

Hilda Steinhauer | St. Pölten

geb. 1962, Dr. theol.

hilda.steinhauer@aon.at



Was ist Beten?

Ein Literaturbericht

Wie das Beten so ist auch seine theologische Reflexion nicht selbstverständlich, und das, obwohl es sich keineswegs um ein Randphänomen der Religion, sondern um ihr „zentrales Medium“¹ handelt. In der Sorge, die denkende Auseinandersetzung hebe die vertrauende Unmittelbarkeit auf und sei daher dem schlichten Gebetsvollzug nicht förderlich,² manifestiert sich die mit dem Aufkommen der universitären Theologie im Mittelalter anhebende und seither weithin unhinterfragte Diastase von Gebet und theologischer Reflexion.³ Ihr entspricht auf Seiten der wissenschaftlichen Theologie eine meist nur implizite Wahrnehmung des Gebets als eines zentralen und spezifischen Ortes der theologischen Erkenntnis.⁴ Seine Vernachlässigung identifiziert Michael Schneider als eine wesentliche Ursache der gegenwärtigen Krise des Betens: Wir wissen „kaum noch (...), was und wie wir beten sollen.“⁵

Dass diese Diagnose den Angelpunkt der gegenwärtigen Problemstellung benennt, zeigt sich daran, dass sich mehrere Neuerscheinungen der letzten Jahre explizit dem Verstehen des Phänomens Gebet widmen und die neueren Hinführungen zur Praxis des Betens eine theologische Grundlegung voranstellen.⁶ Da

1 A. Hunziker / S. Peng-Keller, *Hermeneutik des Gebets?*, in: *Hermeneutische Blätter* 2 (2014), 4–5, hier: 4.

2 Vgl. H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*. Einsiedeln 1979, 12.

3 Vgl. dazu H. U. v. Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*. Einsiedeln 1960, 195–225.

4 Näheres bei M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*. Würzburg 2015, 47f., Anm. 49.

5 Ebd., 369.

6 Grundlage dieses Literaturberichts sind: A. Hunziker / S. Peng-Keller (Hrsg.), *Beten*, in: *Hermeneutische Blätter* 2 (2014); J. Brantl u.a. (Hrsg.), *Das Gebet. „Die Intimität der Transzendenz“*. Würzburg 2014; H. Schalk, *Beten. Beziehung zum ganz Anderen* (Spiritualität und Seelsorge, Bd. 7). Innsbruck 2014; M. Schlosser, *Erhebung des Herzens. Theologie des Gebetes* (Kompendium Theologie der Spiritualität, Bd. 2). Sankt Ottilien 2015; M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets* [s. Anm. 4]; T. Keller, *Beten. Dem heiligen Gott nahekommen*. Aus dem Amerikanischen übers. von F. Lux. Gießen 2016.

sich das Beten nicht losgelöst von seinem Vollzug verstehen lässt und es nach christlicher Überzeugung auch der „Ort“ ist, an dem sich zeigt, wer Gott und Mensch⁷ in Wahrheit sind, stehen die Fragen nach dem authentischen Beten und seinen Voraussetzungen, insbesondere jene nach dem ihm zu Grunde liegenden Gottes- und Menschenbild, im Zentrum des Interesses. Angesichts der neuzeitlichen Religions- und Gebetskritik, die das Beten auf die Förderung der moralischen Gesinnung, das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott“ oder auf Selbstbesinnung und Selbstgespräch⁸ reduziert, erweisen sich jene Zugänge, die das Beten im Kontext des christlich-trinitarischen Gottesbildes als personalen und freien Vollzug des Menschseins deuten, als wegweisend.

Zur Grundlegung authentischen Betens

Wer nach der Ermöglichung des Betens fragt, steht vor der Schwierigkeit, dass die Beziehung des Menschen zu Gott nicht nur die Frucht, sondern auch die Voraussetzung seines Betens ist. Beten ist demnach nur als eine dem Menschen von Gott her eröffnete Möglichkeit denkbar.⁹ Wie sich dieser zu ihr und damit zu Gott verhält, prägt seine gesamte Existenz. Gebet ist „nicht einfach ein Akt neben anderen Akten“, sondern „*Glaube im Vollzug*“.¹⁰ Daher ist es geschichtlich-konkret und in Form und Inhalt wesentlich durch das ihm zugrunde liegende Gottes- und Menschenbild bestimmt. Authentisches christliches Beten ist somit auf die Offenbarung verwiesen und ohne die Vermittlung des Zeugnisses der Schrift weder möglich¹¹ noch als solches identifizierbar¹².

Wie die vielgestaltigen Aussagen der Bibel zum Beten aufgegriffen und für die theologische Reflexion ausgewertet werden, ist unterschiedlich: Um „die *trinitarische* Bestimmung des christlichen Gebets als sein einzigartiges Charakteristikum“¹³ herauszuarbeiten, geht Schneider von der Person Jesu Christi aus. Sie erschließt das Wesen des christlichen Betens, denn Jesus „lebt als Mensch,

7 Vgl. z.B. T. Keller, *Beten*, 39 [s. Anm. 6].

8 Zu Kant, Schleiermacher und Feuerbach: M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*, 25–39 [s. Anm. 4].

9 Sie hebt mit der Erschaffung des Menschen als Gottes Abbild an, denn seine „Ähnlichkeit zu Gott ist die Grundlage für die Kommunikation“ (M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 19 [s. Anm. 6]).

10 Ebd., 16. Von hier aus eröffnet sich ein möglicher Zugang zum Verständnis des „Betens ohne Unterlass“ (1 Thess 5,17).

11 Die Bedeutung einer nicht nur intuitiven, sondern biblisch-konkreten Kenntnis Gottes unterstreichen M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 16 [s. Anm. 6], und T. Keller, *Beten*, 55.56 [s. Anm. 6].

12 M. U. Braunschweig, *Was uns das Gebet lehrt – Jean-Louis Chrétien's Phänomenologie des Gebets als Beitrag zu einer Hermeneutik des Gebets als leibliches Verstehen*, in: *Hermeneutische Blätter* 2 (2014), 160–172, hier: 171, fragt zu Recht, ob J.-L. Chrétien's Phänomenologie des Gebets in ihrer eucharistischen Deutung der menschlichen Sprache noch Philosophie und nicht vielmehr Theologie sei. Mit Ricoeur gibt er zu bedenken, „dass das Ansinnen einer Phänomenologie eines universalen religiösen Phänomens zurückgewiesen werden muss und man sich damit zu begnügen habe, die Grundlinien einer bestimmten religiösen Tradition hermeneutisch aufzuweisen.“

13 M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*, 9 [s. Anm. 4].

was er als Sohn Gottes beim Vater ist.¹⁴ Indem er als der vollkommene und einzigartige¹⁵ Beter seine betende Überantwortung an den Vater in freiem Einverständnis stellvertretend für die Vielen in der leibhaft-konkreten Hingabe am Kreuz verwirklicht, nimmt er die Erlösten in seinen eucharistischen Leib auf und bezieht sie durch den Geist in seine Gemeinschaft mit dem Vater ein.¹⁶ Die Partizipation der nachösterlichen Gemeinde am Gebet Jesu wird v.a. von Lukas hervorgehoben,¹⁷ für den sich im Beten Jesu und in der Teilnahme daran immer auch offenbart, „wer er und was er ist, nämlich der geliebte Sohn des Vaters“¹⁸. Für das betende Schauen seiner vollen Wirklichkeit bedarf es des Eintretens in seine Passion durch die Nachfolge bis zum Kreuz,¹⁹ denn diese Kenntnis Christi zielt auf die paulinische Erfahrung des „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19) und damit auf die Teilhabe an der „*Wirklichkeit Christi*“²⁰. Diese ist ihrerseits Erfahrung des Vaters im subjektiven und objektiven Sinn und in der Einheit beider der Heilige Geist²¹ als deren Frucht und „Medium“. Grundgelegt wird dieser christologisch-trinitarische Gebets- und Glaubensweg in der Taufe, kraft der der Mensch durch den Geist zu jener neuen Schöpfung wird, deren Realität sich im Laufe seines Lebens ausfalten soll.²² Was diese Wirklichkeit, die die innerste Möglichkeit eines jeden Menschen ist, ausmacht, zeigt sich an Jesus, dessen „Menschheit unverkürzt in allen zur Geltung kommen“²³ soll.

Im Unterschied zum stärker systematisch ausgerichteten und auf das Christusereignis konzentrierten Zugang Schneiders zur Schrift stellt Schlosser in ihrer biblischen Fundierung ins Zentrum, dass das Gebet die Antwort ganz bestimmter Menschen²⁴ auf die Offenbarung Gottes ist.²⁵ Ihrem geschichtlich-konkreten Ergehen entsprechen die unterschiedlichen Formen und Inhalte des menschlichen Betens²⁶ wie z.B. Bitte, Dank, Lob oder Klage.²⁷ Am Beten Jesu hebt Schlosser sein

14 Ebd., 125. Deshalb ist er „die Erfahrung des Vaters“ (ebd., 161).

15 Das Beten Jesu kennt kein „Wir“ (ebd., 129.131.134).

16 Vgl. ebd., 155: Das „Mysterium paschale [darf] nicht nur staurozentrisch gesehen werden, mindestens so entscheidend ist das neue Geschenk der Auferstehung, daß der Glaubende seither in diese Gemeinschaft Jesu mit seinem Vater hineingenommen ist“.

17 Vgl. die Parallele zwischen Apg 7,60 und Lk 23,34.

18 M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*, 137 [s. Anm. 4].

19 Ebd., 157.

20 Ebd., 161.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. ebd., 162f.

23 Ebd., 156.

24 Genannt werden Abraham und Jakob, Mose, Elija, Jesaja, Jeremia, David und Salomo, Ijob und Tobit sowie Hanna und Esther (M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 19–37 [s. Anm. 6]).

25 Ebd. 19–23.25–96. Diesen Antwortcharakter betont auch T. Keller, *Beten*, 55 [s. Anm. 6].

26 Zur Charakteristik der rechten Gebetshaltung im Alten Bund: M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 40f. [s. Anm. 6], für den Neuen Bund: ebd., 59–62; zur Unterschiedlichkeit neutestamentlicher Einstellungen zum Gebet: L. Scornaienchi, *Insistieren oder sich auf Gottes Willen verlassen? Die Gebetsparänese im Matthäus- und im Lukasevangelium*, in: Hermeneutische Blätter 2 (2014), 15–34. Die durch das Christusereignis bewirkte Veränderung des Betens zeigt V. Gäckle, *Wandlungen des Gebets im Neuen Testament*, ebd., 35–48.

27 M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 37–40 [s. Anm. 6].

Stehen in der Tradition des Gottesvolkes und seine „andauernde Zwiesprache“²⁸ mit dem Vater hervor. Als Spezifikum des christlichen Gebets unterstreicht auch sie das Einbezogensein in die Sohnschaft Christi und das Beten „im Geist des Sohnes (Röm 8,9.15.26)“.²⁹

Gott – ein Gegenüber der Betenden?

Wenn sich – so das Ergebnis der bisherigen Darlegungen – christliches Beten durch die geistgewirkte Einbeziehung des Menschen in Christus auszeichnet, dann stellen sich für die Praxis des Betens und das ihr zugrunde liegende Gottes- und Menschenbild gleich mehrere Fragen: Kann man sich Gott im Gebet als einem Du und Gegenüber zuwenden und ihn bitten? Wie lassen sich die Erhörung bzw. Nicht-Erhörung unserer Bitten verstehen? Heißt Beten tatsächlich „mit Gott reden“?

Das Bittgebet setzt die Ansprechbarkeit Gottes als personales Gegenüber voraus.³⁰ Zugleich wendet sich der Mensch aber „an jemanden, der niemals Objekt unserer Hinwendung werden kann, weil er immer Subjekt ist“.³¹ Am Bitten wird klar, dass eine einseitige Betonung seiner Konkretheit Gott zum Mittel für die eigenen Zwecke herabstuft, während ihn die Verabsolutierung seiner Transzendenz in eine unerreichbare Ferne rückt.³² Vom Menschen her gesehen ist die Bitte in Sprache gebrachte Sehnsucht³³ und notwendig, weil sie der vom Geist Gottes erwirkte Ausdruck dafür ist, dass er sich nicht selbst genügt und „Größeres erwarten darf, als er aus sich hat“³⁴. Obwohl das Beten um zeitliche Güter zum „Realismus“ des Neuen Testaments³⁵ gehört, ist das Heil der vorrangige Inhalt von Bitte und Fürbitte. Für das Problem ihrer Nichterfüllung legt sich folglich die Antwort nahe,

28 Ebd., 57. Vgl. auch H. Schalk, *Beten*, 16 [s. Anm. 6]: „Jesus vollzieht sein Leben betend.“

29 M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 63 [s. Anm. 6].

30 Vgl. W. Schüssler, *Das Gebet zwischen Konkretheit und Unbedingtheit Gottes. Eine philosophische Annäherung*, in: J. Brantl u.a. (Hrsg.), *Das Gebet*, 11–50, hier: 33 [s. Anm. 6]. Die Ansprechbarkeit gründet in der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf (vgl. ebd. 34f.).

31 P. Tillich, *Das Neue Sein* (= Religiöse Reden, 2. Folge). Stuttgart ⁵1980, 129, zitiert nach W. Schüssler, *Konkretheit und Unbedingtheit Gottes*, 11–50, hier: 31 [s. Anm. 30].

32 Ebd., 37f. – „Das Bittgebet kann uns geradezu schaden – dann nämlich, wenn wir es als eine Methode missbrauchen, Gott zu sagen: ‚Mein Wille geschehe‘“ (T. Keller, *Beten*, 242 [s. Anm. 6]).

33 Zur Entfaltung des Begriffs: M. Schaeidt, „Dein Sehnen ist dein Gebet“. *Gebet als Ausdruck existentieller Sehnsucht nach dem Ewigen*, in: J. Brantl (Hrsg.), *Das Gebet*, 121–145 [s. Anm. 6].

34 M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 106 [s. Anm. 6].

35 Ebd. – Wenigstens angemerkt werden soll, dass T. Keller, *Beten* 126f. [s. Anm. 6], die Brotbitte des Vaterunser mit Augustinus, Luther und Calvin auf die täglichen Grundbedürfnisse und eine gerechte Gesellschaft bezieht. Nach H.-G. Gradl, *Modell und Maßstab. Das Vaterunser als Gebetsschule*, in: J. Brantl, *Das Gebet*, 51–90, hier: 77–79 [s. Anm. 6], geht es um das Lebensnotwendige für alle. Dies anerkennen auch M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 87 [s. Anm. 6], und M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*, 143 [s. Anm. 4], doch stellt Schneider zudem einen eucharistischen und einen eschatologischen Bezug her (ebd. 143f.). M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 88 [s. Anm. 6], verweist auf eine bis ins Mittelalter reichende Traditionslinie, die die Brotbitte als Bitte um die „Speise für die Seele“ versteht, und hebt ebd. 89–91 den Bezug zur Eucharistie hervor.

dass sie auch dann von Gott gehört und in ihrem Heilaspekt erfüllt sind, wenn ihr konkretes Anliegen unberücksichtigt bleibt.³⁶ Dass das Bitten für den unveränderlichen Gott Bedeutung hat, gründet nach Schlosser und Schüssler in seiner Vorsehung, die den Menschen als Zweitursache in sein Wirken einbezieht.³⁷ Nach Schneider wäre die Relevanz des menschlichen Betens und Bittens für Gott vom Gedanken der Liebe her auch als „Gewinn“ für Gott und als „Ehre“ für den Menschen zu denken.³⁸ Wie das rechte Bitten nur im Heiligen Geist möglich ist (vgl. Röm 8,26), so ist auch seine Erhörung nur im Glauben zu konstatieren.³⁹

Wie für die Bitte, so gilt für jedes Gebet, dass in ihm das Gegenüber von Gott und Geschöpf immer schon durch die ihm vorausliegende, geistgewirkte Einheit beider umgriffen ist und es sich daher „trinitarisch vollzieht“⁴⁰. Darin trägt es „bleibend und wesenhaft christushafte Gestalt“⁴¹ und zielt auf das Verstehenwollen des Willens Gottes, auf Umkehr und die Grundhaltung der Aufmerksamkeit und schweigenden Ehrfurcht im Wissen um die eigene Berufung.⁴² Während sich für Schneider das „Wesentliche des Gebetes (...) in einem großen Schweigen“ vollzieht⁴³ und er die Definition des Gebets als eines Sprechens mit Gott als verkürzt ablehnt,⁴⁴ verankert es Keller im dreifaltigen Gott und in seiner dynamischen Gegenwart im Schriftwort.⁴⁵ Daher ist das christliche Gebet „die Fortsetzung eines Gesprächs, das Gott durch sein Wort und seine Gnade begonnen hat“⁴⁶ und „Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott“,⁴⁷ das Schweigen hingegen „die gelegentliche Interpunktion des Gebets mit Worten“⁴⁸.

36 Vgl. W. Schüssler, *Konkretheit und Unbedingtheit Gottes*, 38–41 [s. Anm. 30]. Die Erhörung von Bitten dem Willen Gottes zu überantworten, entspringt dem Vertrauen auf das heilsschöpferische Wirken Gottes (Vgl. M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 110 [s. Anm. 6]). Vgl. auch H. Schalk, *Beten*, 81f. [s. Anm. 6]. T. Keller, *Beten*, 245–250 [s. Anm. 6], erinnert an die das menschliche Bitten übersteigende Weisheit Gottes.

37 Während M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 114–118 [s. Anm. 6], mit Thomas argumentiert, legt W. Schüssler, *Konkretheit und Unbedingtheit Gottes*, 26–28 [s. Anm. 30], den Vorsehungsbegriff Meister Eckharts zugrunde: „*Providentia* darf nicht im Sinne von *Praevidentia* oder *Praescientia*, nicht als ein Vorauswissen gleichsam der Zukunft, aufgefasst werden, sondern als das Wissen einer niemals erlöschenden Gegenwart“ (ebd. 28).

38 Vgl. M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*, 185f. [s. Anm. 4].

39 M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 118–120 [s. Anm. 6]. W. Schüssler, *Konkretheit und Unbedingtheit Gottes*, 46 [s. Anm. 30], bezeichnet die Erhörung als eine „religiöse Deutungskategorie“, die ihren Ort im „Zwischen“ von Subjektivität und Objektivität hat.

40 M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*, 201 [s. Anm. 4].

41 Ebd., 204.

42 Ebd., 205–207. Zum schweigenden Schauen auf den Herrn: ebd., 245–260.

43 Ebd., 245. Dem entspricht die Bedeutung, die Schneider dem Schweigen im Offenbarungsgeschehen, insbesondere in der Passion, zumisst (vgl. ebd., 165–171).

44 Ebd., 190.

45 Vgl. dazu T. Keller, *Beten*, 61f. bzw. 64 [s. Anm. 6].

46 Ebd., 58. Dieses Gespräch soll nach und nach „zu einer vollen Begegnung“ mit Gott werden (ebd.).

47 Ebd., 61. Dem Gebet der Sammlung und dem Jesusgebet steht Keller kritisch gegenüber. Seine Einwände betreffen das Ausblenden der Gedanken, die Gefahr eines magischen Missbrauchs der Gebetsformel und die Tatsache, dass dieses Gebet nicht durch Christus an den Vater gerichtet ist (ebd. 67f.). Im Unterschied dazu unterstreicht M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 157 [s. Anm. 6], dass es sich bei dieser Gebetsform um „das existentiell vollzogene christliche Bekenntnis und die Bitte um

Beten als verleblichtes Verstehen

Da das Gebet nur im Geist des Sohnes möglich ist, definiert sich der/die Beter(in) aus der Beziehung Christi zu ihm/ihr. Durch sie versteht er/sie nicht nur sich selber neu, sondern auch die gesamte in Christus und auf ihn hin geschaffene Wirklichkeit, die somit auch Gegenstand seines/ihrer Gebets ist.⁴⁹ Deshalb gehören „Leben und Glaube, Frömmigkeit und Alltäglichkeit, Kontemplation und Engagement aufs engste“⁵⁰ zusammen. Dass dem Beten eine inkarnatorische Dimension eignet, gilt auch für den Gebetsakt. Folglich sind Zeit, Raum, Umstände und Haltungen für das Beten wesentlich.⁵¹ Im Kontext der Neuzeit liegt es zudem nahe, den Vollzug des Betens daraufhin zu befragen, wie seine Ausrichtung auf Gott in der Körperhaltung, in Mimik und Gestik, im Sprechen und in der Wahrnehmung von Zeit und Raum Ausdruck findet.

Fragen wie diesen widmet sich ein interdisziplinäres Forschungsprojekt an der Theologischen Fakultät Zürich.⁵² Der Bedeutung des Körpers im Gebet wird u.a. anhand eines Tagebuchzeugnisses,⁵³ Gebetsszenen im Film⁵⁴ und ritualisierter Inszenierungen des Betens⁵⁵ nachgegangen. Dadurch erschließt sich eine große Bandbreite religiöser Ausdrucksformen – vom knienden Hineinhorchen in der Abgeschlossenheit und dem Ruf um Hilfe im Schützengraben bis hin zum gemeinschaftlichen, an bestimmte Kleidung, Riten und Körperhaltungen, gemeinsame Zeiten, Räume, Gesten und Worte gebundenen Beten, in dem der Körper „als Mittel zum Zweck, temporär jeder räumlichen und zeitlichen Ordnung entthronen“⁵⁶ wird. Dass das Beten sich verleblicht und von sich aus tätig wird,⁵⁷ ist eine

Rettung“ handelt. Nach M. Schaeidt, „*Dein Sehnen ist dein Gebet*“, 141 [s. Anm. 34], geht es um eine komprimierte Form der *Lectio divina*. Weiterführendes bei: E. Bryner, *Das Jesusgebet in der orthodoxen Spiritualität*, in: *Hermeneutische Blätter* 2 (2014), 64–78. Wegen der Konzentration auf die leib-sinnliche Wahrnehmung ist das Jesusgebet auch in der orthodoxen Tradition umstritten (S. Peng-Keller, *Hermeneutik und Sakramentalität leiblichen Betens. Zum Schwerpunkt „Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Gebets“*, in: *Hermeneutische Blätter* 2 (2014), 6–11, hier: 10).

48 T. Keller, *Beten*, 69 [s. Anm. 6].

49 M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets*, 207–213 [s. Anm. 4].

50 Ebd., 304f.

51 Siehe dazu M. Schlosser, *Erhebung des Herzens*, 149–168 [s. Anm. 6].

52 Das Projekt „Beten als verleblichtes Verstehen. Hermeneutische Zugänge zum Ereignis des Gebets“ am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie strebt nach einem umfassenden Verstehen des Phänomens Gebet, des ihm zugrunde liegenden Selbst- und Weltverstehens und des Verstehens, das das Gebet eröffnet (Vgl. A. Hunziker / S. Peng-Keller, *Hermeneutik des Gebets*, 5 [s. Anm. 1]).

53 P. Bühler, *Leibliches Beten bei Etty Hillesum*, in: *Hermeneutische Blätter* 2 (2014), 91–99.

54 I. Glatz-Anderegg, „*Hilf mir!*“ *Das Gebet in Filmen des ungarischen Oscar-Preisträgers István Szabó*, ebd. 100–114.

55 N. Fritz / A.-K. Höpflinger, „*I’m down on my knees*“: *Körper im Gebet. Ein Essay*, ebd. 115–129.

56 Ebd. 129.

57 P. Bühler, *Leibliches Beten bei Etty Hillesum*, 93f. [s. Anm. 53]: „Ich fand mich plötzlich auf den Knien (...) Einfach so, ohne es gewollt zu haben. Zum Boden geneigt, durch einen Willen, der stärker ist als meiner.“

Erfahrung, die auch im Herzensgebet⁵⁸ und in der phänomenologischen Reflexion begegnet. Dort wird die Vorgegebenheit der Ermöglichung des Betens z.B. im Ausgang von der Sprache⁵⁹ oder vom Leibbegriff⁶⁰ her thematisiert.

Resümee und Ausblick

Die vorliegenden Publikationen zeigen, dass die Frage nach dem Beten für katholische und reformierte Christen in Europa und in den USA in gleicher Weise virulent ist. In ihren Zugängen zur Thematik spiegeln sie die unterschiedlichen Ansatzpunkte gegenwärtigen theologischen Denkens⁶¹ und die Uneinheitlichkeit der philosophischen und theologischen Landschaft unserer Zeit wider. Gemeinsame, explizit angesprochene oder implizit vorausgesetzte Kernpunkte sind die biblische Fundierung des Betens, die Orientierung am Beten Jesu,⁶² die trinitarische Verankerung und die Betonung der Geschenkhafteit. Schade ist, dass die neuere theologische und religionsphilosophische Diskussion der mit dem Bittgebet verbundenen Schwierigkeiten keinerlei Beachtung gefunden hat.⁶³ Das Gebet als eine Dimension der gesamten Wirklichkeit auszufalten, wäre aus systematischer Perspektive eine lohnende Aufgabe.

58 J. Breidenbach, *Zeit meines Lebens – Das Gebet des Herzens als Ort der Entstehung von Zeit*, in: Hermeneutische Blätter 2 (2014), 130–146, hier: 146, charakterisiert sie als „Ewigkeit in der Zeit“.

59 Vgl. Anm. 12.

60 M. Egli, *Beten aus Gewohnheit? Einwendung gegen eine Verwendung von Merleau-Pontys Leibbegriff zur Bestimmung des Gebetsphänomens*, in: Hermeneutische Hefte 2 (2014), 173–191. Egli bevorzugt gegenüber dem durch Gewohnheit (und damit durch den Beter selbst) konstituierten Leib nach Merleau-Ponty Marions Begriff der „Leibung“, weil dann der Betende „durch das Beten betet“ (ebd. 191). Aus theologischer Sicht wäre dieser Leib der Leib Christi, „der durch den Geist Leib für den Betenden ist“ (ebd.). – Diese strikte Ablehnung der Gewohnheit (im Sinne eines habitus) verweist auf das reformierte Verständnis von Gnade.

61 M. Schlosser, *Erhebung des Herzens* [s. Anm. 6], schließt an die historisch-genetische Darlegung eine systematische Vertiefung an, M. Schneider, *Theologie des christlichen Gebets* [s. Anm. 4], entfaltet von Christus her eine trinitarisch geprägte Anthropologie, H. Schalk, *Beten* [s. Anm. 6], setzt bei Beispielen einer äußerst reflektierten Praxis des Betens an, und T. Keller, *Beten* [s. Anm. 6], stellt dem Leser das globale Phänomen des Betens vor Augen (ebd. 45–47).

62 Mit Ausnahme von A. Hunziker / S. Peng-Keller (Hrsg.), *Beten* [s. Anm. 6], bieten alle Publikationen eine Erläuterung des Herrengebets.

63 Vgl. z.B. W. Eisele (Hrsg.), *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet* (QD 256). Freiburg 2013.