

Gebet als sinnliches Sinnereignis

Annäherungen an die Leiblichkeit des Verstehens im Gebet

Simon Peng-Keller

Religiöses Verstehen ist eng mit der Praxis des Betens verbunden.¹ Im Gebet zeigen sich nicht nur die Formen und Grenzen religiösen Verstehens in paradigmatischer Weise, sondern es ist auch ein „Ort“, an dem es sich vollzieht. In unserem Beten zeigt und verwirklicht sich unser Gottes- und Selbstverstehen. Religiöses Verstehen wird im Gebet aktualisiert, stabilisiert und mitunter auch transformiert. Zugleich kommt es im Gebet auch an seine Grenzen. Betend haben wir es auch mit dem Anderen unseres Verstehens zu tun: angesichts des Widersinns des Leidens, der Rätselhaftigkeit des Lebens und unserer selbst und der Unbegreiflichkeit Gottes.

Der vorliegende Beitrag entwirft eine kleine Phänomenologie christlichen Betens, das ich im Anschluss an Karl-Heinrich Ostmeyer als „Kommunikation mit Gott und Christus“ verstehe.² Um mich dem Gebet als sinnliches Sinnereignis anzunähern, gehe ich von der Beobachtung aus, dass sich betendes Verstehen in bestimmten Medien vollzieht: Sprache, Musik, Gebärden und Imagination. Erkundet werden ebenso die hermeneutische Bedeutung der Affektivität und das Verhältnis von habituellem und ereignishaftem Verstehen. Dabei schwingt die Frage nach den Grenzen des Verstehens, der ich im Anschluss daran nachgehen werde, von Anfang an mit. Am Ende steht der Versuch, die Rede vom verleiblichten Verstehen mit Blick auf das Gebet zu präzisieren.

¹ Vgl. 1 Kor 14,15.

² Vgl. *K.-H Ostmeyer*, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament*, Tübingen 2006, 29/31: „Kommunikation‘ ist weit genug, die unterschiedlichen verbalen und nonverbalen Arten der Begegnung zwischen Gott, Christus und den Gläubigen zu umfassen [...]. Der nonverbalen Kommunikation gilt bei der Analyse des Beziehungsaspekts naturgemäß besonderes Interesse.“

Im Hintergrund meiner Überlegungen steht eine Auseinandersetzung mit der Gebetstheologie Gerhard Ebelings, deren Leitmotive in modifizierter Weise aufgenommen und leibphänomenologisch vertieft werden. Ebeling hat das Gebet als Ort religiösen Verstehens und Grundlage theologischer Reflexion ausgezeichnet, jedoch die leib-sinnliche Dimension des Betens nur am Rande mitberücksichtigt.³

1 Medien betenden Verstehens

Beten ist intermedial – allein schon deswegen, weil Sprachhandlungen „gestische, musikalische, atmosphärische und bildhafte Bedeutungen“ haben.⁴ Die vier wichtigsten Medien sollen im Folgenden in ihrer Bedeutung für das Verstehen betrachtet werden: Sprache, Musik, Gebärden und Bilder. Abgesehen davon, dass damit bestimmte Medien ausgeklammert werden,⁵ hat ein solcher Zugang mindestens zwei weitere Beschränkungen: Zum einen verdeckt die sequenzielle Darstellung, die die verschiedenen Medien voneinander abhebt und separiert betrachtet, die *Intermedialität* des Betens. Zum anderen wird durch den typisierenden Zuschnitt der geschichtliche Wandel christlichen Betens ebenso ausgeklammert wie seine kulturelle Vielgestaltigkeit. Wollte man an dieser Stelle ins Detail gehen, müsste

³ Eine Ausnahme bildet die Aussage, dass in allen Gebetshaltungen ein gemeinsamer, soteriologischer Grundzug zu finden sei: „Für sie alle ist die Abkehr von der Tätigkeit charakteristisch: das Falten der Hände, um sie gleichsam zu binden, ihr Emporheben im Gestus der Empfangsbereitschaft, das Niederknien als Zeichen der Unterwerfung. [...] Alles deutet auf schlechthinnige Abhängigkeit, auf eine den ganzen Menschen erfassende Stille und Sammlung, Ehrfurcht und Erwartung“ (G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen ³1987, 199). Dass nicht erst die Theologie des Gebetes, sondern schon seine phänomenologische Beschreibung standpunktabhängig ist, zeigt der Beitrag von Christina M. Gschwandtner in diesem Band.

⁴ E. Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010, 178.

⁵ Eine umfassende Phänomenologie des Gebets müsste auch den Geruch- und den Tastsinn einbeziehen, vgl. den Beitrag von Christina M. Gschwandtner in diesem Band. Zur spirituellen Bedeutung des Geruchs vgl. z. B. S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006.

man nicht allein die historische Transformation bestimmter Medien beschreiben, sondern parallel dazu bedenken, dass auch die Aisthesis einer kulturellen Formung und dem geschichtlichen Wandel unterliegt. Nicht nur die Bilder verändern sich mit der Zeit, sondern ebenso der Blick der Betenden.⁶ Dass die Frage nach der spezifischen Medialität des Betens theologisch brisant ist, zeigen die christlichen Debatten um Legitimität und Bedeutung von Kult- und Andachtsbildern ebenso wie das muslimische Verständnis der Koran-Rezitation als quasi sakramentaler Handlung.⁷ Und das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (Lk 18,9–14) belegt, dass nicht allein Gebetsworten, sondern auch Gesten, körperlichen Haltungen und der Blickrichtung theologisches Gewicht zukommt.⁸

1.1 Sprachliches Verstehen

Auch wenn das Gebet nicht mit wortsprachlichen Vollzügen gleichzusetzen ist, setzt es in seinen vertrautesten Formen ein Sprachverstehen voraus. Will man dieses Verstehen näher beschreiben, so stellen sich sogleich Differenzierungen ein: Die Worte zu verstehen, bedeutet noch nicht, die Sache zu verstehen; eine Sprache zu verstehen, heißt noch nicht, sie auch lesen zu können etc. Angesichts des komplexen Verhältnisses der Mündlichkeit des Betens und der Schriftlichkeit christlicher Gebetsüberlieferung, die ein lesendes Vor- und Mitbeten nahelegt, sind solche Unterscheidungen hermeneutisch bedeutsam. Bereits an dieser Stelle zeigt sich, dass allein schon das christliche Beten in einer Vielfalt an konfessionellen und kulturellen Formen auftritt. Nicht immer verstehen beispielsweise betende Menschen die Sprache, in der sie beten. So wird die (alt-)kirchenslawische Gebetsprache, die ein eigenes Alphabet be-

⁶ Zum Versuch, eine Geschichte des Sehens zu schreiben, vgl. *W.-M. Stock*, *Geschichte des Blicks. Zu Texten von Georges Didi-Huberman*, Berlin 2004; *H. Belling*, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008.

⁷ *N. Kermani*, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2007, 222.

⁸ Vgl. *K.-H. Ostmeyer*, *Kommunikation mit Gott und Christus* (s. Anm. 2), 37: „Was Jesus bei Lukas lobt, ist nicht der Inhalt der Worte des Zöllners – diese hätten im Einzelnen auch anders lauten können. Seine Sympathie gilt der Art des Zöllners, mit Gott zu kommunizieren.“

sitzt und in manchen orthodoxen Kirchen bis heute die Liturgiesprache darstellt, von vielen Gläubigen nur bruchstückweise verstanden. Dieses verbale Nichtverstehen bedeutet offenkundig nicht, dass diese orthodoxen Beter(innen) nicht verstehen, zu wem und worum sie beten. Möglicherweise räumt ihnen solches Nichtverstehen sogar einen größeren Freiraum für ihr persönliches Beten und Verstehen ein.⁹ Andererseits kann es auch jenen, die die Liturgie in ihrer Muttersprache mitfeiern, passieren, dass sie manches nicht verstehen. Was verstehen Kinder, die an liturgischen Gebeten teilnehmen? Schon einfache Gebete können vor Verständnisschwierigkeiten stellen. Mir ist in meinem kindlichen Beten das Wort „gebenedeit“ im Ave Maria lange rätselhaft geblieben, obwohl es mir gewiss übersetzt worden ist (vermutlich konnte ich in meiner kindersprachlichen Welt auch mit „gesegnet“ nichts anfangen).

Auf einer anderen Ebene liegen jene Verständnisprobleme, die sich nicht auf den Wortsinn, sondern auf die bezeichnete Sache beziehen. Auch wenn wir die gebrauchten Worte mühelos verstehen, kann uns der Sinnzusammenhang verschlossen bleiben. Wir können uns fragen, was es bedeuten soll, wenn im Vaterunser darum gebetet wird, dass Gott uns nicht in Versuchung führen solle, und was oder wer mit dem Bösen gemeint ist, vor dem Gott uns bewahren möge. Dass sich mittels geprägter Gebete religiöses Verstehen ereignet, dürfte dennoch kaum strittig sein. Das religiöse Selbst- und Gottesverstehen formiert sich mittels kanonischer Gebete. In ihnen verdichtet sich auf einprägsame Weise ein spezifisches Gottesverständnis. Gleichzeitig erweist sich diese gemeinschaftlich abgestützte Bestimmtheit näher besehen als unbestimmter, als man vermuten könnte. Die zum Kanon einer religiösen Praxis gehörenden Leitgebete lassen viel Freiraum fürs Andersverstehen (ähnlich wie ökumenische Konsensdokumente und in noch größerem Maße als sie¹⁰).

Das sprachliche Verstehen, das sich im Gebet eröffnet, bezieht auch die Betenden und ihre Gebetssituation ein. Im Gebet verorten wir nach Doris Hiller „die menschliche Wirklichkeit im Horizont

⁹ Vgl. den Beitrag von Eva-Maria Faber in diesem Band.

¹⁰ Vgl. I. U. Dalferth, Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der *Meissener Erklärung*, Leipzig 2002, 245–278.

der göttlichen Wirklichkeit¹¹. Es handelt sich um „ein relationales Sprachgeschehen, das Verstehen ermöglicht, indem Gott, Mensch und Welt in ihrem Zusammensein erkannt werden“.¹² Eine vorsichtiger Formulierung wäre: Solches Verstehen und Erkennen *kann* sich im Gebet ereignen. Hillers Beschreibung lässt sich als Zielbestimmung verstehen, die die genannten Momente des Verstehens integriert. Die sprachliche Form, in der das Zusammensein von Gott, Mensch und Welt zur Sprache kommen kann, hat nach Jürgen Werbick eine narrative Struktur: „Betenslernen heißt *sich* erzählen lernen, sich *Ihm* erzählen lernen, und dabei Seinen Namen recht nennen lernen; lernen, wie Er für mich, in mir, neben mir, vor mir, wie er in meiner/unserer Geschichte als er selbst dasein will.“¹³

Die Stärke der von Hiller weitergeführten Gebetstheologie Ebelings liegt darin, dass sie das im Gebet sich ereignende Selbst-, Situations- und Gottverstehen *ab ovo* responsiv denkt: als Angegangen-sein durch ein uneinholbares Wort, das die betende Antwort hervorbringt und die Alltagssprache in Gebetsprache transformiert. In den für christliches Beten charakteristischen Anrede-Namen äußert sich ein spezifisches Angesprochensein. Was bei Ebeling Skizze geblieben ist, kann gebets-theologisch weiter ausgearbeitet und präzisiert werden. Das gilt nicht allein für das Nachdenken über die Anrede-Namen, die durch eine Reflexion auf den indexikalischen Charakter der Gottesanrede vertieft werden kann, sondern ebenso mit Blick auf die Sinnlichkeit des Betens: seine musikalische, leibliche und imaginative Medialität.

¹¹ D. Hiller, Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie, Neukirchen-Vluyn 1999, 47.

¹² Ebd., 4.

¹³ J. Werbick, Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte. Zur biographischen Struktur des konkreten Glaubens, in: W. Simon/M. Delgado, Lernorte des Glaubens. Berlin 1991, 23–43, hier: 40.

1.2 Musikalisches Verstehen

Der Sinn eines Gebets liegt auch in seiner Stimmlichkeit und Klanglichkeit.¹⁴ Im Gesang findet das Gebet zu einer Expressivität, in der mehr anklingt und sich zeigt, als sich sagen lässt. Musikalisches Verstehen lebt, nicht nur im Gebetszusammenhang, von einer affektiven Registratur. Dass der Psalter als Schule der Affekte beschrieben werden konnte, hat nicht zuletzt mit der Musikalität zu tun, die in ihm nach- und anklingt.¹⁵ Bereits an dieser Stelle tritt uns das betende Verstehen als ein multimediales Geschehen entgegen: Musikalisches Verstehen tritt hier meist im Verbund mit wortsprachlichem Verstehen auf. Und umgekehrt gilt: Wo ein Gebet vokal vollzogen wird, eignet ihm mit dem Klang der Worte immer auch eine gewisse Musikalität. In der Stimme der Betenden verschränkt sich das *Was* des Sagens mit dem *Wie*, der *Sinn* mit der *Sinnlichkeit*.¹⁶ Das zeigt sich besonders an der Formenvielfalt des Vorbetens, die vom schlichten Vorlesen über den *tonus rectus* bis zum melodiosen Gesang reicht.

Dass musikalischem Verstehen trotzdem eine gewisse Eigenständigkeit zukommt und sich gelegentlich vom verbalen Verstehen entfernt, lässt sich exemplarisch am melismatischen Jubilus der Gregorianik ablesen. Er hat liturgisch seinen festen Ort: im Alleluja vor dem Evangelium. „Im Jubilus, der mit dem Schluss-A des Alleluia gebildet wird, kann sich das Melisma frei entfalten.“¹⁷ Die Melodik löst sich vom Wort, vom Alleluja – und bleibt gerade so auf es zurückbezogen. Dass diese besondere Melismatisierung gerade hier geschieht, ist gebetssprachlich sinnreich: Zum einen ist die „Schlussil-

¹⁴ Vgl. M. Schlosser, Um der Harmonie der Seele willen. Zum Verhältnis von Musik und Spiritualität in der Patristik und im Mittelalter, in: S. Wester u. a. (Hrsg.), Die Mystik des Gregorianischen Chorals, Heiligenkreuz 2007, 25–56; J. A. Willa, Seele des Wortes. Die Stimme im Gottesdienst, in: A. Gerhards/M. Schneider (Hrsg.), Der Gottesdienst und seine Musik, Bd. 1, Laaber 2014, 63–75; S. Peng-Keller, „Accende lumen sensibus.“ On the Vocality and Sensuality of Prayer, in: R. Kunz/R. Giselbrecht (Hrsg.), Sacrality and Materiality. Locating intersections, Göttingen 2015, 101–110.

¹⁵ Vgl. G. Bader, Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters, Tübingen 1996.; ders., Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters, Tübingen 2009.

¹⁶ Vgl. S. Peng-Keller, „Accende lumen sensibus“ (s. Anm. 14).

¹⁷ Bader, Psalterspiel (s. Anm. 15), 309.

be IA [...] der göttliche Name in kürzester Gestalt. [...] Mit der Schlussilbe IA wird [...] der Gottesname ‚ausgesungen‘.¹⁸ Die ungebundene Melodik „bedeutet“ die Unaussprechlichkeit dieses Namens. Sie steht für seine Unsagbarkeit, die seiner „Bedeutung“, die zur Freude Anlass gibt, keinen Abbruch tut. Dem entspricht zum anderen die liturgische Bedeutsamkeit solchen Betens ohne Worte. Im Aufbau der Messe leitet das Alleluja zum Evangelium hin. Der wortlose Jubel, der sich in Antwort auf die Lesungen über das Aus-sagbare erhebt, bereitet die Ankunft des Wortes vor. Der melismatische Jubilus markiert eine theologisch höchst bedeutsame Doppelbewegung: Sie geht vom Wort aus und trans(as)zendiert es, um dem Evangelium Raum zu geben. Das erste Moment steht für einen „Exzess des Verstehens“ (im doppelten Genitiv): den Überstieg vom sprachlichen Verstehen in ein transsprachlich-musikalisches Verstehen; die zweite für die Genese des Neuverstehens aus dem Jenseits menschlicher Verständnismöglichkeiten.

Geschichtlich gesehen ist der gregorische Jubilus eine musikalisch verfeinerte Spätform jenes Gebetsjauchzens, zu dem die Psalmen einladen. Eine urtümlichere Form findet sich sowohl im alpinen Gebetsruf, der in gewissen Regionen der Schweiz gepflegt wird, als auch in pfingstkirchlichen Gottesdiensten. Solches Jauchzen markiert nicht nur das Andere des Sprachverstehens, sondern ist zugleich ein Grenzphänomen musikalischen Verstehens. Es ist eine nichtsprachliche und vormusikalische Expression, die sich nicht restlos in die sprachliche und musikalische Form der Gebete einfügt, die das Jauchzen kontextualisieren und es als Gebetsausdruck kenntlich machen. Dass die affektive Ausdrucksqualität unmittelbar verständlich ist, beruht auf pathischer Kommunikation: dem Wecken von Gefühlen durch Artikulation von Gefühlen. Der Sinn solchen Betens erschließt sich auf sinnlich-affektive Weise.

1.3 Körpersprachliches Verstehen

Aus hermeneutischer Perspektive fragt sich, ob die somatisch-kinästhetische Dimension des Gebetsvollzugs eher auf das Andere des Verstehens verweist oder aber auf eine andere, nicht-sprachliche

¹⁸ Ebd., 311f.

Weise des Verstehens. Wie der Tanz können Gebetshaltungen und -gesten als nichtsprachliche (oder eben körpersprachliche) Formen der Sinnbildung beschrieben werden.¹⁹ In seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* veranschaulichte Maurice Merleau-Ponty die dem Leib eigene Intentionalität am Beispiel eines Tanzes, den wir durch leiblichen Mitvollzug erlernen: „Soll [...] die Formel des neuen Tanzes sich bestimmte Elemente der allgemeinen Motorik integrieren können, so muss sie zunächst und zuvor schon selbst eine motorische Aneignung erfahren haben. Der Körper ist es, wie man häufig genug schon bemerkt hat, der die Bewegung ‚erfasst‘ und ‚versteht‘.“²⁰ Um einen solchen Lern- und Gewöhnungsvorgang angemessen zu beschreiben, müsse der Begriff des Verstehens neu gefasst werden. Merleau-Pontys Neubestimmung betrifft sowohl das sprachliche als auch das leibliche Verstehen: „Verstehen heißt, die Übereinstimmung erfahren zwischen Intention und Vollzug, zwischen dem, worauf wir abzielen, und dem, was gegeben ist.“²¹ Im Erlernen des Tanzes eigne sich der Leib „einen neuen Bedeutungskern“ an bzw. habe er sich „von einer neuen Bedeutung [...] durchdringen lassen“.²² Um diese konzeptionelle Ausweitung zu bekräftigen, greift Merleau-Ponty auf eine theologische Begrifflichkeit zurück. Wie das Sakrament das Wirken der Gnade nicht nur in sinnlicher Gestalt symbolisiere, sondern Gottes Gegenwart vermittele, so habe „das Sinnliche nicht allein motorische und lebensmäßige Bedeutung, sondern ist es nichts anderes als eine je bestimmte Weise des Zur-Welt-seins“.²³ Der Sinn realisiert sich in der Sinnlichkeit und wird nicht lediglich durch sie bezeichnet.²⁴

Die Tragfähigkeit dieses „körpersprachlich“ erweiterten Begriffs des Verstehens soll im Folgenden an der Leiblichkeit des Betens erprobt werden. Ich gehe dabei von der Beobachtung aus, dass die Sinndimensionen von Gebetsgesten und -haltungen zum einen eng

¹⁹ Vgl. M. Fischer, *Denken in Körpern. Grundlegung einer Philosophie des Tanzes*, Freiburg i. Br./München 2010.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Boehm, Berlin 1966, 172.

²¹ Ebd., 174.

²² Ebd., 177.

²³ Ebd., 249.

²⁴ Nach B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a. M. 2000, 85.

mit der Raumorientierung verknüpft sind und zum anderen eine kopräsentische Kommunikationssituation evozieren.²⁵ So wie ein Tanz oder ein Theaterstück einen „Spielraum“ entstehen lässt,²⁶ schafft sich das Gebet einen sakralen Raum, der nicht allein „orientiert“,²⁷ sondern auch auf Begegnung angelegt ist. Die Bedeutung solcher raumbildenden Gestik erschließt sich nur aus der Beteiligtenperspektive: „Eine Strecke durchschreiten, sich einer Sache annähern, ihr ausweichen, sich wenden oder sich verbeugen, den Arm heben sind intentionale Akte, die ihre Bestimmtheit kraft ihrer sinnhaften Besetzung, nicht als objektive Ortsveränderungen oder Modifikationen der Körperhaltung haben.“²⁸

Gebetsgesten und -haltungen ist eine Sinnhaftigkeit zu eigen, die sich von der wortsprachlichen Intentionalität unterscheidet und diese zu ergänzen vermag. Im bereits zitierten Beispiel einer orthodoxen Liturgie, bei der nur ein Teil der Mitfeiernden die Liturgiesprache versteht, umfasst das sinnlich-leibliche Verstehen sowohl das liturgische Geschehen als Ganzes als auch einzelne Gebetshandlungen wie das Entzünden von Kerzen, das Küssen von Ikonen oder das Erheben der Hände. Was Angehrn mit Blick auf den Tanz formuliert, lässt sich mühelos auf die Gebetssituation übertragen: „Es gibt hier offenkundig so etwas wie ein leibliches Verstehen, eine Synästhesie, ein Mitschwingen und Mitfühlen, das von Eingewöhnung und eigener Prägung abhängig ist“.²⁹ Die Eigenständigkeit solchen Verstehens zeigt sich dort, wo jemand – etwa ein mit der ostkirchlichen Liturgie unvertrauter Besucher – die Bedeutung einzelner Handlungen zwar intellektuell nachzuvollziehen vermag, aber ihm die persönliche Vertrautheit damit fehlt. Die Liturgie „sagt ihm nichts“ – zumindest nicht das, was sie einem mit ihr vertrauten Beter bedeutet.

²⁵ Vgl. U. Ehrlich, *The Nonverbal Language of Prayer, A New Approach to Jewish Liturgy*, Tübingen 2004.

²⁶ M. Fischer, *Denken in Körpern* (s. Anm. 8), 176 (im Anschluss an B. Waldenfels).

²⁷ M. de Certeau, *Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten*, in: *ders., GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 33–40, hier: 33.

²⁸ E. Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010, 214.

²⁹ Ebd., 217.

Dass wir mit unserem Leib „sprechen“ und seine Sprache verstehen können, gilt so gesehen auch fürs Gebet. So kann Michel de Certeau das Gebet als einen *Diskurs der Gesten* beschreiben. Er erschließt ihn an Beispielen aus der frühmonastischen Gebetspraxis und verbindet diese mit zeitgenössischen Erfahrungen:

„Das Sitzen auf der Matte, die Haltung der Hände, das Schließen der Augen – all das sind Gesten, die von der Hinwendung zum Herzen sprechen; sie bilden das Vokabular einer Gewissheit: Die Grotte des Körpers ist dazu da, dass Gott im Verborgenen zur Welt kommt, das Begehren besänftigt, ohne es stillzustellen, den ganzen Menschen ergreift, ohne ihm jemals zu gehören. [...] Auch die Hände sprechen das Gebet. [...] Die Hände tragen in sich eine Erkenntnis der Alltagsdinge und wissen um namenlose Liebkosungen oder Mühen; und sie besitzen die Fähigkeit, das zu sagen, wofür der Intellekt die Worte noch nicht oder nicht mehr findet.“³⁰

De Certeau schreibt den Händen nicht nur eine eigene Sprache zu, sondern auch Erkenntnis und Erinnerung. Der Diskurs der Gesten ist gesättigt von persönlichen Erfahrungen und hält Unvordenkliches präsent. Wer heute bete, wiederhole jahrtausendealte Haltungen.³¹ Das erklärt nach de Certeau die gebetspraktische Bedeutung solcher Leiblichkeit. Das Gebet lebe von der Kraft leiblichen Ausdrucks: Gebetsgesten gehen „wie ein Schiffsbug dem Schwung des Herzens“ voran und ebenso den Worten, die sie zu transzendieren vermögen: „Vielleicht fehlen die Worte zunächst, weil sie sich verspäten. Doch es kommt der Tag, da die Worte fehlen, weil sie sich erschöpft haben“.³² Bemerkenswert ist, dass de Certeau bei aller Betonung des leibsinnlichen Eigensinns den von ihm beschriebenen gestischen „Diskurs“ *in* der Welt des Wortes situiert: „Damit sie nicht zur Magie wird, braucht die Geste das Wort, das Aufruf oder Andacht aus ihr macht.“³³ Der zur lebendigen Säule gewordene Leib von Betenden sei eine unvollendete Antwort auf den göttlichen Anruf, der sich im Wort der Schrift vermittelt.³⁴ Auch sie hat eine Ma-

³⁰ Ebd., 34f.

³¹ Ebd., 40.

³² Ebd., 36.

³³ Ebd., 37.

³⁴ Ebd., 34.

terialität, die für das Gebet bedeutsam ist. De Certeau rechnet das Buch – zusammen mit der Ikone, dem Kreuz etc. – zu den Dingen, in denen die Geste endet und zur Ruhe kommt.³⁵ In der Berührung von Ikone und Kreuz berührt sich die Welt der Gesten mit jener der Bilder, mit denen nochmals eine andere Dimension des Verstehens ins Spiel kommt.

1.4 Bildhaft-imaginatives Verstehen

Dass geschaute oder imaginierte Bilder Medien religiösen Verstehens darstellen, dürfte unstrittig sein. Nicht auf der Hand liegt allerdings, dass das auch für das Gebet zutrifft.³⁶ Während Gesang und Gebet ein vertrautes Paar sind, ist das Verhältnis von Gebet und Bild verborgener und spannungsreicher. Auch wo sakrale Bilder fehlen, ist das Gebet imaginativ durchtränkt. Die meist stark metaphorische Gebetsprache, Gesten und sakrale Räume sprechen die Imagination der Betenden an. Sich zum Gebet gegen Osten zu wenden, ist ein symbolischer Akt, der seine Bedeutung auch der Kraft der Imagination verdankt. Beter(innen) stellen sich auf diese Weise „vor Augen“, dass sie sich betend Christus als dem aufgehenden Licht zuwenden. Nach Stefan Heid gehörten zumindest für den spätantiken Christen „Gebet und Schau [...] zusammen. Der Beter wollte nicht nur sprechen, sondern hoffte auch zu sehen.“³⁷ Gebetshaltungen sind von imaginativen Bedeutungssphären umgeben, die einem erheblichen geschichtlichen Wandel unterliegen dürften: Verneigung, Kniebeuge und Prostration rufen in einer höfisch geprägten Umgebung andere Vorstellungen wach als in einer säkularen.

Deutlicher greifbar ist die Rolle imaginativen Verstehens dort, wo Menschen im Gebet nicht nur Texte, sondern auch Bilder und symbolische Gegenstände vor sich haben oder sie sich in einem sakralen Raum befinden: bebilderte Gebetsbücher, Ikonen, Kerzen usw. sind Bildmedien des Betens. Doch ist ein solches Schauen mit einem spezifischen Verstehen verbunden? Geht es dabei nicht eher um das An-

³⁵ Ebd., 38.

³⁶ Vgl. K. Nytri, Bild und Gebet, in: C. Dohmen/C. Wagner (Hrsg.), Religion als Bild. Bild als Religion, Regensburg 2012, 216–228.

³⁷ S. Heid, Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit, in: Rivista di Archeologia Cristiana 82 (2006 [2008]), 347–404, 18.

dere des Verstehens: um die „atmosphärische“ Vermittlung einer Präsenz, die nicht mehr verstanden, aber repräsentiert und wahrgenommen werden soll? Dienen sakrale Bilder nicht gerade dazu, zu zeigen und sichtbar werden zu lassen, was sich nicht sagen lässt? Man könnte einwenden, dass auch dies nicht ohne ein Bildverstehen möglich sei. Gleich wie die jubelnde Transzendenz des Sprachlichen des Sprachverstehens bedarf, wird eine Ikone erst dann zum Fenster göttlicher Wirklichkeit, wenn wir sie *als* Ikone identifizieren und ihre inverse Logik verstehen.

2 Leibliches Verstehen als affektive Realisation

Wie sich bereits zeigte, treten die eben idealtypisch herausgearbeiteten Formen betenden Verstehens in komplexen Verbindungen auf.³⁸ In welcher Form und in welchem Medium auch immer sich religiöses Verstehen im Gebet ereignet: Es ist in jedem Fall *affektiv* qualifiziert. Wie schon die antike Rhetorik erkannte, lebt jede Form der *oratio* – und das ihr zugeordnete Verstehen – von einer affektiven Tonalität. Ebenso ereignet sich, nach Ausweis des Neuen Testaments, die betende Realisation und meditative Verinnerlichung des Christusereignisses in affektiver Resonanz. Besonders Lukas betont den ekstatisch-preisenden Charakter urchristlichen Betens.³⁹ Christliche Gebets-, Mediations- und Predigtlehre wusste die affektive Registratur in vielfältiger Weise zu bespielen. Betont wurde besonders die erkenntnisfördernde Kraft des Mitgefühls (*compassio*), der Gottesfurcht (*timor dei*) und der Zerknirschung (*compunctio*). Doch gehören zum *affectus orandi* und affektiven Spektrum christlichen Betens auch die Herzensfreude (*gaudium cordis*) und die geistige Freude (*laetitia intellectus*).⁴⁰

³⁸ Im Anschluss an die kognitionswissenschaftliche Theorie Allan Paivios verweist K. Nyíri in seinem eben zitierten Beitrag (s. Anm. 36) auf die enge Verflechtung von visuellem Bild, Imagination und Gestik im Gebetsvollzug.

³⁹ Vgl. K. P. De Long, *Surprised by God. Praise Response in the Narrative of Luke-Acts*, Berlin/New York 2009.

⁴⁰ Vgl. z. B. S. Karl, *Ratio und affectus. Zum Verhältnis von Vernunft und Affekt in den Oraciones sive Meditationes und im Proslogion Anselms von Canterbury*, St. Ottilien 2014, 852.

Im Horizont der jüngeren philosophischen Neuentdeckung der Affekte und ihrer Kognitivität lässt sich das weiter vertiefen.⁴¹ Wiederum bietet Gerhard Ebeling einen günstigen Ausgangspunkt, wenn er darauf hinweist, dass sich im Gebet die Grundbefindlichkeiten des Menschen erschließen: Freude und Bedrängnis, Dankbarkeit und Sehnsucht, Trauer und Geborgenheit. Geprägte Gebete bilden Artikulationshilfen und Resonanzräume, durch die vorsprachliche und vorbewusste Gestimmtheiten zur Sprache kommen und sich so klären können. Sie geben der Sehnsucht eine Gestalt und bilden Kristallisationskerne für unbestimmte Affekte. Das gilt insbesondere für den Psalter, der deshalb als Schule/Ringplatz der Affekte (*affectuum palaestra*) bezeichnet wurde.⁴² Betende Selbstartikulation, die Selbsterkundung und Selbstbestimmung gleichermaßen bedeutet, hilft dem Menschen zu erkennen, „wie es mit ihm letztlich steht und wie er sich zu allem stellt“.⁴³ Der Vorgang der Artikulation fördert und vertieft das Verstehen, das auch als versprachlichtes noch in vorsprachlicher Gestimmtheit gründet.

Auch wenn gesagt werden kann, dass alles Beten in größerer oder geringerer Ausprägung einen affektiven Charakter hat, gibt es Gebetsformen, für die das in besonderer Weise zutrifft. In der katholischen Gebetstheologie war es lange Zeit üblich, mit dem Ausdruck „affektives Gebet“ eine bestimmte Form des Betens zu benennen. Nach dieser Konzeption, die von einer stark regulierten Gebetspraxis und einem bestimmten kirchlichen Umfeld ausgeht, geht dem affektiven Beten gewöhnlich eine Gebetsperiode voraus, die stärker vom intellektuellen Verstehen bestimmt ist. Affektives Verstehen im Gebet bedeutet in diesem Sinne die existenzielle Realisation dessen, was man intellektuell bereits verstanden hat. Affektives Beten kann so zum Neuverstehen seiner selbst vor Gott und Gottes im Horizont seines Wortes führen. Doch berührt es zugleich die Grenze des Ver-

⁴¹ Ein ausgeprägter emotionstheoretischer Kognitivismus findet sich z. B. bei M. Nussbaum, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge 2001; zur Kritik vgl. S. Peng-Keller, *Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe*, Freiburg i. Br. 2011, 260–271.

⁴² Vgl. G. Bader, *Psalterium affectuum palaestra* (s. Anm. 15).

⁴³ G. Ebeling, *Das Gebet*, in: *ders.*, *Wort und Glaube*. Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 405–427, hier: 407.

stehens. Das bereits angeführte Gebetsjauchzen bietet dafür ein aufschlussreiches Beispiel. In Augustins großem Psalmenkommentar findet sich eine feinsinnige Beschreibung eines solchen Betens:

„Wer jauchzt, der spricht keine Worte aus, sondern es wird Freude laut ohne Worte: Denn Gesang ist die Freudenäußerung eines heiteren Gemüts, das, so gut es kann, darin seine Hochstimmung zum Ausdruck bringt, aber sich verstandesmäßig darüber keine Rechenschaft ablegt. Ein Mensch, der sich jubelnd freut, geht von Worten, die man aussprechen und verstehen kann, zu einer jauchzenden wortlosen Lautäußerung über. Es hat so den Anschein, er freue sich zwar in einer Stimmäußerung, er sei jedoch der Freude so übertoll, dass er mit Worten den Grund seiner Freude gar nicht erklären kann. Bei welcher Gelegenheit jubeln wir also? Wenn wir loben, was sich nicht in Worte fassen lässt.“⁴⁴

Das Jauchzen springt dort ein, wo das Verstehen in einer bestimmten Form an seine Grenzen kommt. Doch wie Augustins Beschreibung zeigt, kann der Sinn solchen Jauchzen durchaus verstanden werden. Und für den Jauchzenden selbst gilt auch: ohne ansatzweises Verstehen kein Jauchzen.

Affektives Verstehen setzt emotionale Involvierung voraus, die sich je nach Gebetsform unterschiedlich gestaltet. Doch nicht nur ein Mangel, sondern auch ein Übermaß an affektiver Involvierung kann das Verstehen blockieren. Menschen in starker Trauer können damit konfrontiert sein, dass altvertraute Gebete für sie plötzlich hohl klingen. Sie verstehen zwar den Wortsinn, doch fehlt es ihnen an affektiver Resonanz. An eine andere Grenze stößt das Verstehen dort, wo wir zwar in einem Gebetsvollzug emotional stark involviert sind, jedoch in einer uns verwirrenden Weise. Fremde Affekte können uns anstecken, ohne dass sich uns dadurch etwas erschließt. Und in ein ekstatisches Gebet zu geraten, bedeutet noch nicht, etwas neu zu verstehen. Affektive Involvierung allein ist noch kein Verstehen.

⁴⁴ *Augustinus*, Enarr. In Ps. 99,4f. (PL 37,1272), zit. nach: W. Kurzschonkel, Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben, Trier 1971, 128.

3 Habituelles und ereignishaftes Verstehen

Quer zu den bisher differenzierten Formen religiösen Verstehens im Gebet verläuft die Unterscheidung zwischen habituellem und ereignishaftem Verstehen. Die Praxis des Gebets bewegt sich – ähnlich wie andere Praktiken und Künste – im Spannungsfeld zwischen notwendiger Habitualisierung und kreativen Freiräumen für Unvorhersehbares.

3.1 Habituelles Verstehen

Beten heißt, an gemeinschaftlich geteilten Praktiken zu partizipieren. Soll das Gebet zu einer regelmäßigen Praxis werden, bedarf es eines Prozesses persönlicher Aneignung und Habitualisierung. Um sich Rituale und Gebetstexte einzuprägen, bedarf es einer Nutzung des prozeduralen und des semantischen Gedächtnisses. Für ein gewohnheitsmäßiges Mitbeten reicht schon ein elementares Verstehen, das man mit Merleau-Ponty als *fungierendes Verstehen* oder mit Polanyi als *tacit knowledge* beschreiben kann. Über die religiöse Dignität eines habitualisierten Befolgens von Regeln und Handlungsabläufen gehen die Meinungen auseinander. Unstrittig dürfte hingegen sein, dass sich zwischen geistloser Imitation und einem innerlichen Mitvollzug einer Gebetsform, für deren Sinnhaftigkeit dem oder der Betenden die Worte fehlen, unterscheiden lässt.

Das in Gebetspraktiken eingelagerte habituelle Verstehen ist doppelgesichtig: Es bildet das Rückgrat verbindlicher Gebetspraxis und ebenso die Grundlage, auf der sich mitunter ein (Neu-)Verstehen ereignet. Doch kann es Letzterem auch im Wege stehen. Sich betend in wandelnden Situationen *coram Deo* zu artikulieren, bedeutet im einen Fall, ein bestimmtes Selbst-, Welt- und Gottesverständnis zu bestätigen und zu stabilisieren. Es ist jedoch auch mit dem anderen Fall zu rechnen: dass sich unser Verstehen im Gebet in kreativer Sinnbildung fortbestimmt und transformiert. Grundsätzlich dürfte gelten: Insofern christliches Beten als Hinwendung zum schöpferisch-erneuernden Gott menschliches Identitätsstreben unterbricht,⁴⁵ wohnt ihm

⁴⁵ A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hrsg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn u. a. 2003, 18.

die Tendenz inne, habitualisiertes religiöses Verstehen fortwährend zu unterwandern.

3.2 Ereignishaftes (Neu-)Verstehen

Die vorliegenden Überlegungen laufen darauf hinaus, christliches Beten als responsives Sinnereignis zu verstehen: als je neue und situativ bestimmte Antwort auf die Kommunikation des Evangeliums. In der betenden Antwort konkretisiert sich das Verstehen des Evangeliums. Wenn Verstehen bedeutet, eigene Worte für etwas zu finden, so ist das Gebet die persönliche Realisation des Zugesagten: ein Neuverstehen seiner selbst und seiner Situation vor Gott und Gottes im Licht des Evangeliums. Im Gebet kommt es nach Ebeling zum Neuverstehen von Lebenserfahrung, die sich ins Gebet „ergießt“, indem sie dort zur Sprache kommt.⁴⁶

Wie Anselm von Canterbury in seinem Proslogion Schritt für Schritt aufzeigt, entspricht das ereignishaftes Verstehen im Gebet der Dynamik eines Glaubens, der sein Verstehen sucht. Das Gebet erscheint im Proslogion nicht allein als unerlässliche Vorbereitung für die diskursive Arbeit der Theologie, sondern es wird selbst – in Verbund mit der *meditatio*⁴⁷ – als Ort religiöser Erkenntnis und theologischer Innovation ausgezeichnet.⁴⁸ Das unabschließbare Bemühen, den Glauben zu verstehen, ist so gesehen konstitutiv an die betende Anrede und die kontemplative Konzentration auf Gott gebunden. Während Glaubensinhalte als Wissen katechetisch gelernt und dialogisch gelehrt werden können, wird das Geglaubte im Gebet auf nicht-diskursive Weise realisiert. Das meditative Nachsinnen, das dem argumentativen Diskurs nahesteht, wird schließlich auf ein Wahrnehmen überschritten. Der *intellectus fidei* ist, folgt man Anselm, kontemplativ und performativ: Er lässt die Beter(innen)

⁴⁶ G. Ebeling, *Das Gebet* (s. Anm. 43), 425.

⁴⁷ Vgl. S. Karl, *Ratio und affectus* (s. Anm. 40), 113: „Die *lectio* und die *meditatio* bzw. *oratio* bilden für Anselm einen einzigen geistlich-geistlichen Vorgang. Im betrachtenden Gebet gehen Lesung und Betrachtung, Betrachtung und Gebet jeweils ineinander über.“

⁴⁸ Vgl. I. U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion*, in: *ders.*, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 51–94.

„außer sich“ geraten und in einem Exzess des Verstehens zu Gott finden.⁴⁹

Dass sich auch dieser *intellectus fidei* im Vollzug des Betens leib-sinnlich vermittelt, lässt sich exemplarisch veranschaulichen an Henri J. M. Nouwens Beschreibung eines Karfreitagsgottesdienstes in der von Jean Vanier gegründeten Arche-Gemeinschaft in Trosly. Während der Kreuzverehrung tritt für Nouwen die Lebenssituation der gemeinsam Betenden und ihre je besonderen Behinderungen und Leiden in ein neues Licht:

„Sie sind alle gekommen, über vierhundert Menschen – geistig Behinderte, ihre Betreuer und Freunde. Sie alle schienen genau zu wissen, was sie taten: Liebe und Dankbarkeit ihm gegenüber bekunden, der sein Leben für sie hingegeben hat. Als sie sich um das Kreuz scharten und die Füße und das Haupt Jesu küssten, habe ich die Augen geschlossen und konnte so seinen heiligen Leib auf unserem Planeten Erde ausgestreckt und gekreuzigt sehen. Ich habe das maßlose Leid der Menschheit aller Jahrhunderte gesehen. [...] Bei der Vorstellung des nackten, zerfleichten, auf unserem Erdball ausgestreckten Leibes Christi hat mich Entsetzen gepackt. Aber als ich die Augen öffnete, sah ich Jacques mit seinem vom Schmerz gezeichneten Gesicht den Korpus mit Inbrunst küssen, Tränen in den Augen. Ich sah Ivan, von Michael auf dem Rücken herangetragen. Ich sah Edith in ihrem Rollstuhl kommen. Als sie kamen – aufrechten Ganges oder hinkend, sehend oder blind, hörend oder taub –, habe ich den endlosen Zug der Menschen gesehen, die sich um Jesu heiligen Leib scharten, ihn mit ihren Tränen und Küssen bedeckten und langsam wieder weiterzogen, gestärkt und getröstet von einer so großen Liebe. Es machte sich auch Erleichterung bemerkbar; durch Augen voller Tränen brachen sich lächelnde Blicke Bahn; man ging Hand in Hand oder Arm in Arm. Vor meinem inneren Auge sah ich riesige Scharen von Menschen, die in leidvolle Vereinzelung geraten waren und nun gemeinsam vom Kreuz her kamen, mit-

⁴⁹ Vgl. E. Jüngel, Was heißt beten?, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III, Tübingen ²2003, 397–405, hier: 398f.: „Er ist nicht ganz bei sich – mag ein Beobachter sagen. Und der Betende wird es hinterher vielleicht auch selber sagen: ‚Ich war nicht ganz bei mir‘. Ob er wohl auch hinzuzufügen vermag: ‚Ich war bei Gott‘? Das ist die entscheidende Frage.“

einander verbunden durch die Liebe, die sie mit eigenen Augen gesehen und mit ihrem Kuss berührt hatten.“⁵⁰

Die betende „Kommunikation mit Gott und Christus“ vollzieht sich hier auf leibsinliche und kathartische Weise: Die gemeinsame Verehrung des Kreuzes, sicht- und ertastbares Symbol des stellvertretenden Leidens Christi, ist ein Akt gemeinsamer Anbetung. Die persönlichen und gemeinsamen Lasten und Leiden werden in die Prozession zum Kreuz einbezogen. Dass manche der Beteiligten der Unterstützung durch andere bedürfen, um überhaupt an das Kreuz herantreten zu können, intensiviert die Wahrnehmung, zusammen vor Gott zu stehen und einbezogen zu sein in eine tragende Schicksalsgemeinschaft. In der Gabe der Tränen äußert sich ein affektives Verstehen: die dankbare und befreiende Realisation, in allem Schmerz angenommen und zur Freude berufen zu sein. Bei Nouwen selbst erweitert sich dieses Erleben imaginativ: Er sieht vor seinem inneren Auge den geschundenen Leib Christi und die Prozession zum Kreuz in menscheitsgeschichtlicher Vergrößerung. Im Wechsel vom Schauen nach außen und dem Blick nach innen, von wahrnehmender Teilnahme an der aktuellen Feier und ihrer meditativen Vertiefung, erschließt sich ihm das Ostergeheimnis auf besondere Weise: „Die kleine Gemeinde hat sich ausgeweitet zur ganzen Menschheit, und ich wusste, dass ich mein Leben lang nur noch zu sagen brauchte: ‚Nimm hin und iss. Das ist der Leib Christi.‘“⁵¹

4 Grenzen des Verstehens

Die Frage nach den Grenzen des Verstehens kann einer Hermeneutik des Gebets als Gegenprobe dienen. Das Gebet mag gewisse Formen des Verstehens voraussetzen und mitunter zu einem Neuverstehen führen. Doch kann es ebenso dem Nichtverständlichen Raum geben. Gebete antworten auch auf Widersinniges oder Unverständliches, auf Irritationen, die zum Verstehen oder zur Artikulation des eigenen Nichtverstehens drängen. Systematisch lässt sich unterscheiden

⁵⁰ H. J. M. Nouwen, *Nachts bricht der Tag an. Tagebuch eines geistlichen Lebens*. Freiburg i. Br. 1990, 196f.

⁵¹ Ebd., 198.

zwischen einem *Nichtverstehen angesichts des Widersinnigen*, das sich jedem Versuch einer Sinnbildung widersetzt (4.1), einem *initialen (Noch-)Nicht-Verstehen*, das zur Sinnbildung und Sinnstiftung anregt (4.2) sowie dem *finalen Mehr-als-Verstehen*, das das diskursive Verstehen übersteigt (4.3). Während die erstgenannte Grenze des Verstehens unüberschreitbar ist, handelt es sich in den anderen beiden Fällen um poröse Grenzen.

4.1 Betender Umgang mit dem Widersinnigen

Dass die Konfrontation mit einer Not, die sich dem Verstehen widersetzt, beten lehrt, bezeugen schon die Psalmen. Das Widersinnige hat viele Gesichter: körperliches Leid, der Schrecken des Todes, soziale Unterdrückung, Verrat usw. Die Psalmen räumen seiner Artikulation viel Platz ein. Sie vollzieht sich meist Modus der Klage und der Frage. Gebet respondiert nicht nur auf erfahrene Gottesnähe, sondern ist auch eine Suche nach Gottes Wirklichkeit angesichts erfahrener Abwesenheit oder Ferne Gottes. Es hat auch eine agonale Dimension⁵² und kann zum Ort leidenschaftlicher Anfrage werden.⁵³ Entgegen der naheliegenden Tendenz, christliches Beten schlechthin mit einem Ja-und-Amen-Sagen und einem rückhaltlosen Einverständnis zu identifizieren, ist die gebets theologische Bedeutung des Widerspruchs besonders zu betonen.⁵⁴ Auch „Konfliktgespräche“⁵⁵ gehören zur befreienden *parrhesia* des Gebets. Indem es Freiräume eröffnet, in denen die vielfältigen Formen des Bösen artikuliert werden können, trägt es dazu bei, in sinnvoller Weise mit dem Widersinnigen zu leben.⁵⁶ Die christliche Urform dafür ist das Gebet Jesu im Garten Gethsemane. Jürgen Werbick nimmt es zum

⁵² Diese Dimension wird betont von *J.-L. Chrétien* (s. seinen Beitrag in diesem Band).

⁵³ Vgl. *J. B. Metz*, Ermutigung zum Gebet, in: *ders.*, *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg i. Br. 2011, 99–114.

⁵⁴ Während der Widerspruch in Ebelings Gebets theologie von vornherein harmartologisch qualifiziert wird, wird er von Jürgen Werbick theologisch rehabilitiert, vgl. *ders.*, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster ²2005.

⁵⁵ *B. Janowski*, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn ²2006.

⁵⁶ Zu dieser Formel: *I. U. Dalferth*, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006.

Ausgangspunkt für sein Nachdenken über das Gebet als Gottsuche: „Das Ölberggebet sucht nach dem Bejahbaren im Unerträglichem, nach dem Anzunehmenden im Unannehmbaren; es ringt mit der Ungeheuerlichkeit, das Unannehmbare als den Ort der Begegnung mit dem schlechthin zu Bejahenden annehmen zu sollen. Es bringt nicht zusammen, was es doch zusammenhalten muss: das Kreuz und das Geschehen des guten Gotteswillens.“⁵⁷ Christliches Beten nimmt auch in diesem Zusammenhang Maß am Beten Christi. Es ist „der immer wieder neu ansetzende Versuch, das Geschehensein und Geschehenkönnen des guten Willens Gottes mit der allem guten Willen Hohn sprechenden Realität dieser Welt so zusammenzuhalten, dass die ‚gott-lose‘ Realität von Gottes gutem Willen ergriffen und verwandelt werden kann.“⁵⁸

4.2 Initiales Noch-Nichtverstehen

Die Rede von einem initialen Nichtverstehen ist mehrdeutig. Sie kann sich sowohl auf das Gebet selbst in seiner Wortsprachlichkeit als auch auf das beziehen, was im Gebet zur Sprache kommt. Im Vollzug des Betens können sich uns Gebetstexte neu erschließen, aber auch Fragen und Probleme klären, mit denen wir ins Gebet gehen. Ist es auch bei *leiblichen* Formen des Verstehens sinnvoll, von einem initialen Nichtverstehen zu sprechen? Um mich dem leiblichen Verstehen von der Grenze des Noch-nicht-Verstehens her anzunähern, knüpfe ich nochmals an Merleau-Ponty an. Wie aufgezeigt geht er von der Beobachtung einer kinästhetischen Intentionalität aus. Der Leib hat seine eigene Weise, die Welt zu „begreifen“.⁵⁹ Was leibliches Verstehen auszeichnet, zeigt sich dort am deutlichsten, wo neue motorische Fertigkeiten angeeignet werden. Im Erlernen eines Tanzes wird ein initiales Nichtverstehen zunehmend von einem leiblichen Verstehen abgelöst, einem Know-how, das keines reflexiven Verstehens bedarf. Auf sinnliche Weise erfassen wir die Bewegungsbedeutungen, die sich zunehmend zu einem fließenden Ablauf zusammenfügen. Wir verstehen uns dann nicht

⁵⁷ J. Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel (s. Anm. 54), 77.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (s. Anm. 20), 170: „Mein Leib [...] begreift die Welt.“

allein auf etwas, sondern erfahren den eingeübten leiblichen Vollzug auch als sinnhaftig. In derselben Weise lässt sich auch das kindliche Erlernen einer bestimmten Gebetspraxis beschreiben. Auch wenn das Kind manches erklärt bekommt, erlernt es das Gebet vor allem durch den leiblichen Mitvollzug. Es wächst auf diese Weise in ein leibliches Verstehen hinein, das dem reflexiven Verstehen vorausläuft. Es versteht zu beten, bevor es das Gebet versteht.

4.3 Finales Mehr-als-Verstehen

Eine Form finalen Mehr-als-Verstehens ist uns weiter oben in Gestalt des Jubilus begegnet. Wer jubelt, versteht nicht nichts. Sein oder ihr Lob hat einen Grund und einen Adressaten, der in den Gebetstexten, aus denen das Jublieren hervorbricht, ausdrücklich genannt wird. Doch überschreitet der Jubilus die Grenze diskursiven Verstehens. Er bringt etwas zum Ausdruck, wofür die Worte fehlen, und entspricht so der Unaussagbarkeit Gottes. Jubilierende gehen nach Augustinus „von Worten, die man aussprechen und verstehen kann, zu einer jauchzenden wortlosen Lautäußerung über.“ Analog lässt sich der Übergang vom worthaften Beten ins schweigende bzw. der Übergang von einer inhaltsbezogenen Meditation zur kontemplativen Ausrichtung auf Gottes Gegenwart beschreiben.⁶⁰ Für deren mystischen Intensivierung findet Teresa von Ávila die paradoxe Formulierung: „Gott möchte ihm [dem Erkennen] [...] zu verstehen geben, dass es von dem, was Seine Majestät ihm zeigt, nichts versteht.“⁶¹ Das prädikative Beten wird von einem Sich-Zeigen abgelöst, von welchem einzig verstanden werden kann, dass es nicht verstanden werden kann.

⁶⁰ Vgl. z. B. J. Chapman, *Spiritual Letters*, London/New York 2003, 121. Im Einklang mit einer zurückreichenden monastischen Tradition und der neuzeitlich-katholischen Gebetstheologie beschreibt Chapman den Übergang vom meditativem zum kontemplativen Gebet als einen Übergang vom aktiven Verstehen zur „dunklen Nacht“ des Nicht-Verstehens.

⁶¹ Teresa von Ávila, *Das Buch meines Lebens*. Gesammelte Werke Bd. 1, U. Dobhan/E. Peeters (Hrsg.), Freiburg i. Br. 2001, 172 (Vida 10,1; ähnlich in Vida 18.14).

5 Wahrnehmen – Verstehen – Interpretieren

In den vorausgehenden Abschnitten habe ich mich an Merleau-Pontys erweitertem Begriff des Verstehens orientiert, der auch präreflexive Formen umfasst. Eine solche Extension hat jedoch die Tendenz, konzeptionelle Abgrenzungen zu verwischen. Im Folgenden soll deshalb nach Möglichkeiten gefragt werden, die Rede vom verleiblichten Verstehen klarer einzugrenzen. Einen Ansatz dazu bietet Richard Shustermans „Somästhetik“. Ihren Ausgangspunkt bildet eine Kritik an einem Textualismus und Intellektualismus, der weite Teile der Gegenwartsphilosophie prägte, und bei Richard Rorty, Donald Davidson und anderen zu einem hermeneutischen Universalismus führte. Im Gegenzug dazu plädiert Shustermann dafür, die Differenz zwischen (reflexiver) Interpretation und präreflexivem Verstehen nicht unbedacht zu verwischen. Nach Shustermann bedarf jede Interpretation eines grundlegenden Verstehens, das als nicht-diskursiver Hintergrund aller interpretativen Akte zwar nachträglich erhellt, jedoch nie vollumfänglich expliziert werden kann.⁶² An dieser Stelle bringt Shusterman die Leiblichkeit des Verstehens ins Spiel. Denn das „Paradigma eines solchen grundlegenden, unreflektierten und nichtsprachlichen Verstehens ist die somatische Erkenntnis.“⁶³ Im Medium unseres Leibes erschließt sich uns die Welt. Mittels somästhetischen Erlebens werden wir unserer selbst bewusst. Gegenüber dem bis in die Gegenwart nachwirkenden Vorurteil abendländischer Philosophie betont Shusterman, dass man den Leib und seine Sinne unterschätze, wenn man sie lediglich als unzuverlässige Diener des Denkens betrachte. Sie bilden vielmehr das Urganon unserer Erkenntnis, das auf unartikulierte Weise unser relationales Sein erfasse. Dass in ihr Selbstwahrnehmung und Weltwahrnehmung immer gleichzeitig und in situativer Konkretion auftreten, sei ein Kennzeichen somästhetischen Erkennens: „Körper sind [...] Brennpunkte umfassender Situationen, die diese Körper formen

⁶² Vgl. R. Shusterman, *Vor der Interpretation. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus*, übers. v. B. Reiter, Wien 1996, 92: „Verstehen begründet und leitet Interpretation, während Interpretation Verständnis vergrößert, bestätigt oder korrigiert.“

⁶³ R. Shusterman, *Körper-Bewusstsein. Für eine Philosophie der Somästhetik*, übers. v. H. Salaverría, Hamburg 2012, 11.

und bedingen. So wie unsere Welt ohne einen Körper keinen Sinn ergibt, ergeben unsere Körper ohne eine Welt keinen Sinn.“⁶⁴

Das präreflexive somatische Selbst- und Weltverstehen lässt sich nach Shusterman durch bewusste Aufmerksamkeitslenkung aufhellen und vertiefen. Wer seine Aufmerksamkeit seinem verleblichten Dasein zuwende, könne beispielsweise erkennen, dass die Vorstellung eines leiblosen Egos ebenso eine denkerische Abstraktion darstellt wie das „Gefühl des eigenen, abgesonderten Körpers“.⁶⁵ An dieser Stelle zeigt sich der melioristische Zug, der John Dewey geschuldet ist. Shusterman, der selbst auch als Feldenkrais-Therapeut arbeitet, übernimmt dessen Anliegen, durch bewusste Aufmerksamkeitslenkung zu einem umfassenderen Bewusstsein seiner selbst zu finden.⁶⁶ Deweys Projekt, den Menschen von unreflektierten Gewohnheiten zu befreien, habe allerdings seine Grenze darin, dass es einem Ideal vollständiger Kontrolle und Transparenz verhaftet sei, das der traditionellen philosophischen Abwehr der Leiblichkeit entspricht.⁶⁷ Demgegenüber betont Shustermann, dass jedes fokussierte Bewusstsein eines Hintergrundes bedürfe, der nicht erscheint und erscheinen kann: „Die Struktur von Vorder- und Hintergrund, die für jede Art konzentrierten Bewusstseins grundlegend ist, beinhaltet auch, dass es immer etwas im somatischen Hintergrund des Bewusstseins geben wird, das das Bewusstsein strukturiert, jedoch nicht als Gegenstand in seinem Gesichtsfeld erscheint.“⁶⁸

Dieser Differenzierung zwischen aktiv vollzogenem somästhetischem Erkennen und seinem vorbewussten Hintergrund entspricht,

⁶⁴ Ebd., 145.

⁶⁵ Ebd., 111.

⁶⁶ Shustermans Meliorismus zeigt sich in Aussagen wie der folgenden (ebd., 186): „Aufmerksamkeit gegenüber körperlichen Empfindungen kann unser Denken, unsere Emotionen und unseren Willen nicht erklären, aber dennoch dabei helfen, sie zu verbessern.“

⁶⁷ Vgl. ebd., 87: „Die durchdringende Erfahrung körperlicher Schwäche mag der am tiefsten sitzende Grund sein für die Zurückweisung des Körpers seitens der Philosophie – dafür, seine bestimmende Rolle für die menschliche Identität abzulehnen. Am überwältigendsten kommt die somatische Ohnmacht im Tod zum Tragen, doch sie manifestiert sich auch täglich in Krankheit, Behinderung, Schmerz, Erschöpfung und dem Schwinden der Kräfte, welches das Alter mich sich bringt.“

⁶⁸ Ebd., 272.

strukturell betrachtet, der Unterschied zwischen Interpretation und präreflexivem Verstehen. Die von Shusterman vorgeschlagene somästhetische Unterscheidung kann dazu benutzt werden, die Rede vom „verleblichten Verstehen“ weiter zu präzisieren. Es scheint mir sinnvoll zu sein, sie für Vollzüge zu reservieren, in die durch sinnliche Wahrnehmung etwas ins reflexive Bewusstsein tritt. Voraussetzung für solches Verstehen sind mehr oder weniger unwillkürliche Wahrnehmungsprozesse, die selbst keine Verstehensvollzüge darstellen. Der Begriff des Verstehens ließe sich auf diese Weise zweifach eingrenzen: zum einen gegenüber unwillkürlicher Wahrnehmung, zum anderen gegenüber der Interpretation als dem Bemühen, ein Interpretandum durch reflexive Analyse und Artikulation auszulegen.

Der Bereich dessen, was wir als sinnhaft wahrnehmen können – der „Logos der ästhetischen Welt“⁶⁹ – ist weiter als jener des Verständlichen. Wir können etwas als sinnreich erleben, ohne zu verstehen weshalb. Und umgekehrt kann manches, was sich in sinnlicher Wahrnehmung zunächst nicht zusammenfügt, durch bewusste Somästhetik und Reflexion aufhellen, wobei das dadurch gewonnene Verstehen nicht unbedingt ein sprachliches sein muss. Ein modernes Kunstobjekt oder ein Ballettstück, das uns zunächst als eigenartig erscheint, kann sich uns langsam erschließen, ohne dass wir am Ende vielleicht genau sagen können, weshalb es uns schließlich anzusprechen beginnt. Im Zusammenhang des Gebetes kann es sein, dass wir aus unreflektierter Gewohnheit gewisse Gebethaltungen einnehmen und diese als sinnreich erleben, ohne dass wir Auskunft über ihre Bedeutung geben könnten. Durch bewussten Vollzug und reflexive Auseinandersetzung kann sich uns das präreflexiv Vollzogene neu erschließen. Umgekehrt könnte es sein, dass wir bestimmte Gebetsformen in vollem Bewusstsein um ihre Bedeutung mitvollziehen, ohne dass sie uns etwas „sagen“. Auch sinn(en)reiche Gebetsvollzüge können durch gedankenlose Wiederholung und soziale Zwänge sinnentleert absolviert und zu Hohlformen werden. Wir verstehen uns dann zwar noch auf sie, aber ohne dass sie uns etwas bedeuten.

⁶⁹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Husserliana Bd. XVII), Den Haag 1974, 297.

6 Gebet als sinnliches Sinnereignis

Das Verstehen, das mit dem Gebet verbunden ist und sich durch es erschließt, ist auf verschiedenen Ebenen angesiedelt: auf wortsprachlichen Sinnebenen ebenso wie solchen des Handlungs- und Wahrnehmungssinns. Macht man sich Gedanken über die Sinnhaftigkeit des Betens, liegt es nahe, sich auf die sprachliche Bedeutung bestimmter Gebete oder auf den (Un-)Sinn einer bestimmten Gebets-handlung wie etwa dem – ökumenisch umstrittenen – Bittgebet für Verstorbene zu konzentrieren. Der Wahrnehmungssinn des Betens, den die vorangegangenen Überlegungen in den Vordergrund rückten, blieb dabei meist unbemerkt.⁷⁰ Insofern das im Gebet situierte Verstehen das Sprachverstehen überschreitet und Wahrnehmungsscharakter hat, kann gesagt werden, dass Beten nicht allein, wie von Ebeling herausgestellt, ein *Sprachgeschehen* besonderer Art darstellt, sondern ebenso ein *Lebensereignis sui generis*. Im Wechselspiel von Sprachlichkeit und Sinnlichkeit, Aktivität und Passivität, Begehren und Bedeuten, Intentionalität und Ereignishaftigkeit erschließen sich im Ereignis solchen Betens Wirklichkeits- und Möglichkeits-horizonte des gelebten und zu lebenden Lebens.

Um neben der Vielschichtigkeit solchen Verstehens auch seine passivische Seite zu betonen, habe ich im Titel des vorliegenden Beitrags den Begriff des *sinnlichen Sinnereignisses* gewählt. Ich gebrauche ihn im Anschluss an Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi: „Sinnereignisse gehören in eine Erfahrung, in der ein neuer Sinn dem Bewusstsein zugänglich wird.“⁷¹ Als *sinnliches* Sinnereignis erweist sich christliches Beten dort, wo sich mittels sprachlicher, musikalischer, gestischer und bildvermittelter Kommunikation mit Gott und Christus ein „neuer Sinn“ herauskristallisiert. Der finale Sinn solchen Betens zeigt sich im „neuen Lied“, das unser Gott-, Selbst- und Weltverstehen in verleblichter Weise rekonfiguriert.

⁷⁰ Eine Ausnahme bildet die Dissertation von P. Tomatis, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Rom 2010, die unter dem Leitwort der „eccedenza“ den Überschuss-Charakter herausarbeitet, der der Sinnlichkeit des Gebets innewohnt.

⁷¹ H.-D. Gondek/T. N. Klass/L. Tengelyi (Hrsg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München 2011, 11.