihres Reflexionsgegenstandes möglichst aufnimmt.<sup>22</sup>

Ich wende mich jetzt nach dieser grundlegenden Vorbemerkung den beiden Beiträgen von Angela Berlis und Jochen Arnold zu und kommentiere diese – mit der bislang angedeuteten Grundausrichtung – aus römisch-katholischer Perspektive.

## 2 Drei Bemerkungen

Im Folgenden möchte ich zu drei Aspekten einige kursorische Gedanken vortragen: *erstens* zur pluralistischen Gesellschaft der entfalteten Moderne als Horizont unserer Überlegungen zum christlichen Gebet; *zweitens* zur Herausforderung, eine trinitarisch geprägte Gebetsprache im Kontext

---

<sup>20</sup> Vgl. zu diesen Entstehungsbedingungen argumentativer Gottrede, wie sie dem religiösen Sprechen inhärent sind, ausführlich Schaeffler, *Gebet und Argument* (s. Anm. 19) 223–277.

<sup>21</sup> Vgl. Schaeffler, *Gebet und Argument* (s. Anm. 19) 279f.

<sup>22</sup> Vgl. dazu ausführlich Stephan Winter, *Liturgie: Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi** (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013, Teil A; ders., *Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform*, in: Oliver Wiertz (Hg.), *»Es waren zwei Königskinder ...«*. Die Katholische Kirche und die Moderne [erscheint 2013 in der Reihe »Frankfurter Theologische Studien« in Münster].

der religiösen Praxis der sogenannten abrahamischen Religionen zu gestalten; und *drittens* möchte ich einen Hinweis geben auf die nicht zu unterschätzende Komplexität der *gebetspsychologischen* Perspektive.

## 2.1 Christliche Gebetspraxis im pluralistischen Kontext der entfalteten Moderne

Jochen Arnold schlägt vor, bei der Gestaltung liturgischer Gebetstexte die Kriteriologie so zu erweitern, dass das Ganze des Pascha-Mysteriums Jesu Christi einbezogen wird. Er plädiert für eine Gebetsprache, die darauf ausgerichtet ist, wesentliche Glaubensüberzeugungen v. a. unter Berücksichtigung soteriologischer und eschatologischer Aspekte der biblisch begründeten Gottrede so ins Wort zu heben, dass sie für den heutigen Menschen im jeweiligen Lebenskontext nachvollziehbar sind. Der Gebrauch einer »lebensnäheren Sprache«<sup>23</sup> ist so gesehen nicht Anbiederung an den Zeitgeist. Er kann – unter bestimmten Voraussetzungen – den Gläubenden die personale Aneignung des Rettungs- und Befreiungshandelns Gottes ermöglichen, in das sie sich in der Kraft des Heiligen Geistes liturgisch je neu hineingenommen wissen dürfen. Wenn Arnold die »*Lebensrelevanz*«<sup>24</sup> gottesdienstlichen Betens in den Blick nimmt, hat der Ausdruck »Leben« hierbei also eine vielschichtige Bedeutung: Das im Pascha-Mysterium Jesu Christi ein für alle Mal letztgültig erwirkte ewige Leben, dessen volle Realisierung für das Ende der Zeiten verheißen ist, soll schon im je gegenwärtigen individuellen Lebenskontext erfahrbar werden. Anders gesagt: Eine Gebetsprache, die in diesem Sinne vom göttlichen Leben durchdrungen ist und der Vermittlung des betenden Menschen in dieses Leben hinein dient, muss sich daran messen lassen, ob sie das chaledonensische Unvermischt- und Ungetrenntsein der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi angemessen zum Ausdruck bringt.

Für das *gottesdienstliche* Gebet besteht – in Abhängigkeit von der konkreten Situation, insbesondere von der Zusammensetzung der Gruppe der aktuell Feiernden her – dabei allerdings ein zentrales Problem: Die Bedeu-

---

<sup>23</sup> Jochen Arnold, Zum Vorwurf des Verlusts der christologischen Dimension in evangelischen Orationen, in diesem Band 97–124, hier 101.

<sup>24</sup> Arnold, Vorwurf (s. Anm. 23) 102.

tung des Gebetstextes setzt sich für die Teilnehmenden letztlich als komplexes Gebilde aus mehreren Bedeutungsdimensionen zusammen. Der Komplexitätsgrad nimmt hierbei in pluralistischen, extrem individualisierten und globalisierten Gesellschaften exorbitant zu. Kristian Fechtner hat treffend von der Pluralisierung gottesdienstlichen Lebens gesprochen resp. von der Partikularisierung gottesdienstlichen Erlebens.<sup>25</sup> Zumindest im Durchschnitt ist bei der Bedeutungsgenese der faktische Einfluss persönlicher Bedeutungszuschreibungen gegenüber den offiziellen und öffentlichen Zuschreibungen ständig im Wachsen begriffen, während umgekehrt die offizielle Bedeutung ritueller Vollzüge immer weniger bekannt ist.<sup>26</sup>

Vor diesem Hintergrund sind meines Erachtens die Vorteile eines relativ nüchternen Gebetsstiles gerade im Rahmen größerer gottesdienstlicher Versammlungen nicht zu unterschätzen, wenn davon auszugehen ist, dass solche Versammlungen im Blick auf die Bedeutungszuschreibungen der Teilnehmenden recht inhomogen sind. Hier sehe ich durchaus eine Stärke der römischen Gebetstradition, in der der Gebetstyp der Oration eine wichtige Rolle spielt. Ich will damit nicht einer abstrakten, distanzierten liturgischen Gebetsprache das Wort reden, ganz im Gegenteil. Dennoch scheint es mir wichtig darauf hinzuweisen, dass in vielen Fällen Weniger meist wohl Mehr ist. Exemplarisch konkretisiert: *Ein* gut ausgewähltes, biblisch inspiriertes Bild kann bei den Betenden bewirken, dass sie sich zu assoziativen Brückenschlägen zwischen dem vorgesprochenen Text und ihrer Lebenswelt inspirieren lassen. Wenn hingegen Formulierungen gebraucht werden, die letztlich darauf hinauslaufen sollen, möglichst alle Feiernenden in genau eine bestimmte Situation mit hineinzunehmen, besteht das Risiko, dass der Anteil derer, die das Gebet für sich als lebensrelevant erleben, recht klein ist.

Die zentrale Herausforderung besteht dann natürlich darin, das lateinische Original für den jeweiligen sozio-kulturellen Kontext zum Klingen zu bringen, und zwar so, dass das Gebet wirklich in den Herzen der Beterinnen und Beter widerzuhallen vermag. Die Debatten, die bezüglich einer

---

<sup>25</sup> Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Kristian Fechtner, »Traditionskontinuierlicher Gottesdienst?«, 45–54.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Stephan Winter, »Wir übergeben den Leib der Erde ...«: Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie, in: Arbeitsstelle Gottesdienst der EKD (Hg.), Bestattung: Herausforderung der Spätmoderne, Heft 01/2002, 12–25.

adäquaten Gesamtstrategie zur Übertragung von Texten der römischen Liturgie in die Volkssprachen geführt werden, sind heftig.<sup>27</sup> Worauf es letztlich u. a. ankommt, hat Alex Stock treffend formuliert, wenn er feststellt: »Die für die antike Rhetorik so wichtige Kategorie der *enargeia/evidentia*, der Kraft der Sprache nämlich, *visiones* zu erzeugen und so die Affekte der Anwesenden zu erreichen, wäre auch bei der Übersetzung der alten Orationen in Erinnerung zu bringen.«<sup>28</sup> Dies könne aber, so Stock in der kritischen Bezugnahme auf eine entsprechende Formulierung der Arbeitsgruppe, die sich dereinst mit der Revision der Gebetstexte des deutschen Messbuchs befasst hatte, nur gelingen, wenn man *nicht* ein vage erahntes »heutiges Denken« zum Kriterium der Übertragung nehme. Vielmehr gehe es auf semantischer Ebene darum, in der Übertragung »die bildlogische Evidenz der lateinischen Oration« einsichtig zu machen. Dazu sei »in die eigentümliche Spiritualität« einer Oration einzudringen und von reinen »Oberflächenkorrekturen« abzusehen. Ansonsten »verblasst der Bildraum, in den Vorbeter und Gemeinde vor Gott sich hätten einfinden können.«<sup>29</sup>

Kurz: Ein wesentliches Ziel eines gelungenen Gebetes ist die Eröffnung eines Bildraumes, wobei das Eintreten in diesen Raum nachhaltige Affekte auslösen sollte. Ich vermute, dass dies zumindest innerhalb der Tradition der römischen Liturgie nur gelingen kann, wenn einerseits immer wieder um adäquate Übersetzungen der überlieferten lateinischen Orationen gerungen wird (und dies betrifft nicht zuletzt einen geistlich fruchtbaren Umgang mit deren biblischen Bildern) und andererseits angestrebt wird, in den verschiedenen Sprachgebieten in nicht allzu großen Zeitabständen neue Eigenorationen mit möglichst hoher sprachlicher Kraft zu kreieren. Eine ständige Herausforderung bleibt im Übrigen die Stärkung der Kompetenz derer, die liturgische Gebete auswählen, vorbeten und womöglich auslegen. Ich weiß: Leicht ist's gesagt ...

---

<sup>27</sup> Vgl. im vorliegenden Bd. den Beitrag von Martin Klöckener, Tradition und Erneuerung im Gottesdienst der katholischen Kirche, 55–76.

<sup>28</sup> Alex Stock, Römische Orationen, in: ders., Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Kevelaer 2010, 122–135, hier 129.

<sup>29</sup> Stock, Römische Orationen (s. Anm. 28) 129.

## 2.2 Trinitarisch geprägte Gebetspraxis im Kontext abrahamischer Religiosität

Die Anrede bzw. Anrufung der Gottheit hat als der religiöse »Ur-Akt« schlechthin zu gelten. Solche Anrufung eröffnet allererst einen gottmenschlichen Kommunikationsraum. Zumindest der Mensch, der in biblischer Tradition betet, vertraut in der Setzung dieses Aktes darauf, dass dieser Kommunikationsraum immer schon durch das göttliche Gegenüber betretbar gemacht ist: dadurch, dass der Mensch in bedingungsloser Liebe als frei agierender Kommunikationspartner anerkannt wird. Vom Gebet resp. der Anrufung des göttlichen Namens her erhalten damit auch Selbst- und Weltverständnis des betenden Menschen ihre Bedeutung, werden die Ideen von Ich und Welt gesetzt, wie sich im Anschluss an Richard Schaeffler formulieren lässt:

»Durch [die] [...] Namensanrufung [sc. Gottes im Gebet; S.W.] [...] wird niemandem etwas mitgeteilt, von niemandem etwas erbeten oder gefordert, niemand zu irgendeinem Verhalten motiviert. Vielmehr besteht der Sinn der Namensanrufung darin, daß der Sprecher mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung eintritt [...] und fortan sich selbst und seine Erfahrungswelt von dieser Beziehung her versteht. Diese Sprachhandlung hat [...] transzendente Bedeutung. In der Korrelation zwischen Sprecher und Angesprochenem nämlich findet der Sprecher erst seine Identität. Und von der so gewonnenen Identität aus entfaltet sich ein Beziehungsgefüge, innerhalb dessen all das, wovon im logischen und sprachlichen Zusammenhang mit derlei Namensanrufungen die Rede ist, seine Stelle finden muß. Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erst ihr konkrete Bedeutung.«<sup>30</sup>

Eigens zu thematisieren wäre im Übrigen, wie eine solche »Analyse der religiösen Sprache« durch eine »Analyse religiöser Handlungsformen, z. B. gottesdienstlicher Handlungen«, ergänzt werden müsste: »Auch diese Handlungen [...] zeigen [...] [, w]ie alle Wirkfähigkeit des Menschen, religiös verstanden, ermächtigte Macht ist.«<sup>31</sup> Angela Berlis weist dement-

---

<sup>30</sup> Richard Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets* (Sammlung Horizonte N.F. 26), Einsiedeln/Trier 1988, 18f; vgl. Schaeffler, *Gebet und Argument* (s. Anm. 19) 145–153, und zum Ganzen auch Bernd Irlenborn, »Veritas semper maior«. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (ratio fidei 20), Regensburg 2003, 100–103; Thomas Benner, *Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität* (PaThSt 26), Paderborn u. a. 2001, 201–216.

<sup>31</sup> Schaeffler, *Gebet und Argument* (s. Anm. 19) 152.

sprechend bzgl. des Eucharistiegebetes exemplarisch darauf hin, dass Struktur und Inhalt zusammenspielen müssen; sie spricht im Anschluss an Aldenhoven von einem liturgischen »Aktgefüge«.<sup>32</sup> Tatsächlich wird etwa, so Schaeffler bzgl. der paradigmatischen religiösen Handlungsform des Opfers, analog zur Logik der Anrufung Gottes »im Akte des Darbringens [...] der Mensch zum Organ jener göttlichen Tätigkeit, in welcher Gott von der Welt und vom Menschen, die ihm vom Ursprunge an gehören, aktuell Besitz ergreift«.<sup>33</sup> Albert Gerhards, Andrea Doeker und Peter Ebenbauer betonen deshalb treffend, dass es auch die pragmatische Komponente des Gebetsvollzuges ist, die die skizzierten Zusammenhänge stiftet. Sie notieren im einführenden Abschnitt des von ihnen herausgegebenen Sammelbandes »Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum«:

»Beten gehört zu den fundamentalen und indispensable Vollzügen religiöser Praxis. [...] Sowohl das persönliche als auch das gemeinschaftliche Gebet [...] [sind] Orte theologischer Erkenntnis und menschlicher *Selbst- und Weltdeutung* [...]. Insbesondere innerhalb institutionalisierter gottesdienstlicher Gebetstraditionen sind verschiedene »Funktionsebenen« erkennbar, die sich einerseits aus den Gebetstexten selbst, andererseits aus ihren *glaubenspragmatischen Kontexten* erheben lassen. Wenn es auch das erste Kennzeichen eines Gebets ist, dass in ihm ein Mensch bzw. eine Glaubensgemeinschaft mit Gott in Kommunikation tritt, so erschöpft sich darin noch nicht sein gesamter Gehalt. Innerhalb und nicht selten auch neben dieser Grundfunktion tragen standardisierte Gebete wesentlich zur Bildung bzw. Bewahrung einer Glaubensgemeinschaft bei und sind nach innen wie nach außen Zeugen ihrer Identität und ihres Selbstverständnisses.«<sup>34</sup>

Hieraus sind verschiedene methodologische Schlussfolgerungen für die Analyse von Gebetstexten, ihrer Pragmatik sowie ihrer Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte zu ziehen, wie ich in der grundsätzlichen Vorbemerkung angedeutet habe. Neben inhaltlichen Aspekten ihres Betens, die eine

---

<sup>32</sup> Vgl. Angela Berlis, Die Sprache des Gebets im alt-katholischen Eucharistiebuch, in diesem Band 125–159, hier 135.

<sup>33</sup> Schaeffler, Gebet und Argument (s. Anm. 19) 152.

<sup>34</sup> Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer, Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung, in: dies. (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2003, 13–19, hier 13 (Hervorhebungen: S.W.).

religiöse Gemeinschaft mitkonstituieren, spielt die Ebene des Gebetsvollzuges eine zentrale Rolle. Die »glaubenspragmatischen Kontexte [...]«, die hier angesprochen werden, sind vor allem gottesdienstlich geprägt. Eine angemessene Hermeneutik des Betens muss dann auch die nonverbale Umgebung der betreffenden Sprechakte, in der sie sich vollziehen, explizit mit einbeziehen. Die Herausforderung ist mit Benedikt Kranemann so zu beschreiben:

»Für die Liturgiewissenschaft ist die Frage der Hermeneutik insofern kompliziert, als es nicht nur um Text im Sinne von Wort, sondern um ein vielschichtiges Handlungsgefüge geht, in dem Aktion, Gestus, Raum, Klang, Farbe usw. eine Rolle spielen. [...] Die Vieldeutigkeit der nonverbalen Sprachen liegt eindeutig höher als bei den verbalen [...] und macht die Interpretation von Liturgie besonders anspruchsvoll.«<sup>35</sup>

Zurück zum Hauptstrang meiner Überlegung:

Was auch immer sie ansonsten unterscheiden mag: Rituelle Aktgefüge in diesem Sinne, wie sie sich speziell in den sogenannten abrahamischen Religionen ausgebildet haben, sind – so Gerhards/Doeker/Ebenbauer bzgl. der jüdischen und christlichen Gebetspraxis – geprägt durch »die Paradoxie von Identitätsgewinn durch eine radikale Hinwendung der Betenden zu Gott, die jede Form der Eigenmächtigkeit transzendiert und im Blick auf Welt, Geschichte und Mensch alles Entscheidende von Gott erwartet. Dieses Spezifikum monotheistischer Religiosität zeigt sich in biblischen Überlieferungen als dialogisches Sprachereignis, als Sprachgewinn der Glaubenden, welcher aus dem vorbehaltlosen Hören auf Gottes Wort und aus der Gewissheit des Angerufenseins durch Gott seine Kraft und sein Profil gewinnt.«<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Benedikt Kranemann, Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie, in: ALW 50 (2008), 128–161, hier 131f. Vgl. den Sammelband insgesamt für einen Einblick in aktuelle Überlegungen zur Hermeneutik der Liturgie, bes. Gunda Brüske, Liturgie – Gesamtkunstwerk unter eschatologischem Vorbehalt. Versuche zur Rezeption eines ambivalenten Begriffs, 162–187, und zum Ganzen auch Stephan Winter, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu »Performance« und »Performativität« in liturgiewissenschaftlichem Interesse, in: BiLi 84 (2011), 12–27.

<sup>36</sup> Gerhards/Doeker/Ebenbauer, Tradition und Neuschöpfung (s. Anm. 34) 18; vgl. dazu auch Schaeffler, Gebet und Argument (s. Anm. 19) 216–219. Daraus folgt dann aber auch, dass die Selbstbestimmung der betenden Subjekte gerade nicht durch die Subjekte selber abschließbar ist: »Liturgisches Beten stellt sowohl im Judentum als auch im Christentum einen biblisch verankerten und traditionsgebundenen Prozess religiöser Selbstbestimmung dar, der nicht zuletzt

Angela Berlis hat skizziert, wie die Unverfügbarkeit des Handelns Gottes etwa in der *beraka*-Struktur jüdischen Betens und in der epikletischen Dimension des Gebets verankert ist.<sup>37</sup> Gerade damit, dass biblisch begründetes Beten mit der Unverfügbarkeit des Handelns Gottes rechnet, entfaltet es jedoch auch politische Wirkung. Die Betenden entziehen nicht nur ihre eigene Identität der Genese durch sich selbst, sondern erheben auch

---

ekklesiogen, geschichtsbildend, weltdeutend, und damit politisch wirkt. Zugleich aber unterbricht das Gebet im Judentum wie im Christentum das Streben nach einer endgültig fixierten Identität und Selbstgewissheit. Beide Religionen gewähren im und durch das Gebet die Eröffnung einer Wirklichkeit, in der von Gott her je und je Identität gewährt, erneuert und verwandelt wird. [...] Zwischen Tradition und Neuschöpfung eröffnet daher (liturgisches) Beten auf jüdischer wie christlicher Seite einen von der Glaubensgemeinschaft nicht abschließbaren Prozess religiöser Selbstbestimmung, deren entschiedener, aber aus menschlicher Perspektive offener Anhaltspunkt in jener Bestimmung des Menschen, der Menschheit und der Schöpfung liegt, die Juden wie Christen allein von Gott erbitten und erwarten« (Gerhards/Doeker/Ebenbauer, Tradition und Neuschöpfung [s. Anm. 34] 18). – Ob bzw. inwiefern sich vor diesem Hintergrund der Begriff »Ökumene« auch für Gespräche zwischen den christlichen Kirchen, Judentum und Islam eignet (»äußere« als Ergänzung zur »inneren Ökumene«), ob/inwiefern also aus theologischer Perspektive das in verschiedenen Färbungen vertretene Konzept einer interreligiösen, speziell abrahamischen Ökumene letztlich tragfähig sein kann, wäre eigens zu diskutieren. Vgl. exemplarisch Friedmann Eißler, Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seinen religionstheologischen Implikationen, in: Ralph Pechmann/Dietmar Kamlah (Hg.), So weit die Worte tragen. Wie tragfähig ist der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen?, Gießen 2005, 261–287. Durchgesetzt haben sich entsprechende Ansätze jedenfalls weder in den christlichen Organisationen, die sich ökumenisch verstehen, noch in den offiziellen Dokumenten einzelner christlicher Kirchen. Keinesfalls darf sich allerdings die christliche Ökumene von den angedeuteten Konvergenzen etwa in der rituellen Praxis her davon dispensieren, den interreligiösen Dialog als gemeinsames Thema aller Beteiligten stets mit einzubeziehen. Vgl. dazu katholischerseits nach wie vor als Grundlage die Aussagen der Erklärung des Zweiten Vatikanums »Nostra aetate« – über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, und auch Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (VApS 102), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.

<sup>37</sup> »Im jüdischen wie im christlichen liturgischen Gebet treffen sich religiöse Traditionsbildung und traditions- wie identitätskritische Hinwendung an die neu-schöpferische, nicht verfügbare Macht Gottes auf konstitutive Weise. So gewährleistet etwa die durchgängig vorhandene Struktur der *beraka* in der rabbinisch geprägten jüdischen Liturgie die Unverfügbarkeit des Handelns Gottes, das im Gebet erbeten wird. Im Christlichen wird diese Unverfügbarkeit potentiell durch die »pneumatische« Dimension des Betens gewährleistet, in der dem Wirken des Geistes Gottes die Erfüllung der Möglichkeiten zugesprochen wird, welche im Gebet intendiert werden« (Gerhards/Doeker/Ebenbauer, Tradition und Neuschöpfung [s. Anm. 34] 18). Zur pneumatischen Dimension noch kurz unten!

Einspruch gegen eine Gesellschaft, die alles von den durch sie selbst geschaffenen Sozial- und Kulturtechniken erwartet. Und mit dem Islam ist – auf nochmals eigene Weise – eine dritte Religion mit im Boot derer, die monotheistisch glauben, und die alle davon ausgehen, dass das Gebet eine Wirklichkeit eröffnet bzw. performativ setzt, »in der von Gott her je und je Identität gewährt, erneuert und verwandelt wird.«<sup>38</sup>

Natürlich müssen sich alle abrahamisch geprägten Religionen fragen, inwieweit ihre Gebetspraxis das sozio-kulturelle Umfeld entsprechend zu prägen vermag. Der eingangs zitierte Auszug aus dem Roman »Sand« vermag diesbezüglich zu mahnen, rückt er doch als Signatur der entfaltenen Moderne auch in den Fokus: Das Bewusstsein dafür, dass etwas/jemand bzw. was/wer heilig genannt zu werden verdient und welche Konsequenzen sich daraus ergeben, ist zunehmend geschwunden – zugunsten einer möglichst auszureizenden Orientierung an ökonomischer Gewinnmaximierung. Eine monotheistisch geprägte religiöse Gebetspraxis müsste sich hier vollkommen quer zu den weithin dominierenden Erwartungshaltungen stellen, kann sich den übermächtigen Mechanismen aber nur schwer entziehen. Der syrische Söldner, der doch mit Vehemenz auf dem geregelten täglichen Gebet besteht, repräsentiert einen Typ von Religionsausübung, in dem sich religiöse Praxis weitgehend zu einem isolierten Handlungssegment entwickelt hat. Sie bestimmt nicht mehr das Verhalten in anderen Handlungsfeldern und besitzt für Fragen nach dessen moralischer Legitimation keine Relevanz. So ist hier zwar ein Bereich der Zuwendung zum Heiligen innerhalb der vielfältigen Bezüge des Lebens klar identifizierbar, dieser Bereich ist aber abgegrenzt und alleine legitimiert durch Automatismen, wie sie seit Generationen etabliert sind.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Gerhards/Doeker/Ebenbauer, Tradition und Neuschöpfung (s. Anm. 34) 18.

<sup>39</sup> Solche Gebetspraxis ist sicherlich gerade nicht gemeint, wenn Papst Franziskus davon spricht, dass die Religionen gemeinsam die Aufgabe hätten, »in der Welt den Durst nach dem Absoluten« wachzuhalten. (Ja, er geht sogar noch weiter, wenn er die Nichtreligiösen, die ernsthaft auf der Suche nach der Wahrheit, dem Guten und Schönen sind, »unsere wertvollen Verbündeten beim Einsatz für die Menschenwürde, für ein friedliches Zusammenleben und die Bewahrung der Schöpfung« nennt.) Vgl. »Mein Bruder Andreas«. Franziskus setzt neue Akzente im Dialog mit Kirchen und Religionen, in: KNA – Ökumenische Informationen 13–14, 26. März 2013, 3–4, hier 4 (Ergänzung zum ursprünglichen Redetext).

Doch selbst dann, wenn es – auch angesichts etwa der übermächtig scheinenden Logik der Ökonomie – gelingt, das Gebet als tatsächlichen Ausdruck eines Entwurfes menschlicher Existenz zu gestalten, die aus der Überzeugung lebt, dass die eigene Identität von einem Absoluten her gewährt, erneuert und verwandelt ist, selbst dann stellen sich komplexe Fragen dazu, wie sich in einer pluralistischen, freiheitlich-demokratischen Gesellschaft mit verschiedenen monotheistisch geprägten religiösen Identitäten in ihrem Zu- und Miteinander angemessen umgehen lässt. Zahlreiche aktuelle Fallbeispiele ließen sich dafür finden und näher betrachten. Erinnerung sei aus dem bundesrepublikanischen Kontext etwa aus jüngster Zeit an die Kontroversen, die durch das Urteil des Kölner Landgerichts zur Praxis der Vorhautbeschneidung aus religiösen Gründen ausgelöst worden sind, oder an die Debatten über die Entscheidung des Stadtstaates Hamburg, dass muslimische und alevitische Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer analog zur entsprechenden Regelung bzgl. des Buß- und Bettages für Ramadan, Opferfest und Aschura das Recht erhalten, frei zu nehmen. »Zeit online« kommentierte: »Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Himmelfahrt [sind] auch für alle Hamburger frei, egal ob sie christlich, buddhistisch, muslimisch oder ungläubig sind. Die Feiertage gehören zu unserer Kultur. Und Muslime? Vielen erscheinen ihre Feiertage noch exotisch. Dabei sind sie beispielsweise in Hamburger Stadtteilen wie Wilhelmsburg oder Altona weit weniger exotisch als Mariä Himmelfahrt.«<sup>40</sup> – Ich kann diese Thematik quasi nur antippen und will lediglich darauf hinweisen, dass sich die Frage nach einer adäquaten Ausgestaltung der spezifisch *trinitarischen* Gebetspraxis, wie sie den christlichen Glauben prägt, im Kontext der entfalteten Moderne nochmals verschärft. Erinnerung sei nur an die im Raum der katholischen Liturgiewissenschaft geführten Diskussionen um die Gebetsanrede bzw. Gebetsrichtung. Als Konsens der wichtigsten Ansätze ist dabei – Jochen Arnold sprach vom notwendigen »Israelbezug« – wohl auszumachen (ich formuliere mit Helmut Hoping):

»Das an Christus gerichtete Gebet darf nicht die Theozentrik der christlichen Liturgie verdunkeln. Denn unser Hohepriester beim Vater ist der in seine Vollendung eingegangene

---

<sup>40</sup> Parvin Sadigh, Die Hamburger Ramadan-Lösung wirft neue Fragen auf, in: »Zeit online« vom 15.08.2012 unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-08/islam-feiertage-hamburg/seite-2> (Zugriff: 24.05.2013).

Jude Jesus von Nazaret. Wie die jüdische Liturgie ist auch die christliche Liturgie dem *Shema Israel* verpflichtet. Vom christlichen Standpunkt aus gehören christliche und jüdische Liturgie zur Ökumene der Anbetung und des Lobpreises des einen Gottes.«<sup>41</sup>

Z. B. Irmgard Pahl hatte deshalb schon früher ihre Überlegungen zur Stellung Christi im Vollzug des liturgischen Gebet explizit im »Zeitalter des interreligiösen Dialogs« verortet. Sie hat in diesem Zusammenhang eingefordert, die Richtung dieses Gedankens auf die abrahamischen Religionen im pluralistischen Umfeld hin weiterzuentwickeln, wobei natürlich auf den Islam nochmals ganz anders zu schauen ist als auf das Judentum. Pahl hat damals in Bezug auf die öffentlichen Vorstehergebete der Eucharistiefeier eine konsequente Patrozentriz eingefordert – um der »Klarheit des monotheistisch orientierten Betens [willen], das uns Christen mit Juden und Muslimen verbindet.«<sup>42</sup> Eine ausführlichere Reflexion müsste selbstverständlich ebenso einbeziehen, dass Christinnen und Christen zu Christus beten dürfen und sollen: »Sie haben es getan und werden es immer tun. Es ist die Sprache der Liebe, die man theologisch nicht unterbinden darf«,<sup>43</sup> so Albert Gerhards. Ich kann deshalb auch nachvollziehen, dass Jochen Arnold um der besonderen, inkarnatorisch geprägten Dynamik einer christlichen Identität des Betens willen in gewissem Gegensatz zur Prägung der katholischen Tradition durch die Gebetsrichtung *ad patrem* einfordert, dass Gebete mit unmittelbarer Christusanrede erhalten bzw. ausgeweitet werden sollten. Worauf es mir ankommt ist lediglich, dass die Kriteriologie, die an die entsprechenden Vollzüge und Formulierungen anzulegen ist, im pluralistischen Kontext zumindest neu zu überprüfen bzw. zu verankern ist. Letztlich geht es dabei darum, genauer zu beschreiben, welche Gottesanreden im *öffentlichen* Raum innerhalb wel-

---

<sup>41</sup> Helmut Hopping, Das Beten Christi und seiner Kirche. Aspekte einer trinitarischen Theologie der Liturgie, in: Bert Groen/Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg/Br. u. a. 2008, 88–107, hier 97.

<sup>42</sup> Irmgard Pahl, Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier, in: Klemens Richter/Benedikt Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekennnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg/Br. u. a. 1995, 243–257, hier 243f (auch erschienen in: Reinhard Meßner/Eduard Nagel [Hg.], Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer, Innsbruck/Wien 1995, 92–113).

<sup>43</sup> Albert Gerhards, Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter des christlich-jüdischen Dialogs, in: TThZ 102 (1993), 245–257, hier 256f.

cher liturgischer Aktsequenzen gebraucht werden sollten.<sup>44</sup> Dies ist deshalb aller Mühen wert, weil Gebet bzw. die entsprechenden religiösen Handlungsformen im Idealfall zumindest auch im Dienst des – wie angedeutet – in gewisser Hinsicht *gemeinsamen* Zeugnisses der abrahamischen Religionen für die Ausbildung menschlicher Identität vom Absoluten her stehen.<sup>45</sup> Anders zu behandeln sind dann selbstverständlich inhaltliche Fragen, die sich in Bezug darauf stellen, wie genau das christliche Proprium von Inkarnation und Pascha-Mysterium im Dialog mit den biblischen Texten, deren kirchlichen Auslegungstraditionen und den Lebenswelten der Feiernden zur Sprache zu bringen ist.

Noch eine letzte Bemerkung zu diesem Punkt: Arnold hebt eigens den Wunsch hervor, mehr Gebete an den Heiligen Geist zur Verfügung zu haben. Hier ist meines Erachtens auch schon mit Blick auf die innerchristliche Annäherung an das Geheimnis des dreieinen Gottes höchste Sensibilität vonnöten. Der Geist ist es, der das Gebet der Glaubenden radikal ermöglicht und bleibend trägt. Noch einmal Helmut Hoping:

»Mit dem gottesdienstlichen Gebet gelangt die christliche Gemeinde jedenfalls in die Gegenwart Gottes. Für seine Identität steht der Gottesname in der *Acclamatio Nominis Dei* und der christlichen Doxologie. Um trinitarisch zu beten reicht es allerdings nicht aus, den dreieinigen Gott, den Vater, den Sohn und den Geist zu preisen. Vielmehr muss im liturgischen Geschehen die Bewegung mit vollzogen werden, die sich in der Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn offenbart, die Bewegung der Anrede des Vaters ›durch den Sohn im Geist‹, die das Geheimnis des dreieinigen Gottes selbst ausmacht. [...] Durch Jesus Christus [...] bringen wir ihm [Gott, S.W.] das Opfer des Lobes dar. [...] Befähigt wird die Kirche zu ihrem Opfer durch die Kraft des Geistes. Denn auch wenn das Opfer des Lobes

---

<sup>44</sup> Um die Richtung hier nur anzudeuten: Irmgard Pahl und andere haben z. B. betont, dass die Präsidialgebete der heiligen Messe die ganze Gemeinde in die Grundrichtung eucharistischen Betens hineinholen sollen. Während Christus etwa durch Einzug und Verehrung des Altars, im liturgischen Gruß, ggf. im Eröffnungsgesang und v.a. in den Kyrie-Rufen als Gegenüber vergewissert wird, steht im Tagesgebet die Ausrichtung auf den Vater durch Christus im Heiligen Geist an.

<sup>45</sup> »Die Christusanrede für das offiziell-amtliche Beten am Altar aufzugeben, wäre eine Geste gegenüber den jüdischen und auch den muslimischen Partnern im interreligiösen Dialog, die verstanden würde. Sie sähen das Mühen, nicht einfach nur unkritisch Weisen des Betens fortzuschreiben, die zur Wahrung einer bestimmten *lex credendi* sicherlich einmal eine wichtige Funktion zu erfüllen hatten oder auch gewissen Frömmigkeitsströmungen entgegenkamen, die aber heute die Klarheit des monotheistisch orientierten Betens, das uns Christen mit Juden und Muslimen verbindet, eher verdunkeln als erhellen« (Pahl, Stellung Christi [s. Anm. 42] 256).

wahrhaft menschliche Handlung ist, so ist es doch ein Handeln, wozu uns Gottes Geist zu allererst befähigt.«<sup>46</sup>

Der Geist ist es, der das Gebet der Glaubenden radikal ermöglicht und bleibend trägt. Die Frage ist, in welchen gottesdienstlichen Situationen der Geist vor diesem Hintergrund als innerste Kraft des Gebets selbst angeredet werden kann und sollte bzw. wie dies im Einzelnen zu geschehen hat. Epikletisches Beten gerade innerhalb der Eucharistiefeyer gibt einen Rahmen vor, der jedenfalls beachtet sein will. Insgesamt müssen sich hier Reflexionen anschließen, die – dann mit pneumatologischem Schwerpunkt – im Dialog von dogmatischer Trinitätstheologie und trinitarischer Theologie der Liturgie vorzubringen sind.<sup>47</sup> Ein letzter Hinweis:

### 2.3 Zur Komplexität der gebetspsychologischen Dimension

Jochen Arnold benennt als eine zentrale Herausforderung zu Recht, dass die klassische Soteriologie, und ich füge hinzu: auch die trinitarische Grundstruktur christlichen Glaubens, im Blick auf heutige Lebenswelten vermittelt werden müssen. Zum Teil habe ich schon umrissen, was dabei u. a. zu beachten ist. Nur anhand eines Aspektes sei noch angedeutet, dass hierbei auch komplexe *gebetspsychologische* Zusammenhänge eine Rolle spielen. Berlis wie Arnold widmen sich dem Desiderat einer stärker inklusiven Gebetsprache, wobei nicht zuletzt die Gender-Gerechtigkeit einen wichtigen Gesichtspunkt darstellt. Arnold deutet an, dass er sich diesbezüglich auch noch mehr Kreativität hinsichtlich der Gottesanreden vorstellen kann. Etwas zugespitzt würde ich sagen: ein erwägenswerter Vorschlag, aber damit beginnen tatsächlich erst die Probleme, wie z. B. empirische Untersuchungen zur Spiritualität von Frauen und Männern zeigen. Ich verweise nur exemplarisch auf die große Zusammenschau wichtiger einschlägiger Studien aus den vergangenen 40 Jahren, die Paul M. Zulehner 2011 zusammen mit Petra Steinmair-Pösel unter dem Titel

---

<sup>46</sup> Hoping, *Beten Christi und seiner Kirche* (s. Anm. 41) 95.

<sup>47</sup> Vgl. dazu exemplarisch aus liturgiewissenschaftlicher Sicht den Sammelband von Groen/Kranemann, *Liturgie und Trinität* (s. Anm 42), und auch Winter, *Gottes Raum* (s. Anm. 22) *passim*, bes. 536–589.

»Typisch Frau« bzw. »Frauen in Österreich in Kirche und Gesellschaft« vorgelegt hat. Etwa die Ergebnisse im Themenfeld »Gottesbild« offenbaren hohen Differenzierungsbedarf, wenn es darum geht, lebensweltliche Bedürfnisse konkreter Beterinnen und Beter in der Formierung von Gebetsprache einzubeziehen. Nur ein Beispiel:

»Die Gottesbilder von Frauen und Männern unterscheiden sich nicht sehr. Bei beiden Geschlechtern überwiegt die Helligkeit: Gott wird gütig-vergebend, allmächtig, tröstend nah gesehen. Die dunklen Seiten werden mehrheitlich abgewählt: Gott gilt nicht als streng, einengend, ängstigend oder gar zerstörerisch.

Gespalten ist das Gottesbild in zwei »Auswirkungen«: in Bezug auf die Armen und in Bezug auf die Sexualität: Ein Viertel der Befragten (Männer etwas mehr als Frauen) erleben Gott eher sexfeindlich denn als sexfreundlich. Dass Gott für die Armen da ist, wird von nur einem Drittel angenommen; die Majorität sieht aber auch Gott nicht auf der Seite der Reichen – die Mehrheit hat sich für die Mittelposition entschieden.

Geschlechterpolitisch bemerkenswert ist, dass Frauen (52 %) wie Männer (53 %) Gott eher als väterlich ansehen. Die Rede vom mütterlichen Gott fällt lediglich bei 7 % der Frauen und 4 % der Männer auf einen fruchtbaren Boden.«<sup>48</sup>

Die Tendenz geht geschlechterübergreifend im Übrigen eher hin zu offeneren Formulierungen, die die Übergeschlechtlichkeit Gottes auszudrücken vermögen.

Womöglich kann bei der Suche nach inklusiver und vor allem geschlechtergerecht gestalteter Gebetsprache vor diesem Hintergrund der von Angela Berlis vorgestellte Weg, die einfache Anrede »Gott« durch sprechende Appositionen zu ergänzen, eine Richtung sein. Z. B. dadurch, dass die hierbei verwendeten Bilder gezielt in Korrelation zu den zu verkündigenden Schrifttexten gebracht werden (ich denke hier auch an gelungene Beispiele von Perikopenorationen im Buch Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Festtagen<sup>49</sup>), lässt sich zudem ein roter Faden durch einen Got-

---

<sup>48</sup> Typisch Frau? Wie Österreichs Frauen leben und glauben – 1970 bis 2010. Veränderungen und Konsequenzen in Gesellschaft und Kirche. Eine »Welt der Frau-Studie« von Univ.-Prof. Dr. Paul M. Zulehner und Dr.in Petra Steinmair-Pösel, Linz 2011, 51; hier zitiert nach der Online-Version unter: [http://www.welt-der-frau.at/Welt\\_der\\_Frau\\_Studie\\_Wie-Frauen-leben-und-glauben.pdf](http://www.welt-der-frau.at/Welt_der_Frau_Studie_Wie-Frauen-leben-und-glauben.pdf) (Zugriff: 19.05.2013).

<sup>49</sup> Vgl. Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier 2004, 95–159.

tesdienst legen, der für viele Feiernde gut nachvollziehbar ist. Nochmals der Brückenschlag zurück zum Beginn meines Kommentars: Es geht in der Tat auch darum, so Berlis richtig, neben vielen anderen Kriterien für eine gelungene Gebetsprache danach zu fragen, ob das Gebet im rituellen Vollzug dem Kontext einer »zunehmend inter- und multikulturellen Gesellschaft und ihren unterschiedlichen Lebensformen gerecht zu werden« versucht.