

Markus Enders

Ist der Mensch von Natur aus religiös?
Zum Verständnis des Menschen aus der Sicht
christlicher Religionsphilosophie

Aus drei jeweils exemplarischen Gebetstexten der drei monotheistischen Weltreligionen (dem jüdischen *Qaddish*, der ersten Sure des Korans sowie dem christlichen *Vater-Unser*) wird eine triadische Grundform monotheistischer Religiosität (*der Glaube* an einen wesenhaft einfachen und personalen Gott; *die Hoffnung* auf dessen endgültig erlösendes Handeln; und *die Liebe* als die freiwillige Unterordnung unter dessen Willen) erhoben. Unter den eigens begründeten Voraussetzungen, dass diese Grundstruktur weltreligiöser monotheistischer Religiosität die Vollendungsstufe jeder theistischen Religionspraxis darstellt und dass sich ihr weltreligiöse nicht-theistische (z. B. buddhistische) Religionsformen subordinieren lassen, wird der Schluss gezogen, dass in *Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe* die Grundform menschlicher Religiosität überhaupt vorliegt, deren Möglichkeitsbedingung zur Natur des Menschen gehört.

I. Der positivistische Einwand: Die wissenschaftliche Sinnlosigkeit der Frage

Bevor wir in mehreren Schritten den Versuch einer Antwort auf die Frage: Ist der Mensch von Natur aus religiös? zu entfalten unternehmen, müssen wir uns, so scheint mir, zunächst einigen schwerwiegenden Einwänden stellen, die gerade in unserer zeitgeschichtlichen Gegenwart gegen diese Frage immer wieder erhoben und vorgebracht werden.

Beginnen wir zunächst mit folgendem sachlich naheliegenden und gerade heutzutage mit zunehmender Schärfe geäußerten Einwand gegen die wissenschaftliche Sinnhaftigkeit dieser Frage: Ist es überhaupt wissenschaftlich sinnvoll, danach zu fragen, ob der Mensch von Natur aus, das aber heißt: in seinem Wesen religiös ist? Denn gerade gegen Fragen nach Wesensstrukturen des Menschen erhebt sich vehement ein positivistisch motivierter Sinnlosigkeitsverdacht. Dieser unterstellt daher in unserem Fall die Unmöglichkeit zwar nicht der Frage, wohl aber einer hinreichend begründbaren Antwort auf die Frage nach der Religiosität als einem Wesenszug des irdisch, des raumzeitlich existierenden Menschseins. Denn mit der Religiosität werde, so der entsprechende Einwand, nach einer ontologischen Struktur gefragt, die sich nicht empirisch verifizieren lasse und über die daher auch keine verlässlichen, keine wissenschaftlich sicheren Aussagen möglich seien. Mit einer solchen Frage überfordere sich daher grundsätzlich jeder Wissenschaftler, unabhängig

davon, mit den Mitteln welcher wissenschaftlichen Disziplin er sich dieser Frage zu nähern versuche. Daher sei nur ein Austausch von rein persönlichen, das aber bedeutet: beliebig und unverbindlich bleibenden, mithin nicht verallgemeinerbaren Meinungen über Fragen wie die nach einer religiösen Veranlagung des Menschen möglich, ein Austausch, der keinen überindividuellen Anspruch auf wissenschaftliche Objektivierbarkeit erheben könne und daher in einem wissenschaftlichen Fachgespräch auch keinen Platz finden dürfe. Persönliche Glaubensüberzeugungen wie die von dem Bestehen oder Nichtbestehen einer Religiosität des Menschen könnten bestenfalls in individuellen Erzählungen kommuniziert werden und gehörten als solche nicht in den Bereich wissenschaftlicher Diskurse. Es ist leicht zu sehen, dass sich dieser positivistische Sinnlosigkeitsverdacht gegen die Möglichkeit wissenschaftlicher Aussagen über nicht empirisch feststellbare Sachverhalte überhaupt und allgemein richtet, für welche die Religiosität des Menschen nur ein mögliches Beispiel darstellen soll. Mit anderen Worten: Weil die Frage nach dem Bestehen einer natürlichen oder wesenhaften Religiosität des Menschen wissenschaftlich unentscheidbar sei, wird sie als wissenschaftlich sinn- und wertlos betrachtet und in den Bereich nichtwissenschaftlicher Narrationen verwiesen. Damit unterstellt dieser Einwand allerdings bereits die Annahme, dass es sich bei der Religiosität des Menschen um einen nientempirischen Sachverhalt handle. Gegen diese Unterstellung aber können gute Gründe angeführt werden: Lassen sich religiöse Vollzüge des Menschen wie etwa das Gebet oder religiöse Riten im Allgemeinen nicht empirisch eindeutig feststellen? Stellt nicht der Umstand, dass auch heute noch die weitaus meisten Menschen auf der Erde zu einer Religionsgemeinschaft gehören und eine individuelle und meist auch gemeinschaftliche religiöse Praxis vollziehen, ein empirisch verifiziertes Argument für die Richtigkeit der Annahme dar, dass Religiosität zum Menschen als solchem gehört? Doch dieser Schluss vom empirisch verifizierbaren Vollzug religiöser Praxis auf eine religiöse Wesensstruktur des Menschen als des Subjekts dieser Praxis ist unzulässig: Denn die im Weltmaßstab gesehen überwiegend gegebene religiöse Praxis von Menschen erlaubt lediglich den Schluss, dass die meisten Mitglieder der Menschheitsfamilie gemäß ihrem Selbstverständnis eine religiöse Praxis vollziehen, nicht jedoch, dass eine solche zur Wesensbestimmung des Menschen gehört; in diesem Fall nämlich müsste allen religiös nicht Praktizierenden – und dies sind gerade in den westlichen Industrienationen bekanntermaßen nicht wenige – das Menschsein abgesprochen werden. An der Absurdität dieser Konklusion zeigt sich, dass ihre Prämisse unzutreffend ist. Wenn aber der Schluss von der empirischen Seite menschlicher Religiosität auf eine religiöse Wesensstruktur des Menschen nicht statthaft ist, dann scheint doch wohl der positivistische Sinnlosigkeitsverdacht gegen unsere Ausgangsfrage: Ist der Mensch von Natur aus religiös? gerechtfertigt zu sein. Muss also die Wesensfrage nach der Religiosität

des Menschen nicht endgültig verabschiedet werden, um überhaupt in wissenschaftlich redlicher, das aber heißt: ausschließlich auf mit quantifizierbaren Messmethoden erfassbare und statistisch auswertbare Sachverhalte und Strukturen bezogene Weise den Phänomenbereich menschlicher Religiosität erforschen zu können? Genau diese Annahme liegt dem religionswissenschaftlichen Wissenschaftsbetrieb unserer Zeit schon weitgehend zugrunde und dürfte einen Reflex der erheblich vorangeschrittenen Monopolisierung des Wissenschaftsverständnisses durch die so genannten exakten Naturwissenschaften darstellen. Gegen diesen Einwand wissenschaftlicher Sinnlosigkeit unserer Ausgangsfrage muss daher grundsätzlich geltend gemacht werden, dass eine solche Monopolisierung unangemessen ist. Auch in Geisteswissenschaften wie etwa der Philosophie und der Theologie, die es wenigstens zum Teil mit nicht messbaren Größen zu tun haben, wird durchaus mit wissenschaftlichen, insbesondere historisch-kritischen Methoden gearbeitet. Die Frage ist nur, ob in Bezug auf nicht vollständig objektivierbare Größen normative wissenschaftliche Aussagen überhaupt hinreichend begründbar sind oder sich die geisteswissenschaftliche Analyse auf die Rekonstruktion geistesgeschichtlich verifizierbarer Befunde beschränken sollte, das heißt auf das, was andere über solche Gegenstände wie etwa das Wesen des Menschen bereits gesagt haben, ohne wenigstens den Versuch einer Prüfung der inhaltlichen Wahrheit solcher Meinungen unternehmen zu wollen.

Immerhin dürfte zumindest die Annahme zutreffen, dass Religiosität einen menschlichen Verhaltenskomplex bezeichnet, der zumindest auch eine objektivierbare Seite besitzt, die mit empirischen Mitteln und Methoden untersucht werden kann und daher auch de facto wissenschaftlich untersucht wird. Daher stellt sich unsere Ausgangsfrage nun präziser wie folgt: Kann man diesen empirischen Befunden religiöser Praxis eine allgemeine Wesensstruktur des religiösen Verhaltens des Menschen entnehmen, von der dann erst zu fragen wäre, ob sie zum Menschen seinsnotwendig gehört oder nicht? Doch bevor wir diese Frage direkt angehen können, soll ein weiterer Einwand gegen unsere Bemühungen bedacht werden.

II. Der Einwand des postmodernen Menschenbildes: Die sachliche Unmöglichkeit der Frage

Nicht nur der positivistisch motivierte Einwand wissenschaftlicher Sinnlosigkeit, sondern auch und mehr noch ein zweiter, radikalerer Einwand muss berücksichtigt werden, um die Möglichkeit unseres Unternehmens überhaupt sichern zu können. Dieser Einwand wird von Vertretern dezidiert postmoderner anthropologischer Konzepte wie etwa von Jean-François Lyotard und Michel Foucault,

um nur zwei besonders prominente Beispiele zu nennen, vorgetragen. Er behauptet nicht – wie der erste, positivistische Einwand –, dass es wissenschaftlich sinnlos sei, die Frage nach der Zugehörigkeit von Religiosität zum Wesen des Menschen zu erörtern; er behauptet vielmehr, dass es falsch sei, diese Frage überhaupt zu stellen, weil es eine solche Wesensnatur nicht gebe und auch nicht geben könne. Dieser Einwand bestreitet also bereits die Möglichkeit des Bestehens einer allgemeinen Wesensnatur des Menschen, weshalb die Frage nach einer solchen konsequenterweise unangemessen beziehungsweise falsch sei. Diese Position soll am Beispiel der postmodernen Anthropologie Michel Foucaults ein wenig näher erläutert werden.

Foucault verabschiedet nicht nur das cartesische *Cogito* als einen Wesensbegriff menschlicher Subjektivität, sondern er ersetzt diesen durch die Annahme der allgemeinen Unbestimmbarkeit als der Grundbestimmung der Welt wie auch des Menschen. Die Selbstüberschreitungen des Menschen in den von Foucault eingehend thematisierten und kritisierten, um nicht zu sagen: stigmatisierten Wissenskomplexen in der ersten so genannten archäologischen sowie in den Machtkomplexen in der zweiten genealogischen Phase seines Denkens wie etwa in der Geschichte des Strafvollzugs und der menschlichen Sexualität führen nach Foucault zu keinem selbstbestimmten Selbstverhältnis des Menschen, sondern zu dessen Selbstauflösung. Die bewegende Kraft zu dieser Auflösung aller personalen Identitätsstrukturen reflexiver, willentlicher und gedächtnismäßiger Natur ist der eshafte, der entpersönlichte Wille zum ständigen eigenen Anderssein, zu einer weitgehenden Trivialisierung und Banalisierung der menschlichen Existenz in den endlosen Transformationen der dann noch allein verbleibenden triebhaften Wünsche und Bedürfnisse ihrer leiblichen Verfasstheit.¹ So degeneriert die dem Menschen seinsmäßig beziehungsweise wesensnotwendig aufgegebene Selbstsorge zu einem qualitäts- und endlosen, weil von keiner zu erfüllenden Wesensbestimmung des Menschen finalursächlich geleiteten Prozess der Selbstfindung. Diese für postmoderne Lebenswelten charakteristische so genannte autosubjektive Selbstkultur kann folglich nur den Charakter einer von dem jeweiligen Novitäts- und Aktualitätseffekt zehrenden permanenten Selbstinszenierung annehmen, die die je individuelle und die überindividuelle Wahrheit des Menschen zur end- und somit auch ziel- und sinnlosen Reihe seiner immer neuen

¹ Zu Foucaults Position und ihrer Kritik vgl. ausführlicher Vf.: „Zur radikalen Krise der Subjektivität im postmodernen Denken Michel Foucaults – Rekonstruktion und Replik“, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hrsg.): *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas* (= *Religion in Philosophy and Theology* 18), Tübingen 2005, S. 455–474; ders.: „Subjektivität und Wahrheit bei Michel Foucault“, in: Michael Zichy/Heinrich Schmidinger (Hrsg.): *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken* (= *Salzburger Theologische Studien* 24), Innsbruck/Wien 2005, S. 67–92.

Selbstentwürfe verkommen lässt. Die charakteristisch postmoderne Vergleichsgültigung des menschlichen Selbst führt daher auch zur Lockerung bis hin zur Ablehnung von personalen, insbesondere von sittlichen Verbindlichkeiten im intersubjektiven Bereich und damit zum Willen nach einem möglichst raschen Austausch von zwischenmenschlichen, nicht zuletzt auch von partnerschaftlichen Beziehungsgefügen. Die lebensweltlich längst akzeptierte und vielfach praktizierte Form postmoderner Partnerschaftsverhältnisse sind bekanntermaßen die so genannten Lebensabschnittsbeziehungen, deren Bestehen und Dauer primär und tendenziell ausschließlich von der Schnittmenge der zeitvarianten individuellen Befindlichkeiten und augenblicklichen subjektiven Bedürfnisse ihrer Träger abhängig ist.

III. Der postmoderne Tod des menschlichen Subjekts als Folge des Todes Gottes für den Menschen

Dass diese schlagwortartig des öfteren als der postmoderne „Tod des (modernen) Subjekts“² bezeichnete anthropologische Position Foucaults eine innere Konsequenz des von der Rede des so genannten „tollen Menschen“ in Friedrich Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* verkündeten Todes Gottes, seiner „Ermordung“ durch den Menschen darstellt, wird der Sache nach schon von Nietzsche selbst hellseherisch vorweggenommen. Es ist die Auswirkung des proklamierten Todes Gottes auf den Menschen, die von der Rede des „tollen Menschen“ beschrieben oder besser beschworen wird:

„Wohin ist Gott? Rief er [sc. der tolle Mensch], ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der gefährlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tod! Gott bleibt tod! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten

² Vgl. hierzu vor allem den Beitrag von Christian Bauer: „Transgression der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod“, in: ders. (Hrsg.): *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, S. 19–47.

wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – und wer wischt dieses Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war! –³

Die Loskettung der Erde von ihrer Sonne, das heisst der Welt des Menschen von Gott, führt nach dieser Rede des tollen, des im wahrsten Sinne des Wortes ver-rückt gewordenen Menschen dazu, dass der Mensch fortwährend – wie es heisst – am Stürzen ist, und zwar nach allen Seiten; denn er hat mit dem Gottesglauben seinen Halt sowie seine Zielrichtung, sein Oben und Unten, verloren. Seine Vorwärtsbewegung hat daher den Charakter eines ziel- und orientierungslosen Stürzens, das aber heisst: eines besinnungslosen, weil fremdbestimmten Fallens angenommen. Das unendliche Nichts des vollständigen Nihilismus ist nach dem Tode Gottes zum licht- und wärmelosen Raum dieser heillosen Bewegung des Menschen geworden. Es kommt, um mit den Worten des „tollen Menschen“ zu sprechen, immerfort die Nacht und mehr Nacht. Das aber heisst: Der ohne den Gottesglauben – denn das Sterben Gottes ist Nietzsches pathetische Formel vom Niedergang des christlichen Glaubens an Gott, insbesondere vom Verlust der Glaubwürdigkeit seiner wesentlichen Eigenschaften wie Wahrheit, Liebe, Güte und Gerechtigkeit – eiskalt und dunkel gewordene Lebensraum des Menschen ist diesem einprägsamen Bild zufolge offenbar ausweg- und endlos; bei dem vom Menschen als dem Mörder Gottes selbst verschuldeten Tod Gottes handelt es sich also um keine vorübergehende Nacht der Gottesfinsternis, auf die wieder ein Sonnenaufgang und mit ihm ein neuer Tag erfüllten Gottesglaubens und damit menschenwürdigen Lebens folgen würde, sondern um eine Schicksalswende, nämlich den geistigen und seelischen Kältetod des Menschen, den gänzlichen Verlust personaler Hoffnung und Liebe, welcher einer Katastrophe ungeahnten Ausmaßes für das menschliche Dasein gleicht. Es kommt hinzu, dass die Grösse dieser Untat, die den Menschen, wie Nietzsche den „tollen Menschen“ sagen lässt, zum „Mörder aller Mörder“, nämlich zum Gottesmörder, gemacht hat, diesem eine unendlich große Schuld aufbürdet, die er durch nichts, durch keine eigene Sühneleistung mehr ausgleichen und aufheben kann. Nietzsche hat selbst geahnt, dass die Grösse dieser Tat, wie der „tolle Mensch“ sagt, „zu gross für uns“ ist, dass also das genuin Menschliche

³ Friedrich Nietzsche: „Die fröhliche Wissenschaft“, Drittes Buch, Abschnitt 125, in: *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 3, München 1999, S. 480f. (Hervorhebung im Original).

im Menschen die endgültige Verabschiedung Gottes aus dem menschlichen Leben auf Dauer nicht überleben wird. Das spezifisch Menschliche aber ist zumindest seiner klassischen, etwa aristotelischen und thomanischen Bestimmung nach der Geist beziehungsweise die Geistseele als das Formprinzip der menschlichen Person. Die im postmodernen Denken Foucaults wohl am radikalsten vollzogene Auflösung der geistigen Wesensnatur des Menschen scheint mir daher eine, und zwar die einschneidendste und signifikanteste Spätfolge des Todes Gottes für den Menschen zu sein. Sie führt folgerichtig zur Gleichsetzung des Menschen mit seinem bloßen, das heißt nicht geistig gesteuerten, sondern gleichsam führungslos gewordenen Leib. Dessen ihm eigene Triebe und Bedürfnisse, das heißt die rein körperlichen Lüste und Schmerzen, werden folglich zur einzigen, zur einheits- und identitätslosen, weil ständig wechselnden Bestimmung des Menschen im Sinne von: Ich begehre (das heißt: Ich will etwas für mich haben; oder, im Falle des Schmerzes: Ich will etwas nicht für mich haben), also bin ich. In dieser theoretischen und weite Teile der postmodernen Lebenswelten auch praktisch bestimmenden Auffassung des Menschen bricht dessen genuin personale Seinsdimension völlig weg. Sie verneint, wie wir sahen, dezidiert eine identische, eine einheitliche Wesensnatur des Menschen. Angesichts dieser großen theoretischen und praktischen Herausforderung stellt sich uns daher die eindringliche Frage: Sind das klassisch philosophische und das christliche Menschenbild, die eine solche Wesensnatur des Menschen behaupten, nicht ohnmächtig gegenüber diesem postmodernen Einspruch?

IV. Eine Widerlegung des postmodernen Einspruchs und eine Relativierung des postmodernen Menschenbildes

Versuchen wir diese Herausforderung anzunehmen: Der propositionale Gehalt der von Lyotard und extremer noch von Foucault formulierten Position muss, weil er schon gemäß seiner Aussageform als universell gültig angenommen wird, auch auf sie selbst bezogen und angewendet werden können; mit anderen Worten: Lyotards und besonders Foucaults Behauptung, dass Mensch und Welt identitätslos und damit unfähig seien, bleibend bestimmt werden zu können, stellt selbst eine begriffliche Bestimmung dar, die diese postmodernen Denker gemäß ihrem eigenen Ansatz schwerlich rechtfertigen können, weil sie sich zu ihrem Inhalt, das heißt zu ihrer Annahme einer universellen Unbestimmbarkeit, widersprüchlich verhält. Doch das Axiom allen Verstandesdenkens, nämlich der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch,

wird im postmodernen Denken de facto außer Kraft gesetzt⁴ und muss auch, wie sich jetzt zeigt, außer Kraft gesetzt werden, wenn sich dieses Denken überhaupt artikulieren, das heißt assertorisch positionieren will. Damit müsste sich etwa Foucault aber eingestehen, dass seine eigene anthropologische Position einschließlich ihrer Behauptung einer fehlenden Wesensnatur des Menschen genauso gleich-gültig ist wie die aller anderen, auch die der von ihr kritisierten Gegenposition der metaphysisch begründeten klassischen Anthropologie. Mit anderen Worten: Die Vergleichsgültigung von allem muss sich selbstreferentiell auch auf Foucaults eigene Position beziehen lassen und relativiert daher deren eigenen Wahrheitsanspruch; noch schärfer gesagt: In die Form eines Urteils gebracht, hebt sich das postmoderne Denken Lyotards, Foucaults und übrigens auch Derridas als eine eigene Position selbst auf. Was dann noch bleibt, ist tatsächlich nur noch, um mit Michel Foucault zu sprechen,⁵ das endlose Geriesel einer Sprache, die nach der Selbstauflösung des menschlichen Subjekts genau genommen keine menschliche, keine uns zurechenbare Sprache, in der personales Menschsein sich ausdrückt, mehr sein kann. Wer aber ist der Sprecher dieser Sprache? Ist es die automatenhaft beziehungsweise virtuell verselbstständigte Sprache der vom Menschen künstlich produzierten Sprachsysteme, die ihren Schöpfer überleben? Oder verweist die angedeutete Konsequenz der postmodernen Subjektkritik auch zurück in den unvordenklichen Anfang von Sprache, der dann nur noch allein wirklich spricht, weil er die Sprache des nach dem Untergang des geistigen Menschen einzig noch personal Sprechenden ist? Denn Gott kann zwar für uns, nicht jedoch an sich selbst sterben.

Aus dieser Relativierung des zumindest impliziten Wahrheitsanspruchs postmoderner Anthropologie können wir für unsere Fragestellung ableiten: Zumindest die Möglichkeit einer allgemeinen Wesensnatur des Menschen bleibt bestehen, und zwar auch gegen den Einwand des radikal postmodernen Menschenbildes.

V. Der Versuch einer Begriffsbestimmung von ‚Religiosität‘

1. Der Ausgang von empirisch verifizierbaren religiösen Befunden

Nachdem der postmoderne Einwand gegen die Möglichkeit der unsere Überlegungen leitenden Grund- und Ausgangsfrage nach der Zugehörigkeit der

⁴ Vgl. hierzu genauer Karlheinz Ruhstorfer: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn u.a. 2004, S. 46f.

⁵ Vgl. Michel Foucault: „La pensée du dehors“, in: ders.: *Dits et écrits I*, hrsg. von Daniel Défert und François Ewald, Paris 1994, S. 537.

Religiosität zur Wesensnatur des Menschen widerlegt worden sein dürfte, soll der erste positivistisch motivierte Einwand noch einmal kurz aufgenommen werden: Denn ob es wissenschaftlich sinnvoll ist, einen mit quantifizierten Messmethoden nicht erfassbaren Gegenstandsbereich wie den der menschlichen Religiosität als einer möglichen Wesensstruktur des Menschen zu untersuchen, kann nur der Versuch einer Durchführung dieses Unternehmens entscheiden.

Bevor wir uns allerdings dieser Herausforderung zu stellen versuchen, soll und muss zuerst die Bedeutung des Ausdrucks ‚Religiosität‘ geklärt werden. Daher müssen wir uns zunächst fragen: Was bedeutet es intensional, wenn von einem religiösen Menschen gesprochen wird? Mit anderen Worten: Worin liegt der begriffliche Gehalt des Begriffs menschlicher Religiosität; oder noch einfacher gesagt: Was bedeutet es, religiös zu sein? Wenn die Wesensseite des von diesem Begriff bezeichneten Phänomenkomplexes unserer – im kantischen Sinne des Wortes verstanden – Erfahrung auch verborgen ist, so gilt dies nicht für die unübersehbar vielen empirischen Befunde religiöser Praxis von Menschen. Wo sonst als bei solchen empirischen Befunden, die als religiöse Erscheinungsformen zumindest im alltäglichen, allgemeinen Sprachgebrauch gelten, können wir ansetzen, um unsere Frage einer Klärung näherzubringen? Daher stellt sich unsere Frage wie folgt: Kann man diesen empirischen Befunden religiöser Praxis eine allgemeine Wesensstruktur des religiösen Verhaltens des Menschen entnehmen, von der dann erst zu fragen wäre, ob sie zum Menschen seinsnotwendig gehört oder nicht? Dabei wird hier bereits vorausgesetzt, dass Religiosität ein genuin und spezifisch menschliches Phänomen darstellt und folglich von anderen Lebewesen als dem Menschen mangels dafür hinreichender Selbstbekundungen nicht angemessen ausgesagt werden kann.

2. Die hermeneutische Zirkelstruktur des Versuchs einer allgemeinen Begriffsbestimmung von ‚Religiosität‘ im Ausgang von einzelnen religiösen Vollzügen

Doch stehen wir mit dieser Frage nicht wie schon Sokrates in den frühen und mittleren Dialogen Platons vor einer echten Aporie? Denn das völlig unüberschaubare Meer religiöser Praktiken von Menschen stimmt ratlos und lässt den Versuch einer allgemeingültigen Begriffsbestimmung menschlicher Religiosität als eine hoffnungslose Überforderung und zudem als ein willkürliches, mithin unwissenschaftliches Unterfangen erscheinen: Denn in einem oder auch in mehreren einzelnen religiösen Vollzügen wie etwa einem individuell oder gemeinschaftlich gesprochenen Gebet oder einer besonderen Kulthandlung das Allgemeinreligiöse entdecken und identifizieren zu wollen, bringt die Gefahr eines Zirkelschlusses mit sich, und zwar deshalb, weil man bereits wissen muss, was dieses Allgemeinreligiöse ist, um es in einzelnen als

religiös zumindest weithin geltenden Vollzügen identifizieren zu können, man jedoch dieses Allgemeinreligiöse nur in den einzelnen religiösen Vollzügen finden kann. Mit anderen Worten: Beide Seiten dieses Bestimmungsverhältnisses, das Allgemeinreligiöse und die einzelnen religiösen Vollzüge beziehungsweise religiösen Konkretionen, setzen sich wechselseitig voraus. Nun ist diese hermeneutische Zirkelstruktur zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen für das geisteswissenschaftliche Verstehen bekanntermaßen unvermeidlich, und dennoch bleibt uns berechtigterweise ein Unbehagen, sei es, dass wir unserem Vorverständnis – in diesem Fall von einzelnen religiösen Vollzügen, die wir herausgreifen müssen, um an ihnen das Allgemeinreligiöse ablesen zu können – misstrauen, sei es, dass wir das Allgemeinreligiöse im einzelnen religiösen Vollzug nicht angemessen sehen zu können glauben. Da jedoch dieses wechselseitige Voraussetzungsverhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen beim verstehenden Erkennen von Wesensstrukturen unvermeidlich ist, können wir nicht über den Erkenntnisweg selbst, wohl aber über die Auswahl derjenigen religiösen Akte und Vollzüge befinden, an denen wir die allgemein menschliche Religiosität ablesen wollen.

3. Die fünf Weltreligionen und das Problem nichttheistischer Religionen

Religiöse Erscheinungsformen sind bekanntermaßen äußerst vielfältig. Ihre Hoch- und Vollform erreichen sie jedoch erst in den fünf so genannten Weltreligionen von Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus, und zwar deshalb, weil nur diese fünf Religionen einen für alle Menschen absoluten, das heißt zeitlos gültigen, und einen universellen, das heißt räumlich unbeschränkt gültigen Wahrheitsanspruch für ihre zentralen Glaubensinhalte erheben.⁶ Innerhalb dieser fünf Weltreligionen aber sollen zunächst die drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam exemplarisch daraufhin betrachtet werden, wie sich in ihnen der Kern beziehungsweise die Substanz menschlicher Religiosität manifestiert. Mir ist bewusst, dass bereits diese Vorgehensweise den Einspruch der in den beiden östlichen Weltreligionen bewanderten Leser hervorrufen wird. Denn diese werden, und zwar völlig zu Recht, geneigt sein, bereits hier geltend zu machen, dass es vor allem im Buddhismus a- oder nichttheistische religiöse Strömungen mit bedeutenden Traditionen gibt, denken wir nur an hinayanistische Richtungen wie etwa an den vor allem in Sri Lanka und Hinterindien

⁶ Vgl. hierzu Bernhard Uhde: „Judentum: Eine ‚ethnozentrische‘ Religion? Eine religionsgeschichtliche Überlegung“, in: *Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung*, hrsg. von Günter Biemer unter Mitarbeit von Albert Biesinger u.a., Düsseldorf 1981, S. 193ff.

häufig vertretenen Theravada-Buddhismus oder an den uns auf Grund seiner größeren westlichen Präsenz noch bekannteren Zen-Buddhismus, der ebenfalls eine nichttheistische Religionsform darstellt.⁷ Im Unterschied hierzu sind religiöse Vollzüge in monotheistischen Religionen wie den drei genannten westlichen Offenbarungsreligionen in einer noch näher zu bestimmenden Weise auf eine Gottheit bezogen. Wenn nun an solchen monotheistischen religiösen Vollzügen menschliche Religiosität überhaupt abgelesen werden soll, dann würden, so der prima facie völlig berechtigte Einwand von Vertretern vieler östlicher Religionen, Glaubensvollzüge in nichttheistischen Religionen nicht als religiös gelten können – eine offensichtlich unannehmbare Konsequenz, die die Falschheit ihrer Prämisse aufzudecken scheint. Auf diesen wichtigen Einwand soll jedoch aus sachlogischen Gründen erst an späterer Stelle⁸ eingegangen werden, nachdem der Begriff religiösen Verhaltens zumindest in seinen Grundzügen entfaltet worden ist. Gewonnen werden aber soll dieser Begriff aus der Analyse von genau drei zentralen Texten einer religiösen Gebetsprache, die den drei westlichen Offenbarungsreligionen entnommen sind und deren Religionspraxis jeweils grundsätzlich charakterisieren. Dabei wird hier die Annahme bereits vorausgesetzt und als gültig in Anspruch genommen, dass das Gebet nicht nur quantitativ-statistisch gesehen die häufigste, sondern auch die wesensmäßig grundlegende und in diesem Sinne basale Form religiöser Praxis in den drei westlichen Weltreligionen darstellt – wobei ich allerdings den Gebetsbegriff so weit fassen möchte, dass auch die Spendung der Sakramente als des zentralen rituellen religiösen Aktes im Christentum noch unter den vorausgesetzten Gebetsbegriff fallen soll. Denn im Gebet vollzieht der monotheistisch Gläubige das Wesen monotheistischer Religiosität in mustergültiger und paradigmatischer Weise, wir können auch einfach sagen: am reinsten, wie im Folgenden wenigstens exemplarisch gezeigt werden soll.

VI. Das Gebet als die basale Form monotheistischer Religionspraxis Paradigmatische Texte monotheistischer Gebetspraxis

Bei den drei Texten, aus deren Analyse ein Begriff zunächst monotheistischer und dann auch allgemein menschlicher Religiosität gewonnen werden soll, handelt es sich erstens um das jüdische *Qaddish*, das neben dem so genannten ‚Achtzehnbittengebet‘, dem *Schemoneh Esre*, als dem Hauptgebet im synagogalen jüdischen Gottedienst wohl das häufigste synagogale Gebet darstellt, das viel-

⁷ Zum Theravada-Buddhismus und den Hauptschulen des Hinayana-Buddhismus vgl. Hans W. Schumann: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten/Freiburg i. Br. ³1981, S. 59–122; zum Zen-Buddhismus vgl. Heinrich Dumoulin: *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Bd. 1–2, Bern 1984ff.

⁸ Vgl. Abschnitt IX.

fach auch von Trauernden gebetet wird. Das im Islam am häufigsten gesprochene Gebet dürfte die erste Sure des Korans, ‚die Eröffnende‘, *Al-Fātiha*, sein, die als die Summe und das Herzstück des heiligen Buches der Muslime und als das schönste Gebet im Islam gilt und hier einer Analyse anhand der leitenden Fragestellung unterzogen werden soll, welches Grundverständnis von menschlicher Religiosität in diesem islamischen Grundgebet zum Ausdruck kommt. Schließlich soll unter diesem Aspekt für das Christentum das von Jesus seinen Jüngern gelehrt und deshalb auch ‚Herrengebet‘ genannte *Vater-Unser* betrachtet und ausgelegt werden. An diese drei Kurzanalysen schließt sich eine Zusammenfassung ihrer wichtigsten Ergebnisse an, bevor wir uns der Frage stellen, ob und in welchen Grenzen sich das in diesen zentralen Texten einer monotheistischen religiösen Gebetspraxis dokumentierende Verständnis menschlicher Religiosität überhaupt verallgemeinern lässt. Erst danach kann die Ausgangsfrage unserer Überlegungen wieder aufgenommen werden, ob die in seiner allgemeinen Bedeutung hervorgetretene Religiosität des Menschen unveräußerlich und unverlierbar zum Menschsein gehört oder nicht.

1. Eine kurze Inhaltsanalyse des jüdischen *Qaddish*

Der Text des *Qaddish*, welches nach der Heiligung des Gottesnamens als seinem zentralen Inhalt benannt ist, lautet in deutscher Übersetzung:

„Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen hat, und er lasse herrschen sein Königreich in eurem Leben und in euren Tagen und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit; sprecht: Amen!

Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten!

Gepriesen sei und gerühmt und verherrlicht und groß gemacht und erhöht und gefeiert und hochgehoben und gepriesen der Name des Heiligen, gelobt sei er, hoch über jedem Lob und Gesang, über jeder Verherrlichung und Trostverheißung, die je in der Welt gesprochen wurde; sprecht: Amen!

Möge Erhörung finden das Gebet und die Bitte von ganz Israel von seinem Vater im Himmel; sprecht: Amen!

Fülle des Friedens und Leben möge vom Himmel herab uns und ganz Israel zuteil werden; sprecht: Amen! Der Frieden süßtet in seinen Himmelshöhen, er süßte Frieden unter uns und ganz Israel; sprecht: Amen!“⁹

⁹ Zur textlichen, sprachlichen und formalen Gestalt des *Qaddish* vgl. ausführlich Andreas Lehnardt: *Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes* (= *Texte und Studien zum antiken Judentum* 87), Tübingen 2002, S. 15–77 (mit Abdruck und Übersetzung der verschiedenen Rezensionen des *Qaddish*). Die hier vorgelegte Übersetzung stellt den Ver-

Der Lobpreis, die Verherrlichung, kurz: die Heiligung des Gottesnamens steht am Anfang und im Mittelpunkt der beiden ersten mit dem bekräftigenden Gebetsruf „Amen“ („so sei es“) abgeschlossenen Abschnitte dieses Gebetes. Dieser Lobpreis des Gottesnamens soll den Benannten als denjenigen erweisen, der allein heilig ist. Der Heilige beziehungsweise der Heilige Israels, wie ihn etwa der Prophet Jesaja vorzugsweise nennt,¹⁰ hat sich durch die gnadenhafte Offenbarung seines Namens für sein Volk Israel anrufbar gemacht. Ihm allein gebührt dessen ewiger Lobpreis, und zugleich ist und bleibt er stets unendlich erhaben über alles, womit seine Geschöpfe ihn loben können. Die alttestamentlich wiederholt genannte Heiligung des Gottesnamens (vgl. Jes 29,23; 8,13; Lev 22,31f.; Dtn 32,51) vollzieht sich nach jüdischem Verständnis vor allem durch die Beachtung der göttlichen Gebote, und dies mit äußerster, notfalls bis zum eigenen Martyrium gehender Konsequenz.

Das erste Vollzugsmoment jüdischer Religiosität ist diesem Gebetstext zufolge der Lobpreis und die Verherrlichung des Gottesnamens, in dem die wesentlich verborgene Majestät des heiligen Gottes für den Menschen anrufbar und insofern zugänglich wird. Lobpreis und Heiligung stehen aber deshalb am Anfang jüdischer Religiosität, weil sie bereits eine Antwort, und zwar die dem Menschen gemäße Antwort auf die Gnade der Offenbarung Gottes in seiner Heilsgabe der Thora an sein Volk Israel sind. Dass diese Verherrlichung des Gottesnamens vor allem durch das Halten der göttlichen Gebote, das aber heißt: durch die Erfüllung des Willens Gottes, geschieht, wird zwar nicht direkt ausgesprochen, wohl aber in dem zweiten Vollzugsmoment der sich hier artikulierenden Religiosität zum Ausdruck gebracht. Dieses zweite Moment ist die an Gott gerichtete Bitte um die schnellstmögliche Errichtung seiner Königsherrschaft, eines Reiches des Friedens und des gottgegebenen Lebens für die Betenden und das ganze Volk Israel. Dem dankenden Lobpreis folgt also die Bitte um die gänzliche Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes in seinem und für sein Eigentumsvolk (vgl. Dtn 7,6; 14,2), das Haus Israel, das sich Gott erwählt hat als Licht für die Völker (vgl. Jes 46,6). Es ist die Bitte darum, dass jener Friede, den Gott in seinem Himmelreich uneingeschränkt stiftet, auch seinem auserwählten Volk auf Erden zuteil werde.

such einer Vereinheitlichung der verschiedenen von Lehnardt untersuchten und übersetzten Rezensionen des *Qaddish* dar.

¹⁰ (Proto-)Jesaja verbindet mit Gottes Heiligsein vorwiegend den Gerichtsgedanken, sofern sich der heilige Gott als heilig erweise durch seine Gerechtigkeit (vgl. Jes 5,16). Im Unterschied hierzu assoziiert Deuterocesaja mit der Heiligkeit Jahwes primär seine unvergleichliche Schöpfermacht (vgl. Jes 40,25; 41,20; 45,11) und seine Heilswirksamkeit, sein erlösendes und rettendes Handeln für sein Volk, vgl. Jes 48,17: „So spricht der Herr, dein Erlöser, der Heilige Israels: Ich bin der Herr, dein Gott, der dich lehrt, was Nutzen bringt, und der dich auf den Weg führt, den du gehen sollst.“

Besonders aufschlussreich ist dabei die Formulierung „und er lasse herrschen sein Königreich in eurem Leben und in euren Tagen und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit“. Denn diese Formulierung macht deutlich, dass das Reich Gottes eine Größe darstellt, die im Leben der Menschen Gestalt gewinnen soll, dass Gott gleichsam König über den Lebenswandel der Menschen werden möge. Dem entspricht die viel zitierte ursprünglich pharisäische und später rabbinische Formel vom Aufsichnehmen des Joches der Königsherrschaft Gottes durch eine strenge Gesetzesobservanz (vgl. Berakh 2,2; Tanch B § 6 32 a). Wenn diese Gesetzesobservanz vollkommen gelingt, dann ist, so der pharisäische und rabbinische Glaube, die Königsherrschaft Gottes über die auf Erden lebenden Menschen verwirklicht. Diese Bitte des *Qaddish* richtet sich an Gott: Er möge die Kinder Israels durch seine Gnade zu einem heiligmäßigen, seinem im Religionsgesetz geoffenbarten Willen entsprechenden Leben verhelfen beziehungsweise sie bei ihrem Bemühen um einen solchen Lebenswandel, das aber bedeutet: bei der Beachtung seiner Gebote und damit der Erfüllung seines Willens, unterstützen. Damit kommt diese Bitte zugleich auch einem Appell an die eigenen Glaubensschwestern und -brüder gleich, sich um eine Lebensführung nach den göttlichen Geboten zu bemühen, die Gottes Königtum sichtbar werden lässt unter den Menschen.

2. Eine kurze Inhaltsanalyse der ersten Sure des Korans

Kommen wir zum zweiten Text, der ersten Sure des Korans, welche *Al-Fātiha*, ‚die Eröffnende‘, genannt wird und zu Beginn jeden rituellen Pflichtgebetes – nachdem die rituellen Reinigungen verrichtet sind –, rezitiert wird, und zwar vor der ersten rituellen Verbeugung. Diese Sure beginnt mit der so genannten Basmala, der Eingangsformel, welche lautet:

„Im Namen Gottes (Allahs), des Allbarmherzigen, des Allerbarmer.“

Das Ritualgebet wendet sich also an den barmherzigen Gott, denn es ist seine Barmherzigkeit, mit der sich Gott dem Menschen zuwendet und im Koran zugewandt hat und deshalb auch dem Beter zu Beginn seines Gebetes wieder zuwenden möge. Das Ritualgebet spricht Gott mit dessen eigenen Worten als den „Allbarmherzigen“, den „Allerbarmer“ und damit im Namen Gottes an, denn der Koran gilt den Muslimen als wortwörtliche Offenbarungsrede Gottes an die Menschen.¹¹

¹¹ Nach at-Tabaris berühmtem Koran-Kommentar sind „Allbarmherziger“ (ar-Rahmān) und „Allerbarmer“ (ar-Rahīm) die beiden „großen Namen des erhabenen Gottes“, sind also besonders kennzeichnend für Gott selbst, vgl. Muḥammad Ibn-Garīr at-Tabarī/Habīb Yagmā‘ī (Hrsg.):

Dann heißt es im Text weiter:

„Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt,
dem Allbarmherzigen, dem Allerbarmer,
dem König am Tage des Gerichts.
Dich beten wir an, und dich bitten wir um Hilfe.
Führe uns den Weg, den geraden,
den Weg derer, denen du gnädig bist,
nicht derer, denen du zürnst,
noch derer, die irgehen!“¹²

Auch dieser exemplarische, zentrale Gebetstext der Muslime¹³ ist – wie das jüdische *Qaddish* – seiner Form nach zweigeteilt:¹⁴ In den ersten drei oder vier – die Zahlweisen differieren hier – Zeilen wird Gott gelobt und gepriesen, und zwar erstens als der Herr der Welt, zweitens als der Allbarmherzige und drittens als der König am Tag des Gerichts. Auch hier steht – wie schon beim jüdischen *Qaddish* – der Lobpreis Gottes am Anfang des Gebetes. Dieser Lobpreis, der als koranische Offenbarungsrede nach islamischem Verständnis genau genommen als ein Selbstlob Gottes verstanden werden muss, in das die betenden Muslime gleichsam einstimmen,¹⁵ dieser Lobpreis also soll Gottes

Tarğuma-i Tafsi-r-i Ṭabari. Farāham āmada dar zamān-i salṭanat-i Maṅšūr Ibn-i Nūh-i Sāmāni, Bd. 1, Teheran 1960, S. 15; der Umstand, weshalb at-Tabari an einer anderen Stelle seines Koran-Kommentars nur von dem größten Namen Gottes spricht, der in dieser ersten Sure des Korans verborgen sei, dürfte in der bedeutungsmäßigen Ähnlichkeit beider Gottesnamen begründet liegen, vgl. ebd., S. 11.

¹² Diese Übersetzung ist mit einer geringfügigen Abweichung entnommen aus Annemarie Schimmel: *Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen*, Düsseldorf 1998, S. 77.

¹³ Zur zentralen Bedeutung der *Fātiha* vgl. William A. Graham: Art. „Fātiha“, in: *Encyclopedia of Islam*, Bd. 2, Leiden 1965, S. 188–192, hier S. 188: „As the primary prayer and scriptural formula in Muslim communal and personal life, the Fātiha is comparable to the *Shema* in the Jewish tradition and the *Paternoster* in the Christian.“ Vgl. auch ebd., S. 191: „In addition to being the most universally known and repeated part of the Qurʾān among Muslims, its repetition is, along with that of the *shahāda* (‘testimony’ by which one declares oneself to be a Muslim [...]), the most significant oral mark of Muslim faith.“ Vgl. Hartmut Bobzin: *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999, S. 94: „Nur eine einzige Sure hat jedoch bis heute einen festen, unverzichtbaren Platz im rituellen Gebet (salat) bewahrt: Sure 1“.

¹⁴ Zu dieser Zweiteilung der *Fātiha* in ein anfängliches Lob Gottes und in die nachfolgenden Bitten an Gott vgl. auch William A. Graham: Art. „Fātiha“, S. 190.

¹⁵ Rein formal gesehen besitzt die *Fātiha* die Gestalt eines Gebetsformulars in der ersten Person Plural, vgl. hierzu auch William A. Graham: Art. „Fātiha“, S. 189: „The Fātiha takes the form of a first-person-plural prayer formula clearly intended for human utterance rather than a first- or third-person word of God, a point that has been noticed since the earliest days of Islam.“

hoheitliche Herrschaft über die ganze Welt¹⁶ und seine königliche Richterfunktion für die Menschen zum Ausdruck bringen und den Betenden in Erinnerung rufen. Gott ist Herr über das Leben der Menschen, und seine ausgleichende Gerechtigkeit wird sich einst – am Tag des Gerichts nämlich – an jedem Menschen erweisen und für jeden durchsetzen. Es ist für die islamische Religiosität signifikant, dass der Gerichtsgedanke mit dem der universellen Herrschaft Gottes engstens verbunden wird, weil er den Menschen zur freiwilligen Unterwerfung unter den geoffenbarten Willen des göttlichen Weltherrschers – genau dies bedeutet ja wörtlich ‚Islam‘¹⁷ – bewegen soll. Diese religiös geforderte Selbsthingabe des Menschen an Gott sollen die zahlreichen das islamische Ritualgebet gliedernden Verbeugungen und Prostrationen, bei denen die Stirn den Boden berührt, sinnfällig und gleichsam realymbolisch zum Ausdruck bringen.

Der zweite Teil der *Fātiha* besteht – wie derjenige des jüdischen *Qaddish* – aus Bitten, die die Betenden an Gott richten:

„[D]ich bitten wir um Hilfe. Führe uns den Weg, den geraden, den Weg derer, denen du gnädig bist, nicht derer, denen du zürnst, noch derer, die irgehen!“

Die gnädige Führung auf dem geraden Weg, die Rechtleitung also ist es, die die Muslime von Gott erbitten.¹⁸ Gott wird darum gebeten, die Gläubigen auf den Weg des religiösen Heils zu führen, das heißt sie in ihrem religiösen Lebenswandel so zu unterstützen und zu führen, dass sie nicht irgehen, sondern des von Gott den ihm treu Gebliebenen verheißenen Paradieses teilhaftig werden. Wie schon beim jüdischen *Qaddish* wird auch hier Gott um seine Hilfe dafür gebeten, dass der Lebenswandel des Menschen gelingen möge; wird dies im *Qaddish* durch die Metapher der Errichtung der Königsherrschaft Gottes im gesetzekonformen Lebenswandel eines Menschen zum Ausdruck gebracht, so hier mit der Metapher der Rechtleitung auf dem Weg, der zum endgültigen Heil oder Unheil des Menschen führt. Auch hier wird da-

A testimony to this is the practice among Sunnī Muslims of ending their recitation of this sūra with *āmin* (‘amen’)“.

¹⁶ Zu einigen in der islamischen Koran-Exegese vertretenen Deutungsmöglichkeiten des arabischen Wortes für ‚Welten‘, *‘ālamun*, vgl. William A. Graham: Art. „Fātiha“, S. 190; Rudi Paret: *Der Koran* (= *Digitale Bibliothek* 46), Berlin u.a. 2001, Kommentar zu Sure 1, S. 1104: „Das Wort ‚alam(un) ist Lehnwort aus dem Aramäischen. Es bedeutet eigentlich ‚Welt‘ (Plural ‚die Welten‘). Mit dem koranischen ‚alamun‘ sind aber speziell die Bewohner der Welt gemeint. Die Übersetzung von ‚rabb al-alamīn‘ mit ‚Herr der Menschen in aller Welt‘ ist zwar etwas umständlich, scheint aber dem Sinngehalt des Ausdrucks einigermaßen gerecht zu werden.“

¹⁷ Zur genuinen Wortbedeutung von ‚Islam‘ vgl. Annemarie Schimmel: *Im Namen Allahs*, S. 8f.

¹⁸ Vgl. hierzu Rudi Paret: *Der Koran*, Kommentar zu Sure 1, S. 1104: „Die Bitte um Rechtleitung ist so allgemeiner Art, daß keine Beläge angeführt zu werden brauchen.“

her wie schon im *Qaddish* mit dieser an Gott gerichteten Bitte ein indirekter Appell an die Gläubigen verbunden. Sie sollen so leben, dass Gott ihnen nicht zürnen muss wie er denjenigen zürnt, die irgehen; sie sollen vielmehr so leben, dass Gott ihnen gnädig sein kann. Der Zorn Gottes aber ist eine jüdisch und islamisch häufig gebrauchte Metapher für den falschen, den sich selbst bestrafenden, weil sich um das eigene Glück des seligen Lebens bringenden Lebenswandel eines Menschen.

3. Eine kurze Inhaltsanalyse des christlichen Vater-Unsers

Das christliche *Vater-Unser* wird auch als ‚Herrengebet‘ bezeichnet, weil es von Jesus Christus als dem Kyrios, dem Herrn, seinen Jüngern gelehrt worden ist als eine Anweisung, wie sie beten sollen. Es ist in zwei Fassungen erhalten, einmal bei Lukas und zum zweiten beim Evangelisten Matthäus. Die exegetische Forschung hat gezeigt, dass zwar die lukanische Kurzfassung „in bezug auf die *L ä n g e* die älteste Form erhalten hat, daß der Matthäus-Text jedoch hinsichtlich des gemeinsamen *W o r t l a u t e*s ursprünglicher ist.“¹⁹

„So sollt ihr beten:

Vater unser im Himmel,
geheiligt werde dein Name.

Es komme deine Königsherrschaft,
es geschehe dein Wille,

wie im Himmel so auf Erden.

Das Brot, das wir brauchen, gib uns heute.

Und vergib uns unsere Schulden,
wie auch wir vergeben haben unseren Schuldnern.

Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern erlöse uns vom Bösen.“ (Mt 6,9–13)

Jesus, der allein zu Gott „mein Vater“ (Mt 26,29) sagt, weil er nach christlichem Verständnis allein dessen Sohn, der Sohn Gottes ist, lehrt seine Jünger so zu beten, wie er selbst betet. Er nimmt also seine Jünger in sein vertrauensvolles Verhältnis zum Vater auf, das sich in seiner Gebetsanrede „Abba“ (vgl. Mk 14,36) äußert, einem Lallwort der Anrede des kleinen Kindes, aber auch eine gebräuchliche Anrede des erwachsenen Sohnes an seinen leiblichen

¹⁹ Joachim Jeremias: *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (= *Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens* 50), Stuttgart 1962, S. 15; Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Leipzig ⁷1990, S. 18–22, bestätigt dieses Ergebnis.

Vater.²⁰ Als Gebetsanrede für Gott fehlt jedoch dieser Ausdruck in der jüdischen Gebetsliteratur, obwohl die Vaterbezeichnung für Gott, die das Volk Israel von seiner religiösen Umwelt übernommen haben könnte,²¹ im frühen Judentum gebräuchlich war, ebenso die Gebetsanrede Gottes als „unser Vater“ sowie „unser Vater im Himmel“.²² In welchem spezifisch christlichen Sinne aber ist Gott nach dem *Vater-Unser* „unser Vater“? Hierzu bemerkt der Neutestamentler Joachim Gnilka: „Gott ist nicht in dem Sinne Vater, wie schon vorher in anderen Religionen die Götter Väter genannt worden sind, sondern Gott ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus und als solcher ist er unser Vater.“²³ Zwar ist Jesus allein der vom Vater gezeugte Sohn Gottes. Dennoch ermächtigt er uns, „zu Gott Vater zu sagen, da wir Kinder Gottes sind bzw. werden sollen.“²⁴ Kinder Gottes zu sein, aber bedeutet nach Matthäus, das gütige und barmherzige Verhalten des göttlichen Vaters nachzuahmen: „Und dies heißt, die Liebe zu den Menschen, einschließlich der Feinde, zu üben. [...] Zu Gott Vater sagen zu dürfen, ist mit einem an uns gerichteten Anspruch verbunden, in der Nachfolge Jesu die Menschen so zu lieben, wie er sie

²⁰ Zur Bedeutung der Gottesanrede „Abba“ vgl. Joachim Jeremias: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, S. 58–66: Jeremias stellt zunächst fest, dass diese der alltäglichen Familiensprache entnommene Gottesanrede diejenige Jesu war, so dass mit ihr eine ipsissima vox vorliegt, welche „das Herzstück seines [sc. Jesu] Gottesverhältnisses“ (ebd., S. 63) enthüllt; dass diese zweitens in der jüdischen Gebetsliteratur fehlt, weil es „für jüdisches Empfinden unehrerbietig und darum undenkbar gewesen [sc. wäre], Gott mit diesem familiären Wort anzureden. [...] Er [sc. Jesus] hat so mit Gott geredet, wie das Kind mit seinem Vater, so schlicht, so innig, so geborgen. [...] In ihr [sc. der Abba-Anrede Jesu] liegt zugleich die völlige Hingabe des Sohnes im Gehorsam gegenüber dem Vater (Mk. 14,36; Mt. 11,25f.)“ (ebd., S. 63f.). Jeremias zeigt ferner, dass in dieser Gottesanrede das einzigartige Verhältnis Jesu zu seinem Vater und darin zugleich (nach Mt 11,25) „seine Gewißheit zum Ausdruck kommt, im Besitz der Offenbarung zu sein, weil ihm der Vater die volle Gotteserkenntnis geschenkt hat. Auch in Jesu Gebeten ist Abba nicht nur Ausdruck des gehorsamen Vertrauens (Mk. 14,36 par.), sondern zugleich Wort der Vollmacht“ (ebd., S. 64).

²¹ Vgl. hierzu Joachim Jeremias: *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, S. 17; Jeremias hat auch die insgesamt 14 alttestamentlichen Belegstellen für die Vater-Bezeichnung Gottes untersucht, vgl. ebd.

²² Vgl. hierzu Joachim Gnilka: *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1: „Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58“, Freiburg i. Br. u.a. 1988, S. 216f.

²³ Joachim Gnilka: *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, S. 231; zum gemeindebildenden, kirchenkonstitutiven Charakter der Vateranrede Jesu vgl. auch Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 29f. und 34: „Er [sc. Jesus] lehrt nicht nur *Ausschau* zu halten nach dem kommenden Gott und dem nahenden Ende, sondern zunächst einmal *aufzuschauen* zum Vater. Darum soll das Gebet der Jünger erst den Vater anreden, bevor es bittend in die Zukunft zielt, erst das Antlitz des gegenwärtigen Vaters suchen, bevor es *Ausschau* hält nach dem kommenden Gott.“

²⁴ Joachim Gnilka: *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, S. 231.

geliebt hat.“²⁵ Gott ist daher christlich verstanden unser Vater, insofern wir als seine Nachahmer seine Kinder, das aber heißt: Brüder und Schwestern seines einziggeborenen Sohnes Jesu Christi sind, welcher das schlechthin vollkommene Kind des Vaters im Himmel ist.

Die erste Bitte des *Vater-Unsers* um Heiligung des Gottesnamens stellt im Unterschied zur Verherrlichung des Gottesnamens im jüdischen *Qaddish* keinen Lobpreis, sondern eine echte Bitte an Gott dar, selbst seinen Namen zu heiligen. Diese Bitte muss auf dem Hintergrund der Entweihung des göttlichen Namens durch die Missachtung Gottes und die fortgesetzten Gebotsübertretungen von Menschen verstanden werden. Sie bittet Gott um seine endgültige, endgeschichtliche Selbstoffenbarung und damit um die Vollendung unserer Erlösung.²⁶

Dieser eschatologischen Ausrichtung entspricht auch die zweite Bitte des *Vater-Unsers*, die das Anliegen der ersten weiterführt und zugleich die zentrale Bitte des ganzen *Vater-Unsers* darstellt. Sie lautet: „Es komme deine Königsherrschaft.“ Die Ankündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ, der Königsherrschaft und der Herrlichkeit des göttlichen Vaters beziehungsweise des Gottesreiches, das mit seinem Erscheinen und Wirken bereits begonnen hat,²⁷ ist der Kerninhalt der Botschaft Jesu.²⁸ Diese Bitte um die baldige Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes war, wie wir sahen, auch Inhalt des jüdischen *Qaddish*. Doch im Unterschied zur Beschränkung dieser Bitte um Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes auf das Volk Israel im jüdischen *Qaddish* gewinnt sie im christlichen *Vater-Unser* eine universale Ausrichtung: Gott

²⁵ Joachim Gnilka: *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, S. 231.

²⁶ Zur endgültigen, universalen Offenbarung der Heiligkeit beziehungsweise Göttlichkeit Gottes, die in dessen vollkommener Liebe und barmherziger Hingabe besteht, als dem einen, großen Anliegen Jesu vgl. Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 42–52.

²⁷ Vgl. hierzu treffend Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 71f.: „Jesus ist Ort, Funktion, Repräsentant und Präsentant des Eschatons, der Herrschaft und des Reiches Gottes, die er präsent macht und so präsentiert.“

²⁸ Zu dieser zweifachen Bedeutung der βασιλεία τοῦ θεοῦ vgl. Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 63: „Das Königtum Gottes bezeichnet beides gleicherweise: Gottes Herrschaft und Herrlichkeit und zugleich damit des Menschen Heil und Seligkeit, Gottes Reich“. Zur zentralen Stellung der βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Verkündigung Jesu vgl. Joachim Gnilka: *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte* (= *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Supplementband III), Freiburg i. Br. u.a. 1990, S. 87–165, insbesondere S. 87: „Es ist unbestritten, daß im Zentrum der Verkündigung Jesu die Herrschaft Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ) stand. Er hat immer wieder von ihr gesprochen, er hat sie in Gleichnissen erläutert. Die Herrschaft Gottes kann buchstäblich als die Mitte seines Wirkens aufgefaßt werden.“ Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 55, bezeichnet daher auch diese Bitte um die Verwirklichung des Gottesreiches als „den großen Wunsch“.

möge seine Königsherrschaft in einem einmaligen eschatologischen und damit endgültigen Ereignis über alle Völker errichten.²⁹

Die dritte Bitte des *Vater-Unsers* „es geschehe dein Wille, wie im Himmel so auf Erden“ drückt gleichfalls den Wunsch des Beters nach der endgültigen Herrschaft Gottes aus, nach der endzeitlichen Durchsetzung seines Heilswillens für die ganze Welt.³⁰ Aber diese Bitte besitzt darüber hinaus noch eine Eigenbedeutung. Sie will auch zum Ausdruck bringen, dass der Mensch durch seine An- und Übernahme des Heilswillens Gottes helfen soll, dessen Königsherrschaft auf Erden zu verwirklichen. Dabei ist vorausgesetzt, dass dieser Wille Gottes in der Wirklichkeit weithin missachtet wird und dass der Beter selbst unter diesem Zustand leidet.³¹

Die vierte Bitte, die so genannte Brotbitte, führt die Grenzenlosigkeit des vom *Vater-Unser* geforderten Gottvertrauens vor Augen:³² Denn die durch die freiwillige Aufgabe ihrer Erwerbsarbeit genau genommen zu Bettlern und damit arm gewordenen Jünger Jesu³³ sollen Gott um ihre Versorgung mit Brot und damit um

²⁹ Zur Haltung, die diese Bitte um das Kommen des Gottesreiches voraussetzt und einfordert, vgl. Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 77: „Diese Bitte verlangt Jünger, die nur noch ‚das Königtum Gottes erstreben‘ (Lk 12,31) und denen alles andere darüber nebensächlich geworden ist. [...] Hier betet ein inbrünstiges Verlangen, daß Gott die gebührende Ehre zuteil werde und sein Werk zu seiner Vollendung komme.“

³⁰ Heinz Schürmann arbeitet den Doppelcharakter dieser Bitte klar heraus: Sie bittet um die Vollendung des Heilsplanes Gottes und darum, dass sich sein Herrschaftswille durchsetze. Vgl. Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 86: „So ist der Wille Gottes hier [...] in seiner ganzen Absolutheit gesehen. Himmel und Erde soll er umspannen – das ist der große Wunsch des Beters. In der Vorstellung des Beters verlieren Himmel und Erde fast ihren Inhalt: Sie sind nur noch als der Raum gesehen, wo Gottes Wille geschieht oder geschehen soll. Der Himmel hat hier nur noch einen Inhalt, der erwähnenswert wäre: der sich vollendet auswirkende Wille Gottes. Und auch die Erde soll nur noch diesen einen Inhalt haben: der zur Vollendung gekommene Heilsplan und Herrscherwille Gottes.“

³¹ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 78: „Es ist ein unerträglicher Zustand, dass in der Welt Gottes heiliger ‚Wille‘ nicht geschieht. Diese Not lehrt die Jünger Jesu beten. Wie groß dieser Notstand in Wirklichkeit ist, wie wenig der Wille Gottes in der Welt gilt, kann nur der wissen, der den eigentlichen Willen Gottes kennt. Unsere Bitte setzt also die Verkündigung und Auslegung des Gotteswillens durch Jesus voraus.“

³² Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 102: „Es ist *zweitens* das unbändige und grenzenlose *Vertrauen*, aus der die Brotbitte gesprochen sein will. [...] Unausgesprochen steht groß vor der Brotbitte des Vaterunsers: ‚Alles ist möglich bei Gott‘ (Mk 10,27) – darum ist unbedingtes Vertrauen gefordert von jedem, der Gott ernst nehmen will.“

³³ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 97: „Diese ‚Jünger‘ sind es, die aufgefordert werden, an jedem Morgen um das notwendige Brot für den Tag zu beten, denn sie sind die ‚Bettler‘, die sich ganz der Fürsorge des Vaters ausgeliefert haben. Sie haben ein

ihre physische Existenzsicherung um der Fortsetzung ihrer Jüngerschaft willen³⁴ nur für den jeweiligen Tag bitten,³⁵ weshalb das *Vater-Unser* sich auch am besten als Morgengebet eignet.³⁶

Die fünfte Bitte, die so genannte Vergebungsbitte, bittet um die Vergebung der je eigenen Schulden beziehungsweise Sünden im Endgericht, wobei diese „endgültige Vergebung Gottes – wie Jesus stark betont – davon abhängig [sc. ist], ob wir in der Vergebung Gottes selbst Vergebende geworden sind“³⁷, ob wir also auch denen vergeben haben, die an uns schuldig geworden sind.³⁸ Dabei wird schon vorausgesetzt, dass die Menschen Gottes Ver-

großes Wagnis auf sich genommen, als sie Beruf und Erwerbsarbeit aufgaben und sich Jesus anschlossen.“

³⁴ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 97: „Im Grunde wird also hier viel mehr erbeten als die notwendige Tagesration. Wenn der Vater diese täglich immer wieder gewährt, bestätigt er die Verheißung Jesu und das Wagnis der Nachfolge, die eschatologische Lebensform des Jüngerkreises. Im Grunde bittet also der Jünger hier darum, daß der Vater diese Lebensweise weiterhin ermögliche und mit ihr die Verkündigung der nahenden Gottesherrschaft.“

³⁵ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 101f.: „Deutlich belehrt der Herr *erstens*, um nicht mehr als um das ‚*Notwendige*‘, das Existenzminimum, zu bitten. Die Bitte um das Brot darf also nicht gefüllt werden mit allerlei unnötigen begehrliehen Anliegen. Wer so betet, bittet in großer Genügsamkeit, ist uninteressiert am eigenen Leben, wünscht sich nicht mehr als das Lebensnotwendige, ist zufrieden, wenn er zu essen hat. [...] So beten also die, denen ‚das Geheimnis der Gottesherrschaft übergeben‘ ward (Mk 4,11) und die soeben mit aller Kraft gebetet haben: ‚Es komme dein Reich.‘ Es sind also die, welche das Königreich Gottes ‚zuerst‘, vor allem und über allem tatkräftig anstreben (vgl. Mt 6,33). Denn wahrlich, [...] wer Gottes Königsherrschaft auf die Erde herabgewünscht hat und mit ihr die ganze Seligkeit der neuen Welt Gottes: was will der sich auf Erden noch groß anderes erbitten, als was er zum Leben notwendig hat?“

³⁶ Zur in diesem Punkt auf die allgemeine Jüngerschaft aller Christen ausgeweiteten lukanischen Fassung vgl. Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 100: „Lukas hat die Brotbitte in eine Form gebracht, in welcher sie der Situation aller Christen auch außerhalb des engeren Kreises der nachfolgenden Jünger angepaßt ist. In dieser Fassung wird Gott nun gebeten, das notwendige Brot nicht nur ‚heute‘, sondern ‚*Tag für Tag*‘ zu geben – wobei der *Imperativ Präsens* im Griechischen (im Unterschied zu dem des Aorist in der Matthäus-Fassung) das immer erneute Geben meinen wird. Der Christ, welcher in Familie und Beruf lebt, steht im allgemeinen nicht gerade ‚heute‘ in der Ungesicherheit, die ihm die Brotbitte auf die Lippen legt. Wohl weiß er aber heute, wie sehr sein Leben und sein Lebensunterhalt immer ungesichert ist, seitdem er das Königtum Gottes zum ersten und vorgängigen Ziel all seines Arbeitens und Denkens gemacht hat (Mt 6,33).“

³⁷ Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 117.

³⁸ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 121f.: „Wer dem Mitmenschen auf Erden seine Schuld nicht erläßt, dem erläßt Gott dereinst die eigene nicht (Mk 11,15; Mt 18,23–34). Das schließt freilich ein, viel Unrecht hinzunehmen und den Verzicht auf alle Vergeltung

gebung bereits anfanghaft empfangen haben und durch diese Vergebungsbereitschaft Gottes überhaupt erst in den Stand gesetzt werden, auch denen zu vergeben, die an ihnen schuldig geworden sind.³⁹ Worin aber besteht unsere Schuld vor und gegenüber Gott, um deren Vergebung wir ihn täglich bitten sollen? „Hoffnungslos und rettungslos verschuldet [sc. bei Gott] ist der Mensch“⁴⁰, weil er immer hinter der Forderung Gottes nach uneingeschränkter, nach sich vorbehaltlos schenkender, mithin vollkommener Liebe zu ihm und zu seinem Nächsten zurückbleibt.⁴¹ „Die Bitte um Nachlaß und barmherzige Vergebung ist da die einzige Rettung.“⁴²

Die sechste Bitte, Gott möge uns nicht in Versuchung führen, spiegelt das Wissen Jesu um das Ausmaß der menschlichen Schwäche in der Situation der Versuchung.⁴³

(Lk 6,27f; Mt 5,39ff), sich viel abnehmen zu lassen (Mt 5,42), unter Umständen siebenmal am Tage zu verzeihen (Mt 18,22). Selbst für die Verfolger muß gebetet werden, damit wir ‚Söhne des Vaters im Himmel werden‘, so schöpferisch und reaktionslos gut wie der Vater, ‚der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte‘ (Mt 5,43–48). Die Vergebungsbitte verlangt also höchste Tat, schöpferische Gutheit, reaktionsloses Verzeihen – letztlich die Feindesliebe, in der für Jesus alles, was Liebe heißt, aufgipfelt und seinen Prüfstein hat.“

³⁹ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 126: „Nur weil wir also Gottes Vergebung schon empfangen haben, können wir die Beteuerung wagen: ‚Wie auch wir vergeben haben unsern Schuldner‘. Weil uns schon vergeben ist, können wir andern vergeben. Und weil wir vergeben können, dürfen wir um endgültige Vergebung bitten. Es ist aber nicht eine doppelte Vergebung Gottes, die uns geschenkt wird: eine schon geschehene und eine noch ausstehende endgültige. Vielmehr ist die kommende Vergebung Gottes schon im Hier und Jetzt vorverwirklicht – und zwar in dem Maße, wie sie in unserm eignen Vergeben realisiert ist. Die Vergebungsbitte des Vaterunsers will also nicht nur gebetet werden; sie will tätig verwirklicht werden.“

⁴⁰ Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 109.

⁴¹ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 106–109, insbesondere S. 108f.: „Wo aber die Gänzlichkeit für Gott eine ‚Schuldigkeit‘ geworden ist, die ganze Liebe unter das Gebot fällt und nicht nur geraten ist, da ist der Mensch abgrundtief verschuldet. Da können unsere Sünden nicht mehr adäquat als Übertretungen des Gesetzes beschrieben werden, sondern nur als ‚Verschuldungen‘, als Zurückbleiben, Versagen, als Untertlassungen, als Nichterfüllung der Forderung Gottes.“ Vgl. auch ebd., S. 110: „Unsere ‚Schuldigkeit‘ wird schon darin deutlich, daß Jesus unser Verhältnis zu Gott bevorzugt als das von Sklaven und Söhnen schildert, also von Menschen, die nicht nur zu diesen und jenen persönlichen Diensten oder sachlichen Leistungen, sondern *zu existentieller Hingabe* verpflichtet sind auf Grund eines vorgegebenen Rechts- oder Liebesverhältnisses. Wer Jesu Wort gehört hat, der steht vor Gott als seinem ‚Herrn‘ und seinem ‚Vater‘; diese ‚Doppelgesichtigkeit‘ Gottes macht ihn zum ‚Sklaven‘ und ‚Sohn‘ und bestimmt so seine ‚Schuldigkeit‘.“

⁴² Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 109.

⁴³ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 128: „Wer im Geiste Jesu betet, hat nicht die geringste Zuversicht, in der Versuchung bestehen zu können; darum muß er so

Doch welche Versuchung ist hier genau gemeint? Jesus lehrt nicht seine Jünger darum zu bitten, dass sie vor der großen Drangsal der apokalyptischen Versuchszeit, die nach dem Glauben der spätjüdischen Apokalyptik dem Weltende vorausgeht, bewahrt werden sollen. Er lehrt sie vielmehr darum zu bitten, dass sie vor der damals wie heute stets aktuellen Gefahr eines Glaubensabfalls, der Aufgabe ihrer Jüngerexistenz bewahrt werden sollen.⁴⁴ Diese Bitte ist an den göttlichen Vater gerichtet, weil dieser allein dem Macht- und Wirkungsbereich des Satans Grenzen setzen kann.⁴⁵ Sie ist damit Ausdruck des Vertrauens in die stets größere Macht und zugleich in die gnädige Hilfsbereitschaft dieses Vaters.⁴⁶

Die nicht zufällig siebte und letzte Bitte des *Vater-Unsers* bittet Gott-Vater um noch mehr als um die Bewahrung vor der großen Versuchung zur Aufgabe der eigenen Jüngerschaft. Denn sie bittet ihn darum, uns Menschen endgültig von der Macht des sittlich Bösen und damit des Teufels zu befreien,⁴⁷ das aber bedeutet: seine Herrschaft der vollkommenen Güte über uns aufzurichten, so dass das Ende des *Vater-Unsers* in dessen Anfang und Mitte – die Bitte um das Kommen des Gottesreiches – gleichsam wieder zurückkehrt. Dem *Vater-Unser* eignet daher die vollkommene Gestalt eines Kreises, wie es einem nach christlichem Verständnis den Menschen von Gott selbst in Jesus Christus gelehrtens Gebet auch geziemt.⁴⁸

dringend bitten, daß er gar nicht erst in sie hineingeführt werde. [...] Wer in diese Versuchung hineinkommt, scheint schon verloren zu sein; so gefährlich ist sie.“

⁴⁴ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 130: „Nicht die erwartete apokalyptische Zeit der Versuchung, eine kommende Gefahr, steht Jesus vor Augen, sondern eine bereits aktuelle, gegenwärtige Gefahr, in die der Jünger jeden Tag hineingeführt werden kann. Unsere Bitte ist ein dringlicher Hilferuf von Jüngern, die die Gefahr unmittelbar nahe sehen.“ Zur näheren Bestimmung dieser Versuchung vgl. ebd., S. 132f.: „Die in der letzten Bitte des Gebetes genannte Versuchung muß [...] in Beziehung stehen zu dem Hauptwunsch nach dem Kommen des Reiches. Damit wird die Gefahr des Schwundes dieser Hoffnung, des Glaubens an seine anstehende Nähe, des Abfalls von Jesus nunmehr die große Versuchung sein, in der die so dringlich herbeigerufene Hilfe notwendig wird. [...] Es geht hier um Bewahrung im Jüngerstand, um Behütung vor Glaubensabfall, vor dem einmaligen und endgültigen Fall.“

⁴⁵ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 135: „Es hängt also vom ‚Vater‘ ab, ob einer in den Machtbereich des Satans gerät. Dieser hat mit seiner Wirksamkeit die ihm von Gott gesetzten Grenzen!“

⁴⁶ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*. S. 135: „Jenseits des satanischen Machtbereiches ist der Raum der Allmacht und Güte des Vaters, zu dem der Beter freien Zutritt hat. Der Glaube an die Macht und Hilfsbereitschaft dieses Vaters, der nun zu herrschen beginnt und das Heil seines Reiches bringt, gibt große Geborgenheit und die kühne Bereitschaft, den Vater gläubig um diese Bewahrung zu bitten.“

⁴⁷ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 139f.

⁴⁸ Vgl. hierzu Heinz Schürmann: *Das Gebet des Herrn*, S. 142f.: „Das Herrengebet kreist in sich selbst: Am Ende will es wieder von vorn beginnen: ‚Vater, es komme dein Reich!‘ [...]“

Worin aber besteht nun die dem *Vater-Unser* eigene inhaltliche Gliederung und wie verhält sich diese zu der der beiden anderen untersuchten Gebete? Während das jüdische *Qaddish* mit dem Lobpreis beziehungsweise der Heiligung Gottes und die islamische *Fātiha* ebenfalls mit dem Lobpreis Gottes durch den Beter einsetzt, scheint dies beim christlichen *Vater-Unser* nicht der Fall zu sein: Hier werden nach der Gottesanrede sogleich Bitten an Gott gerichtet, ohne dass ein ausdrücklicher Lobpreis Gottes vorangestellt wird. Wir dürfen allerdings in der Gottesanrede mit „Vater unser“ diesen Lobpreis des Vaters durch seine zu ihm betenden Kinder bereits eingeschlossen sehen, wird doch mit der Verwendung der Metapher des liebevoll und gütig für seine Kinder sorgenden Vaters dessen Lobwürdigkeit zumindest implizit zum Ausdruck gebracht.

Anschließend wird in inhaltlicher Entsprechung zum jüdischen *Qaddish* und in weiterer Entsprechung zur Bitte um Rechtleitung in der islamischen *Fātiha* im christlichen *Vater-Unser* Gott um die (endgültige) Errichtung seiner Königsherrschaft gebeten, und zwar für alle Menschen und nicht nur für die eigenen Glaubensgenossen wie im jüdischen *Qaddish*. Die dritte Bitte um die Erfüllung des Gotteswillens im *Vater-Unser* besitzt, wie wir sahen, inhaltsähnliche Parallelen in den beiden anderen Gebeten; die Brot- und die Vergebungsbitte scheinen christliches Sondergut zu sein, sofern nicht in dem islamischen Gottesnamen des Allbarmherzigen eine Vergebungsbitte bereits implizit enthalten sein dürfte. Die beiden das christliche *Vater-Unser* abschließenden Bitten um Bewahrung vor der Versuchung und um die endgültige Erlösung vom Bösen sind zwar in ihrer expliziten Form ein Sondergut gegenüber den beiden anderen Gebeten, könnten aber grundsätzlich auch in diesen enthalten sein.

4. Die gemeinsame inhaltliche Grundstruktur und einzelne Besonderheiten der drei Gebetstexte

Gemeinsam ist diesen drei Grundgebeten der drei monotheistischen Weltreligionen, dass bei ihnen die Gottesanrede an erster Stelle steht und dass diese Gottesanrede einen Lobpreis Gottes zumindest einschließt. Während das jüdische

Das Gebet des Herrn ist ein kreisendes, ein immerwährendes Gebet. Man kann mit ihm nicht mehr aufhören. Am Ende muß es wieder neu beginnen. Das kommt, weil es eigentlich nur aus einem einzigen großen Wunsch besteht: dem Verlangen nach dem Kommen der Herrschaft Gottes und seines Reiches. Hier ist die alles in ihren Bann ziehende Mitte, die selbst um die zum Himmel ragende Achse kreist: ‚Vater, geheiligt werde dein Name.‘ Die drei Bitten aber begleiten wie drei Planeten jenen Zentralwunsch nach Gottes Herrschaft und Reich.“

Qaddish und die islamische *Fātiha* einen Lobpreis der herrscherlichen Hoheit Gottes, gleichsam seiner göttlichen Majestät zum Ausdruck bringen, wendet sich das christliche *Vater-Unser* mit der Vateranrede eher an die Güte als an die königliche Hoheit und Herrschaftlichkeit Gottes. Daran dürfte sichtbar werden, dass das christliche Sohnesverhältnis zum Vater, in das die christlichen Beter im *Vater-Unser* eintreten sollen, stärker durch die wenn auch ehrfürchtige Liebe als durch die Furcht Gottes geprägt ist. Die christlichen Beter sollen sich daher als aus Liebe gehorsame Kinder des ihnen liebevoll zugewandten göttlichen Vaters verstehen und verhalten.

An zweiter Stelle steht bei allen drei Gebeten eine Bitte. Es ist dies beim jüdischen *Qaddish* und im christlichen *Vater-Unser* die Bitte an Gott, dass er seine Königsherrschaft unter den Menschen errichte; ihr entspricht inhaltlich die islamische Bitte um Rechtleitung durch Gott auf dem Weg des Heils, denn die Königsherrschaft Gottes über die Menschen ist genau dann verwirklicht, wenn die Menschen in ihrem Lebenswandel dem Willen Gottes entsprechen und folgen. Diese zwar an Gott gerichtete Bitte enthält daher in allen drei Gebeten eine zumindest implizite und indirekte Aufforderung an die Beter, dem geoffenbarten Willen Gottes gemäß zu handeln und zu leben. Denn auch im christlichen *Vater-Unser* können wir in der Bitte um das Geschehenlassen des göttlichen Willens im Himmel und auf Erden zugleich auch einen Appell an den Beter wie an jeden Menschen erkennen, dass er durch seine An- und Übernahme des geoffenbarten Heilswillens Gottes dessen Königsherrschaft auf Erden zum Durchbruch verhelfen soll. Die zusätzlichen Bitten, die das christliche *Vater-Unser* gegenüber dem jüdischen *Qaddish* und der islamischen *Fātiha* kennt, genauer die Vergebungsbitte sowie die Bitten um Bewahrung vor der Versuchung und der Erlösung vom Bösen, kann man als konkretisierende Ausführungsbestimmungen der Bitte um das Kommen des Gottesreiches durch das Geschehenlassen des göttlichen Willens einschließlich ihrer impliziten Aufforderung an die Menschen deuten. Dies gilt selbst auch für die christliche Brotbitte: Denn die Gabe des Lebens, die Gott den Menschen mit dem Brot schenkt, soll von Gott vertrauensvoll erbeten und dankbar angenommen werden.

Zusammenfassend betrachtet kennzeichnen also zwei zentrale Elemente alle drei untersuchten Grundgebete der drei monotheistischen Weltreligionen: erstens der Lobpreis Gottes, seiner königlich-herrscherlichen Hoheit und Majestät beziehungsweise – stärker christlich akzentuiert – seiner unübertrefflichen Güte; zweitens das Element der flehentlichen Bitte an Gott, seinen unbedingten Heilswillen für die Menschen durchzusetzen, eine Bitte, die zugleich auch ein Appell an die Menschen darstellt, diesen Heilswillen Gottes an ihnen selbst geschehen, sich ihn auch geben zu lassen.

VII. Glaube, Hoffnung und Liebe als die drei Kernelemente weltreligiöser
monotheistischer Religiosität

Welches Verständnis von menschlicher Religiosität, so müssen wir jetzt fragen, äußert sich in dieser inhaltlichen Grobstruktur der drei untersuchten Gebete? Es ist offensichtlich, dass zumindest monotheistische Religiosität die Anerkennung der königlichen Herrschaft eines wesenhaft guten und daher zu den sündigen Menschen barmherzigen Gottes einschließt. Und es ist auch offensichtlich, dass diese Anerkennung zumindest bei den monotheistischen Offenbarungsreligionen von Judentum, Christentum und Islam den Charakter einer bejahenden Antwort auf die Selbsterschließung dieses einen, einzigen Gottes durch seine Offenbarung besitzt, und zwar unabhängig davon, ob diese Offenbarung Gottes in Form eines Buches (wie im Judentum und im Islam) erfolgt oder als Offenbarung in eigener Person, das heißt als Selbstoffenbarung im strengen Sinne des Wortes wie im Christentum. Mit anderen Worten: Dass Gott sich als der Herr und Vater aller Menschen geoffenbart und dass er seinen Heilswillen den Menschen kundgetan hat, dies anzuerkennen und den göttlichen Heilswillen als das normgebende Prinzip der eigenen Lebensführung für sich anzunehmen, stellt ein erstes zentrales Element einer weltreligiösen monotheistischen Religionspraxis dar. Dieses Element soll terminologisch schlicht als Glaube bezeichnet werden, der einen responsorischen Grundcharakter besitzt: Denn er antwortet in angemessener Weise auf die Vorausgabe des göttlichen Heilswillens und damit auch auf die Gabe des Lebens, das heißt der Schöpfung, die als solche ja erst durch die göttliche Offenbarung vollends bewusst werden kann. Zum Glauben aber gehört schon seinem Grundbegriff als *etwas mit Zustimmung zu denken (cogitare aliquid cum assensione)*⁴⁹ nach die willentliche Zustimmung zu dem Geglaubten. Daher sind religiöse Glaubensgehalte dadurch von rein intellektuellen Gehalten unterschieden, dass sie der Zustimmung des menschlichen Willens bedürftig sind.

Der Vergleich der drei zentralen monotheistischen Gebetstexte hat uns aber auch gezeigt, dass zu einer monotheistischen (Welt-)Religiosität zweitens auch das Element der Bitte gehört, und zwar der Bitte um das Eine und Einzige, welches dem Menschen wahrhaft nottut: um die universelle Verwirklichung des Gottesreiches, die Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes in der gesamten Wirklichkeit und damit auch in dieser irdischen Welt. Da der im Sein vollkommene Gott aus Liebe sein Reich nicht gegen den Willen seines geschöpflichen Bildes verwirklichen will, schließt monotheistische Religiosität

⁴⁹ Vgl. hierzu etwa Bonaventura: *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum* I, dist. 8, pars 1, art. 1, quaest. 2, in: Bonaventura: *Über den Grund der Gewißheit. Ausgewählte Texte*, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Marianne Schlosser, Weinheim 1991, S. 82.

stets auch die Aufforderung an das religiöse Subjekt, das heißt den Menschen, ein, den göttlichen Heilswillen anzunehmen und zu erfüllen. Daraus können wir lernen, dass echte monotheistische Religiosität die Hoffnung auf Gottes rettendes Handeln in der noch laufenden Geschichte und auf sein endgültig erlösendes Handeln am Ende der Geschichte – das aber heißt für jeden in seinem eigenen Tod – einschließt. Diese Hoffnung gehört daher konstitutiv zu einer monotheistischen Religionspraxis, sie stellt damit deren zweites Kernelement dar. Und schließlich gehört drittens zu dieser auch die Liebe, und zwar sachlich zuerst die Liebe zu Gott, dann die Liebe zu den Menschen und zu allem, dem Gottes eigene Liebe zugewandt ist. Denn wir hatten gesehen, dass die an Gott gerichtete Bitte um Aufrichtung seiner Königsherrschaft über alle Welt bei allen drei Grundgebeten den Appell an die Betenden miteinschließt, Gottes Heilswillen anzunehmen und zu erfüllen. In dieser gehorsamen Erfüllung des göttlichen Willens aber besteht zunächst und vor allem die Liebe des Menschen zu Gott, die, wenn sie weit vorangeschritten ist, von Gott mit der unmittelbaren Gabe seiner ihm eigenen Liebe an den Menschen – in der so genannten Mystik nämlich – vervollkommen werden kann. Glaube, Hoffnung und Liebe in dem jeweils erläuterten Sinne dieser Worte dürften daher die drei Kernelemente nicht nur der christlichen, sondern jeder weltreligiösen monotheistischen Religionspraxis sein. Glaube, Hoffnung und Liebe aber sind nach christlichem Verständnis die drei so genannten göttlichen Tugenden, das heißt die drei besten mit der Rechtfertigung von Gott dem Menschen gnadenhaft verliehenen dauerhaften Handlungsdispositionen der menschlichen Geistseele. Die sich in diesen drei göttlichen Tugenden verwirklichende Religiosität des Menschen ist daher nach monotheistischem Verständnis zumindest auch und nicht zuletzt eine Gabe Gottes.

VIII. Weltreligiöse monotheistische Religiosität als Höchstform und Vollendungsstufe theistischer Religionspraxis

Doch, so sind wir einzuwenden geneigt, wie kann sich in Glaube, Hoffnung und Liebe in dem erläuterten Sinn dieser Worte menschliche Religiosität überhaupt und im Allgemeinen äußern und manifestieren? Liegt einer solchen Annahme nicht eine allzu dezidierte, um nicht zu sagen intellektuell Gewalt gebrauchende Wertung zugrunde, die in der monotheistischen Religionspraxis die Höchstform, das heißt die Vollendungsstufe jeder menschlichen Religiosität sieht und die deren vielfältigen andersgearteten Ausdrucks- und Erscheinungsformen auch nicht annähernd gerecht zu werden vermag? In der Tat liegt den vorgetragenen Überlegungen in Bezug auf theistische Religionsformen die, wenn man so will, wertende Annahme zugrunde, dass die mono-

theistischen Weltreligionen die höchste Form theistischer Religionen darstellen, in denen das Wesen theistischer Religiosität am reinsten und vollständigsten, gleichsam inbegrifflich, zum Ausdruck kommt.

Für diese Annahme lassen sich durchaus Vernunftgründe geltend machen. Ein zentraler Vernunftgrund hierfür scheint mir der normative Charakter eines von der menschlichen Vernunft konzipierten Gottesbegriffs beziehungsweise die Normativität Gottes als eines Vernunftbegriffs zu sein.⁵⁰ Da nämlich diesem vernunfthaften Gottesbegriff zufolge Gott Inbegriff der bestmöglichen, mithin vollkommenen Wirklichkeit, das aber heißt: schlechthin unübertrefflich ist, kann dieser vernünftige Gottesbegriff auch nur von einem monotheistischen Gottesbegriff überhaupt erfüllt werden. Denn etwas schlechthin Unübertreffliches kann es nur ein einziges Mal geben, kann nur einmal instantiiert beziehungsweise verwirklicht sein. Mit anderen Worten: Alle möglichen Seinsvollkommenheiten können nur in einem einzigen Wesen realisiert sein, sonst würde, nähme man etwa zwei solcher allervollkommensten Wesen an, notwendigerweise einem von ihnen zumindest eine Seinsvollkommenheit fehlen, um von dem anderen verschieden sein zu können. Damit aber wäre dieses eine Wesen nicht mehr unübertrefflich gut und damit nicht mehr Gott. Zwar behaupten alle monotheistischen Religionen, dass ihr Gott einzig ist. Aber nur die drei monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam behaupten darüber hinaus, dass dieser einzige Gott in dem ihm eigenen Sein schlechthin unübertrefflich ist. Mit anderen Worten: Das Vernunftgebot einer formalen Normativität des Gottesbegriffs (das aber heißt: sich Gott als etwas schlechthin unübertrefflich Gutes denken zu müssen, um ihn sich zumindest formal angemessen vorzustellen) wird nur von den drei monotheistischen Weltreligionen erfüllt. Inhaltlich bestimmen die drei monotheistischen Weltreligionen die Normativität des Gottesgedankens bekanntermaßen in unterschiedlicher Weise. Damit dürfte deutlich geworden sein, dass die monotheistische Religionspraxis in den drei monotheistischen Weltreligionen, die diesem unübertrefflich guten Gott beziehungsweise genauer seinem daher auch unübertrefflich guten geoffenbarten Heilswillen zu entsprechen bemüht ist, die höchste Form theistischer Religionspraxis überhaupt darstellt. Und dass die geringerwertigen Formen einer theistischen Religionspraxis auf die monotheistische Religionspraxis hingeordnet beziehungsweise in ihr im dreifachen hegelschen Sinne des Wortes aufgehoben sind, diese These könnte man mit religionswissenschaftlichen Belegen zumindest exemplarisch einsichtig machen.

⁵⁰ Vgl. hierzu ausführlich Vf.: Art. „Gott“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 3, Freiburg/München 2007 (im Druck).

IX. Eine Antwort auf den Einwand nichttheistischer Religionsformen am Beispiel nichttheistischer Richtungen im Buddhismus

Doch an dieser Stelle meldet sich zu Recht der an früherer Stelle zwar schon genannte, aber aufgeschobene Einspruch vieler östlicher Religionen: Ist nicht etwa der nichttheistische Zen-Buddhismus auch eine, und zwar eine sehr hochstehende, weil besonders friedliebende Religion und daher die ihm entsprechende religiöse Praxis eine Form echter menschlicher Religiosität? Bekanntermaßen wurde ja gerade der nichttheistische Teil des Buddhismus auf Grund seines nichttheistischen Charakters innerhalb seiner westlichen beziehungsweise abendländischen Rezeptionsgeschichte von Arthur Schopenhauer und in seinem Gefolge von vielen anderen als eine Form von Philosophie und nicht als eine Religion verstanden, und zwar auf Grund des naheliegenden und vielfach vertretenen Vorverständnisses von Religion als eines Gottesbezugs des Menschen. Um uns diesem Einspruch stellen zu können, müssen wir uns auf die Grundzüge der buddhistischen Religion besinnen, die diese von allen anderen Weltreligionen signifikant unterscheiden. Diese können nicht in der Annahme eines Geburtenkreislaufes (des so genannten *Karmasamsara*) als solchem liegen, denn dies hat der Buddhismus mit den hinduistischen Schulen gemeinsam, weil er es von dem älteren Hinduismus übernommen hat.⁵¹ Der unterscheidende Grundzug der buddhistischen Religion liegt vielmehr einerseits in der so genannten Anatta-Lehre, das heißt in der Annahme, dass alles vielheitlich Erscheinende substanz- und damit identitätslos sei.⁵² Und es liegt im nichttheistischen Hinayana-Buddhismus, insbesondere im Theravada- und im Zen-Buddhismus, zum zweiten in der Annahme des *Nibbana* als des Verwehens alles Erscheinenden beziehungsweise als dessen vollkommener Leere, die genau genommen nur die Vollendung der subjektiven Aneignungsbedingungen des erst durch sie erreichten Heils- und Erlösungszustandes bezeichnet.⁵³ Denn die für uns unzugängliche, weil über uns erhabene Seite des *Nibbana*, die unsere Übergänglichkeit heilen und uns aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien kann, muss, um genau diese zeitilgende Heilsfunktion für uns ausüben zu können, auch im Buddhismus letztlich etwas vollkommen Einfaches, muss reine Gegenwart sein, und zwar gemäß der im Pali-Kanon durchaus auch vertretenen Bedeutung des höchsten Bezugspunktes des *dhamma*, der Heilslehre, nämlich des *Nibbana*, als das

⁵¹ Vgl. hierzu Hans W. Schumann: *Buddhismus*, S. 71ff.; Edward Conze: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart u.a. 1981, S. 25ff.

⁵² Vgl. hierzu Hans W. Schumann: *Buddhismus*, S. 64ff.

⁵³ Zum buddhistischen Heilsziel des *Nibbana* vgl. Hans W. Schumann: *Buddhismus*, S. 102–107.

Absolute.⁵⁴ Der Sachgrund hierfür liegt in dem buddhistisch allerdings unausgesprochen bleibenden Umstand, dass nur etwas vollkommen Einfaches und daher zeitfrei Gegenwärtiges die Menschen aus dem zeitabhängigen und leidbringenden Geburtenkreislauf wirksam zu befreien vermag. Es muss also auch für den geschichtlichen Ursprungskern des Buddhismus, das heißt für den so genannten Theravada-Buddhismus, sowie für den Zen-Buddhismus unbeschadet seiner bewussten diesbezüglichen Urteilsenthaltung letztlich doch etwas absolut Einfaches geben, analog dem von den drei westlichen monotheistischen Offenbarungsreligionen angenommenen Gott, auch wenn dieses Absolute nach buddhistischer Überzeugung weder gedacht noch behauptet werden kann; denn der Versuch hierzu bringe den Menschen wieder von seinem Heilsweg ab. Zwar wird das *Nibbana* als der buddhistisch angenommene Erlösungszustand in traditionellen Bildern weder als etwas vollkommen Einfaches noch als etwas in sich Vielheitliches beschrieben, sondern als die Aufhebung alles Erscheinenden wie etwa das erloschene Feuer, von dem nach seinem Verlöschen niemand sagen kann, wohin es gegangen ist.⁵⁵ Und doch verwahrt das buddhistische Verständnis des *dhamma*, das heißt der Heils- oder Erlösungslehre, die Möglichkeit einer impliziten Voraussetzung des Gegebenseins einer absoluten Einheit in sich. Denn das *Nibbana*, verstanden als das Verlöschen beziehungsweise als die Leere alles Erscheinenden, bringt expressis verbis nur die Vollendung der subjektiven Aneignungsbedingungen des dadurch erst erreichten Heils- oder Erlösungszustands zum Ausdruck, über den bewusst keine Aussage mehr getroffen wird. Damit dürfte sich auch für diese nichttheistischen Religionsformen im Buddhismus unsere These, dass menschliche Religiosität erstens die Anerkennung des Daseins einer absolut einfachen Wirklichkeit, zweitens die Hoffnung auf die eigene endgültige Erlösung durch deren Wirksamkeit sowie drittens die Liebe als die Selbsthingabe an dieses Absolute in wenn auch modifizierter Form bewahrheiten. Denn die Anerkennung einer absolut einfachen Wirklichkeit ist in den nichttheistischen buddhistischen Religionsformen keine ausdrückliche, sondern genau genommen nur eine implizite. Mit anderen Worten: Ein ausdrücklicher monotheistischer religiöser Gottesglaube, also der Glaube an eine personale absolute Einheit, findet sich in diesen nichttheistischen Religionsformen

⁵⁴ Diese Bedeutung von *Nibbana* als das zeit- und vielheitslose Absolute hat die frühe Studie von Magdalene und Wilhelm Geiger über das Bedeutungsspektrum von *dhamma* einschließlich des *Nibbana* als des Zielpunktes des buddhistischen Erlösungsweges im Pali-Kanon, das heißt in der kanonischen buddhistischen Literatur, als eine dort zumindest auch vertretene Bedeutungsvariante von *Nibbana* aufgewiesen, vgl. hierzu Magdalene und Wilhelm Geiger: *Pali-Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, München 1920, S. 6f.

⁵⁵ Vgl. hierzu Hans W. Schumann: *Buddhismus*, S. 106.

natürlich nicht, genausowenig wie im Monismus der hinduistischen Upanishaden sowie des späteren Vedanta. Während jedoch in diesen hinduistischen Schulen das wenn auch apersonal gedachte absolute Ur-Eine ausdrücklich angenommen und vorausgesetzt wird, erfolgt diese Voraussetzung in den nichttheistischen buddhistischen Schulen nur unausdrücklich. Das zweite Moment der religiösen Hoffnung auf eine endgültige Erlösung des Menschen durch diese absolute Einheit besitzt in diesen nichttheistischen Religionsformen den Charakter einer religiösen Hoffnung auf endgültige Erlösung durch eine Erleuchtung, deren Vonwoher deshalb nicht befragt wird, weil eine solche Frage als für das Erreichen dieses erhofften Heilszustandes bereits kontraproduktiv erachtet wird. Und schließlich ist das dritte für menschliche Religiosität überhaupt konstitutive Element der Liebe zu dieser einfachen Wirklichkeit innerhalb der östlichen Weltreligionen, insbesondere in den genannten nichttheistischen buddhistischen Schulen, in der geforderten vollkommenen Aufhebung der Wirksamkeit des eigenen Willens realisiert. Dass diese freiwillige Aufgabe der Wirksamkeit des eigenen Willens als eine Selbsthingabe an die Wirksamkeit eines höheren, göttlichen Willens auch ausdrücklich verstanden wird, bleibt dabei in buddhistischer Perspektive offen und unerkannt. Mit diesen Modifikationen und Einschränkungen versehen dürfte die entfaltete Grundform menschlicher Religiosität daher auch für die exemplarisch genannten nichttheistischen Religionsformen im Buddhismus gelten.

X. Ist der Mensch von Natur aus religiös?

Schlussendlich müssen wir uns fragen, ob aus dem entwickelten Verständnis von menschlicher Religiosität folgt, dass der Mensch von Natur aus religiös ist. Besitzt also der Mensch wesensnotwendig den Glauben an den einen Gott, die Hoffnung auf dessen endgültig erlösendes Handeln und die Liebe als die freiwillige Unterordnung seines eigenen Willens unter den souverän verfügenden Willen dieses Gottes? Es dürfte ganz offenkundig sein, dass dies nicht der Fall ist, denn sonst müsste man sowohl ausdrücklich als auch unausdrücklich-pragmatischen Atheisten das Menschsein absprechen. Die Absurdität dieser Konsequenz erweist die Falschheit ihrer Prämisse. Nicht schon entfaltete, praktizierte Religiosität gehört daher zum Menschen als Menschen, wohl aber das Vermögen und die Disposition zur Entfaltung einer so verstandenen religiösen Praxis. Und mehr noch: In dieser Praxis, also in seiner Religiosität, findet nach monotheistischem Glauben der Mensch sein wahres Glück und sein vollkommenes Wohlergehen. So ist der Mensch zwar nicht von Natur aus religiös, wenn religiös zu sein bedeutet, das Dasein und die königliche Herrschaft eines einzigen, unübertrefflich guten Gottes glaubend an-

zuerkennen, dessen endgültig erlösendes Rettungshandeln für sich und die ganze Welt zu erhoffen und sich seinem Willen in allem zu unterwerfen. Doch findet der Mensch sein zeitliches Glück erst in dem Vollzug dieser Religiosität und sein endgültiges Glück in jenem endgültigen Zustand, nach dem er mit allen Fasern seiner religiösen Existenz strebt. Denn die religiöse Gottesliebe des Menschen, deren innerzeitliche Gehorsamsgestalt existentiell oft sehr hart sein kann, sucht die größtmögliche Nähe des Geliebten, sucht die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei ihm. Daher vollendet sich die religiöse Liebe des Menschen zu Gott und mit ihr die Religiosität des Menschen im Ganzen mit dessen Eintritt in das vollendete Königreich dieses Gottes, in dem die Menschen Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, das heißt ihn unmittelbar schauen dürfen, wie er ist. Die irdische, die innerzeitliche Heilssuche des monotheistisch und darin zugleich vollendet religiösen Menschen findet daher in dieser den Frommen verheißenen Wirklichkeit ihr endgültiges Ziel. Dabei erfüllt die monotheistische Botschaft von der Auferstehung des Menschen und seine Aufnahme in die ewige Gottesschau mit der Religiosität zugleich die tiefste Sehnsucht beziehungsweise das Ziel allen natürlichen menschlichen Strebens. Denn der Mensch ist zwar nicht von Natur aus bereits religiös; er ist aber von Natur aus so beschaffen, erst in dieser Religiosität und durch sie sein wahres Glück zu finden. Dies aber ist nach monotheistischem Glauben genau deshalb der Fall, weil der Mensch von dem einen Gott auf ihn hin, auf die größtmögliche Nähe und Anwesenheit bei und sogar Ähnlichkeit mit ihm hin geschaffen wird. Gott und sein Reich ist daher der leider oft unbewusst bleibende Zielpunkt allen echten religiösen Strebens von Menschen und der Ort ihres vollendeten Glücks.