

Einbruch ins forum internum

Wie Phänomenologie, Empirie und Systemtheorie das Gebet erforschen

Johann Ev. Hafner

Abstract

Das Gebet hat sich dem empirischen Zugriff lange entzogen, weil es als innerer Vollzug unsichtbar bleibt. Erst ab dem 19. Jahrhundert wurde es zum Gegenstand vergleichender Forschung. Die säkularen Wissenschaften wenden dabei nicht die Logik der Theologie an (z.B. Bewahrung heiliger Tradition, Achtung von Gottes Transzendenz), sondern versuchen, das Beten auf immanente Strukturen zurück zu führen. Drei solcher Zugangsweisen werden geschildert: erstens die vergleichende Phänomenologie, welche das Spektrum aller Religionen zu erfassen sucht; zweitens die medizinischen Studien, welche nach empirisch nachweisbaren Gebetswirkungen suchen; drittens die systemtheoretische Soziologie, welche die Funktion des Gebets innerhalb religiöser Gemeinschaften rekonstruiert. Die drei Wissenschaften kommen zu einem negativen Ergebnis: Unter den Augen der Phänomenologie wird das Gebet ein unerreichbares Mysterium, in der Untersuchung durch die Medizin zu einem unwirksamen Verhalten, in der Analyse der Soziologie zur frommen Metaphysik angesichts unartikulierbarer Voraussetzungen. Will man diese Ergebnisse nicht einfach ignorieren und will man dennoch am Gebet festhalten, bleibt der Theologie nur, eine anspruchsvollere Bestimmung zu finden: Beten hat seinen Sinn als Vermeidung der Überwältigung durch Gott.

Wie wird Religion erforscht? Die Wissenschaften haben sich zu verschiedenen Zeiten unterschiedlichen religiösen Gegenständen zugewandt. Im Humanismus und in der Aufklärung untersuchte die kritische Philologie die Texte des Christentums und Judentums. Im 19. Jahrhundert wurden die Ämter und Rollen des Christentums von der Soziologie aufgeklärt, gefolgt von der Psychoanalyse und Ethnologie, welche die religiösen

Riten neu deuteten, meist in der Absicht, sie auf anthropologische Faktoren und soziale Funktionen zurück zu führen. Das Gebet hat sich dem empirischen Zugriff länger entzogen.¹ Das liegt zum einen daran, dass beim Gebet die Funktion so offensichtlich ist (Der Mensch erbittet etwas von Gott, weil er es benötigt), dass sie nicht aufgeklärt zu werden braucht. Deswegen ist die theologische Kritik am Gebet so alt wie das Gebet selbst: Propheten kritisierten den »Gotteszwang« des Opfern; kirchliche Verlautbarungen zogen unablässig die Grenze zur Magie.² Zum anderen liegt es daran, weil das Gebet vor allem seit der spätmittelalterlichen Herzensfrömmigkeit und der protestantischen Entdeckung des allen Dingen überlegenen, inneren Menschen internalisiert wurde. Je weiter das Gebet im *forum internum* angesiedelt wurde, womit eher der Bereich des Psychischen als der des Pneumatischen gemeint ist, desto weniger ließ es sich erforschen. Gebet in Form von Rosenkränzen kann man gut beschreiben und sortieren, Gebet in der Form transzendental-existentialer Offenheit kaum. Und weil das Gebet intimer ist als andere religiöse Praktiken, empfinden es Gläubige als übergriffig, wenn säkulare Wissenschaften sich darüber hermachen, um darin eine Logik zu entdecken. Es ist dennoch passiert und drei solcher Erforschungen sollen im Folgenden geschildert werden. Sie sollen zeigen, wie empfindlich der Gegenstand »Gebet« gegenüber Fremdbeobachtung ist und wie er sich auf jeweils andere Weise verflüchtigt.

¹ Im 19. Jahrhundert erschienen nur wenige komparative Abhandlungen zum Gebet: Christoph Meiner, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, 2 Bde., Hannover 1806/1807 beschränkt sich auf antike Kulturen; Carl Friedrich Stüdtlin, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren von dem Gebete*, Göttingen 1824 ist eine textwissenschaftliche Studie. Erst Ende des 19. Jh.s gibt es eine Fülle von religionswissenschaftlicher Literatur zum Gebet, meist verbunden mit theologisch inspirierten Entwicklungstheorien von Beschwörungen über Bußgebete zu Lobpreisungen.

² Die kirchliche Behauptung, dass eine sakramentale Handlung etwas *in der Welt* ändere, trug freilich zu dem magischen Verständnis bei, das Theologie und Lehramt an anderen Kulte kritisierten.

1 Die Entdeckung des Wesens von Gebet – Heilers Phänomenologie

Friedrich Heilers Studie »Das Gebet«³ markiert den Übergang von der theologisch-normativen⁴ zur vergleichenden Betrachtung von Gebet. Um das Phänomen zu verstehen, müsse man im »weiten Felde der außerchristlichen und christlichen Religionsgeschichte die charakteristischen Typen des Gebets überall dort studieren, wo sie uns in typischer Schärfe entgegentreten.«⁵

1.1 Methodische Verortung

Heiler verlangt von jedem Forscher und jeder Forscherin, dass er/sie die Gebetslogik einer Religion mitvollziehe, indem er/sie »in ihr lebt und mit ihr fühlt«, also den Gegenstand begreift, aber zugleich von ihm ergriffen wird. Ein ungläubiger, rationaler Beobachter könne nie in diesen Gegenstand eindringen, er/sie würde allenfalls menschliche Psychologie vorfinden, nicht aber die »Eigenart der Religion«⁶ erfassen. Heiler setzt voraus, dass Religion einen Gegenstand *sui generis* bildet und das Gebet ein menschlicher Vollzug ist, der sich dem objektivierenden wissenschaftlichen Zugriff entzieht. Dennoch hält er seine eigene Forschung für objektiv, weil er alle Gebete der Welt mit einbeziehe und sich nicht durch kirchlich-konfessionelle Vorgaben einschränken lasse. »Indem der Verfasser diesem Ziele nachstrebte, glaubte er in gleicher Weise einer lebendigen Religion wie einer die objektive Erkenntnis der Wirklichkeit suchenden Wissen-

³ Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1919. Dieses Buch dominiert die Literatur über Gebet bis heute und zwar sowohl religionswissenschaftliche wie theologische. Vgl. nur Rainer Flasche, Art. Gebet, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG), Bd. 2, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 456–468; Juan Martin Velasco, Bitt- und Dankgebet in den Religionen, in: *Concilium* 26 (1990) Heft 3, 189–196.

Zur Einordnung siehe Udo Tworuschka, *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*, Köln/Weimar/Wien 2011, 197–213; Kurt Goldammer, Ein Leben für die Erforschung der Religion, in: Anne Marie Heiler (Hrsg.), *Inter Confessiones. Beiträge zur Forderung eines interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs* (Festschrift), Marburg 1972, 1–16.

⁴ Auch Ludwig Feuerbachs Ausführungen zum Gebet folgen noch einem theologisch-normativen Ansatz: Beten sei der falsche Ausdruck eines richtigen Bedürfnisses, die Welt zu verändern und dabei die eigene Individualität zu verobjektivieren. Vgl. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1849), Kap. 13: Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebets, Stuttgart 1994, 195–203.

⁵ Heiler, *Gebet* (s. Anm. 3), VIII.

⁶ Ebd., vgl. a. a. O., 16f.

schaft zu dienen.«⁷ Heiler nimmt somit eine Vermittlungsposition ein: Als Theologe will er das Geheimnis des Betens ergründen, als Religionswissenschaftler das Spektrum aller Religionen erfassen. Er erwähnt mögliche Zugänge durch Religionspsychologie, Empirie, Philosophie, beschränkt sich aber auf die Klassifizierung der *kulturellen Zeugnisse*, bleibt also im historischen Bereich. Er meidet sowohl die metaphysische Behandlung des Themas, weil das »immer mehr oder weniger subjektiven Charakter«⁸ habe, als auch eine kausalpsychologische Erforschung, weil dann der »lebendige Eindruck von der irrationalen Eigenart des Gebets [...] verwischt würde.«⁹ Alles empirische, historische und psychologische Forschen mündet laut Heiler in einer philosophischen Theorie des religiösen Bewusstseins und letztlich in der Frage, ob Beten eine Selbsttäuschung sei oder ob ihm ein Übernatürliches entspreche, das dann über eine »Sonderkausalität« auf die Beter einwirkt.¹⁰

1.2 Ursprüngliches Beten und Verfallsformen

Obwohl Heiler explizit keine Metaphysik des Gebets betreiben will¹¹ und obwohl er für sich in Anspruch nimmt, konfessionsunabhängig zu arbeiten, folgt er einem normativen Schema: Das Ursprüngliche ist das Bessere! Das »naive Beten des primitiven Menschen« – so der Titel des ersten Hauptkapitels – sei der »Widerhall echten Betens.«¹² »Das spontane, freie Bittgebet des naiven Menschen stellt den Prototyp alles Betens dar: es ist ein Nachhall jenes Urgebets, das einst – wir wissen nicht, wo und wann – von den Lippen des vorgeschichtlichen Menschen sich losriß und den Gebetsverkehr zwischen dem Menschen und der Gottheit eröffnete; es ist aber zugleich eine Antizipation jener grandiosen Gebetsschöpfungen, die sich auf den Gipfelpunkten des Erlebens der religiösen Genien vollzogen.«¹³ Weil Gebet im Innersten aus der freien Ergebung des einzelnen Menschen an die Gottheit bestehe und weil Schriftkulturen diese Freiheit

⁷ A. a. O., IX.

⁸ A. a. O., 25.

⁹ A. a. O., 26. Obwohl das Werk im Untertitel »religionspsychologische Untersuchungen« trägt, kommen keine psychologisch-empirischen Methoden vor. »Psychologie« steht für Erleben, das aber nur von innen her, also mit-erlebend (am besten bei großen Persönlichkeiten) erfasst werden könne. Weil Heiler meist summarisch von Grunderlebnissen spricht (vgl. 255), verschwimmen diese Beschreibungen mit philosophischen Begriffen.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 25.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² A. a. O., 38.

¹³ Ebd.

durch vorformulierte Gebete einschränkten, muss man Heiler zufolge vor allem die sogenannten primitiven Kulturen¹⁴ sichten. Darin steckt ein gehöriges Maß an europäischem Suprematismus, ist doch das Ideal des freien Hingabegebets ein Ausdruck protestantischer Frömmigkeit. Die Myriaden von Gebetsbeispielen sortiert Heiler zu einem breiten Spektrum an Formen: Klage, Frage, Bitte, Fürbitte, Opferspruch, Gruß, Überredung, Bedrohung und Beschimpfung der Gottheit. Trotz dieser Fülle hält er daran fest, dass die eigentliche Gebetslogik in der absichtslosen Hinwendung zu einer Gottheit bestehe, die Seelenruhe nach sich ziehe: »*Alles naive Beten und Sichausprechen erhöht damit die Lebenszuversicht dadurch, daß sich in ihm eine seelische Umwandlung, ein Übergang von der bangen Furcht und quälenden Sorge zur frohen, ruhigen Hoffnung vollzieht.*«¹⁵ Am Anfang stehe nicht das philosophische Grübeln und Staunen, sondern der einfache Hingabe-Ruf.¹⁶ Die primitiven Religionen bildeten ihrerseits nur einen Nachhall der »Urreligion«, einer reinen Urform. Heiler vermutet, dass die Menschen früher sehr wohl zur höchsten Gottheit gebetet hätten, dass dies aber von diversen Ahnenkulten überwuchert worden sei. Damit stellt er sich in die Tradition der Urmonotheismus-Hypothese. Ursprünglich – so seine Geschichtsvermutung – habe es ein kindliches Vertrauen zu einem persönlichen Gott gegeben. Und nur, weil die Hochgötter durch die Bittreligiosität immer weiter zurück gedrängt worden sei, seien Formen der Fürbitte durch Zwischengötter notwendig geworden. Spätestens hier zeigen sich protestantische Ideale: Das sich seiner existentiellen Abhängigkeit bewusste Individuum richtet sich ergeben, aber auch getröstet an Gott. Ursprünglich sei frei und direkt gebetet worden, und erst im Laufe der Zeit sei es zur Erstarrung gekommen: Gebetformeln, starre Liturgien,

¹⁴ »Primitiv« wird zwar öfters mit der niederen Kulturstufe von »Wilden« in Verbindung gebracht, ist aber durchaus wertschätzend gemeint. »Primitiv« bezeichnet das unverstellte, reine Menschsein. Daher kann die von Heiler enthusiastisch beschriebene Hochkultur der Hellenen als »primitiv« bezeichnet werden. Vgl. a. a. O., 200, 250. Ganz ähnlich der Gebrauch von »naiv« als kindlich, ursprünglich, vgl. a. a. O., 17, 38.

¹⁵ A. a. O., 92. Vgl. auch 147 oder 150: »Das Gebet ist ursprünglich eine spontane Affektentladung, ein freies Ausschütten des Herzens. Im Laufe der Entwicklung wird es zu einer feststehenden Formel, die der Mensch affekt- und stimmunglos, herz- und gedankenlos rezipiert.«

¹⁶ Die ethnologischen Berichte, welche Heiler vorlegt, belegen mit überwältigender Mehrheit, dass kaum Gebete an die höheren Götter (Urväter, Urheber) gerichtet werden. Diese kommen zwar in den Mythen vor und dienen zur Welterklärung, seien aber für die alltäglichen Anliegen keine Adressaten. Die Ahnengeister und Lokalgötter sind näher als die Himmelsgötter, die zu entfernt und dem irdischen Treiben gegenüber zu indifferent seien.

seelenlose Rituale entstehen und münden schließlich in Zaubersprüchen und magischen Formeln.¹⁷ Während Ethnologen seiner Zeit die Magie als ein Kennzeichen primitiver Kulturen sahen, wird sie bei Heiler als spätere Verfallsform eines heilen Anfangs interpretiert: »Wie das Opfer zur Zauberverhandlung wurde, so sank der Hymnus aus einem Gebet zum Zauberspruch herab, der auch außerhalb des Kults zu allerlei magischen Praktiken benützt wurde.«¹⁸

In einem eigenen Kapitel fasst Heiler die Gebetskritik der Philosophen zusammen. Während der naive Mensch für sein Wohlergehen bete, unterzieht der reflektierte Fromme seine Gebetswünsche einer Kritik. »Der urwüchsige Eudämonismus, der alle Äußerungen primitiver Religion be-seelt, wie der anthropomorphe Realismus, der die Gottesvorstellung des Primitiven beherrscht, fordern mit innerer Notwendigkeit die philosophische Kritik heraus.«¹⁹ Von Heraklit bis zu Eduard von Hartmann ziehe sich eine Tradition, auf höhere Art zu beten: Nicht um das Angenehme dürfe es gehen, sondern um das sittlich Wertvolle; nicht um Bedürfnisbefriedigung, sondern um Schicksalsergebenheit; nicht um Wohlergehen, sondern um Erkenntnis; nicht um die Überredung der Gottheit, sondern die sittliche Besserung der Betenden selbst. Allerdings habe sich damit ein Virus in das Gebetsleben gefressen, der nicht mehr zu stoppen sei. Wer einmal das naive Verhältnis »bedürftiger Beter – gewährender Gott« aufgegeben habe, der zersetze das Gebet unweigerlich.²⁰ Zunächst wird – wie in der Stoa – das Gebet zur Bitte um Bedürfnislosigkeit, in der Moderne wird es akzeptiert als hilfreiche Fiktion zur Stärkung der Sittlichkeit, schließlich verdünnt es sich in eine abstrakte Betrachtung der Rätselhaftigkeit des Seins. Die Entwicklung vom Bittgebet zur Kontemplation wird von Heiler nicht als Höherstufung, sondern als Erkalten und Absterben gelesen. »Das rationale philosophische Denken bedeutet die Zersetzung und Auflösung des Gebets.«²¹

1.3 Die Unzugänglichkeit des Phänomens

Heilers monumentale Studie steht ganz auf der Schwelle zwischen der Fremdbeschreibung des Gebets und der teilnehmenden Beobachtung. Daher changiert sie zwischen dem Wissenschaftsideal, die Vielfalt von Ge-

¹⁷ A. a. O., 156.

¹⁸ A. a. O., 182.

¹⁹ A. a. O., 202.

²⁰ A. a. O., 218.

²¹ A. a. O., 217.

betsäußerungen zu sichten, und dem theologischen Interesse, das »Wesen des Betens« zu finden und zu bewahren. Aus der Sicht der Religionswissenschaft ist Beten irrational. »Die harte Irrationalität der Religion offenbart sich nirgends so überwältigend wie im Gebet.«²² Wer soll sich auch der Obhut einer Autorität anvertrauen, deren Autorität ja gerade darin besteht, unabhängig von irdischen Einflüssen zu sein? Aber aus der Sicht der Theologie ist das Beten der Kern aller Religion. »Beten heißt mit Gott reden und verkehren.«²³ Das ist nach 500 Seiten und 2.700 Belegen eine bemerkenswert banale Wesensbestimmung und schließt Formen wie die liturgischen Formulare, alles rituelle Beten, die individuellen Pflichtgebete, die kultischen Hymnen aus. Diese seien erstarrt, nachahmend, unfrei und daher nur Sekundärphänomene. Es bleibt allein die intime, persönliche Beziehung zu einem persönlichen Gott. Gebet findet dort statt, wo erstens der Mensch an einen lebendigen Gott glaubt, zweitens dieser Gott für real präsent gehalten wird und drittens mit diesem Gott kommuniziert wird.²⁴

Wie lässt sich diese Regression der Datenfülle in ein simples »Einzelner-Mensch-redet-mit-seinem-Gott-Modell« erklären? Dahinter steht Heilers konfessionelle Gesinnungsfestigkeit: Die Wesensbeschreibung von Gebet als Gespräch hat er nicht nach langer Suche aus dem Material der Menschheitsgebete gewonnen, sondern bereits zu Anfang der Studie eingespeist.²⁵ Alle Berichte, die er verarbeitet, werden nach einem normativen Modell evaluiert: Das Ältere ist besser als das Spätere, das Individuelle ist besser als das Kollektive. Das Wesen des Gebets ergibt sich also nicht als Resultat, sondern bildet eine durch und durch deduktive Kategorie. Im Hintergrund schwebt das Ideal der Individualfrömmigkeit des einzelnen und seinem Gott im trauten Gespräch.

Das erklärt noch nicht, weshalb Heiler an diesem Modell festhält, obwohl er die Rationalität auf Seiten der Gebetskritiker sieht. »Weil der in den Vorurteilen einer rationalistischen Philosophie befangene neuzeitliche Mensch sich sträubt gegen den urwüchsigen Realismus des naiven Betens, ist er geneigt, in vager Andachtsstimmung und in ästhetischer Kontemplation das Wesen und Ideal alles Betens zu erblicken. Aber einem in die Tiefe dringenden psychologischen Studium enthüllt sich das Wesen des

²² A. a. O., 494.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. a. a. O., 489f.

²⁵ Bereits vorab degradiert Heiler ritualisierte und formalisierte Gebete zu vagem Nachhall des echten Betens: »Aber das alles sind nicht echte, spontane Gebete, wie sie aus der tiefsten Not und der innigsten Sehnsucht eines Menschenherzens hervorbrechen.« A. a. O., 27.

Gebets mit unzweideutiger Klarheit: *Beten heißt mit Gott reden und verkehren* ...«²⁶ Hier bricht sich der Irrationalismus der Jahrhundertwende Bahn, der als Lebensphilosophie oder als philosophische Anthropologie der vitalen Intuition den Vorzug vor dem kalten Intellekt einräumte. Zu Heilers Zeit herrschte das Vertrauen, dass sich das wahre Echte von selbst zeige, wenn der Mensch sich nicht vom rechnenden Verstand verformen ließe.²⁷ Reflexion zerstört das Beten.

Weil Beten ein vorreflexives Weltverhältnis ist, kann man sich ihm nur mit vorreflexiven Kategorien nähern. Das heißt in der damaligen Logik, dass man hinter die Phänomene blicken muss.²⁸ Zwar bietet »Das Gebet« eine hochdifferenzierte Untersuchung der Frömmigkeitsformen aller damals zugänglichen Religionen, aber mit dem Vorbehalt, dass sie ihren eigentlichen Gegenstand nie erreichen wird. Die »Phänomene« lassen sich sortieren, dem »Wesen« kommt man nur asymptotisch nahe, weil es nicht aus der Abstraktion des Vorfindlichen formuliert, sondern nur in der Teilnahme am Spontanen mitvollzogen werden kann. Sozialwissenschaftlich gesprochen: Forscher dürfen nicht mit reflexiver, sondern müssen mit teilnehmender Beobachtung arbeiten. Dennoch kommt Heiler nie in den Sinn, Feldforschung unter Betenden zu betreiben, um diese Spontaneität einzufangen. Dahinter steht nicht nur die epistemologische Vorsicht, die er mit der gesamten Lebensphilosophie teilt, dass man etwas Lebendiges, wie es das Beten ist, durch berechnendes Erforschen abtötet (Analogie war damals die Vivisektion), sondern auch eine religiöse Scheu, das intime Gottesgespräch – aus dem das Gebet seiner Meinung nach besteht – nicht erfassen kann. Wissenschaft achtet sozusagen die Vor-Rationalität²⁹ des Betens.

²⁶ A. a. O., 494.

²⁷ Die Verbindung zeigt sich deutlich in diesem Zitat: Echte Religiosität führe zur »Erhebung und Kräftigung des Lebensgefühls«. A. a. O., 255. Gerade darin sieht er den Vorzug der prophetischen vor der mystischen Religion. Vgl. auch 489.

²⁸ Heiler gehört philosophisch ganz in den Kantianismus. Das Gebet bleibt der theoretischen Vernunft wie ein Ding an sich kategorial entzogen, auch wenn es transzendental vorausgesetzt werden muss. Dass sein Ansatz zur Religionsphänomenologie gerechnet wird, heißt nicht, dass er Phänomenologie im Sinne Husserls betreibt. Dazu müssten die Formen des Betens direkter Ausdruck und nicht nur subjektiver Wiederhall des »Phänomens Gebet« sein. Im Husserlschen Sinn zeigen sich die Phänomene, wie sie sind. Man muss ihre Erscheinungen nur in rechter Weise reduzieren.

²⁹ Programmatisch durchgeführt durch den damals bekanntesten europäischen Philosophen Henri Bergson. Er proklamierte eine Einfühlung in lebendige Vorgänge wie das Beten durch intuitives Mitvollziehen, nicht durch intellektuelle Analyse. Vgl. Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, (1903), Paris 2011.

Warum soll Beten letztlich nicht empirisch zugänglich sein? Weil stets vorausgesetzt bleibt, dass das Gebet ein Phänomen *sui generis* und nicht ein Aspekt eines anderen (soziologischen oder psychologischen) Zusammenhangs ist. Eine reduzierende Erklärung, dass es sich bei diesen Phänomenen um die Bewältigung sozialer oder individueller Bedürfnisse handelt, kommt kurz in den Blick, wenn Heiler »psychische Motive«³⁰ der Betenden aufführt, wird aber sogleich zugunsten einer emischen Sichtweise in den Hintergrund gestellt: »Das Streben nach Befestigung, Stärkung und Steigerung des eigenen Lebens ist das Motiv alles Betens. Aber die Aufdeckung der tiefsten Wurzel des Gebets enthüllt uns nicht das eigentliche Wesen desselben. Um dieses zu ergründen, dürfen wir nicht nach dem psychologischen Motiv des Betens fragen, wir müssen vielmehr die Glaubensmeinungen des naiven Beters klären, seine innere Haltung und geistige Zielung erfassen, die ideellen Voraussetzungen begreifen, die dem Gebet als seelischem Erlebnis zugrundeliegen.«³¹ Wenn Soziologie und Psychologie ausgeschlossen sind, bleibt nur die Privattheologie der Betenden als letzter Bestimmungsgrund.

Heilers Studie kann als ein erster groß angelegter Ausflug der Theologie in die Kulturwissenschaft gesehen werden, der aber wieder in der Theologie ankommt: Der Mensch spricht mit Gott im Gebet, da Gott mit ihm spricht. Weil das wahre Beten individuell und spontan ist, Gebete aber immer nur in Selbst- oder Fremdzeugnissen vorliegen, kann der Religionswissenschaftler von außen nie zum wahren Gegenstand gelangen.

2 Die Überprüfung von Gebetswirkungen – medizinische Studien

Auf der entgegengesetzten Seite der wissenschaftlichen Ehrfurcht vor dem Thema »Gebet« stehen die medizinischen Gebetstudien. Sie behandeln diese religiöse Praxis wie jede andere menschliche Äußerung. Sie erforschen nur *den* Anteil des Betens, der sich als empirischer Gegenstand modellieren lässt: die Wirkungen. Wie kommt es zu dieser Einschränkung?

³⁰ Heiler, Gebet (s. Anm. 3), 490. Auch wenn es an dieser Stelle nahe läge, bringt Heiler das theologische Argument gegen Funktionalisierung (Beten wirkt nur dann, wenn es absichtslos geschieht) nicht ins Spiel.

³¹ A. a. O., 498.

2.1 Eingrenzung des Gegenstands

Die bekannten Formen des Gebets lassen sich gut auf expressive, propositionale und instrumentelle Sprechakte verteilen: Danken und Klagen sind *expressive Akte*, da sie glücklichen oder unglücklichen Zuständen Ausdruck geben. Es ließe sich empirisch erforschen, welche sozialen Umstände einen Menschen zu religiösem Dank und zu religiöser Klage bringen, allerdings ist von außen nicht zu unterscheiden, warum Menschen nicht mit nicht-religiösem Dank und nicht-religiöser Klage reagieren. Loben und Preisen sind *propositionale Akte*, insofern sie Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften bestätigen, entfalten, wiederholen. Hier ließe sich empirisch erforschen, welche Attribute verwendet und welche vermieden werden. Aber auch hier gilt: Ein religiöser Lobhymnus bleibt als Sprechakt von profanen Hymnen ununterscheidbar; nur der Adressat hat gewechselt. Anders das Bittgebet, das als *instrumenteller* Akt darauf abzielt, etwas zu erreichen. Je nach Reichweite des Ziels ist zwischen unbestimmten Bitten (zum Beispiel für das Heil der Welt in unbestimmter Zukunft oder Bewahrung vor einem unbekanntem Übel) und Bitten um eine bestimmte Gabe zu unterscheiden. Während erstere unüberprüfbar bleiben, da sie in der Zukunft oder im Bereich des Wahrscheinlichen liegen, eignen sich bestimmte Bittgebete vorzüglich für empirische Erforschung.

Solche Bittgebete bilden den größten Teil im Bereich der Volksfrömmigkeit (Wallfahrtswesen, Gelübde, Kerzenspenden) und bei fast allen Religionen. Auf der Ebene dieser »Anliegenreligiosität« bestehen Überschneidungen und Quermigrationen zwischen Religionen, selbst dort, wo deren Hochtheologien sich gegenseitig ausschließen. Gerade Hochtheologien haben versucht, diesen Bereich auf Abstand zu halten. Das antike Christentum gegenüber den Opfern, der spätantike Katholizismus gegenüber dem Pelagianismus, der Protestantismus gegenüber katholischer Werksgerechtigkeit, die Reformierten gegenüber lutherischer Realpräsenz. Die Abwertung instrumentellen Betens hat sich sogar in der Religionswissenschaft fortgesetzt, welche bis Mitte des 20. Jahrhunderts Religion klar von der Magie trennen zu können glaubte. Das Argument war dasselbe wie in der Theologie: »Gotteszwang«³² – Manipulation der Gottheit für eigene Zwecke.

³² Dieser Begriff wurde geprägt durch Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie (1921), Tübingen 1980, 257. In Webers Skizze der Religionsentstehung taucht das Gebet erst spät auf. Bei ihm steht am Anfang die Verbindung des Zauberers mit der Geisterwelt mittels Ekstase und Orgie. Erst nachdem die Geister mit »Kontinuirlichkeit« (A. a. O., 250) ausgestattet

1 Ein Grund für die Minderschätzung dieses Bereichs ist vor allem das
2 in der europäischen Kultur vorherrschende christliche Gottesbild, wonach
es der Souveränität Gottes Abbruch täte, wenn er erwartbare Resultate
3 liefern würde. Ein zweiter Grund ist die Frustrationsanfälligkeit von Bitt-
gebeten. Wer für etwas *Bestimmtes* betet, muss damit zurechtkommen,
wenn es nicht eintritt. Das ist besonders dann der Fall, wenn das Erbetene
kein interpretierbarer Zustand (Gebet um Zuversicht oder um Bedürfnis-
losigkeit) und meist noch religiös erwünschter Zustand (Gebet um Gott-
vertrauen), sondern ein allgemein beobachtbares Faktum ist (Gebet um
Retten aus einer Gefahr). Hier öffnet sich das weite Feld von Mikrobitten
um kleinste Gunsterweise, welche in den »Mainstream-Konfessionen« ent-
weder nicht mehr geübt oder toleriert werden. Das Gebet um einen Park-
platz ist im Katholizismus verpönt, in den Büchern von Engelsbegegnungen
eine übliche Praxis.³³ Das Gebet um mehr Geld kommt heute zuhauf in
den Kirchen des *prosperity gospel* vor, die von den »Mainstream-Konfes-
sionen« theologisch verachtet werden.³⁴ Ein dritter Grund für die intellek-
tuelle Verachtung des bestimmten Bittgebets ist seine Beobachtbarkeit, da
es nicht im *forum internum* verbleibt. Die Anliegen sind nachvollziehbar,
ihre Erfüllungen überprüfbar. Wer empirische Wirkungen behauptet, setzt
sich empirischer Erforschung aus. Das ist erstmals im 19. Jahrhundert
durch Darwins Cousin Francis Galton erfolgt, der vorrechnete, dass die
Mitglieder der königlichen Familie nicht länger lebten als andere Personen
der Öffentlichkeit, obwohl die anglikanische Bevölkerung in unzähligen
Gottesdiensten für das Wohl der Royals betete.³⁵

und zu Göttern geworden sind und nachdem die Zauberer ein Instrumentarium
von handhabbaren Symbolen entwickelt haben, erweitert sich die gegenseitige
Beeinflussung zu einer rationalen Austauschbeziehung. Sie erfolgt als eine Art ein-
vernehmlicher Kommunikation mittels Opfer und Gebete. Weil aber »das eigent-
liche individuelle Gebet, als »Bitte« stets mit den Zauberformeln vermischt bleibt,
seien Religion und Magie bzw. Gottesdienst und Gotteszwang nie sauber zu tren-
nen. Vgl. a. a. O., 259.

³³ Aus der Fülle der Engelliteratur vgl. nur Sabrina Fox, *Wie Engel uns lieben. Wahre Begebenheiten mit Schutzengeln*, München 2000, 95–105; Michael Howard, *Finde deinen Schutzengel*, München 1997, 55–66.

³⁴ Hier kommt es zu eigenartigen Amalgamen: Freie Prediger sprechen »prayer for results« für finanziellen, in den Gottesdiensten genau bezifferten Erfolg. Erlösung wird ganz im griechischen Wortsinne als »Schuldentilgung« verstanden und für das eigene Konto erbeten. Zudem vertreiben sie Heilwasser wie das »Miracle Spring Water« (Wasserampullen, über die gebetet wurde), welches Sorgen und Krankheit vertreiben könne. Vgl. die mit eigenen TV-Kanal vertretenen Peter Popoff Ministries (<http://peterpopoff.org>). Es fehlt nie der Hinweis, dass dies nichts mit katholischer Magie zu tun habe.

2.2 Die STEP-Studie

Aber erst im 20. Jahrhundert gibt es methodisch ernst zu nehmende Ver-
suche, die Wirkungen von Fürbittgebeten zu belegen. Der bekannteste ist
die »Study of Therapeutic Effects of Intercessory Prayer« für Patienten und
Patientinnen von Bypass-Operationen. Sie wandte das gesamte Instrumen-
tarium – randomisiert, doppelblind, prospektiv, placebo-kontrolliert und
ortsverteilt – der medizinischen Wirkungsforschung an.³⁶ 1.802 Patienten
in sechs Krankenhäusern wurden nach einem Zufallsalgorithmus in drei
Gruppen eingeteilt: Gruppe 1 waren Patienten, für die gebetet wurde und
die dies nicht wussten (»prayer but uncertain«). Gruppe 2 waren Patien-
ten, für die nicht gebetet wurde und die dies nicht wussten (»no prayer
but uncertain«). Gruppe 3 waren Patienten, für die gebetet wurde und
die dies wussten (»prayer and certain«).

Der Vergleich von Gruppe 1 und 2 sollte zeigen, welchen Effekt das
Gebet hat, der Vergleich von Gruppe 1 und 3, welchen Effekt das Wissen
hat. Drei christliche Gemeinden – eine im selben Bundesstaat, zwei in
weit entfernten Bundesstaaten – sprachen Fürbittgebete für die Patienten
aus Gruppe 1 und 3, von denen nur die Vornamen und der Anfangsbuch-
stabe des Familiennamens mitgeteilt wurden.³⁷ Die Gläubigen sollten für
das Gelingen der Operation und für schnelle, möglichst komplikationslose
Genesung ihres speziell zugewiesenen Patienten beten.³⁸

³⁵ Vgl. Francis Galton, *Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer*, in: *Fortnightly Review* 12 (1872), 125–135.

³⁶ Vgl. Herbert Benson, et al., *Study of Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in Cardiac Bypass Patients: A multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer*, in: *American Heart Journal* 151/4 (2006), 934–942.

³⁷ Gegen vorschnelle Kritik an diesem Anonymisierungsverfahren: In vielen christlichen Gemeinden wird für persönlich nicht Bekannte (Neugeborene, Firmlinge, Kranke, Verstorbene) gebetet. In katholischen Gemeinden gibt es die Praxis, Messen für eine Person auch in weit entfernten Missionsgemeinden lesen zu lassen.

³⁸ Die Studie ist auch von Kritikern für ihre methodologische Sauberkeit gelobt worden. Meines Erachtens wären zwei weitere Kontrollgruppen hilfreich gewesen: Erstens müsste es einen Placebo-Test mit Bezug auf das Gebet selbst geben, also Fürbitten mit gezielt wirkungslosen Formeln. Darauf werden wir gleich zurückkommen. Zweitens fehlte eine dreifach-verblindete Gruppe: Von allen Patienten musste der *informed consent* eingeholt werden, d.h. ihnen wurde die Studie vorgestellt und sie erklärten sich aktiv zur Teilnahme bereit. Allein das Wissen, möglicherweise sich in der Gruppe zu befinden, für die gebetet wurde, könnte die Ergebnisse beeinflussen. Daher wäre eine Gruppe 4 notwendig: Patienten und Patientinnen, für die gebetet wird und die nicht wissen, dass sie Teil einer Untersuchung sind.

Das Ergebnis von STEP war: Gruppe 1 und Gruppe 2 wiesen keine Unterschiede³⁹ auf, d. h. Fürbittgebet hat unter doppelt verblindeten Bedingungen keinen Effekt. Die Überraschung war: Gruppe 3 wies mehr Komplikationen auf als Gruppe 1,⁴⁰ d. h. denjenigen, die wussten, dass für sie gebetet wurde, ging es schlechter als denjenigen, die nicht wussten, dass für sie gebetet wurde. Kurz: Das Wissen, Gegenstand eines Heilungsgebets zu sein, korreliert mit verminderter Heilung!

Danach entbrannte die Debatte: Die Autoren der Studien vermuteten ein Zufallsresultat. Diese Deutung ist von Kollegen und Kolleginnen jedoch scharf kritisiert worden: Wie können signifikante Abweichungen in einer derart sauberen Studie als Zufall abgetan werden?⁴¹ Eher ist mit einem Stresseffekt zu rechnen: Wer vor einer Operation gesagt bekommt, dass im Rahmen einer klinischen Studie für ihn gebetet werde, könnte dies als schlechte Prognose empfinden: Ist es schon so schlimm, dass man für mich beten muss?⁴² Diese Deutung rechnet nur mit psychologischen Einflüssen. Wer aber von der Wirksamkeit von Gebeten ausgeht und wer das Forschungsdesign akzeptiert, könnte das Ergebnis mit folgenden *theologischen* Überlegungen erklären:

- Im westlichen Kulturkreis gehen Menschen davon aus, dass Gebete entweder einen guten oder keinen Effekt haben. Aber das ist ein christliches Vorurteil. Es gibt Religionen, in denen Verwünschungen und Flüche selbstverständlich zum Gebetsleben gehören. Wissenschaftlich darf der Effekt, dass Gebete schaden können, so wenig ausgeschlossen werden wie die Möglichkeit, dass der christliche Gott Gebete erhört.
- Da die Patienten zufällig verteilt wurden, muss auch eine Gleichverteilung der Sünder vorliegen. Es kann also ausgeschlossen werden, dass Gott die Patienten in Gruppe 3 extra bestraft für ihr Anliegen, trotz begangener Sünden nun für sich beten zu lassen.

³⁹ »Unterschiede« beziehen sich auf Komplikationen direkt nach der OP und den 30 darauffolgenden Tagen. Die OPs waren nach einem bestimmten Raster in allen drei Gruppen gleich kompliziert verlaufen.

⁴⁰ In Gruppe 3 erlitten 58,6% Komplikationen, in Gruppe 1 nur 52,2%. »Patients in group 3 were consistently more likely to have a complication than those in group 1 across the planned subgroup analyses«. Benson, STEP (s. Anm. 36), 940. Das war umso überraschender, weil die Forscher 30% für Gruppe 3 und 40% für Gruppe 1 erwartet hatten.

⁴¹ Vgl. Mitchel W. Krucoff / Suzanne W. Crater / Kerry L. Lee, From efficacy to safety concerns: A STEP forward or a step back for clinical research and intercessory prayer?, in: American Heart Journal 151/4 (2006), 762–764.

⁴² Dann läge ein Nocebo-Effekt vor, bei dem das Bewusstsein von Beeinträchtigung Beeinträchtigungen bewirkt (z. B. Kopfschmerzen unter Hochspannungsleitungen, auch wenn diese abgeschaltet sind).

- Man konnte nicht ausschließen, dass für einige Patienten anderweitig gebetet wird.⁴³ Wenn Beten einen Unterschied macht, müsste dies das Messergebnis verfälschen (vor allem, wenn für Patienten aus Gruppe 2 gebetet wird). Man kann einwenden, Gottes Antwort hänge nicht von der zahlenmäßigen Menge der Gebete ab, weil bereits *ein* starkes Gebet vor Gott oder das Gebet des Sohnes an Gottvater alle übrigen Gebete einschließen. Dann aber wäre das gewöhnliche Gebet nur Ausdruck von Betern und nicht Beitrag zu einer Wirkung.
- Bei den Betern handelte es sich um protestantische Christinnen und Christen. Vielleicht hat Gott deren Gebete nicht erhört, da sie ein defizitäres Verständnis von Fürbitte haben.
- In einer konsequent objektivierten Sicht auf die Studie müsste auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass ein fremder Gott die christlichen Heilungsgebete als Beleidigung empfindet und sie in ihr Gegenteil verkehrt.⁴⁴ Hier rächt es sich, dass es keine Kontrollgruppe 3b gibt mit Patienten, für die mit gezielt unwirksamen Gebeten gebetet wird (z. B. zu einem erfundenen Gott oder mit Leerformeln) und die wissen, dass für sie gebetet wird, nicht aber dass es unwirksame Gebete sind. Nur so könnte man überprüfen, ob das Gebet oder das Wissen die Verschlechterung bewirkt.

Man kann solche Studien nicht mit dem üblichen Hinweis abtun, dass jede Statistik tendenziös sei, und dass andere Studien einen positiven oder keinen Effekt gemessen hätten.⁴⁵ STEP wurde nach *allen* Regeln der Kunst

⁴³ Die Autoren der Studie wollten aus ethischen Gründen den Angehörigen der Patienten nicht das Beten verbieten, obwohl dies die Ergebnisse verfälschen könnte. Vgl. die Kritik aus einer anderen Studie Randolph C. Byrd, Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in Coronary Care Unit Population, in: Southern Medical Journal 81 (1988) No. 7, 826–829. Diese Untersuchung stellte sogar sicher, dass die Betenden entschiedene »born-again« Christen waren, die aktiv in einer Lokalgemeinde engagiert und im täglichen Gebet geübt waren.

⁴⁴ Dem könnte die Mantra-Studie (2.242 Patienten!) entgegenhalten, dass sie nicht nur Christen, sondern auch Muslime, Juden und Buddhisten beten ließ und damit der »richtige« Gott dabei sein müsste. Vgl. Mitchell W. Krucoff, et al., Integrative noetic therapies as adjuncts to percutaneous intervention during unstable coronary syndromes: Monitoring and Actualization of Noetic Training (MANTRA) feasibility pilot, in: American Heart Journal 142 (2001), 760–769.

⁴⁵ Die Byrd-Studie 1988 (s. Anm. 42) beobachtete ca. 400 Herzpatienten während der 10 Monate nach ihrem Klinikaufenthalt. Bei der Gruppe, für die während des Klinikaufenthaltes gebetet worden war, traten bei 14% der Patienten schlimme Komplikationen auf, bei der Gruppe ohne Gebet waren es 22%. Das ist bisher der einzige positive Nachweis aus einer wissenschaftlichen Gebetswirkungsstudie. Dagegen: Eine Studie von 1965 an 36 Patienten maß keine Wirkung von Fürbitt-

durchgeführt. Insgesamt muss man also akzeptieren, dass es keinen methodischen Nachweis für die Wirkung von Fürbittgebeten gibt.⁴⁶

2.3 Theologische Kritikversuche

Eventuell rollen Theologen und Theologinnen mit den Augen, wie man so naiv sein könne, solche Forschungen zu betreiben. Das Problem der ausbleibenden Gebeterhörnung sei spätestens mit dem Buch Hiob und mit der Verschonungsbitte Jesu vor seiner Passion gestellt und beantwortet: Gott schone den Beter nicht und ein gutes Gebet erwarte auch nicht die Erfüllung, sondern unterwirft sich dem höheren Willen Gottes, der das Beste für den Beter bereiten wird. Beten wird dann zum Ausdruck des Vertrauens zum Aufbau von Entschiedenheit.⁴⁷ Das alles bezieht sich aber auf die Rückwirkung des Betens auf die Beter, nicht auf die Wirkung des Betens auf andere, wie hier im Fürbittgebet. Ich möchte im Folgenden die Diskussion führen, die meist verweigert wird. Welche theologischen Argumente bleiben, wenn man sich auf die Auseinandersetzung mit Gebetsexperimenten einlässt, um die Wirkung des Fürbittgebets zu retten?

gebeten. Vgl. C. Joyce / R. Weldon, *The Efficacy of Prayer: A double blind clinical trial*, in: *Journal of Chronic Diseases* 18 (1965), 367–377.

Ebenso konnte die aufwändige MANTRA II Studie (Vergleich von Gebet, Musik/Handauflegungs-Therapie und Normalbehandlung) bei 371 Herzpatienten keine messbare Verbesserung nachweisen.

⁴⁶ Freilich ist die Religionsgeschichte voll mit Wundergeschichten von Gebeterhörnungen, und freilich beruht das katholische Heiligsprechungsverfahren auf dem Beleg einer Gebeterhörnung, die durch die Fürbitte eines Verstorbenen zustande kam (vgl. kritisch, aber gut informiert Kenneth L. Woodward, *Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht*, Gütersloh 1991). Aber der Verweis auf Einzelfälle ist kein Beweis für einen Zusammenhang. Erhöhrungen können auch als Singularitäten gedacht werden, die wie ein Kometeneinschlag eintreffen; dann jedoch können sie nicht als Beweis für Erhöhrungen eines Gebets, sondern allenfalls für freie Interventionen Gottes dienen. Gott hätte diese Wohltat auch ohne Bitte gegeben.

Sollen Einzelfälle Aussagekraft haben, müssen sie in einen wenigstens ansatzweise erwartbaren Zusammenhang gestellt werden: Heiligsprechungen sind sozusagen Angaben zur Erfolgswahrscheinlichkeit. Der Verweis auf Einzelfälle erfolgt ja immer im Plural. Gott erweist seine Wunderkraft immer wieder, nur eben unvorhersehbar. Ein isolierter Einzelfall wäre gar nicht als Gottes Intervention ausweisbar, er muss – wie die Auferstehung auch – prophetisch angekündigt sein, sonst könnte ihn niemand glauben. Es sei denn, der Glaube ist eine je und je gnadenhaft erweckte Ergriffenheit, die dann aber nicht weiter kommuniziert werden könnte.

⁴⁷ Vgl. Johann Ev. Hafner, *Entschiedenheit. Gebet als Beitrag der Religion zur Frustrationsabsorption*, in: Rupert M. Scheule (Hrsg.), *Ethik der Entscheidung. Entscheidungshilfen im interdisziplinären Diskurs*, Regensburg 2009, 171–190.

– *Gott lässt sich nicht zwingen.* Weil eine Studie zu direkten Gebetswirkungen kein angemessenes Gebetsmotiv sein kann, verweigert er die Erhöhrung.⁴⁸ Diesen Vorwurf hat eine weitere Studie berücksichtigt und folgendes raffiniertes Design angewendet. Bei einem Teil der Patienten wurde in doppelter Weise gebetet: Eine Gruppe betete um die Heilung der Patienten, eine zweite Gruppe betete parallel für die Beter.⁴⁹ Allerdings machte das Hinzuschalten von absichtslosem Gebet der zweiten Gruppe keinen Unterschied. Zudem spricht gegen das Argument der Nichtmanipulierbarkeit Gottes, dass die Bibel eine ganze Reihe von Geschichten erzählt, in denen Gott sich wegen der Hartnäckigkeit der Bittenden Wohltaten abringen lässt.⁵⁰

– *Gott widerspräche sich selbst.* Dieses Argument taucht in mehrfacher Version auf: Gott würde den eigentlichen Beweis seiner Macht, nämlich die Auferstehung Christi, entwerten, wenn er sich experimentell nachweisen ließe; Gott würde uns Menschen ablenken vom vielfältigen Wunder seiner Schöpfung; Gott würde den Betern die Zumutung des Glaubens nehmen, wenn er beliebig wiederholbare Evidenz böte. Aber dieses Argument wird nur dann in Anschlag gebracht, wenn die Erhöhrung ausbleibt. Tritt diese ein, indem Gott einem bestimmten Menschen durch ein Wunder die Gewissheit seiner Existenz gibt, dann wird der Selbstwiderspruch Gottes in Kauf genommen.

– *Gott antwortet auf Gebete anders*, als sie die Beter intendieren. Die Früchte des Gebets kommen zu einem anderen Zeitpunkt, in einer anderen Person oder auf andere Weise zustande. Nur er weiß, was für den Beter bzw. für den Adressat der Fürbitte das Beste ist. Eventuell macht das Durchleiden der Krankheit ihn geduldiger, hoffnungsfroher, liebender. Umgekehrt: Eventuell würde die erbetene Heilung den Patienten in sein altes Leben zurückfallen lassen, anstatt ihm neue Horizonte zu öffnen. Dieses Argument schenkt dem Beter die Frustrationstoleranz, dass alles, was sich nach seinem Gebet ereignet, zu seinem Besten ist, auch

⁴⁸ Richard Swinburne kritisierte die Studie in diesem Sinne, allerdings kann sein Argument nur die Nichtwirksamkeit dieser Gebete erklären, nicht jedoch die Verschlechterung. Vgl. Richard Swinburne, in: *Science and Theology News*, 7. 4. 2006, zit. in: Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 92.

⁴⁹ »Previous reports and observations have suggested that prayers not seeking specific ends have more profound effect [...]« Mitchell W. Krucoff, et al., *Music, imagery, touch, and prayer as adjuncts to interventional cardiac care: The Monitoring and Actualisation of Noetic Trainings (MANTRA) II randomised study*, in: *The Lancet* 366 (2005), 211–217, 216.

⁵⁰ Vgl. die klassischen Stellen zur *perseverantia*: Gen 18, 22–33 (Abrahams Verhandlung mit Gott); Lk 11, 5–9 (Gleichnis vom bittenden Freund); Lk 18, 1–8 (Gleichnis von der lästigen Witwe).

wenn es sich konstraintentional anfühlt. Mit diesem Argument entzieht man das Gebet der experimentellen Überprüfbarkeit, jedoch wird damit das bestimmte Bittgebet obsolet: Wenn Gott seine Wohltaten ganz, anders oder viel später oder einem Angehörigen oder der Kirche als ganzer oder der Welt als ganzer oder erst in der kommenden Welt zukommen lassen kann, dann zerreißt der Zusammenhang von Gebet und Erhörung. Die Antwort wird immer weniger zurechenbar, die Rede von Erhörung verliert ihren Sinn.

Liegt es da nicht nahe, dass bestimmte Fürbittgebet aufzugeben? Ist das nicht eine Restmagie, die spätestens seit Cherbury's Deismus noch als Volksfrömmigkeit belassen, aber ihre theologische Rationalität verloren hat? Die Aufgabe des Frbittgebets kann aber eine kaskadenartige Konsequenz nach sich ziehen:

- Wer das bestimmte Bittgebet aufgibt, gibt damit auch das allgemeine Bittgebet auf: Selbst wenn man sich auf ein allgemeines Wirken Gottes in der Welt beschränkt, lässt es sich doch nur so denken, dass Gott auf vielerlei Weise, universal, verteilt, untergründig auf die Welt einwirkt, dies aber stets als *bestimmte* Einwirkung gedacht werden muss: Dabei ist es egal, ob Gottes Einwirken als bestimmbar inneres (Festigung des Willens, Stärkung der Hoffnung) oder bestimmbar äußeres (als Besserung der Bedingungen, als Linderung der Beschwerden) verstanden wird.
- Wer aber das allgemeine Bitten aufgibt, der gibt auch das bestimmte Danken auf. Denn warum sollten Menschen Dank sagen, wenn sie es nicht als Zuwendung *Gottes* zurechnen können? Wer das bestimmte Danken aufgibt, dem bleibt nur das unbestimmte Danken, zum Beispiel für die Gabe der Schöpfung, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.
- Letztlich bliebe nur der Lobpreis, der unabhängig vom menschlichen Ergehen dargebracht wird. Der Beter preist Gott nicht für etwas oder eine seiner Eigenschaften (erwiesene Güte), sondern dass Gott Gott ist. Es ist gut, dass es dich gibt! Weil es gerade in der Kontrafaktizitt besteht, wird dieses Gebet auch von denjenigen gefordert, denen Schlimmstes widerfährt.⁵¹

⁵¹ Das extremste mir bekannte Beispiel ist der sufische Mystiker Farid ad-Din Attar (ca. 1145 – ca. 1212). In seiner Lyrik stellt er den gefallenen Teufel als Vorbild heraus, weil dieser trotz der totalen Zurückweisung durch Allah an Allah festhält. Der Teufel/Iblis ist den sufischen Mystikern nicht der Täter, sondern das Opfer des Engelfalls (der ja gerade dem Gehorsamstest widerstand, Adam statt Allah zu verehren!) und damit das am meisten leidende und gottverfluchte Geschöpf. Zugleich ist er der unbeirrt Allah Liebende. Vgl. Das Buch des Leidens ›Mosibatnameh‹,

- Wenn der letzte Faden von Kommunikation zerrissen ist, zerreißt auch das Band der *analogia entis*. Was können Existenzaussagen (›Gott, es ist gut, dass es dich gibt‹) noch aussagen, wenn Gott immer weiter ins Transzendente entgleitet? Wozu ihn noch in der Grammatik der menschlichen Sprache fassen?
- Gibt man auch das auf, bleibt nur noch die Invokation seiner Gegenwart durch Wiederholung seines Namens im Jesus-Gebet oder die Wiederholung seiner Hoheit im Trishagion oder die Aufgabe jeglichen Sprechens, der Eintritt ins Schweigen. Das Gebet verliert dann seine bestimmte dattier- und formulierbare Form und wird zur vorsprachlichen Zuwendung zu Gott, zu einer Art existentialer Aufgeschlossenheit für das Göttliche.⁵² Beten zu Gott wird Denken an Gott. Solche Vorschläge provozieren die Frage, ob man noch von ›Gebet‹ sprechen soll oder nicht von Warten, Schweigen, Mystik, Kontemplation.

3 Keine Kommunikation mit Gott – Luhmanns Funktionalismus

Genau diese Konsequenz zieht Niklas Luhmann, freilich mit anderen Gründen. Seine Auseinandersetzung mit Religion erscheint auf der Oberfläche freundlich mitvollziehend, führt aber in der Konsequenz zu brutalen Ratschlägen, zum Beispiel auf das Dogma der Auferstehung zu verzichten oder – wie im Folgenden –, das Beten aufzugeben.⁵³

3.1 Beobachtbarkeit des Betens

Nirgendwo in seinem ganzen Werk hat Luhmann die Theologie so direkt herausgefordert wie in dem Aufsatz »Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?«: »Ich verkenne nicht, daß es für viele von uns, besonders in Notlagen, das Bedürfnis geben kann, mit Gott zu kommunizieren. Aber wozu? – wenn man ihn weder über etwas informieren kann, was er noch nicht weit, noch erwarten kann, daß die Kommunikation ihn zu etwas motivieren könnte, was er andernfalls nicht tun würde. Ich

26; Das Buch Gottes ›Elahinameh‹, 8; Hellmut Ritter, Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar, Leiden 1978, 566.

⁵² So zum Beispiel Karl Rahner / Hugo Rahner, Worte ins Schweigen – Gebete der Einkehr, Freiburg im Breisgau 1973, 20–37.

⁵³ Zur Auseinandersetzung der Theologen mit Luhmann vgl. Werner Krawietz / Michael Welker (Hrsg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main 1992; Andreas Ktt, Systemtheorie und Religion, Würzburg 2003; Günter Thomas / Andreas Schle (Hrsg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt 2006.

wähle für diese Fragen bewusst eine Form, die unterhalb der Ebene bleibt, auf der Theologen diese Frage behandeln würden. Es kommt mir aber darauf an, die Theologie zu einer Stellungnahme zu bewegen. Es genügt mir nicht, wenn ich die Antwort erhalte, Kommunikation mit Gott sei etwas ganz anderes als Kommunikation unter Menschen [...]. Weshalb wird trotz aller Bedenken, trotz jener inneren Unwahrscheinlichkeit an der Vorstellung einer Kommunikation mit Gott festgehalten? [...] Es genügt mir nicht, diese Frage durch den Hinweis auf menschliche Bedürfnisse zu beantworten, so als ob die Erfahrungen eines Pfarrers und die praktische Theologie hier das letzte Wort hätten.«⁵⁴ Luhmann will den Theologen und Theologinnen die Ausflucht nehmen, die gerne das Gebet als einen sozial un beobachtbaren Vorgang aus der Diskussion ziehen. Mit anderen Worten: Um mit Gott zu sprechen, muss er ein Teil der Gesellschaft sein. Kommunikation kann nach Luhmann die Gesellschaft nicht transzendieren, sondern geschieht gleichextensiv mit dem Sozialen; Gesellschaft ist das sich selbst generierende Netz aus sprachlichen oder textförmigen Kommunikationen, nicht eine Ansammlung von Menschen.⁵⁵ Wenn Beten ein Gespräch zwischen Mensch und Gott sein soll, dann muss es den Gesetzen der Kommunikation von *alter* und *ego* gehorchen.

Nun kann man Gott in die Gesellschaft eingemeinden, wie viele Beispiele aus der Religionsgeschichte zeigen: Man spricht mit Geistern. Sprache ist dabei nur ein Mittel neben anderen, es gibt auch deutbare Zeichen wie Orakel oder deutliche Offenbarungen wie Heilige Schriften. Erst wenn eine Naturkonstellation (Sterne, Vogelflug) oder eine Buchstabenkonstellation (Runen, Texte) so erklärt werden, dass man die Erklärung bestätigen oder bestreiten kann, tritt sie in die Kommunikation ein. Bis dahin ist sie, was sie ist, ein wildes Muster wie die Flecken auf einem Tigerfell.⁵⁶ Die Theologie habe sich immer gewehrt gegen eine zu starke

⁵⁴ Niklas Luhmann, Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 4, Opladen 1987, 227–235, 231f.

⁵⁵ Die Religion hält an einem einfachen, anthropomorphen Modell fest, wonach eine Person etwas einer anderen Person sagt (Sprecher – Botschaft – Hörer). Luhmann setzt dagegen sein »Drei-Selektionen-Modell«: Kommunikation gelingt dort, wo erstens ein Geräusch oder Muster einem Autor zugerechnet werden kann, wenn zweitens dies als inhaltlicher Beitrag aufgenommen und wenn drittens dies jemand anderem weitergesagt werden kann. Stets muss man selektieren, ob die Mitteilung eines Autors absichtlich oder unabsichtlich geschah, ob die Information richtig oder unrichtig ist, und ob das so Verstandene unwichtig oder wichtig genug erscheint, um es wieder zu kommunizieren. Erst wenn dies geschieht, kommt Kommunikation ins Laufen. Kommunikation im Luhmannschen Sinne ist also kein Dialog von zwei oder mehreren Gleichgesinnten, sondern eher wie ein Aktenfluss zu denken, der nie mehr dort ankommt, von wo er ausgegangen ist.

Eingemeindung Gottes, da ein allzeit auskunftswilliger Frage-Antwort-Gott zum Götzen würde. Daher wurde im Laufe der gesellschaftlichen Evolution die Kommunikation *durch Gott* immer weiter eingeschränkt. Gott spricht nicht mehr aktuell und zu jedem; Gott *hat* gesprochen, in der Vergangenheit durch eine weise Schöpfungsordnung oder durch eine kanonisierte Schrift, eventuell noch durch autorisierte (dogmatisch entscheidende oder rabbinisch unterscheidende) Deutungen seitdem.

Warum aber hält die Religion am Gebet als der Kommunikation *zu Gott* fest, wenn er heute keine Antworten mehr gibt?⁵⁷ Offensichtlich benötigt Religion das Beten als eine Art Vergewisserungshandlung. Wo nur *über* Gott gesprochen würde, würde man ihn der ständigen Negation aussetzen, wo aber *mit* Gott gesprochen wird, da muss man seine Existenz voraussetzen. Dass Religionsteilnehmer andere dabei beobachten, dass sie beten, gibt allen die Hintergrundgewissheit, dass man es mit einem erreichbaren Adressaten zu tun hat. Das ist freilich eine naive Vorstellung, welche sich mehrere Nachteile einhandelt: erstens Kontrollverlust, wenn jeder zu irgendetwas betet, kann das nicht korrigiert werden. Feen, Engel Raguel, die verstorbene Großmutter könnten gleichermaßen durch diesen kommunikativen Gottesbeweis Existenz beanspruchen. Zweitens Inflationsgefahr, wenn das laufend und bei jedem geschieht, wird die Transzendenz der Religion immanent. Drittens Projektionsverdacht, wenn nur aus Gründen existentieller Bedürfnisse um Hilfe gebetet wird, tritt die altgediente Religionskritik auf den Plan. Daher rät Luhmann maliziös, doch auf die Vorstellung einer erreichbaren Transzendenz zu verzichten.

3.2 Funktion des Gebets

Das Gebet ist in Luhmann Theorie die Kehrseite des Vorgangs, wie Religion entsteht. Als religiös könnten solche Kommunikationen betrachtet werden, bei denen die Unterscheidung der Welt in Unvertrautes und Vertrautes als solche in der vertrauten Welt artikuliert wird (der sogenannte *re-entry* der Unterscheidung in das Unterschiedene).⁵⁸ Die Religiösen tref-

⁵⁶ Vgl. Jorge Luis Borges, Die Inschrift Gottes, in: Ders., Labyrinth, München 1962, 87–88.

⁵⁷ »Wird die Religion gegen alle Plausibilität an der Möglichkeit einer die Gesellschaftsgrenzen transzendierenden Kommunikation festhalten (was durchaus möglich ist, aber Lasten mit sich bringt) oder nicht?« Luhmann, Kommunikation mit Gott (s. Anm. 54), 233.

⁵⁸ Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, 83. »Nimmt man die Religion konstituierende Differenz in ihrer ursprünglich-konkreten Form als Differenz von vertraut/unvertraut, dann entsteht Religion erst durch

fen Luhmann zufolge nicht nur auf irgendetwas Fremdes, sondern erleben einen insgesamt unzugänglichen anderen Bereich, welcher eine Realitätsverdoppelung zur bekannten Welt darstellt. Wie diese Welt auf die unsrige einwirkt, bleibe unklar, sicher ist nur, dass sie einwirkt. Je reflektierter eine Religion sei, desto klarer werde die transzendente unvertraute Welt als ganze von der vertrauten Welt als ganzer abgeschieden und mache sich damit von Ekstasen und Ordalen unabhängig. Sie bildet einen eigenen geschlossenen (in christlicher Sprache: erbsündlich in sich verkrümmten) Zusammenhang. Gott kann so weit entfernt werden, dass er nur noch über eine einmalig gegebene Offenbarung erreichbar ist, die zukunfts offen und situationsspezifisch ausgelegt werden kann. Dann stellt sich das Problem, wie sichergestellt werden kann, dass die Glaubenden noch ihren Gott erreichen.⁵⁹ Brüche der Kontakt ganz ab und würde die Transzendenz absolut unerreichbar, dann würde auch die Rede darüber sinnlos; die vormals gegebene Weisung würde ihre Autorität verlieren, wie

ein *re-entry* dieser Form in die Form: durch einen Wiedereintritt der Differenz von vertraut/unvertraut ins Vertraute und Umgängliche.«

⁵⁹ Vorstellbar ist ein Gott, der seine Weisung hinterlässt, aber selbst nie mehr interveniert. Dieses Konzept vertritt Emmanuel Lévinas, freilich mit der drastischen Konsequenz, auf Bittgebet zu verzichten und es mit Verpflichtungsbewusstsein gleichzusetzen: Wer wegen seines eigenen Unglücks betet, vollzieht den *conatus essendi* (den Drang zu sein), der allem Seienden innewohnt und der alle Wesen voneinander trennt. Beten habe nur den einen Sinn, die Seele des Menschen zu Gott zu erheben und sich an ihn zu binden; dies aber nicht in der Absicht, sein eigenes Heil zu genießen, sondern das Für-sich-sein zu einem Für-den-anderen-sein zu öffnen. Letztlich sei Gebet die Seele selbst, also das Organ des Menschen, für andere verantwortlich zu sein. »Beten, das bedeutet für ein Ich: für das Heil der Anderen sorgen, anstatt sich sein eigenes Heil zu schaffen.« Emmanuel Lévinas, Vom Beten ohne zu bitten. Anmerkung zu einer Modalität des Jüdischen, in: Wilhelm Breuning / Hanspeter Heinz (Hrsg.), Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Freiburg i. Br. 1985, 62–70, 69. Gott brauche dieses Gebet, »um seine Verbindung zu den Welten und ihrer Existenz und Erhabenheit zu ermöglichen.« (a. a. O., 68). Damit hat Lévinas die Bedürfnislogik ganz und gar verabschiedet. Gebet ist keine Reaktion auf das eigene Unglück, dass Gott es wenden möge. Warum so – fragt Lévinas – soll der Mensch dem Leiden ausweichen, wenn es doch Schuld sühnt? Er hat damit aber auch die Vorstellung von Kommunikation verabschiedet. Gebet besteht nicht aus inhaltlichem Reden eines mitteilungs willigen Subjekts, sondern aus dem Getroffenwerden durch einen vorsprachlichen Ruf, der bei Lévinas gebietet, sich des anderen anzunehmen. Wenn aber alles menschliche Beten der bestimmte Nachhall einer unbestimmten An-Sprache des Göttlichen ist, wenn also alle kommunikativen Elemente durch das passivische Empfangen, Hören, Gehorchen überformt sind, dann ist zu fragen, ob man nicht auf den Begriff »Gebet« verzichten soll.

ein Schulschein ohne Gläubiger. Religion benötigt also eine Art Letztversicherung, dass man die Transzendenz wenigstens irgendwann irgendwo kontaktieren könnte. In der Theorie funktionaler Systeme nimmt dieser »symbiotische Mechanismus«⁶⁰ je nach Gegenstandsbereich andere Formen an: die polizeiliche Brachialgewalt bei der Durchsetzung von Recht, der Goldstandard bei der Aufrechterhaltung von Wirtschaftsvertrauen, das augenscheinlich beobachtbare Experiment in der Wissenschaft. Im Religionssystem entspricht dem das Wunder beziehungsweise das bestimmte Bittgebet. Es garantiert sozusagen den *re-entry* des Unterschiedenen in die unzugängliche, transzendente Seite der Unterscheidung. Also nicht: Wie kommt die Unterscheidung vertraut/unvertraut im Vertrauten (im Ritual, im Mythos, im Ethos) vor, sondern: Was bewirken vertraute Rituale, Mythen, Verhaltensweisen im Unvertrauten?

Was bedeutet diese Darstellung für die Religion? Freilich empfiehlt Luhmann den Religionen nicht, wieder auf Naturwunder zu hoffen. Was entspräche dem »Wunder« heute? Religion *ist* das System, in welchem das Paradox kommuniziert wird, dass wir immer weiter kommunizieren. Wenigstens drei Beobachtungen sprechen nämlich dagegen: Es ist ein »Wunder«, dass kommuniziert wird, obwohl die Teilnehmer und Teilnehmerinnen nie erfahren, was die anderen denken. Was gibt den Kommunikationsketten Festigkeit? Es ist zweitens ein »Wunder«, weil alles Kommunizieren nur immer eine vorhergehende Kommunikation aufnimmt, der Gesamtzusammenhang damit selbsthervorbringend und geschlossen ist. Wo war da der Anfang? Und es ist drittens ein »Wunder«, weil alle Kommunikation mit Formen (Ordnungen, Unterscheidungen, Kategorien) hantiert, die irgendwoher gewonnen werden müssen.⁶¹ Wer bestückt den Formenpool und woraus werden Formen geschnitten, ohne nicht wieder Formen vorauszusetzen? »Religion kann als Versuch angesehen [werden], dies Unvermeidliche [dass stets ein ununterscheidbarer Rest zurückbleibt] nicht hinzunehmen.«⁶² Es muss, bevor die erste Unterscheidung getroffen wird, so etwas geben wie eine Ursuppe des Formbaren. Luhmann nennt dies Sinn. Während in den anderen Systemen der Gesellschaft immer

⁶⁰ Damit wird garantiert, dass symbolisch generalisierte Medien auch »wirklich«, d. h. mit Bezug auf Körper oder Psyche funktionieren.

⁶¹ Niklas Luhmann, Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: Karl Gabriel (Hrsg.), Modernität und Solidarität, Freiburg i. Br. 1997, 163–174; Ders., Das Medium der Religion, in: Evangelische Theologie 57 (1997), 305–319.

⁶² Luhmann, Religion der Gesellschaft (s. Anm. 58), 89; vgl. Norbert Bolz, Ratten im Labyrinth. Niklas Luhmann und die Grenzen der Aufklärung, München 2012, 50–65.

schon mit sinnhaft geformten Medien kommuniziert wird, versucht das Religionssystem, die Ungeformtheit vor allem Geformten, das Unentschiedene vor aller Unterscheidung, den *unmarked space* vor jedem *marker* zu formulieren.⁶³ Das ist offensichtlich ein Paradox, weil das nur anhand von Formen geschehen kann. Das Paradox lässt sich nicht umgehen, als wollte man Dunkelheit durch schärfere Beleuchtung darstellen. Religion muss einen Gott ansprechen, der zwar in Namen und Gestalten für Kult und Verkündigung adressierbar ist, aber zugleich entzogen bleibt, weil er vor und unabhängig von allem Bestehenden besteht. Sie erfüllt damit die – von Luhmann mehrfach definierte – Funktion, das Unbestimmbare zu bestimmen.⁶⁴

3.3 Abstraktion des Gebets

Aber ist dann ›ansprechen‹ noch die richtige Art zu kommunizieren? Wäre es nicht angemessener den Unbestimmbaren in der Unbestimmtheit zu belassen? Müsste Religion nicht das Paradox performativ entfalten, anstatt es zu invisibilisieren? Tatsächlich hat Luhmann an einigen Stellen angedeutet, dass dem Unbestimmbaren nur durch Nicht-Kommunikation, also Schweigen entsprochen werden kann.⁶⁵ Weil jede Kommunikation nur dann verständlich ist, wenn sie als Selektion von anderem geschieht, und

⁶³ Die Funktion der Religion bestünde dann in der Entfaltung des Paradoxons, das überall zugegen ist, aber von keinem bemerkt wird. Alle verwenden Zeichen, ohne zu bemerken, dass jedes Zeichen auf einem leeren Blatt entstanden ist. Einfach gesagt: Wo immer das leere Blatt zum Thema gemacht wird, ist Kommunikation religiös. Peter Fuchs beschreibt die Entstehung der Schweigeorden als »Versuch, die autopoietische Reproduktion der Gesellschaft an der Wurzel zu kappen.« Peter Fuchs, Die Weltflucht der Mönche, in: Niklas Luhmann / Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt 1989, 21–45, 37. Reden ist auch deshalb zu fliehen, weil es nach der Auffassung Basilius', Augustinus', Benedikts u. a. in die Welt verstrickt, d. h. im Umkehrschluss: Schweigen führt zu Gott.

⁶⁴ Insofern ist Religion nicht noch ein System neben anderen, sondern – dem Anspruch nach – der Versuch, alle Letztunterscheidungen der anderen Systeme (Politik, Ökonomie etc.) auf das Verhältnis eines Erstunterscheiders (Gott) und Unterschiedsloses (Nichts, Chaos, Welt) zu beziehen. Anders gesagt: Religion ist diejenige Kommunikation, die sich nicht damit abfindet, dass die Letztunterscheidungen inkommensurabel sind. Was seit jeher Aufgabe der Metaphysik war, wird von Luhmann der Religion zugemutet.

⁶⁵ Weil man den Unterschied von Transzendtem und Immanentem nicht anbeten kann, muss er als Einheit, als Adresse, als Person gedacht und verehrt werden. Religion verkleistert eine Anfangsdifferenz durch eine Anfangseinheit. Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft (s. Anm. 58), 88–91; Peter Fuchs, Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen, Weilerswist 2004, 130–132.

nur dann mitteilbar ist, wenn sie wieder Anschlussmöglichkeiten bietet, ist Kommunizieren immer auf Differenz und Mehrmöglichkeiten aus. Schweigen – insofern es nicht als Gegenteil von Reden, sondern als Vorfeld von Reden und Nicht-Reden verstanden wird – bringt den Beter zurück in den Zustand, vor dem das Spiel aus Zustimmung und Widerspruch beginnt. Schweigen ist der Raum, wo es keine Zeichen für/von etwas gibt, sondern jedes das bedeutet, was es ist. Hier gilt gerade nicht, womit alle anderen Systeme beginnen »Draw a distinction!«, hier gilt »Verwische jede Unterscheidung!«⁶⁶ Anders als das personale Gebet zu einem Gott entfaltet das Schweigen vor einem Gott (besser Urgrund) gerade kein Paradox. Es lässt Paradoxa gar nicht aufkommen. Diese entstehen erst, wenn religiös Schweigende versuchen, ihre Erlebnisse anderen mitzuteilen. Mit anderen Worten: Mystik kann Traditionen nur schwer aufbauen; sie kann methodische Anleitungen zum Nicht-Reden und zur Gedankenkontrolle ausgeben, nicht aber die mystische Erfahrung materialiter weitergeben, sie kann sie nicht durch Kommentarliteratur oder Schulbildungen gesellschaftlich stabil machen. Mystik erfüllt gerade nicht die Funktion der Paradoxieentfaltung.

Kurz: Luhmann zufolge kann man in moderner Gesellschaft nicht mit Gott kommunizieren. Religion muss letztlich zu einer frommen Metaphysik werden, die etwas Absolutes voraussetzt, aber nicht mit ihm spricht. Dennoch sollte das Religionssystem eine kommunikativ nicht erreichbare Transzendenz pflegen. Das Gebet erhält bei Luhmann die Aufgabe der Symbolisierung des Kommunikationsursprungs. Das ist ein abstraktes Problem, welches sich der Gesellschaft stellt, es ist kein biographisches Bedürfnis.⁶⁷ Gebet ist keine Handlung, die jemand absichtlich vollzieht, sondern ein alter Name für in der Gesellschaft kursierende Formen, welche das von allen anderen Kommunikationen Ausgeschlossene repräsentieren.

⁶⁶ Vgl. Niklas Luhmann, Reden und Schweigen, in: Niklas Luhmann / Peter Fuchs, Reden und Schweigen (s. Anm. 63), 7–20, 9.

⁶⁷ Vgl. Luhmann, Religion der Gesellschaft, (s. Anm. 58), 139, wo er ausdrücklich ablehnt, die Funktion der Religion auf menschliche Bedürfnisse zurück zu führen, weil Bedürfnisse erst angesichts religiöser Angebote entstehen.

4 Zusammenfassung

Die drei Ansätze behandeln derart verschiedene Aspekte des Gebets, dass sich die Frage stellt, ob es sich dabei noch um denselben Gegenstand handelt. Zwar beginnen alle drei mit klar umrissenen Materialien: Heiler mit historischen Texten, STEP mit klinischen Heilungsvorgängen, Luhmann mit sozialen Kommunikationen, und ihr Alltagsverständnis von Gebet verbindet sie noch lose,⁶⁸ aber in der Kategorisierung ihres Gegenstandes fallen sie auseinander. Heiler vergleicht Gebetsformen, STEP erhebt Gebetswirkungen, Luhmann rekonstruiert Gebetsfunktionen. In Heilers Suche nach dem Wesen des Gebets entschwindet der Gegenstand in das unzugängliche Innere des betenden Menschen. Das Phänomen lässt sich nicht erforschen, weil der Akt des Betens mitvollzogen werden müsste. Bei STEP firmiert Gebet neben anderen Maßnahmen wie Verabreichung von Antibiotika. Die Studie ist nicht am Gebet, sondern an seinen Effekten interessiert. Das Ergebnis war, dass Fürbitte im Heilungsprozess nicht hilft, eventuell sogar schadet, was eine Kaskade von theologischen Rechtfertigungsversuchen auslöst. Während Heiler nach ›wesentlich/deformiert‹ und STEP nach ›wirksam/unwirksam‹ sortieren, fragt Luhmann nach ›stabil/instabil‹. Er beschreibt den Vorgang, wie die Gesellschaft ihre Gebetsadressaten immer weiter abstrahiert hat, um eine stabilere (weniger bezweifelbare) Transzendenz zu erhalten. Weil man nicht mehr mit Gott reden kann, muss man vor dem allgegenwärtigen Pool an Sinnmöglichkeiten als Anfang allen Kommunizierens schweigen.

Ergebnisse: Bei Heiler wird das Gebet unsichtbar, bei STEP unwirksam, bei Luhmann stumm.

Wie kann man das Phänomen ›Gebet‹ noch retten, wenn man sich damit nicht abfinden will? Hier ein Hinweis, der theologische und funktionale Logik verbinden könnte: Die Funktion des Gebets ist es, Gott auf Abstand zu halten. Ohne Gebet wäre das Verhältnis des Menschen zu Gott eine unspezifische vorreflexive Erwartung, wonach Gott alles tut, was der Mensch benötigt. Würde Gott wie ein unsichtbarer Helfer die Welt lenken, bevor beziehungsweise ohne dass sich der Mensch seiner Bedürf-

⁶⁸ Das ist das Dilemma interdisziplinärer Forschung. Die beteiligten Disziplinen setzen voraus, dass sie etwas ihnen gemeinsam Vorliegendes untersuchen. Meist wird diese Voraussetzung auf der Basis einer geteilten Alltagswelt der Forscher gemacht; jede/r weiß, was ein Gebet ist. Dekonstruiert man diese Voraussetzung mit den Mitteln der eigenen Disziplin, geht der Gegenstand als *gemeinsamer, interdisziplinärer* Gegenstand verloren. Jede Wissenschaft konstruiert dann nicht nur ihren Gegenstand, sondern auch die Bedingungen, unter denen sie ihn mit andern zu teilen bereit ist.

nisse bewusst wird (und im Gebet artikuliert), so würde er den Menschen bevormunden, überwältigen und letztlich einverleiben. Der Mensch würde zur Amöbe, das sich blindlings in einem Milieu bewegt, das ein intelligenter und wohlwollender Biologe einrichtet. Indem Christen beten, behandeln sie ihren Gott nicht wie ein Schicksal, in das man sich schickt, sondern wie eine Person, der man vertraut. Von außen gesehen ist das ein naiver Anthropomorphismus. Von innen gesehen ist es die Bewahrung der Freiheit.