



MARIANO DELGADO
VOLKER LEPPIN (HG.)

HOMO ORANS

Das Gebet im Christentum und
in anderen Religionen





Studien zur christlichen
Religions- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von
Mariano Delgado
und Volker Leppin

Band 30

Homo orans

Das Gebet im Christentum
und in
anderen Religionen

Herausgegeben von
Mariano Delgado und Volker Leppin

Schwabe Verlag
Kohlhammer

Dieses Buch ist mit Unterstützung des Hochschulrats der Universität Freiburg Schweiz und der Stiftung Dialog zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen (Basel) veröffentlicht worden.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz / W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag:
Michelangelo: Detail aus der Erschaffung Adams
in der Sixtinischen Kapelle (Commons Wikimedia)

Lektorat: Miriam Stawski
Kolektorat: Mirjam Kromer | Salomé J. Fehr | Joëlle Wenger
Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel
Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg
Layout | Satz: GraphicDesign Sievernich & Rose
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4593-1 (Schwabe)
ISBN Printausgabe 978-3-17-042579-8 (Kohlhammer)
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4636-5 (Schwabe)
DOI 10.24894/978-3-7965-4636-5
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	9	Mariano Delgado Volker Leppin
Einleitung		Mariano Delgado Volker Leppin
	10	Der betende Mensch
I Biblisches Beten		Annette M. Böckler
	21	Der Dienst des Herzens – Jüdisches Beten
		Ludger Schwienhorst-Schönberger
	41	Christliches Beten mit dem Alten Testament am Beispiel der Psalmen
		Michaela Stoßberg
	75	Formen und Inhalte frühchristlichen Gebets in den <i>Evangelien</i> und im <i>Corpus Paulinum</i>
II Beten in christlicher Tradition von der Antike bis in die Frühe Neuzeit		Michael Meyer-Blanck
	103	Hilft beten? Grundsätzliche und pädagogische Überlegungen
		Gregor Emmenegger
	119	Der Streit um das immerwährende Gebet »Beten ohne Unterlass« bei den Kirchenvätern und im frühen Mönchtum
		Dietmar Mieth
	141	Meister Eckhart über das Beten

		Stefan Matter
	167	Der <i>Hortulus animae</i> – ein Archiv mittelalterlicher Gebetbuchliteratur
		Mirko Breitenstein
	189	Beten lernen, aber wie? Franziskanische Anleitungen zum Gebet im 13. Jahrhundert
		Mariano Delgado
	213	»Inneres Beten« als Haupttrend der spanischen Mystik in der Frühen Neuzeit
		Christian M. Rutishauser SJ
	245	Die Gebetsweisen im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola
		Jonathan Reinert
	269	Das Vaterunser in der vielstimmigen Reformationszeit
		Martin Klöckener
	287	Eine Stadt im Gebet Litaneien in Liturgie und öffentlichem Beten des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Freiburgs im Üechtland
		Margit Eckholt
	313	Das Gebet als »körperliche Reise zum Jenseitigen« Michel de Certeaus Annäherung an das Beten – eine systematisch-theologische Interpretation
		Irene Diller
	337	Das Politische Nachgebet
		Simon Peng-Keller
	357	Transverbales Gebet Annäherung an die kontemplative Dimension christlichen Betens
III		
Beten in der		
Moderne im		
Christentum,		
Buddhismus und		
Neo-Sufismus		
sowie		
interreligiös		

- Michael von Brück**
375 Gebet im Zen-Buddhismus
- Johann Figl**
403 Gebet (und Meditation) im Buddhismus
in westlichen Ländern und im Neo-Sufismus
- Ernst Förlinger**
425 Interreligiöses Gebet in einer verwundeten Welt
Das Friedensgebet in Assisi 1986 – und ein
Vorschlag für einen Weltgebetstag für den
Frieden mit der Natur
- Volker Leppin**
465 »Laudato si'«
Beteten mit der Schöpfung von Franziskus
von Assisi zu Papst Franziskus
- Jean-Claude Wolf**
481 Kann ein Agnostiker beteten?
- Joachim Negel**
505 »Als ob ich gegen eine Wand redete ...«
Von der Vergeblichkeit des Betens und dem
Wunder der Erhörung
Systematischer Umriss einer Theologie
des Gebets
- Anhang** 532 **Bibelstellenregister**
538 **Personenregister**
544 **Verzeichnis der
Autorinnen und Autoren**

Vorwort

Die Symposien zu Themen der Christentums- und Religionsgeschichte, die in Kooperation zwischen dem Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog der Universität Freiburg/Schweiz und Volker Leppin, jetzt Inhaber der Horace Tracy Pitkin Professur of Historical Theology an der Yale Divinity School, seit langer Zeit alljährlich in Freiburg stattfinden, haben sich als Ort des Austauschs über gewohnte Fächergrenzen hinweg und als Grundlage für handbuchartige Sammelbände etabliert. In dieser Reihe wurde unter der Leitung der Herausgeber vom 30. April bis 2. Mai 2020 das Symposium »Homo orans – Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen« geplant. Aufgrund der Coronapandemie konnte es leider nicht in Präsenzform stattfinden. Umso mehr freut es uns, dass die meisten eingeladenen Kolleginnen und Kollegen trotzdem bereit waren, ihren Beitrag für diese Buchpublikation zur Verfügung zu stellen. Andere Autorinnen und Autoren wurden dafür eigens eingeladen.

Die interdisziplinäre Vielfalt von kirchen-, kultur-, sozial-, kunst- und religionshistorischen Annäherungen eröffnet neue Perspektiven auf diese wichtige Thematik der Religionsgeschichte, die von Friedrich Heiler als »das tiefste Wesen« und »der einfachste Akt der Religion« bezeichnet wurde. Nach einer Einleitung der Herausgeber sind die Beiträge in drei Blöcke geteilt: Biblisches Beten, Beten in christlicher Tradition von der Antike bis in die Frühe Neuzeit, Beten in der Moderne im Christentum, Buddhismus und Neo-Sufismus sowie interreligiös.

Für die Aufnahme in das Publikationsprogramm danken wir den Verlagen Schwabe in Basel und W. Kohlhammer in Stuttgart. Ferner gilt unser Dank der Publikationskommission des Hochschulrates Freiburg/Schweiz für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Für die redaktionelle Aufarbeitung der Texte danken wir cand. Dr. phil. Miriam Stawski, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der genannten Universität sowie den Unterassistentinnen Salomé J. Fehr und Joëlle Wenger. Dr. Mirjam Kromer gilt unser Dank für die Erstellung des Registers. Für die Gestaltung der Druckvorlage danken wir dem Atelier GraphicDesign Sievernich & Rose.

Nach Abklingen der Pandemie ist der interdisziplinäre, wissenschaftliche Austausch in Präsenzform wieder möglich – und wir dürfen zuversichtlich weitere Tagungen planen, die in dieser Reihe dokumentiert werden sollen.

Freiburg/Schweiz und New Haven | Oktober 2022
Mariano Delgado | Volker Leppin

Einleitung – Der betende Mensch

von Mariano Delgado und Volker Leppin

Das Gebet ist ein durchgängiges Phänomen der Menschheits- und Religionsgeschichte. Nach dem berühmten Buch *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1918) des Theologen und Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler ist es gar »das Herz und der Mittelpunkt aller Religion. Nicht in den Dogmen und Institutionen, nicht in den Riten und ethischen Idealen, sondern im Beten erfassen wir das eigentlich religiöse Leben.«¹ Heiler verweist hierfür auf Zitate von Theologen und Mystikern verschiedener Religionen, aber auch auf Ludwig Feuerbach, den radikalsten unter den Religionskritikern, »der alle Religion zur Illusion stempelte«, und doch erklärte: »Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Akt der Religion – das Gebet.«²

Dem Religionshistoriker wie -kritiker ist gemeinsam die Annahme einer universalen Präsenz des Gebetes. Dies spiegelt sich auch in unserer alltäglichen Erfahrung in der modernen multikulturellen Welt. Längst leben in Europa und in anderen Regionen der Welt Angehörige verschiedener Religionen in ein und derselben Gesellschaft miteinander. In der Nachbarschaft, aber auch am Arbeitsplatz, in den Bildungseinrichtungen und in den Medien begegnet uns eine Vielfalt von Gebetsformen und religiösen Werten, die aber gerade in ihrer Vielfalt auf eine tiefe gemeinsame religiöse Grundlage verweisen. Diese Gemeinsamkeit zeigt sich auch in der Faszination am anderen: Gebete aus anderen Religionen, auch aus solchen, die in ihrer Entwicklung mit dem Christentum nichts zu tun hatten, ziehen Christen und Christinnen an, wie etwa dieses Gebet an den Weltenschöpfer aus der alten Religion der Azteken:

¹ Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München-Basel 51969, 2.

² Ebd., 2, von Heiler zitierter Beleg (S. 504): Ludwig Feuerbach, *Wesen des Christentums*, Leipzig 1846, VII 184.

³ Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*. Traduit de l'espagnol par Carmen Bernand, Paris 1985, 134.

⁴ Vgl. zu diesen Konsequenzen aus Balthasars Lehre vom Gebet Victoria S. Harrison, *Homo orans*. Von Balthasar's Christocentric Philosophical Anthropology, in: *Heythrop Journal* 40 (1999) 280-300.

»Im Himmel wohnst Du,
 Du hältst den Berg,
 Anahuac (= die Welt) ist in Deiner Hand,
 überall wirst Du gehört,
 angerufen, angefleht,
 man sucht Deine Ehre, Deinen Ruhm.
 Im Himmel wohnst Du,
 Du hältst den Berg,
 Anahuac ist in Deiner Hand.«³

Selbst jenseits klassischer Religionen scheinen die Sehnsucht nach Spiritualität und Mystik wieder zu erstarken, wie es eine blühende Landschaft mit Kursen, Weiterbildungsprogrammen, Gebetsanleitungen und Publikationen aller Art für ein breiteres Publikum zeigt. Angesichts der Breite und Vielfalt dieser Phänomene und ihrer merkblichen Gemeinsamkeit lag der Tagung, aus der dieser Band hervorgegangen ist, die im Anschluss an Hans-Urs von Balthasar⁴ entwickelte Vorstellung vom Menschen als *homo orans* zugrunde, einem, der die Welt betrachtet und sich Fragen stellt, die über ihn hinausgehen und »im Gebet«, verbal oder nonverbal, explizit religiös oder implizit ehrfürchtig, bedacht werden.

So führt dieser Band offenkundig zu grundsätzlichen und zentralen Fragen, die freilich so breit gestreut sind, dass eine Konzentration unumgänglich ist. Die vorliegenden Beiträge nehmen daher vorrangig Gebetstraditionen aus dem Judentum und dem Christentum in den Blick. Vorsichtig wird der Horizont durch den Blick auf Formen des Islam (Neo-Sufismus) und des (Zen-)Buddhismus sowie mit Fragen des interreligiösen Betens geweitet. Die Tagung, auf die diese Beiträge zurückgehen, kombinierte historische mit systematisch-vergleichenden Methoden und war interdisziplinär angelegt: Theologen, Philosophen, Religionswissenschaftler, Germanisten und Historiker kamen dabei miteinander ins Gespräch. Davon erhoffen wir uns wichtige Impulse für die weitere interdisziplinäre Beschäftigung mit dem Thema.

In einem ersten Block geht es um »biblisches Beten« von Juden und Christen. Annette M. BÖCKLER betrachtet dabei das Judentum als eine praxisorientierte Religion. Entsprechend geht es ihr zufolge in der jüdischen Literatur über das Gebet vor allem um Fragen des Religionsgesetzes (Halacha) und der rituellen Praxis. Mit einem Einblick in diese Diskussion beginnt ihr Beitrag. Theologische Reflexionen über das Gebet konnte sie im Judentum selten feststellen, und dann jeweils als persönliche philosophische Meinung eines Einzelnen. Fünf typische Sichtweisen der Moderne werden

näher vorgestellt: Leibowitz, Heschel, Soloveitchik, Geiger und Baal Schem Tow. Ziel dieses Beitrages ist das Spektrum der Positionen über das jüdische Gebet zu präsentieren zwischen Gebet als Gebot und als Ausdruck jüdischer Spiritualität. Die Psalmen sind nicht nur in die jüdische, sondern auch in die christliche Gebetstradition eingegangen. Dem geht Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER nach, indem er christliches Beten an ihrem Beispiel erläutert. Sein Beitrag interpretiert den Psalter als Spiegel und Reflexion der Geschichte des davidischen Königtums. In der Nachfolge Davids geht der Beter den Weg von der Klage zum universalen Lobpreis Gottes. Im letzten Teil geht Schwienhorst-Schönberger der Frage nach, wie das Lesen und Meditieren der Psalmen als Hinführung zum kontemplativen Gebet zu verstehen ist. Anhand von vier ausgewählten Autoren werden Anregungen gegeben, über diese wichtige, in der Theologie vernachlässigte Frage nachzudenken. Mit dem Verschwinden des kontemplativen Gebets aus dem Stundengebet verdunstete auch das »immerwährende Gebet« im Alltag. Schwienhorst-Schönberger beschreibt dies als einen verhängnisvollen Prozess geistiger Säkularisation, der zur Krise und zum Verlust des Gebetes in der Neuzeit führte. Biblische Anstöße für das Gebet kamen auch aus den Evangelien und dem Corpus Paulinum. Deren Wirkung im frühchristlichen Gebet geht Michaela STOSSBERG nach. Betrachtet werden dabei nicht nur die Inhalte von Gebeten, sondern auch ihre Formen anhand der Bereiche Gebetssprache, Gebetssubjekte und -adressaten. Der Aufsatz gewährt so Einblicke in das individuelle Gebetsverständnis und das theologische Eigenprofil der jeweiligen Verfasser der einzelnen Schriften und Textkorpora.

Dieser Beitrag leitet zu dem zweiten Block über, der sich mit Beten in christlicher Tradition von der Antike bis in die Frühe Neuzeit befasst. Michael MEYER-BLANCK nimmt die vielfach gestellte Frage, ob Beten hilft, auf und bietet grundsätzliche und pädagogische Überlegungen dazu. Dabei setzt er sich mit sieben Merkmalen christlichen Betens auseinander und versteht das Bittgebet als Ernstfall des Gebets. Zum Schluss plädiert er dafür, das Gebet zum Gegenstand von geplanten Lernprozessen zu machen. Die durchgängige Prägung des Lebens durch das Gebet drückt eine der wichtigsten Mahnungen des Neuen Testaments aus: »Betet ohne Unterlass« (1 Thess 5,17). Gregor EMMENEGGER erläutert den Streit um das hiermit begründete immerwährende Gebet bei den Kirchenvätern und im frühen Mönchtum. Die ersten Jahrhunderte bieten ein breites Spektrum an Versuchen der Umsetzung. Man möchte einerseits den Appell so weit wie möglich ernst nehmen – aber andererseits darauf achten, dies in einer Weise zu tun, die sich im Lebensvollzug auf Dauer auch verwirklichen lässt. Monastische Kreise und Orden blieben ein wichtiger Ort für das Verständnis des Gebets. Eine

der wichtigsten ›Gebetslehren‹ der Christenheit bietet Meister Eckhart, besonders in seinem spirituellen deutschen Frühwerk, den *Reden der Unterweisung* bzw. *Erfurter Lehrgesprächen*, die er in seinem Priorat (1294-1298) führte. Dieser Lehre geht Dietmar MIETH im Detail nach. Zentrale Themen sind die Loslösung oder Ungebundenheit des Geistes, auch das freie Gemüt genannt, sowie das Gebet um Vergebung, die auf das Bekenntnis zur göttlichen Ausrichtung des Lebens in der Reue antwortet. Dabei zeigt Meister Eckhart, dem Evangelium folgend, dass der ›Ort‹ des Betens eine Begegnung mit Jesus ist. Es geht um ein Beten im Geist und in der Wahrheit. In seiner lateinischen Auslegung des *Vaterunsers* (1302) setzt Meister Eckhart eigene Pointen. Das Gebet »dein Wille geschehe« erschließt er als Verzicht auf Eigenwollen im Gebet. Wichtig in den Erfurter Lehrgesprächen ist auch das Gebet des abgeschiedenen Herzens, das in einem Traktat vertieft wird. Schließlich ist es Meister Eckhart wichtig, die Verbindung von Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen im Gebet als Vorstellung mit Bildern zu formulieren. Der Beitrag endet mit einem persönlichen Gebet des Meisters. Wie sehr Gebetspraxis über die Klöster hinaus ausstrahlte, zeigen die vielen erhaltenen Gebetbücher des späten Mittelalters, darunter der ab dem Jahr 1498 in Strassburg gedruckte *Hortulus animae*, den Stefan MATTER untersucht. Nicht zuletzt wegen seiner zahlreichen volkssprachigen Übersetzungen gehört er zu den am häufigsten neuaufgelegten Büchern des ausgehenden Mittelalters. Der Beitrag ordnet ihn in die Geschichte der Gebetbuchliteratur ein und stellt dann die erste deutschsprachige Übertragung, den sogenannten *Wurtzgarten* von 1501, genauer vor. Dieser Druck zeichnet sich vor allem durch seine durchgehende Anreicherung mit gedruckten Marginalien aus, die neben Bibelstellen hauptsächlich Incipits der lateinischen Vorlagentexte und Übersetzungsvarianten für einzelne Begriffe bieten.

Nicht allein die Praxis des Gebets war wichtig, sondern es bedurfte auch die Anleitung hierzu. Mirko BREITENSTEIN widmet sich den franziskanischen Anweisungen zum Gebet im 13. Jahrhundert. Der Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, welche Strategien franziskanische Autoren dieser Zeit entwickelten, um recht zu beten. Anhand von Texten Davids von Augsburg, Bernardos da Bessa, Bonaventuras und Johns of Wales wird untersucht, welches Wissen um das richtige Beten an den Ordensnachwuchs vermittelt wurde. Im Zentrum stehen dabei die Vorbereitung auf das Gebet, seine Performanz, Gebetszeiten und seine Frequenz. Die Analyse der entsprechenden Anweisungen verdeutlicht, dass keine spezifische Gebetschnik im Franziskanerorden vermittelt, sondern stattdessen vor allem das Erlangen einer für das Beten angemessenen geistigen Disposition für wichtig gehalten wurde.

Komplementär zu diesem öffentlichen Beten steht das »Innere Beten«, dem Mariano DELGADO als Haupttrend der spanischen Mystik in der Frühen Neuzeit nachgeht. In einem ersten Schritt werden die Spiritualitätsrichtungen im Spanien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorgestellt (*Alumbrados*, *Recogidos*, Ignatius von Loyola). Der zweite Schritt befasst sich mit dem Misstrauen einiger Dominikaner (Melchor Cano) gegen das kontemplative innere Beten als Weg der Vollkommenheit auch für die Laien und Ordensfrauen. In einem dritten Schritt wird das Verständnis des inneren Betens und des Verhältnisses von Meditation und Kontemplation im reformierten Karmel (Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz) vorgestellt. Als vierter Schritt folgt die Auseinandersetzung mit der antikontemplativen Wende in der Gesellschaft Jesu und als fünfter die Exerzitienkritik des Miguel de Molinos inmitten des Quietismusstreits.

Angesichts des Beitrages von Christian RUTISHAUSER lässt sich fragen, wie angemessen die dabei vorgetragene Kritik an der jesuitischen Praxis war. In diesem Aufsatz nämlich geht es gerade um die Gebetsweisen im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola. Aus der eigenen, mystischen Gebetserfahrung schöpfend und geprägt durch die *Devotio moderna* seiner Zeit, verfasste Ignatius von Loyola ein geistliches Übungsbuch, das zur Gebetsgrundlage des Jesuitenordens werden sollte. Darin werden verschiedenste Gebetsweisen – Gewissensforschung, Meditationen geistlicher Wahrheiten, Kontemplation der Geheimnisse des Lebens Jesu, Atemgebet etc. – so angeordnet, dass sie zu größerer innerer Freiheit führen und helfen sollen, den göttlichen Willen für das eigene Leben zu finden. Das Gebet sucht dabei stets eine geistliche Frucht sowie eine Transformation des Betenden. Es ruft diesen in die Nachfolge Christi und will ihm Anteil an der Inkarnation Gottes zum Heil der gesamten Menschheit geben.

Diese Ausführungen entwickelten sich in einer Zeit innerchristlichen Streits, in welcher selbst das Vaterunser, das heute als ein einheitsstiftendes Band der Christenheit und als Motor der Ökumene erfahren wird, zum Gegenstand und Medium der Auseinandersetzung werden konnte. Auch wo man sich im Grundsatz einig war, war sein Verständnis vielfältig. Dies zeigt Jonathon REINERT in seiner Studie zum Verständnis des Vaterunser in der Reformationszeit. Neben zeitgenössisch dominanten Stimmen wie denjenigen von Luther, Zwingli oder Eck kommen im Beitrag auch marginalisierte und ungewöhnliche Stimmen wie diejenige von Täufern oder von Katharina Schütz Zell zu Wort. Gegenseitige Abgrenzungen der Religionsparteien werden so über ein für die christliche Frömmigkeit zentrales und von allen geteiltes Element – das Vaterunser – zugänglich und die Reformationszeit in ihrer Vielstimmigkeit hörbar.

Solche Ausführungen setzen ein eher auf das Individuum bezogenes Verständnis des Gebets voraus, doch ist Gebet auch ein Gemeinschaftsakt. So

kann man, wie Martin KLÖCKENER zeigt, die Liturgie der Kirche als Gebet in der Öffentlichkeit betrachten. Sein Beitrag setzt sich mit den Litaneien in Liturgie und öffentlichem Beten des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Freiburgs im Üechtland auseinander, dem Ort, an dem die Tagung stattfand. Ausgehend von einer Darstellung der verschiedenen liturgischen Gebetsformen werden speziell verschiedene Formen der Allerheiligenlitanei behandelt, da sie in einem Zeremoniale für St. Nikolaus von Freiburg im Üechtland aus den Jahren 1594/97 bei den vielfältigen Prozessionen eine besondere Rolle spielen, denn sie eignen sich ausgezeichnet als Element zur Beteiligung aller Mitziehenden. In diesen Prozessionen wird jeweils der Kirchenraum überschritten und Liturgie als Anrufung Gottes um das Wohlergehen der Stadt und der menschlichen Gemeinschaft im öffentlichen Lebensraum vollzogen. Das Zeremoniale kennt drei Formen der Allerheiligenlitanei: die »letania Lausannensis« mit Eigenheiten der damaligen Diözese Lausanne, die »letania Romana« in den nach dem Konzil von Trient erneuerten liturgischen Büchern und die »letania *Exaudi*«, eine bisher in der Forschung nicht näher untersuchte Form der Heiligenlitanei.

Im dritten und letzten Block geht es um Beten in der Moderne im Christentum und in einigen Formen des Islam (Neo-Sufismus) und des (Zen) Buddhismus, aber auch um interreligiöses Beten. Er führt damit auf die allgemein anthropologischen Dimensionen des Themas zu.

Auch eine kulturwissenschaftliche Perspektive hilft, den Horizont zu weiten, wie Margit ECKHOLT anhand der Annäherungen an das Gebet bei Michel de Certeau zeigt. Dieser macht die Gebetsgesten zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Erörterung dessen, was Beten überhaupt heißt. Der Beitrag zeichnet seine Überlegungen zum *Menschen im Gebet, ein Baum aus Gesten* nach, einem Beitrag, der in der Aufsatzsammlung *Faiblesse de croire* veröffentlicht ist, und interpretiert diese auf dem Hintergrund des methodischen Ansatzes des Raum-Paradigmas in einer fundamentaltheologischen Perspektive. Mit Michel de Certeau kann in diesem Sinn eine Fundamentaltheologie in Zeiten des Abbruchs von Bindungen an die Institution Kirche und »neuer Spiritualitäten« erarbeitet werden.

Dass Gebet nicht nur binnenkirchlich zu verorten ist, sondern eine gesamtgesellschaftliche Funktion besitzt, fand im Politischen Nachtgebet Ausdruck, welches im Oktober 1968 in Köln von einer überwiegend theologisch-akademischen, ökumenischen Gruppe ausgeht und Gottesdienst für politische Information, Diskussion und Aktion öffnete. Irene DILLER stellt die Theologin Dorothee Sölle als prominenteste Vertreterin der Gruppe dar. Die Nachtgebete wurden in der Kölner Antoniterkirche mehr als vier Jahre monatlich mit enormem Zustrom durchgeführt und breiteten sich trotz des

Widerstands der Amtskirchen innerhalb von einem Jahr in mehreren Ländern Europas aus. Bis heute wird dieses Format vielfach genutzt. Die Forderungen des Politischen Nachtgebets an die Kirchen, dass sie profiliert politisch zugunsten der Armen und für Gerechtigkeit Stellung beziehen und konkretes gesellschaftspolitisches Handeln folgen lassen sollen, dass ihre Gottesdienstformen partizipativ und ihre Gebetssprache konkret und handlungsweisend sein soll, sind bis heute nicht erfüllt und bleiben eine Herausforderung.

Diese reichen auch in Bereiche jenseits der klassischen Wortform des Gebets hinein und weisen so das Christentum selbst auf seine Tradition des transverbalen Gebets und der kontemplativen Dimension hin. Simon PENG-KELLER verortet kontemplatives Beten im Rahmen heutiger Gebets-theologie, indem er das Verhältnis zu aktiven und sprachlichen Formen christlicher »Kommunikation mit Gott und Christus« (K.-H. Ostmeyer) klärt. Kontemplatives Beten, so wird an repräsentativen Zeugnissen herausgearbeitet, ist insofern als *transverbal* zu charakterisieren, als es wortsprachliches Beten voraussetzt, auf es antwortet und es gleichzeitig übersteigt. Gezeigt wird ebenso, dass kontemplatives Beten in mehrfacher Gestalt auftritt: als *Tiefendimension* des Betens, die mehr oder weniger deutlich ins Bewusstsein treten kann, und als *Gebetspraxis*, die die Aufmerksamkeit auf diese Dimension fokussiert, sei es durch ein intensiviertes Achten auf den sinnlichen Sinn des Betens, durch rhythmisch-wiederholende Rezitation oder durch die Lenkung der Aufmerksamkeit auf die Gegenwart Gottes.

Mit einem offenen Verständnis des Gebets lässt sich auch zeigen, dass entgegen anderslautenden Annahmen Zen-Buddhisten durchaus beten. Michael VON BRÜCK verdeutlicht durch eine genaue Analyse bestimmter Texte und Rituale, dass dies nicht nur eine Konzession der meditierenden Mönchs-Eliten an die »Volksreligiosität«, sondern intrinsisch mit den Regularien und Konzeptualisierungen der Zen-Tradition verbunden ist. Gelegentlich gibt es im Zen auch Bitt- und Fürbittgebete sowie Anrufung von Geistern/höheren Mächten und Verstorbenen. In der schweigenden Meditation und der wortlosen Kontemplation nähern sich buddhistische Meditation und christliche Gebetspraxis einander an. Im Zusammenhang mit und in Unterscheidung von solcher Meditation, geht es Johann FIGL in erster Linie um das Gebet, wie es von buddhistischen und in neo-sufistischen Gruppierungen in sogenannten »westlichen« Ländern praktiziert wird. Es werden zwei religiöse Richtungen vorgestellt, deren Anfänge bis zum Ende des 19. bzw. Beginn des 20. Jahrhunderts zurückreichen, und die in der Gegenwart eine dynamische Entwicklung aufweisen. Bei der hier verfolgten Thematik ist die Frage leitend, inwiefern durch den neuen kulturellen Kontext eine gegenüber den Herkunftsländern andere bzw. zusätzliche oder überhaupt neue Akzentuierung des Gebetes erfolgt. Dement-

sprechend ist das Augenmerk auf die spezifisch westlich mitbedingten Aspekte gelegt und damit die Frage aufgeworfen, wie sich Christentum und andere Religionen im Gebet und durch das Gebet zueinander in Beziehung setzen.

Am eindrücklichsten wurde die interreligiöse Dimension des Gebets durch das Friedensgebet in Assisi 1986 aufgewiesen, mit dem sich Ernst FÜRLINGER befasst. Der Weltgebetstag der Religionen für den Frieden in Assisi 1986 verdeutlichte die Wende der katholischen Kirche in der Haltung zu den anderen Religionsgemeinschaften in einem rituell-performativen Akt. Er bedeutete einen Durchbruch für den interreligiösen Dialog, vor allem in seiner intensivsten Form, dem interreligiösen Gebet. Die verstärkte Praxis des gemeinsamen Betens von Angehörigen verschiedener religiöser Traditionen seither war von theologischen Klärungen und kirchlichen Regulierungen begleitet. Dabei steht die Unterscheidung zwischen einem multireligiösen Gebet, bei dem jede Religion gemäß ihrer eigenen Tradition betet, und einem interreligiösen Gebet mit gemeinsam gesprochenen Texten im Zentrum. So wie die Religionen zur Zeit des Kalten Kriegs gemeinsam um Frieden beteten, müsste, so Furlinger, heute angesichts der ökologischen Bedrohungen ein Weltgebetstag der Religionen für den Frieden mit der Natur stattfinden. Im Blick auf die Weltereignisse, die seit der Tagung und der Vorbereitung der Texte für den Druck stattgefunden haben, wird man gewiss im Sinne des Autors betonen dürfen, dass dies die Bitte um Frieden, die gerade in Europa neue Dringlichkeit gewonnen hat, nicht aus-, sondern einschließt.

Schon der Ort des Gebets macht deutlich, dass sich diese Praxis in vielem der Auseinandersetzung mit Franziskus von Assisi verdankt. So geht Volker LEPPIN dem Beten mit der Schöpfung von Franziskus von Assisi zu Papst Franziskus' Umwelt-Enzyklika *Laudato si'* von 2015 nach. In der Enzyklika empfiehlt dieser zwei Gebete, ein allgemeinreligiöses und ein spezifisch christliches, in denen er an Franz von Assisi anknüpft und zugleich über ihn hinausgeht. Gemeinsam ist ihm mit Franz die deutliche Unterscheidung Gottes von der Natur: Der Respekt gilt ihr, weil sie Gottes Geschöpf ist und seine trinitarischen Spuren trägt, nicht aber, weil es zu einer pantheistischen Identifikation kommt. Ein klarer Unterschied zum Sonnengesang aber zeigt sich darin, dass der Papst deutlich einen ethischen Appell ausgehen lassen will, während Franziskus von Assisi sich mit der Doxologie begnügt.

Das Christentum steht nicht nur mit anderen Religionen im Austausch, sondern auch mit den Menschen, die sich nicht religiös verstehen. So ist Jean-Claude WOLFs Frage, ob ein Agnostiker beten kann, für die Leitvorstellung dieses Bandes von einem *homo orans* von zentraler Bedeutung. Sie scheint leicht zu beantworten: Nein! Ein Agnostiker kann nicht beten. Wie könnte er beten zu einem Wesen, von dem er nicht einmal weiß, ob es existiert? Wie

zugleich beten und an der Existenz Gottes zweifeln? Wenn man die Dinge so betrachtet, wäre die vorrangige Aufgabe der Philosophie eine vorangehende Untersuchung der Bedeutung des Ausdrucks ›Gott‹ und der Existenz Gottes. Erst wenn die Fragen nach Begriff und Existenz Gottes definitiv und positiv beantwortet wären, ließe sich mit gutem intellektuellem Gewissen beten. Dann aber zeigt der Beitrag, dass es Formen des Gebets zu Gott gibt, auch wenn es ihn nicht gibt oder wir ihn nicht erkennen können. Besonders interessant ist dabei die Auseinandersetzung mit Kant als »religiösem Agnostiker«.

Die Beiträge dieses Bandes sind größtenteils empirisch ausgerichtet und setzen bei einzelnen Vorgängen innerhalb der Religionsgeschichte ein. Entsprechend beginnt auch Joachim NEGELS systematischer Umriss einer christlichen Theologie des Gebets, der von dessen vermeintlichen Vergeblichkeit und dem Wunder der Erhörung handelt, mit einer phänomenologischen Erhebung der Arten von Vergeblichkeitserfahrung und Gebeterhörung in der Bibel. Danach setzt er sich mit dem Gebet als Monologion, Poslogion und Dialog auseinander. Es folgen drei theologische Zentrierungen (jesuanisch, christologisch und trinitarisch), bevor die Frage erörtert wird, was das Beten dem Theologen geistlich, politisch-ethisch und systematisch-theologisch zu denken gibt. Der Beitrag endet mit einem aktuellen »Nachwort« über blasphemisches Beten aus Anlass der Haltung des Moskauer Patriarchen zur russischen Invasion in der Ukraine.

Auch dieser Sammelband entgeht dem Schicksal nicht, ein Kaleidoskop mit vielen Facetten zu sein. Doch indem alle Studien auf das Thema des betenden Menschen mit seinen vielfältigen Erfahrungen und Ausdrucksformen fokussiert sind, geben sie der Vorstellung eines *homo orans* Kontur. Sie lassen erkennen, wie im Gebet ein Gegenüber angesprochen wird, selbst wo die Annahme eines personalen Gegebenseins Gottes fehlt. Das Beten wird zum Ausdruck menschlichen Sehns nach, gehört und am Ende wohl auch erhört zu werden. Historische wie systematische Forschung kann über die Möglichkeit und Weise solcher Antworten nicht urteilen, aber die menschlich-anthropologische Seite beschreiben. Hierzu bieten die vorliegenden Studien einen Beitrag. ◆

Homo orans
Das Gebet im Christentum
und in
anderen Religionen

I
Biblisches Beten

Der Dienst des Herzens – Jüdisches Beten

von Annette M. Böckler

»Nach der Zerstörung Jerusalems ging Rabban Jochanan ben Sakkai aus Jerusalem hinaus; sein Schüler Rabbi Jehoschua ging hinter ihm her und sah die Ruinen des Tempels. Da klagte Rabbi Jehoschua: ›Oh weh uns! Dass dies eine Trümmerstätte wurde, der Ort, wo die Sünden Israels gesühnt wurden!‹ Da sagte Rabban Jochanan ben Sakkai zu ihm: ›Mein Schüler! Sei nicht verzagt! Es gibt doch eine andere Sühne, die wie jene ist.‹ ›Und was ist es?‹ ›Es sind gute Taten. Denn es ist geschrieben (Hos 6,6): ›Güte wünsche ich, nicht Opfer‹.«¹

1 Dienst trotz Tempelzerstörung?!

1.1 Taten als Gottesdienst

Dieses Zitat aus dem außerkanonischen Talmudtraktat *Avot de Rabbi Nathan* (7.-9. Jh. d. Z.) könnte vermuten lassen, dass liturgische Handlungen mit der Zerstörung des Heiligtums in Jerusalem aufgehört hätten, denn bis zu diesem Zeitpunkt war das Tieropfer die zentrale Form der gebotenen Kommunikation mit Gott. Der »Homo orans« war, wenn man so sagen möchte, immer ein »Homo immolans«. Es ist tatsächlich aus jüdischer Sicht bis heute nicht erlaubt, Tätigkeiten und Gegenstände des Tempels für den Gebrauch außerhalb des Heiligtums zu kopieren. Die Psalmen, die das Tempelopfer begleiteten, kamen deshalb erst spät und mit neuer Funktion als Lehr- und Studientexte wieder in die jüdische Liturgie. Doch das rabbinische Judentum kennt feste Gebetszeiten analog zu den festen Opferzeiten sowie Gebetsordnungen analog zu gebotenen Ordnungen für die Opfer und zu Diskussionen über das Prozedere des Betens. Sich mit Worten ohne Opfer an Gott zu wenden, wurde also nicht obsolet, sondern sogar im Gegenteil aufgewertet. Dieses verdankt sich einem Kompromiss, denn Rabban Jochanan ben Sakkai, der gute Taten an die Stelle des Tieropfers stellte, war nicht der Einzige, der sich über die Konsequenzen des zerstörten Tempels Gedanken gemacht hatte.

¹ Avot de Rabbi Nathan 4,5. Englische Übersetzung: A. Cohen, *The Minor Tractates of the Talmud*, Bd. I, London 1971, 37f.

1.2 Essen als Gottesdienst

Der Talmud erinnert auch an die Meinungen der Rabbinen Jochanan bar Napacha² und Elasar ben Schammua³, die sagten: »Solange der Tempel stand, pflegte der Altar für Israel zu sühnen, jetzt aber sühnt der Tisch des Menschen für ihn.«⁴ Das antike Opfer war mit Ausnahme des täglichen Tamid-Opfers in der Regel mit einer Mahlzeit verbunden. Der Bezug zwischen Esstisch und Gottesdienst lag also nahe. Lobpreis im Zusammenhang mit einer Mahlzeit ist die älteste Form des liturgischen Gebets in Israel. Bereits 1 Sam 9,13 erwähnt einen Lobpreis vor dem Essen und in Dtn 8,10 wird geboten: »Wenn du gegessen hast und satt geworden bist, dann sollst du den Ewigen, deinen Gott, preisen für das gute Land, das er dir gegeben hat.« Die kürzeste rabbinische Formel für ein Gebet, das die Mahlzeit begleitet, lautet: »Gepriesen der Allbarmherzige, der König der Welt, der Schöpfer dieses Brotes.«⁵ Im heutigen Judentum besteht der gebotene Tischdank nach dem Essen jedoch aus vier längeren Abschnitten und etlichen Bitten im Anschluss.⁶ Vor dem Verzehr von Speisen gibt es verschiedene kurze Lobsprüche, je nach der Speise.⁷ Dies leitet sich von Psalm 24,1 her: die Erde gehört Gott, »wer etwas von dieser Welt ohne Lobspruch genießt, ist, als hätte er den Heiligen beraubt.«⁸ Strenggenommen wird beides, das Lob vor und das Lob nach dem Essen, jedoch nicht explizit als »Gebet« (hebr. *Tefilla*) bezeichnet. Für Jochanan ben Napacha und Elasar ben Schammua sind gleichfalls nicht die rahmenden

2 Jochanan bar Napacha, 2. Generation der Amoräer (=Lehrer des Talmud), lehrte in Sephoris in Israel, ca. 250 - ca. 290 d. Z. Siehe dazu *Shulamis Frieman, Who's Who in the Talmud*, Northvale, NJ/London 1995, 384. Datierungen nach *Adin Even-Israel Steinsaltz, Reference Guide to the Talmud*, Jerusalem 2014, 48f.

3 Elasar ben Schammua, 5. Generation der Tannaiten (=Lehrer der Mischna), war ein Schüler von Rabbi Akiva, lehrte in Galiläa, ca. 135 - ca. 170 d. Z. – Siehe *Moses Braunschweiger, Die Lehrer der Mischna. Ihr Leben und Wirken*, Basel/Zürich 1993, 71; *Joseph Halpern, Makers of the Mishnah*, Brighton 1953, 13.

4 Talmud: Berachot 55a; Menachot 97a. Deutsche Übersetzung in: *Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud*, 12 Bände, Frankfurt 1996 (=Nachdr. von Berlin 1967).

5 »Brich Rachamana mareh dehai pita« – Talmud: Berachot 40b.

6 Zum Text und zur Textgeschichte siehe *Annette M. Böckler, Das Tischgebet im Judentum*, in: *Annette Böckler/Walter Homolka, Tischdank in der Übertragung von Franz Rosenzweig und der Übersetzung von Annette Böckler*, Berlin 2002, X–XXIV.

7 Es gibt sechs Lobsprüche vor dem Genießen von Dingen, je nach der Art der Frucht, die man isst: den Lobspruch über Brot (d. h. einer Hauptmahlzeit) (*Hamotzi*), den Lobspruch über Getreide (*Mesonot*), den Lobspruch über Wein und Traubensaft (*Hagafen*), den Lobspruch über Früchte (*Ha'etz*), den Lobspruch über Gemüse (*Ha'adamah*) und einen Lobspruch über alle sonstigen Speisen (*Shehakol*). Des Weiteren gibt es verschiedene Lobsprüche vor dem Riechen von Düften, vor dem Sehen besonderer Dinge (Regenbogen, Berge, das Meer, ein Regierungsoberhaupt, einen Gelehrten, usw.) und dem Hören besonderer Nachrichten. Eine Liste der

Worte, sondern das Essen selbst der Ersatz des Tempeldienstes. Auf der Basis dieses »Dienstes« am Esstisch wird auch allgemein die Versorgung der Armen, die Gastfreundschaft generell,⁹ und ganz besonders die Beherbergung der Schüler von Rabbinen während ihres Aufenthalts am betreffenden Ort¹⁰, als eine Form des Gottesdienstes ohne Tempel hergeleitet.¹¹

1.3 Lernen als Gottesdienst

Eine andere Sicht vertrat Rabbi Schmuël bar Nachmani¹² im Namen von Rabbi Jonathan ben Josef.¹³ Ihm zufolge rechnet Gott Gelehrten, wo immer sie sich mit der Tora befassen, ihr Studium an, als würden sie für Gott räuchern und Opfer darreichen.¹⁴ Kommunikation mit Gott nach der Tempelzerstörung geschieht dieser Meinung zufolge also durch das Lernen heiliger Texte. Eine Variante dieser Position ist die Auffassung, die Rezitation der Opfervorschriften käme der Darbringung des Opfers gleich.¹⁵ Daher ist in einem heutigen orthodoxen jüdischen Gottesdienst die Rezitation von Ex 30,17-21; Lev 6,3-4; Num 28,1-8; Lev 1,6; Ex 30,34-36.7-8 und Talmud Keritot 6a fester Bestandteil des täglichen Morgengebets. Die Texte, in ihrer Ordnung nach der kultischen Chronologie, beschreiben die tägliche rituelle Waschung, die Ankleidung der Priester, das tägliche Brandopfer und das tägliche Räucheropfer.¹⁶ In ähnlicher Weise bilden die Rezitationen der Opfervorschriften für ein bestimmtes Fest bzw. für den Schabbat das Zentrum des Gebets an diesen Tagen.

Berachot findet sich üblicherweise in einem jüdischen Gebetbuch. Eine praktische Übersicht findet sich auch in: *Kerry M. Oritzky/Ronald H. Isaacs*, Kleines 1x1 jüdischen Lebens, London 2015, 15-21.

8 Talmud: Berachot 35b.

9 Vgl. Avot de Rabbi Nathan 4,1; zur Übersetzung siehe *Cohen*, Minor Tractates (Anm. 1), 35.

10 Vgl. Talmud: Berachot 10b.

11 Vgl. Sifra Emor 13,11 (101c), zu Lev 23,21f.

12 Schmuël bar Nachmani, 3. Generation der Amoräer, entstammte einer Priesterfamilie, lehrte in Lod (Lydda), ca. 290 - ca. 320 d. Z. Siehe dazu *S. Shulamis Frieman*, Who's Who in the Talmud (Anm. 1), 301-303.

13 Jonathan ben Josef, 5. Generation der Tannaiten, ca. 135 - ca. 170 d. Z. war ein Priester und studierte unter R. Jischmael während der hadrianischen Verfolgung.

14 Vgl. Talmud: Menachot 110a.

15 Vgl. Talmud: Pesachin 60b und Menachot 110a-110b; Midrasch Levitikus Rabba 7,3. Deutsche Übersetzung zu Letzterem: *August Wünsche*, Bibliotheca Rabbinica Bd. V, Leipzig 1880 (Nachdr. Hildesheim 1993), 48.

16 Zum Tischdank siehe *Ismar Elbogen*, Birkat Hamason, in: *Georg Herlitz/Bruno Kirschner* (Hgg.), Jüdisches Lexikon, Bd. I, Berlin 1927, 1052-1053; *Solomon Schechter/Lewis N. Dembitz*, Grace at Meals, in: *Isidore Singer* (Hg.), Jewish Encyclopedia Bd. VI, New York/London 1904, 61-62.

1.4 Reden als Gottesdienst

Der oben bereits erwähnte Rabbi Elasar ben Schammua schlussfolgerte jedoch auch: »Das Gebet ist größer als die Opfer, wie es heißt: ›Was soll ich mit der Menge eurer Opfer, spricht der Ewige. Ich habe eure Brandopfer von Widdern und das Fett gemästeter Tiere satt; ich begehre kein Blut von Stieren, Schafen und Böcken‹ (Jes 1,11). Und einige Verse später steht geschrieben: ›Und wenn du deine Hände ausbreitest ...‹«¹⁷. Wie man hier sehen könne, sei das Gebet Gott also schon seit prophetischen Zeiten ohnehin lieber als der Opferkult. An anderer Stelle sagt der Talmud explizit: »Uns wurde gelehrt: ›Den Ewigen, deinen Gott, zu lieben und ihm von ganzem Herzen zu dienen‹ (Dtn 10,12). – Was ist der ›Dienst im Herzen‹? Es ist das Gebet.«¹⁸ Also wurde das Gebet zu einem der 613 Gebote, das Maimonides zufolge explizit auf die Tora zurückgeht, obwohl die Tora *wörtlich* nirgends das Beten gebietet: »›Und du sollst dem Ewigen, deinem Gott dienen‹ (Ex 20,2). – Dienen bedeutet Gebet.«¹⁹ Das hebräische Wort für »Dienst« (*avodah*) verliert damit seine ursprüngliche Bedeutung »Kult, kultischer Dienst« und bezeichnet nun Worte, einen »Dienst im Herzen« (*Avodah she balev*). Dieser Dienst kann als das Lernen heiliger Texte aus verschiedenen Epochen gestaltet werden, als die Rezitation von Opfergesetzen, oder, wie im Folgenden gezeigt wird, als die Rezitation bestimmter Bittgebete. Ziel ist es, zu guten Taten zu animieren, denn das jüdische Gebet erinnert den Menschen am Morgen daran, Gott in seiner Güte und Wohltätigkeit nachzuahmen und erinnert ihn am Abend an die Güte der göttlichen Vergebung als Rollenmodell. Mit diesem bestimmten Ziel und in dieser bestimmten Form schließt das Beten also die verschiedenen oben genannten Alternativen des Opferersatzes – Essen, Lernen, gute Taten – ein. Und so wurde es ab dem 2. Jh. d. Z. zur Opferersatzhandlung schlechthin.²⁰

2 Dienst im Herzen

2.1 Gebetszeiten, -orte, und -gesten

In den Jahrhunderten der Konsolidierung des rabbinischen Judentums (2.-6. Jh.) entstanden durch die Übertragung von Geboten, die sich ursprünglich auf die Tempelopfer bezogen hatten, rabbinische Richtlinien für das Gebet. Wie das Opfer hat es zu festgesetzten Zeiten zu geschehen:²¹ Das Morgengebet soll – der rabbinischen Auslegung zufolge – bis zum Ende des ersten Drittels des Tages verrichtet worden sein, entsprechend dem täglichen

Opfer am Morgen, das Nachmittagsgebet bis zum Einbruch der Abenddämmerung entsprechend dem täglichen Mincha-Opfer (vgl. Num 28,4).

Auch die Gebetsgesten erinnern zum Teil an den Kult: Man steht für das Gebet wie die Priester am Altar und wendet sich in Richtung des Ortes, wo das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem einst stand.²² In Europa bedeutet dies eine Orientierung nach Osten. So ausgerichtet kann der Dienst dann im Übrigen an jedem geeigneten Ort stattfinden. Ungeeignet sind lediglich Orte, die übel riechen, zu dunkel sind oder unwürdig (z. B. eine Toilette).²³

Wie schon die Priester bei den Opfern, muss sich auch der Betende auf seinen Dienst »vorbereiten«. Im Tempeldienst bedeutete dies, die Bereitstellung der Utensilien, beim Gebets-Dienst bedeutet es, sich zuvor rituell die Hände zu waschen und sich in einen Zustand zu bringen, in dem man sich gut auf das Gebet konzentrieren kann.²⁴ Die Frommen der Antike – so heißt es – pflegten sich am Morgen eine Stunde vor dem Gebet zu treffen und zu studieren. Und so beginnt auch heute ein jüdisches Morgengebet mit zahlreichen Lobsprüchen und Studientexten – v. a. die Opferperikopen, Psalmen und das Höre Israel (Schma Israel)²⁵ – vor dem eigentlichen Gebet.

2.2 Gebetsthemen

Wie die Tora für das Opfer genau bestimmt hatte, welche Arten von Tieren dargebracht werden sollten (Num 28-29), wird nun auch für das Gebet festgelegt, welche Themen es zu welchen Zeiten haben soll und wie viele – achtzehn an Wochentagen, sieben an Schabbat und Festtagen, neun am Neujahrstag.²⁶ Wenn man von »Gebet« – hebräisch »*Ha-Tefilla*« im Judentum spricht, dann meint man in den rabbinischen Quellen diesen bestimmten Kanon von Lob, Bitten und Dank. Darin geht es um Gott als dem Gott der Erväter (im modernen Judentum auch der Erzmütter), der auch der Gott des Betenden ist, um Gott als demjenigen, der Macht hat, sogar Totes zum Leben zu erwecken, um Gott als demjenigen, der heilig ist, sowie um unsere Bitten um

17 Talmud: Berachot 32b.

18 Talmud: Taanit 2a.

19 *Moses Maimonides*, Mischne Tora, Sefer haMitzwot, MitzwotASSE 5, in: *Adin Even Jisrael Steinsaltz*, Mishne Tora lerabi Mosche ben Maimon. Shulchan Melachim, Jerusalem 2017, Bd. I, 11 u. 358 (hebr.).

20 Vgl. zum Thema *Emil G. Hirsch*, Substitutes for Sacrifice, in: *Isidore Singer* (Hg.), *The Jewish Encyclopedia*, Bd. X, New York/London 1906, 226; Moshe Halbertal, *On Sacrifice*, Princeton, NJ, 2015.

21 Siehe dazu Talmud: Berachot 26b.

22 Siehe dazu bereits 1. Kön 8,44 u. Dan. 6,11.

23 Vgl. Talmud: Berachot 24b. Siehe auch Mischne Tora: Hilchot Tefilla Ubirkat Kohanim 4,8f., *Steinsaltz* (Anm. 19), 376.

24 Vgl. Talmud: Berachot 31b.

25 Das »*Schma*« besteht aus der Rezitation von drei Texten aus der Tora (Dtn 6,4-9; 11,13-21 u. Num 15,37-41) sowie Lobsprüchen vor und nach dem Studium dieser Texte.

26 Vgl. Talmud: Berachot 29a-33a.

Vernunft, Umkehr, Vergebung, Erlösung, Heilung, Wohlstand, Sammlung der Zerstreuten, Wiedereinführung der Gerichtsbarkeit in Israel, Vernichtung der Feinde, Behütung der Gerechten, den Aufbau Jerusalems, das Kommen des Messias und die Erhörung des Gebets. Die abschließenden drei Abschnitte bitten, dass Gott das Gebet annehmen möge wie einst die Opfer im Tempel, danken für Gottes Gegenwart und bitten um Frieden. Am Schabbat und an Festtagen werden die 13 mittleren Bitten durch einen Abschnitt ersetzt, in dem es um die Heiligung des konkreten Festtages geht. Die Ordnung dieser Themen ahmt eine dialogische Begegnung nach, oder wie Rabbi Chanina beschrieb:

»Bei den ersten Bitten gleicht man einem Diener, der seinem Herrn Lob spendet; bei den mittleren gleicht man einem Diener, der von seinem Herrn Lohn erbittet; bei den letzten gleicht man einem Diener, der von seinem Herrn Lohn erhalten hat, sich verabschiedet und fortgeht.«²⁷

Es ist wesentlich, Gott in den Bitten als ein Gegenüber mit »Du« anzusprechen.²⁸ Die mittleren 13 Bitten zeichnen inhaltlich den Weg von der Schöpfung des Menschen bis zur Erlösung Israels nach.

Die hebräische Bezeichnung dieses Bitten-Kanons in der rabbinischen Literatur, *Tefilla*, kommt von der hebräischen Sprachwurzel *Pe-Lamed-Lamed*. Dies ist von Hause aus ein juristischer Terminus und bedeutet »Gericht halten«, oder reflexiv gebraucht (*le-hitpalel*) »für sich selbst um Recht flehen«. Eine andere Bezeichnung des Gebets ist *Amida* – »Stehen«. Dies ist die im sephardischen Judentum übliche Bezeichnung.²⁹ Sie beschreibt die Geste, in der man im Judentum betet. Oder das Gebet heißt einfach »Achtzehn« – *Schmone Esre*.³⁰ Dies ist die im aschkenasischen Judentum übliche Bezeichnung.³¹

²⁷ Talmud: Berachot 34a.

²⁸ Siehe dazu Talmud: Berachot 40b und Talmud Jeruschalmi 9,12d. Die Regelung von Raw, dass man »du« sagen muss, setzte sich durch. Siehe Annette Böckler, *Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur*, Berlin 2002, 164f.

²⁹ Das sephardische Judentum basiert auf Traditionen von Juden aus Spanien und Portugal. In der Schweiz findet es sich als jüdische Minderheit in Genf und Zürich.

³⁰ Zur Struktur der Amida und ihren Gebetsgesten siehe: Böckler, *Jüdischer Gottesdienst* (Anm. 28), 22-46.

³¹ Das aschkenasische Judentum basiert auf Traditionen von Juden aus dem Rheinland und Osteuropa. In der Schweiz findet es sich vor allem in der Deutsch-Schweiz, wo alte west-jüdischen Traditionen, die in Europa sonst zerstört wurden, bewahrt wurden.

³² Siehe im Detail Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer. New perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge, 1993, 122-152.

³³ »Seder tefillot uberachot shel kol hashana«. Siehe Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (Anm. 32), 185-189; Böckler (Anm. 28), 169-172.

³⁴ Der im Islam übliche Kodex als Buchform wird im Judentum zu dieser Zeit übernommen. Auch dies unterstützte die Schaffung von Gebetbüchern. Lesen geschah nicht stumm, son-

Erst im 9. Jh. d. Z. wurde der bis dahin freie Wortlaut der Themen schriftlich fixiert.³² Seit der Mitte des 8. Jh. waren Jüdinnen und Juden auf die iberische Halbinsel gekommen und hatten sehr unterschiedliche Traditionen aus ihren jeweiligen Herkunftsorten mitgebracht. Als dies zu liturgischen Konflikten führte, bat die Gemeinde in Barcelona um 860 Raw Amram ben Scheschna, den *Gaon* (Leiter) der führenden rabbinischen Schule in Sura im Abbasiden-Kalifat von Bagdad, um eine verbindliche »Ordnung der Gebete für das ganze Jahr«. ³³ Der Gefragte sandte die in Babylonien üblichen Texte und Bräuche, so wie es auch in der ihn umgebenden islamischen Kultur üblich war, dass ein Kalif religiöse Bräuche vorschrieb. So wurde das jüdische Gebet zu einem gemeinsamen Lesen von Texten aus einem Buch.³⁴ Hier zeigt sich auch der wesentliche islamische Einfluss auf die Entwicklung der jüdischen Liturgie und des jüdischen Rituals, denn die Kultur der Mehrheitsgesellschaft prägte die Entwicklungen der jüdischen Minderheit.

2.3 Beten in Gemeinschaft

Das Gebet in Gemeinschaft wird im Judentum als höherwertig angesehen als das Gebet eines Einzelnen. Dies unterstreicht den grundsätzlichen gemeinschaftsbildenden Charakter des Judentums. Maimonides kodifizierte im 12. Jh.:

»Das Gebet einer Gemeinschaft wird immer erhört, und selbst wenn es Sünder unter ihnen gibt, weist Gott die Gebete der Vielen nicht zurück. Daher ist es für eine Person notwendig, sich einer Gemeinde anzuschließen und nicht allein zu beten, wann immer sie mit einer Gemeinde beten kann.«³⁵

dern mit bestimmten Melodien. Bis heute ist das jüdische Gebet traditionell mit bestimmten Tonarten und musikalischen Motiven verbunden (Nussach Tefillah, Steyger oder Prayer Modes genannt).

³⁵ *Moses Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Tefilla uBirkat Kohanim* 8:1, in *Steinsaltz* (Anm. 19), 402.

Was aber konstituiert eine »Gemeinde«?

Durch exegetische Schlussfolgerungen mit den rabbinischen Methoden schloss man aufgrund von Num 16,21, wo zehn Kundschafter erwähnt werden, dass eine »Gemeinde« durch eine Anzahl (hebr. *Minjan*) von »zehn Männern« konstituiert wird.³⁶ Folglich wird, wo immer dies möglich ist, im traditionellen Judentum versucht, für das Gebet eine Gebetsgemeinschaft von zehn Männern zu schaffen. Wo dies nicht möglich ist, kann das Gebet auch alleine verrichtet werden, doch dann lässt man dann den Aufruf zum Gebet (»Preist Gott, der zu preisen ist!«) und die Deklaration der Heiligkeit Gottes (»Heilig, heilig, heilig ...«) weg. Im modernen Judentum (*masorti*, konservativ, viele modern-orthodoxe Gemeinden) wird die Definition entweder als zehn »jüdische religionsmündige Menschen« verstanden, schließt also Frauen ein³⁷ oder die Zehn-Zahl wird abgelehnt, wie es seit dem 19. Jh. einige progressive Gemeinden praktizieren. Wenige liberale Gemeinden, vor allem solche, die sehr klein sind und Mühe hätten, einen *Minjan* zustande zu bekommen, greifen heute auf eine alternative antike Definition aus dem Land Israel zurück, wo von sechs oder sieben Personen die Rede ist.³⁸ Dies blieb jedoch eine heute kaum bekannte, seltene Ausnahme. Die babylonische Tradition setzte sich durch.

Auch wenn man in einer Gemeinschaft betet, so steht doch im Gebet jeder einzelne für sich vor Gott. In traditionellen jüdischen Gottesdiensten ist es daher üblich, dass alle Anwesenden gemeinsam die Worte leise für sich murmeln oder kantillieren, in progressiven jüdischen Gemeinden vereinen sich die Stimmen der einzelnen oft im Chor- oder Gemeindegang. In allen Denominationen findet man jedoch das dialogische Zusammenspiel von Individuum und Gemeinschaft im Gebet.

36 Vgl. Talmud: Berachot 21b: »Warum müssen zehn Leute zusammenkommen, damit Gott geheiligt werden kann? Rabbi Chija lehrte: Dies geht aus dem Wort *toch* ›Mitte‹ hervor: Hier (in Lev. 22,32) heisst es: ›Ich will geheiligt werden in der Mitte (*be-toch*) der Kinder Israels‹, und dort (Num. 16,21) heisst es: ›Sondert euch ab aus der Mitte (*mi-toch*) dieser Gemeinde (*ha-edah*).‹ Andere leiten es von den zehn Söhnen Jakobs her, die nach Ägypten reisten (Gen. 42,3) – Talmud Yerushalmi Megillah 4,4; Midrasch Tanhuma Miketz 6,5. Das erste Mal, dass die Tora eine Zahl von zehn erwähnt, ist jedoch in der Geschichte über Sodom und Gomorrah, wo keine zehn Gerechten gefunden werden konnten, vgl. Midrasch Genesis Rabba 49,13, Tanhuma Miketz 6,5. Von hier wird gefolgert, dass ein *Minjan* in einer Stadt einen ganzen Ort rettet.

37 Bereits die antike Definition hatte Num. 16,21 nicht wörtlich verstanden, denn hier ist die Rede von zehn *bösen* Männern.

38 Vgl. Sofrim 10,6. – Andere alternative Definitionen finden sich in Berachot 47b (neun Männer und ein Toraschrein), Beit Yosef Orach Chajim 55 (neun Männer und ein Sklave oder eine Frau). Es gibt außerdem einen volkstümlichen Brauch, dass man ein noch nicht religionsmündiges Kind mitzählt, das einen *Chumasch* (Tora mit Prophetenlesungen) in der Hand hält.

3 Religionsphilosophische Positionen über das jüdische Beten

Die bisher beschriebenen Aspekte des jüdischen Gebets waren praxisorientiert. Das Judentum ist eine praxisorientierte Religion und so sollte es nicht verwundern, dass es im Blick auf das Beten traditionell vor allem um Fragen des Religionsgesetzes (Halacha) und der Ritual-Praxis geht.³⁹ Theologische Reflektionen über das Gebet finden sich selten.⁴⁰ Doch es gibt religionsphilosophische Betrachtungen über das Wesen des Betens. Im Folgenden werden fünf, die Gegenwart prägende, Positionen kurz vorgestellt, die das Spektrum der philosophischen Betrachtung des Betens im Judentum deutlich machen.

3.1 Yeshayahu Leibowitz über das Beten

Beten im Judentum ist der regulierte und regelmäßige Vollzug des »Dienstes« in Analogie des biblischen Opferkultes, unabhängig von persönlicher Stimmung und Laune. Yeshayahu Leibowitz (1903-1994) brachte diesen Aspekt 1977 in einer Radioansprache im israelischen Rundfunk »Kol Israel« auf den Punkt:

»1 Das Gebet ist eine Pflicht, d. h. es ist kein Beten, zu dem sich der Mensch notwendigerweise gedrängt fühlt, sondern es wird von ihm verlangt; ...

2 Das Gebet ist eine Institution, d. h. es ist keinen Veränderungen je nach den objektiven oder subjektiven Bedingungen, Ursachen und Umständen, die den Betenden betreffen, unterworfen, noch auch gibt es diesen

39 Siehe z. B. *Böckler*, Jüdischer Gottesdienst (Anm. 28); *Martin S. Cohen / Michael Katz*, The Observant Life, New York 2012, 5-60; *Chajim Halevy Donin*, Jüdisches Gebet heute. Eine Einführung zum Gebetbuch und zum Synagogengottesdienst, Jerusalem, Zürich 1986; *Reuven Hammer*, Entering Jewish Prayer. A Guide to Personal Devotion and the Worship Service, New York 1994; *Isaac Klein*, A Guide to Jewish Religious Practice, New York; Jerusalem 1992, 11-75; *Leo Trepp*, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart 2. Aufl. 2004; *Elie Munk*, Die Welt der Gebete, Kommentar zu den Werktags- und Sabbat-Gebeten, 2 Bde, Basel 1985 (Nachdruck von 1938).

40 Siehe hierzu vor allem die Bände der Kommentar-Serien *Lawrence A. Hoffman* (Hg.), My Peoples Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries, 10 Bände, Woodstock, VT, 1997-2007 und *Ders.* (Hg.), Prayers of Awe, 8 Bände, Woodstock, VT, 2011-2018, sowie auch *Abraham E. Milgram*, Jewish Worship, Philadelphia 1971.