

Das Gebet lässt sich nicht säkularisieren. Wenn ein Philosoph gegen einen Philosophen das Gebet verteidigt ...

«Zum Gott der Philosophen kann man nicht beten.» Die Philosophie seit Spinoza und Kant vermeidet das Thema des Gebets. Das naive Bittgebet gilt als unwürdig und beschämend. Philosophie darf nicht erbaulich sein. Frömmigkeit scheint moderne Intellektuelle v.a. zu langweilen. Doch es gibt auch «reaktionäre» Gegenstimmen wie Sören Kierkegaard und Franz von Baader, die eine Philosophie des Gebets entwickelt haben. Die Sinnsprüche von Angelus Silesius zeigen eine Nähe des Gebets zur Lyrik. Jean-Claude Wolf ist selbst Philosoph. Er war von 1993 bis 2018 Ordinarius für Ethik und politische Philosophie an der Universität Freiburg Schweiz. 2020 veröffentlichte er im Aschendorff Verlag in der Reihe „Studia Oecumenica Friburgensia“ ein Buch unter dem Titel „Philosophie des Gebets. Gebetsscham und Langeweile in der Moderne“. Im neunten Kapitel seines Buches wird das Gebet zur zentralen Frage bei der Interpretation von Sören Kierkegaard durch Jürgen Habermas. Drei Philosophen im Gespräch über das Gebet: Jean-Claude Wolf – Jürgen Habermas – Sören Kierkegaard. Jean-Claude Wolf ergreift Partei für Kierkegaard gegen Habermas, wenn es darum geht, den Ort des Gebets im philosophischen Denken zu verteidigen.

Habermas will in seinem umfangreichen, zweibändigen Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie* laut Klappentext nachzeichnen, „wie sich die Philosophie sukzessive aus ihrer Symbiose mit der Religion gelöst und säkularisiert hat“. Ist das Gebet säkularisierbar? Immerhin widmet Habermas dem philosophischen Denker Sören Kierkegaard, der diese Frage verneint, ein eigenes Kapitel. Es handelt sich um den interessanten Versuch eines religiös indifferenten Autors oder Agnostikers, einen religiösen Autor wie Kierkegaard zu lesen. Und es ehrt Habermas, sich dieser Herausforderung gestellt zu haben, denn das bedeutet die vielleicht unmögliche Aufgabe, lesend und verstehend über den eigenen Schatten zu springen. Damit ist das Kierkegaard-Kapitel, das sich auf einen religiösen Denker nach der Aufklärung und nach Kant konzentriert, ein Beitrag zur grundsätzlichen Frage, ob und wie ein „säkularer“ Leser einen (zum großen Teil) „erbaulichen Schriftsteller“ verstehen kann. Habermas präsentiert und diskutiert einen „halbierten Kierkegaard“; der „erbauliche Kierkegaard“ fällt durch die Maschen seiner Geschichtsphilosophie und ist unvereinbar mit seinem Selbstbild von professioneller und professoraler Philosophie. Grob gesagt ist der erbauliche Autor ein Leser der Bibel, der beim Lesen mitbetet, während der säkulare oder strikt akademische Leser der Bibel oder der Schriften Kierkegaards, die sich betend-lesend zur Bibel verhalten, dezidiert nicht mitbetet. Dieser „mitbetende“ Denker ist Habermas peinlich. So betrachtet ist Kierkegaard ein radikaler *philosophischer Antagonist* von Habermas.

Habermas unterstellt, dass es zu Kierkegaards Rede von (oder zu) Gott (unter dessen Pseudonym Anti-Climacus oder schließlich in den Schriften unter eigenem Namen) eine säkulare Alternative gebe, nämlich die Bezugnahme auf den Logos der Sprachgemeinschaft. Ähnlich wie die Bezugnahme auf Gott funktioniert die Sprachgemeinschaft als intersubjektive und geschichtliche Instanz, die dem Individuum vorgegeben ist und Gemeinschaft der Individuen durch Verständigung stiftet und stabilisiert. Im Unterschied zu Kierkegaard und zur christlichen Tradition hält Habermas die Rede von Gott bzw. Gott selbst für substituierbar durch etwas, was auch Atheisten und Agnostiker anerkennen können. Dies widerspricht dem Selbstverständnis der biblischen Theologie, wonach der Name für Gott zwar umschrieben werden kann (oder nach jüdischer Auffassung sogar soll, wo Er nicht direkt im Gebet oder in der Liturgie angerufen wird), als Mittel und Medium der Heiligung seines Namens. Doch die ehrfürchtige Namensvermeidung hat nichts gemeinsam mit der von Habermas angestrebten funktionalen Ersetzung von Gott selbst. Hier gilt die theologische Prämisse: *Gott selbst ist nicht substituierbar*. Jeder Versuch, Gott zu ersetzen, ist Götzendienst oder führt zum Götzendienst.

Gegen Kierkegaard macht Habermas auf die Bedeutung der Sakramente aufmerksam. Sie dienen der Selbstbehauptung der Kirche, was in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch theologisch akzentuiert wird. Auch hier wird eine funktionale Außenbetrachtung an den Glauben herangetragen; die Sakramente haben innerhalb der pluralistischen Gesellschaft eine stabilisierende und profilierende Bedeutung. Sie werden zu Instrumenten der Kirchenpolitik in Zeiten der zunehmenden

Kirchenaustritte. Sie erinnern an die traditionellen Methoden der Kirchenbindung durch sakramentale Privilegien der (zölibatären) Priester. Der Innenaspekt der Sakramente als Gnadengaben, die eine Gemeinschaft der Gläubigen und Betenden stiften, wird ignoriert. Religionssoziologie erreicht nicht die Innenansicht der Gemeinschaft der Menschen vor Gott.

Habermas plädiert für Toleranz im Pluralismus und greift Religion und Kirche nach der Aufklärung nicht frontal an. Diese Gutmütigkeit gegenüber dem Glauben ist allerdings die Kehrseite einer Auffassung, wonach das Aussterben der Religion doch noch bevorstehen könnte, es dauert einfach etwas länger, als einige rabiate Religionskritiker annehmen. Man muss Geduld haben mit diesen letzten frommen Exoten und mehr oder weniger harmlosen Neurotikern; irgendwann wird es ihnen von selbst verleidet sein. Die Außenbetrachtung wird von Habermas nicht ergänzt durch eine hermeneutische Innenbetrachtung. *So fehlt der denkende Kierkegaard, der die Bibel betend liest. Die Erbaulichen Reden* werden als Werke eines „religiösen Schriftstellers“ in eine Ecke von literarischen Erzeugnissen gestellt, die mit Philosophie nichts mehr zu tun haben. Kurz gesagt: Philosophie (nach Hegel und Habermas) darf nicht erbaulich werden. Philosophie (nach Kierkegaard) muss vor dem Geheimnis des Glaubens erweckend und erbaulich werden.

Der neunzigjährige Habermas mag sein Geheimnis, wie er mit der Religion ganz intim und persönlich ins Reine kommt, mit ins Grab nehmen. Vielleicht hat er sich am Thema Glauben und Wissen übernommen. Die entscheidende Frage: Woher kommt die Freiheit, die Fähigkeit zum autonomen Gebrauch der Vernunft? wird von Habermas zurückgestellt zugunsten der Frage: Worin liegt die verpflichtende Kraft der Freiheit? Wie wird die freie Vernunft gesetzgebend? Die Antwort lautet: Freiheit verpflichtet. Dieser Gedanke von Kant ist richtig und wichtig, doch er klammert die Frage aus, welche jene implizit beantworten, die um Vernunft und Freiheit bitten und dafür danken. Man könnte auch sagen, dass der bleibende und tieferliegende Dissens darin besteht, ob die Freiheit geraubt oder geschenkt ist, ob wir sie empfangen oder aus der Sprachgemeinschaft herauspinnen. Die Schöpfungstheologie und das Gebet zum liebenden, helfenden und rettenden Vater enthält keine „bessere Theorie“ als die Chaostheorie oder die Evolutionstheorie, sondern sie enthält ein Element spekulativer Genesis, die uns die Emanzipation als etwas erkennen oder deuten lässt, in das wir „entlassen“ wurden. Gott entlässt uns zur Freiheit. Diese Freiheit verpflichtet, aber sie bindet auch zurück, was im Gebet der Bitte und des Dankens zum Ausdruck kommt.

Die Philosophie gerät mit ihrer rein professionellen und professoralen Rolle in Konflikt, wenn sie versucht, dieses „erbauliche Element“ ins Denken zu integrieren, statt es zu vermeiden oder wie ein Dinosaurierskelett zu präparieren. Schließlich ist das Gebet kein Produkt der Philosophie, sondern der Treue und Übung in der lebendigen Tradition der Glaubensgemeinschaft. Der Umgang mit der lebendigen Tradition ist aber durchaus ein erkennender, nicht bloß ein fühlender. Gott allein macht Blinde sehend und Taube hörend. Die vollkommene Selbsterkenntnis wäre nur zu erlangen dadurch, dass man sich (als Sünder) von Gott und Christus (als dem einzigen Menschen ohne Sünde) beurteilen ließe. Die Selbstprüfung wird zur Vorbereitung und Einstimmung auf die Prüfung durch die Gerechtigkeit und reine Liebe Gottes. Das erklärt ein *philosophisches* Interesse für Autoren wie Baader und Kierkegaard. Deutlicher als sonst wird dieser in eine säkulare Philosophie nicht übersetzbare Rest des Glaubens im Gebet deutlich, das bei Kierkegaard in Lob und Dank kulminiert. Die Modalität der Annahme von Geschenken als Gaben Gottes verweist nicht auf eine kosmische oder teleologische Ordnung im Universum, sondern auf das lebendige Verhältnis des Einzelnen und daraus auch der Gemeinschaft der Gläubigen zu Gott.

Zuspitzen ließe sich diese Haltung des Gebets auch angesichts der Frage, ob es gut und lohnend ist, in der Welt um Gerechtigkeit zu kämpfen. Oder empfiehlt das Christentum einen Rückzug in Innerlichkeit und damit einen Defätismus vor den Aufgaben des „Klassenkampfes“? Diese Konfrontation wäre dann allerdings nicht mehr eine mit Habermas, sondern mit dem Marxismus-Leninismus oder anderen Varianten der Theorie und Praxis des marxistischen Klassenkampfes. Ein gegen die Bourgeoisie und den Kapitalismus gerichteter Klassenkampf ist keine „neue Sünde“, aber sie kann, wie alle Theorien und Aktivitäten, zu einer neuen Quelle von Unrecht werden. Das hängt auch damit zusammen, dass die „Sünde“ nicht durch guten Willen allein oder dadurch, dass man den Kampf des Guten gegen das

Böse führt, eliminiert wird. Es gibt diesen letzten Vorbehalt im Gebet und in der Lebensform eines Menschen, dass er sich nicht selbst (weder individuell noch kollektiv) „rechtfertigen“ „heilen“ und „heiligen“ kann und dazu einer Macht bedarf, die „über die Welt hinaus“ wirkt. Der Klassenkampf ist keine Alternative zum Gebet, so wie das Gebet keine Alternative zum Klassenkampf ist. Vielmehr sind sie zwei völlig inkommensurable Größen, die nicht gegeneinander abgewogen werden können. Die Differenz kann man vielleicht von einer Außenbetrachtung aus wie einen „Kategorienunterschied“ nachvollziehen, aber die Kraft und der Trost des Gebets erschließen sich nur den Betenden.

Inwiefern eine Theorie des kommunikativen Handelns dem Reden mit Gott nicht gerecht wird, lässt sich folgendermaßen erklären. Das Reden mit Gott ist gar nicht vergleichbar mit dem Reden in einer menschlichen Sprachgemeinschaft. Darauf folgt, dass das Gebet als Reden zu Gott nicht analog zum Reden in einer Sprachgemeinschaft zu verstehen ist. Gott muss nicht wie alle Menschen eine Sprache lernen. Gott muss nichts durch Konversation mit den Menschen hinzulernen. Betende sagen Gott nichts Neues, wenn sie ihm ihre Wünsche vorlegen oder ihre Bekenntnisse ablegen. Gottes Wissen ist nicht ein Prozess des allmählichen Erkennens. Insofern ist das Gespräch mit Gott gerade nicht nach dem Paradigma des Lernens in einer Sprachgemeinschaft zu konzeptualisieren. Diese ganz andere Form der Kommunikation im Wort Gottes wird von der Theorie des kommunikativen Handelns ignoriert. Sie ist nur zu erhellen durch eine Methode, welche den Weg der hartnäckigen Dekonstruktion falscher Analogien beschreitet. Die Rede mit lebenden Menschen, aber auch die Rede mit Bäumen, Tieren oder Toten bleiben unzulängliche Gleichnisse für das Reden zu Gott. Gelingt das Reden zu Gott, so betet Gott selbst in uns. Alle Analogien brechen letztlich zusammen. Gott erfährt nichts Neues vom Betenden. Das Gebet ist keine Konversation.

Ausgewählt von: Barbara Hallensleben, Herausgeberin des Buches

Informationen und Bestellung: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/detailview?no=12241>