

# Die Vernunft im Gebet. Erwägungen zu einem Phänomen gelebter Religion in praktisch-theologischer Perspektive

*Hans Martin Dober*

„Kein Denken der Vernunft ohne Rechenschaft.“<sup>1</sup>

Die Frage nach der Vernunft der Religion findet ihre Zuspitzung in der Frage nach der Vernunft des Gebets. Wenn das stimmt, müsste sich zeigen lassen, dass es mehr ist als ein „abergläubischer Wahn“<sup>2</sup>, und dass der Wunsch, diese menschlich-allzu menschliche Triebfeder allen seelischen Strebens, wiewohl Triebfeder auch des Gebets, sich nicht in Illusionen erschöpft – in imaginierten Erfüllungen, wie sie für magische Praktiken immer schon charakteristisch waren und sind. Freud, der mit seiner Kritik des Gebets nicht weit von Kant entfernt ist, hat diese illusorischen Wunscherfüllungen auf der animistischen Stufe der Entwicklung des menschlichen Geistes angesiedelt: als käme den Gedanken schon Allmacht zu, als verhalte sich der Beter wie ein Kind, das sich zum Schutz vor Traumatisierungen angesichts einer oft bedrängenden Wirklichkeit die Lösung von Problemen herbei phantasiert. Vernunft kann das in psychoanalytischer Perspektive nur insofern haben, als in der „Zauberkraft des Gebets“<sup>3</sup> ein seelischer Schutzmechanismus zu erkennen ist, der in der übergeordneten Perspektive der Wissenschaft nicht länger funktioniert, als man Kind bleibt. Ist das Gebet also ein Phänomen kindlichen Glaubens, von dem der Erwachsene sich verabschieden muss? Für Freud ist klar: Man kann nicht „ewig Kind bleiben“.<sup>4</sup> Heißt das aber auch: Man muss mit dem Kinderglauben die Religion ablegen und auf das Gebet als ihre Praxisform verzichten? Die Möglichkeit einer „Religion von Erwachsenen“, von der Lévinas in seinen

---

<sup>1</sup> *H. Cohen*, *ErW*, 512.

<sup>2</sup> *Immanuel Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg [PhB 45], 1978, 220.

<sup>3</sup> *Sigmund Freud*, *StA IX*, 373 [Totem und Tabu].

<sup>4</sup> *Freud*, *Gesammelte Werke [=GW]*, hg.v. A. Freud, 18 Bde., Frankfurt a.M. 1999 [1952], hier: *GW XIV*, 373 [Die Zukunft einer Illusion].

Talmud-Lesungen gehandelt hat<sup>5</sup>, einer Religion von Erwachsenen, die sich weder in „Zwangshandlungen“<sup>6</sup> erschöpft noch das Schuldproblem menschlicher Existenz perpetuiert<sup>7</sup>, wird von Freud nicht in den Blick genommen. Eben diese mit Lévinas benannte Möglichkeit hat aber schon Cohen in seiner Theorie des Gebets entfaltet. Er hat es unternommen, das für die Religionspraxis so charakteristische und zentrale Phänomen des Gebets philosophisch zu rechtfertigen.<sup>8</sup> Mein Rekonstruktionsversuch ist in sechs Abschnitte gegliedert.

### 1. Gott erkennen und seinen Namen nennen, oder: Das Gebet präzisiert das Verhältnis von Theorie und Praxis

Was fügt das Gebet der Erkenntnis Gottes hinzu? Aus dem entsprechenden Kapitel des Spätwerks lässt sich antworten: Es verifiziert die Korrelation, in der sich die Erkenntnis Gottes vollzieht. Die Methode des Erkennens würde ein bloß gedanklicher Vorgang bleiben, wenn ihr nicht eine Erfahrung in der Wirklichkeit entspräche. Diese Erfahrung ist das Gebet.<sup>9</sup> Solange Menschen beten, wie Cohen es beschreibt, und d.h. solange sie ihr Ich einspannen in die Korrelation mit Gott, solange muss auch die Religion überhaupt nicht als bloße Illusion gelten. D.i. eine erste, in der grundlegenden Anlage der Philosophie Cohens wurzelnde Antwort, die sich auf Freud geben lässt. Sie ist begründet in der Komplexität der Aspekte, die zur Erklärung des Phänomens hier geltend gemacht werden. Für Illusionen ist die Religion freilich anfällig. Doch zu deren Durcharbeitung stellt sie mit dem Gebet ein praktisches Instrumentarium bereit. Um dieses ange-

<sup>5</sup> E. Lévinas, Vier Talmud-Lesungen, 30.

<sup>6</sup> Freud, StA VII, 11–21 [Zwangshandlungen und Religionsübungen].

<sup>7</sup> Auf diesen wunden Punkt hat Freud in seinem Spätwerk „Der Mann Moses“ den Finger gelegt. Vgl. Dober, „Reflektierender Glaube“, 154–160.

<sup>8</sup> Es ist klar, dass Cohen das jüdische Gebet zum Ausgangspunkt seiner Darstellung nimmt. Mir geht es um ein Verständnis des Gebets als solchen, wie Cohen es in diesem Kontext gewonnen hat. Vgl. zum Gebet im jüdischen Gottesdienst: M. Morgenstern, Annäherungen an den (orthodoxen) jüdischen Gottesdienst.

<sup>9</sup> Für die Religion der Vernunft ist die Korrelation notwendig (Cohen, RV, 104) – das gilt freilich auch für das Gebet, in dessen Vollzug die theoretische Erkenntnis Gottes praktisch, will sagen: zu einer lebensdienlichen Orientierung wird. Wie eng die Methode der Korrelation mit der Praxis des Gebets verknüpft ist, kommt schon dort zum Ausdruck, wo Cohen die Korrelation begründet (RV, 105). Auch an dieser Stelle kommt er auf das Gebet zu sprechen. Vgl. in diesem Zusammenhang: Eveline Goodman-Thau, Das Gebet im jüdischen Gottesdienst zwischen Erkenntnis und Handlung. Hermann Cohens religiöse Hermeneutik aus den Quellen des Judentums, in: TU, 147–174.

messen zu handhaben, braucht es auch so etwas wie eine Ethik des Gebets (ich komme unter Abs. 4 darauf zurück).

Von außen lässt sich diese Sicht allerdings kaum bestätigen, außer dass man Menschen sehen kann, die beten. Nicht in der Zuschauer-, nur in der Teilnehmerperspektive kann die Verifikation der Korrelation greifen, die das Gebet bedeutet. Denn diese Praxis führt in ein Selbstverhältnis, das sich nicht nur zu sich selbst, sondern im eigenen Selbstverhältnis zugleich zu Gott verhält. In der Theorie ist dieses Gegenüber freilich nur eine Hypothese, die allerdings durch die Praxis des Gebets bestätigt werden kann als Idee der Güte, in deren Licht das Selbst sich neu gewinnt – als Ich und als Individuum. In der Bußarbeit, die sich im Gebet vollzieht, wird das Individuum „sittlich gerechtfertigt“ (RV, 437). Damit ist auch eine Antwort auf die Frage gefunden, ob Beten nicht vor allem eine Sache des kindlichen Glaubens sei. Denn wozu es überhaupt eine Bußarbeit brauchen soll, wird sich nicht dem kindlichen, sondern erst dem erwachsenen Bewusstsein in der Tiefendimension erschließen.

Das Gebet als die die Korrelation verifizierende Praxis – Cohen spricht von ihm als einer „Grundtat der Religion“ (RV, 443) – bleibt in einer unauflöselichen Wechselbeziehung zugleich auf die Theorie bezogen. Auch in diesem Sinne wird der erste Satz des Kapitels zu lesen sein (an Ort und Stelle ist das Gesetz im Blick). In der Gebetspraxis nämlich komme, so Cohen, die von der auf Einheitlichkeit ihrer Erkenntnis bedachte Forderung der Vernunft zum Tragen, dass es eine „doppelte Verbindung [...] zwischen religiöser Erkenntnis und religiöser Handlung“ geben müsse (RV, 431). Doppelt wird diese Verbindung wohl insofern sein, als im Gebet die Erkenntnis Gottes durch Praxis bewährt wird, eben diese Praxis aber ihrerseits wieder der theoretischen Rechenschaft bedarf, um dem Vorwurf des Irrationalismus zu begegnen.<sup>10</sup> In dieser Wechselbeziehung von Theorie und Praxis wird es für die Einheit des Bewusstseins, für das Selbstbewusstsein erfahrbar, dass das wechselseitige Verweisverhältnis der Systemteile eine praktische Bedeutung hat. Der „ganze Mensch“<sup>11</sup> lässt sich eben nicht auf seine theoretischen Kompetenzen noch auf seine praktischen reduzieren. Er ist auch ein Wesen mit Trieben, Affekten und Emotionen. Ohne Beteiligung seines „Gefühls“, seines „Gemüts“, wäre das Gebet nicht möglich. Die Theorie des Gebets bezieht auch den Systemteil

---

<sup>10</sup> Die jüdische Gottesverehrung beruht auf Erkenntnis. Denn die Korrelation „ist durch Erkenntnis bedingt“ (RV, 473).

<sup>11</sup> *Dietrich Rössler* hat diesen Terminus dem Diskurs der Praktischen Theologie eingeschrieben (vgl. *Volker Drehsen* [Hg.], *Der „ganze Mensch“*).

ein, dem Cohen kein eigenes Buch gewidmet hat, wohl aber den letzten Abschnitt im *Begriff der Religion: die Psychologie*.<sup>12</sup>

Die *Sehnsucht* ist die subjektive Voraussetzung, ohne die die Praxis des Gebets nicht zu verstehen ist, die subjektive Eintrittsbedingung in eine Praxis gelebter Religion, die sich nicht im momentanen Affekt (sei es im Seufzen, Schreien, Rufen) oder in einem „ersten Stammeln“ (RV, 431) erschöpft, sondern als ein sprachlicher (und man wird mit Blick auf die Beschreibungen Cohens sagen dürfen: ein ritualisierter) Vollzug auf Dauer gestellt ist. Er schreibt:

„Die Sehnsucht bezeichnet, sie erfüllt das ganze Innenleben der Seele, sofern es auf die Korrelation mit Gott eingestellt wird zur Erzeugung der Religion“ (RV, 435).

Das idealistische „Erzeugen“, mit dem Rosenzweig sich im Schöpfungskapitel des *Stern der Erlösung* kritisch auseinander gesetzt hat, ist hier mit Händen zu greifen. Ich meine aber nicht, dass das Gebet bei Cohen noch im Banne des transzendentalen Bewusstseins verbleibt. Es scheint mir vielmehr das Schwellenphänomen par excellence zwischen dem theoretischen und dem praktischen (ethischen) Verständnis der Korrelation zu sein; auf diese doppelte Bedeutung von Korrelation hat Alexander Altmann seinerzeit hingewiesen.<sup>13</sup> Der Vollzug der Schwelle im Sinne einer ritualisierten Handlung stellt die Metapher bereit, die eine Antwort auf das theoretische Problem der Religionsphilosophie überhaupt geben kann. In diesem Sinne heißt es bei Bernhard Casper: „Von Religion zu sprechen“ heißt, sich „ständig wie auf einer Schwelle“ zu bewegen, welche das Denken „dennoch nicht überschreitet.“<sup>14</sup>

## 2. Doch wie soll man überhaupt mit dem Beten beginnen können?

Mit Blick auf die Sprache der Psalmen<sup>15</sup> formuliert Cohen eine Antwort. In der „Erlösung von der Sünde“ als „höchstem menschlichen Lebenszweck“ erfahre der Beter eine „Freiheit des Gottvertrauens, kraft welcher die Liebe zu Gott zugleich das Fundament wird für die stete Neugründung des Ich“ (RV, 436).<sup>16</sup> Die Formulierung ist so komplex wie die Korrelation, in der

---

<sup>12</sup> „Das Gebet ist die psychologische Form des religiösen Faktors der Versöhnung“ (RV, 434). Vgl. zum Begriff der Ganzheit: RV, 483f.

<sup>13</sup> Alexander Altmann, Hermann Cohens Begriff der Korrelation, 254.

<sup>14</sup> Vgl. Bernhard Casper, Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig, in: HCPPhR, 51–69, 60.

<sup>15</sup> Man wird an Ort und Stelle – wie auch schon in *Der Begriff der Religion* – bevorzugt an den 51. und 73. Psalm denken dürfen.

<sup>16</sup> Vertrauen ist mehr und anderes als ein Affekt. Zudem braucht es eine Sprache, in der das Vertrauen zum Ausdruck kommen kann (vgl. RV, 432). Nota bene verweist das

man nicht weiß, ob der Anfang bei Gott oder beim Menschen liegt.<sup>17</sup> Einerseits wird die Religion „erzeugt“ durch den Menschen, durch das Streben seiner Seele als die Urkraft, die sich bis in die Bildung der ordnenden Begriffe auswirkt.<sup>18</sup> Andererseits macht die Freiheit des Gottvertrauens den Anfang, und d.i. etwas anderes als das Streben der Seele, als die Sehnsucht, etwas anderes auch als die Begriffsbildung im Sinne theoretischer Rechenschaft. Das erzeugende Ich konstituiert sich im religiösen Verhältnis also nicht selbst, außer im Gottvertrauen. So kehrt in der Frage nach dem Gebet das Problem des Anfangs wieder, wie es sich in der Erkenntnis Gottes, im Wechselspiel von Schöpfung und Offenbarung schon gezeigt hatte. „Der Mensch ist nicht mehr nur das Geschöpf Gottes“, hieß es da, „sondern seine Vernunft macht ihn kraft seiner Erkenntnis und für dieselbe gleichsam wenigstens subjektiv zum Entdecker Gottes“ (RV, 103). Wer sagt: Gott macht den Anfang, sagt das in seiner Erkenntnis Gottes als Schöpfer, der den Menschen in der Vernunft geschaffen hat, und kraft seiner Erkenntnis Gottes als des Offenbarers. So wurzelt „der einzige Gott in der Erkenntnis“<sup>19</sup>, und erst „durch die Erkenntnis und in der Erkenntnis tritt Gott in die ihm notwendige Korrelation zum Menschen“ (RV, 105).

So weit ich sehe, löst Cohen das Problem des Anfangs nicht. Es ist wohl auch nicht lösbar. Aber in der Theorie des Gebets geht er einen Weg, auf dem diese Problematik an Bedeutung verliert – so wie der Beginn einer Tätigkeit überhaupt nicht mehr von Interesse ist, wenn man mitten in ihr steht. Der Vollzug des Gebets ist eben etwas anderes als die Betrachtung dieses Phänomens.<sup>20</sup> Cohen folgt dem Wortlaut der Psalmen. Das kann lesend geschehen, aufmerksam den Worten entlang, nachdenkend ihrem Sinn. Er tut dies auf eine reflexive Weise. So gewinnt er aus der Semantik dieser Texte den Sinn der Gebete, und zwar nicht nur eines bestimmten Psalms, sondern des Betens überhaupt, sofern es „zu sprachlichem Ausdruck“ gekommen ist (RV, 431). Der Sinn des Psalmgebets kulminiert aber

---

Gottvertrauen auch wieder zurück auf eine Eigenschaft, die am kindlichen Glauben besonders gut studiert werden kann. Darauf weist das sog. „Kinderevangelium“ Jesu deutlich hin (Mt 19, 14; Mk 10, 13–16; Lk 18, 16f.). Man muss also eine Dialektik des Kinderglaubens zugestehen: einerseits kann man nicht ewig Kind bleiben, wie Freud sagt, „kindisch“ also, andererseits bewahrt das Gottvertrauen auch eine kindliche Seite, wenn der Glaube erwachsen geworden ist. Vgl. dazu: *Eberhard Jüngel*, Was heißt beten? 400f.

<sup>17</sup> Das gehört zum Sinn der „Wechselwirkung [...] für Mensch und Gott“ (RV, 101).

<sup>18</sup> Vgl. *Cohen*, ErW, 499: „Der Begriff [wird] das Symbol der Seele.“

<sup>19</sup> Vgl. zur talmudischen Begründung dieses Satzes den Beitrag von *Matthias Morgenstern* in diesem Band.

<sup>20</sup> Darauf scheint Cohen abzuheben, wenn er schreibt: „Was am Psalm selbst in seiner Stilform nicht unmittelbar klar wird, das wird deutlich an ihm unter dem Gesichtspunkt des Gebets“ (RV, 433).

im „Bekenntnis des seelischen Erlebnisses“, Gott zu lieben (ich komme unter Abs. 5 darauf zurück, was das für Cohen heißt).

Man kann noch einen Schritt weiter gehen und das Lesen eines Psalms als Mitsprechen in der Gemeinschaft der Betenden fassen. Damit überwindet Cohen eine Begrenzung der Theorie, die bei Walter Bernet durchgängig zu beobachten ist. Für ihn ist das Beten analog zur Psychoanalyse nur eine Sache des Einzelnen.<sup>21</sup> Für Cohen ist an die Stelle des einsamen Lesens die Teilnahme an einer ritualisierten Handlung in der Gemeinde getreten. Derart ritualisierte Handlungen stellen – über die kritischen Aspekte hinaus, die Freud an ihnen namhaft gemacht hat – jedenfalls auch eine Hilfe dazu dar, das Problem des Anfangs zu verwinden. Man muss nur einstimmen in das gemeinsame Gebet, schon ist man auf dem Weg, und das Problem des Anfangs ist vergessen. Der Anfang ist dann zu einem Schwellenphänomen geworden, und das Ritual entlastet von der Schwierigkeit, sich für einen Anfang entscheiden zu müssen. Cohen setzt das Gebet der Gemeinde selbstverständlich voraus, indem er aus dem Gebetbuch zitiert, aus dem Siddur; die mit dem Ritual zusammenhängenden Aspekte finden bei ihm aber keine eigene Betrachtung. Es wird zu fragen sein, wie er dem Vorwurf begegnet, der später von Bernet erhoben wurde, bei einem so verstandenen Gebet könne es sich um eine „Kollektivregression“ handeln.<sup>22</sup>

### 3. Die Sehnsucht überwindet die Kollektivregression in messianischer Antizipation

Die Poesie als in höchstem Maße geistiger Bereich in der Ästhetik ist nun der Anknüpfungspunkt, um den Begriff der Sehnsucht zu präzisieren, der Cohens Theorie des Gebets trägt. Er hat vor allem die Liebeslyrik im Blick. Sie bringt das Streben der Seele zum Ausdruck, das schon Platon zufolge in der Sphäre des Erotischen wurzelt und sich in bekannter Stufenfolge letztlich auf die höchsten Ideen ausrichtet. Dieses Streben bedarf also einer Vergeistigung, einer Sublimierung, um als die Sehnsucht durchgehen zu können, die sich im Gebet an Gott wendet.<sup>23</sup> Die religiöse Liebe muss von der geschlechtlichen klar und deutlich unterschieden werden. Eben diese Unterscheidung ist aber in der unzulässigen Vermischung von ästhetischem und religiösem Gefühl verwischt. Im Drang und Streben des seelischen Lebens überhaupt, wie es in Kunstwerken objektiviert angeschaut werden kann, liegt eine „Unreinheit“, die es Cohen verbietet, hier die zu-

---

<sup>21</sup> W. Bernet, *Gebet*, 118. Vgl. H. Holzhey, *Gebet*.

<sup>22</sup> Bernet, *Gebet*, 140.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch Cohen, RV, 167–191 [Das Problem der religiösen Liebe].

reichende Quelle der subjektiven Religion auszumachen. Aller Erfahrung nach ist

„das sittliche Ich [...] von Zerstreuungen, Konflikten und Widersprüchen durchbrochen, die es fortwährend mit Spaltung und Zersplitterung bedrohen“ (RV, 440).<sup>24</sup>

Die hier wirksamen Kräfte bedürfen aber der Läuterung, wenn der Vergleich erlaubt ist, der Reinigung durch die Gebetspraxis als eines auf Dauer gestellten seelischen Reinigungsbades, einer permanenten Mikwe.

In ihrer geläuterten Form ist die Sehnsucht für Cohen nun die menschlich-subjektive Quelle des Gebets. Sie lässt mit dem Beten stets neu beginnen. Im unauflöselichen Verhältnis von Ferne und Nähe, in dem die lyrische Dichtung spielt, findet sich die religiöse Sehnsucht präformiert. Jene kompensiert die Entfernung der Geliebten im „Ersatz der Anwesenheit durch das Fernbild, welches sie mit ihren Herzensgluten zeichnet“ (RV, 435) – nota bene findet sich in dieser Beschreibung Benjamins Begriff der Aura vorweggenommen. Auch die religiöse Sehnsucht verlässt das Spannungsverhältnis von Nähe und Ferne nicht. Doch sie unterscheidet sich von der erotischen dadurch, dass sie sich nach Erlösung sehnt, „nach Befreiung von der beengenden Last des Schuldgefühls“ (RV, 436). Die religiöse Sehnsucht hält die Distanz aufrecht, wie sie in der „Nähe Gottes“ bestehen bleibt. Als ein Drängen, das noch nicht erfüllt ist, ist sie von der illusorischen Wunscherfüllung unterschieden. Zudem bezieht das Gebet die wirkliche Not ein, indem die „Andacht“ Leiden, Hunger, Krankheit, Gefangenschaft und Tod zum „gedanklichen Inhalt“ macht, um „alle möglichen Mittel der Hilfe“ zu erspähen (RV, 438). Das Gebet ist wirklichkeitsnah gerade darin, dass es sich nicht zufrieden gibt damit, wie die Dinge sind.

„Wer das Gebet um Leben und Gedeihen [...] des Individuums Aberglaube nennt, der will das Menschenherz nicht kennen [...] Ohne Glaube an den Erfolg des Gebets könnte die Andacht nicht Kraft gewinnen“ (RV, 439).

D.i. eine weitere, im Rekurs auf die Sehnsucht nach Erlösung begründete, Antwort auf einen Einwand, wie Freud ihn erhoben hat.

„Jeder neue Moment des Gebets ist ein neuer Anhub, ein neuer Aufschwung der Andacht“ (RV, 435) – Cohen verwendet diesen in der protestantischen Tradition gebräuchlichen Terminus, um das hebräische Wort „Kawana“ zu übersetzen (RV, 432, 442). Die Gegenwart darf nicht „dumpf“ bleiben, unterschiedslos selbstverständlich, sondern sie muss als Augenblick aufgeladen werden mit Zukunft: kraft messianischer Hoffnung ist sie „vorwegzunehmen und wirksam zu machen“ (RV, 435). Die Sehnsucht nach Gott richtet sich also nicht regressiv auf ein verlorenes Paradies

---

<sup>24</sup> Schon die Ethik behandelt das Problem, dass „alles durcheinander [gehen könne] in meinem Willen und meinen Handlungen“ (Cohen, ErW, 521). Cohen antwortet darauf mit seiner Tugendlehre.

aus, sondern progressiv auf das Kommen des Gottesreiches, in dem Gerechtigkeit und Friede sich küssen (Ps 85, 11). Cohen zufolge beschränkt sich die Antizipation der Zukunft im Gebet nicht auf eine „Sondergemeinschaft“<sup>25</sup>, sondern richtet sich aus auf die Allheit, die Menschheit.<sup>26</sup>

#### 4. Das Gebet wurzelt im Gemüt, der „ganze Mensch“ ersteht aber in der Einigung seines Herzens

Meine Vermutung ist, dass Cohen in seiner Theorie des Gebets eine verborgene Auseinandersetzung mit Schleiermacher führt. Dafür sprechen wenigstens drei Indizien: *Erstens* die Wortwahl, verweisen doch Termini wie „Gemüt“, „Gefühl“ und „Andacht“ (jedenfalls auch) auf diesen Autor. *Zweitens* lässt sich das ausholende Bemühen, die Sehnsucht nach Gott zu unterscheiden von anderen Formen des Strebens der Seele als Kritik an dem in *Der Begriff der Religion* zitierten Satz aus den „Reden“ Schleiermachers verstehen, Religion überhaupt sei „Sehnsucht nach Liebe“.<sup>27</sup> *Drittens* schließt Cohen wie Schleiermacher auch an Platon an, versteht die Idee des Guten aber nicht als eine „umfassende Idee“, „die mit der Struktur des Kosmos zu tun hat“.<sup>28</sup> Demgegenüber hatte Schleiermacher die Wendung des platonischen Denkens zu einer harmonischen Interpretation des Ganzen identitätsphilosophisch reformuliert.<sup>29</sup> Ich lasse mich auf diese verborgene Auseinandersetzung ein in der Hoffnung, auf diesem Wege zu einer prägnanteren Präzisierung von Cohens Theorie des Gebets zu gelangen.

In *Der Begriff der Religion* würdigt Cohen ausdrücklich den „Fortschritt über Kant“, den Schleiermacher dadurch vollzog, dass er die Religion „in das Bewußtsein“ hinein gezogen habe (BR, 94). Kant habe ihren Wert in die Ethiko-Theologie verlegt. Damit habe er die Gefahr in Kauf genommen, „dass Religion in Ethik aufgeht und ihre Eigenart verliert“ (BR, 94). Cohen selbst stand dieser Gefahr Aug in Aug gegenüber, heißt es doch in besagter Schrift auch, er habe „die methodische Konsequenz nicht gescheut, dass die Religion in Ethik sich auflösen müsse“ (BR, 42). Dem

---

<sup>25</sup> Vgl. Cohen, ErW, 485f.

<sup>26</sup> Messianismus heißt für Cohen kurz und bündig: „Das erwählte Volk wird zur erwählten Menschheit“ (RV, 487). Franz Rosenzweig hat dann – darauf aufbauend – in der Einleitung zum dritten Teil des „Der Stern der Erlösung“ die „Möglichkeit, das Reich zu erbeten“ sowohl auf die Synagoge als auch auf die Kirche bezogen, die sich allerdings unterschiedlicher liturgischer Formen bedienen.

<sup>27</sup> Cohen, BR, 95.

<sup>28</sup> Nathan Rotenstreich, *Erkennbarkeit*, 54.

<sup>29</sup> Gunter Scholtz, *Platonische Dialektik*, 258–285.

gegenüber hatte Schleiermacher einen anderen Weg gewiesen, indem er in kritischer Begrenzung der Ethiko-Theologie im Ausgang von „Anschauung“ und „Gefühl“ die Eigenart der Religion zu sichern bemüht war, sie aber dadurch wieder gefährdete, dass er sie ganz nah an die Ästhetik rückte. In der Perspektive von Cohens reinem Monotheismus besteht die problematische Konsequenz von Schleiermachers religionsphilosophischer Leistung in einer Verflüssigung des Unterschieds zwischen Ästhetik und Religion. Hier sind unscharfe Ränder entstanden, die die Begriffe Gottes, des Menschen und der Welt in ihrer klaren Distinktion gefährden.<sup>30</sup>

In der Praxis des Gebets nun werden die Unterschiede zwischen den in der Logik, Ethik und Ästhetik entfalteten Fragestellungen aufrechterhalten und zugleich verknüpft mit Blick auf die Erfahrung, dass der ganze Mensch betet, wenn er es denn wagt, mit dem Beten zu beginnen. Er muss sein kritisches Denkvermögen nicht aussetzen oder abgeben wie ein Hindernis, wenn er denn das Gebetbuch aufschlägt oder wenn er eine Synagoge, eine Kirche betritt. Er muss nicht vergessen, dass er Verantwortung trägt und nach der Unterbrechung des alltäglichen Lebens, das der Gottesdienst einer glücklichen Formel Schleiermachers zufolge ist, wieder unter dem Anspruch steht, Entscheidungen treffen zu müssen. Und er wurzelt freilich in einem „Lebensgefühl“ als einem unmittelbaren Selbstbewusstsein, das allerdings nicht selbstgenügsam bleiben kann, wenn der Mensch sich auf Gott hin ausrichtet und durch seine Sehnsucht ihn „herbeizieht“ für den Menschen, sich ihm „annähert“, um sich in seiner Nähe seiner selbst zu vergewissern.

Es ist das von der Praktischen Philosophie Kants nicht vollständig bearbeitete Problem des ganzen Menschen, auf das die „Reden“ Schleiermachers geantwortet haben, indem sie der Religion „eine eigene Provinz im Gemüte“ erschlossen.<sup>31</sup> Der Sache nach knüpft Cohen hier an. Denn beim

---

<sup>30</sup> Nota bene hat Schleiermacher selbst die Religion keineswegs in Ästhetik aufgehoben. Aber seine Grundlegung des Religionsbegriffs in den „Reden“ hat sein Denken wahlverwandt erscheinen lassen mit dem bunten Phänomen, das *Martin Meyer* in Interpretation Schlegels und Novalis' eine „Romantische Religion“ genannt hat (Ders., *Romantische Religion*, 181–197). Dass der Kunst eine wichtige Funktion in der Bildung des Bewusstseins zukommt, einschließlich des religiösen, hat Cohen durchaus zugestanden, wenn er schreibt: Es „liegt viel Vorbereitung zur religiösen Liebe in der Kunst; vielleicht ist in der Tat das ästhetische Bewußtsein ein unentbehrliches Mittelglied für die Entwicklung der religiösen Menschenliebe; aber beide sind nicht dasselbe.“ (BR, 87).

<sup>31</sup> *F. Schleiermacher*, *Über die Religion* (1799), 37. Dieses Problem hatten auch schon Schiller und der junge Hegel mit Blick auf die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ namhaft gemacht. Kant habe hier „die menschliche Natur in zwei Teile auseinandergerissen“, was „moralisch gesehen“ bedeutet, „dass es nicht mehr der ganze Mensch ist, der moralisch handelt.“ „Wenn ich nur so handle, weil es mir geboten ist, bin es dann überhaupt noch ich, dieses affektive Wesen, der handelt?“ fragt *Ernst Tugendhat* mit Blick auf die Frage, ob ich „pflichtgemäß“ oder „aus Pflicht“ handle (Ders., *Vorlesungen über*

Beten geht es darum, das Gefühl bzw. das Gemüt als ein drittes Vermögen neben dem der Erkenntnis und dem des Wollens einzubeziehen. Die Leistung und Funktion des Gebets ist es, die Schwebelage zwischen den beiden anderen Bereichen und den ihnen zugeordneten Vermögen, dem Erkennen und dem Wollen, zu halten. Zudem sind Gefühl und Gemüt auch der Sitz der Hoffnung. Das Hoffendürfen war aber in der *Ästhetik des reinen Gefühls* noch nicht bearbeitet worden, nachdem die Logik das Wissenskönnen und die Ethik das Tunsollen thematisiert hatten.<sup>32</sup> Seine frühere, strikte Zuordnung von „Gefühl“ und Ästhetik muss Cohen nun auflockern.<sup>33</sup> Auch für ihn haben die „Unmittelbarkeit des Gedankens und des Gefühls“ einen Ort in der religiösen Erfahrung (RV, 484). Das noch unbestimmte „Lebensgefühl“, in dem das Individuum wurzelt (RV, 436), ist bei Cohen aber zum spezifischen Gefühl der Sehnsucht geworden, die den Erlöser im Gebet „herbeisehnt“ (RV, 484). In solchem Sehnen steht der Erlöser „in einem unmittelbaren Verhältnis zur Seele“ (ebd.).

Zugleich findet das Individuum in der Korrelation mit Gott „seinen sittlichen Grund bestätigt“ (RV, 435f.). Der Annäherung in der religiösen Praxis des Gebets entspricht bei Cohen selbstverständlich die „Annäherung an Gott“ auf dem „Tugendweg“ (RV, 496) in ethischer Praxis. Gewissermaßen entspricht der „unendlichen Aufgabe“ im Ethischen das Gebet im Religiösen.<sup>34</sup> Durch die Läuterung und Veredelung der elementaren Kräfte der Seele, und hier insbesondere der Sehnsucht, sind sie kein Störfaktor mehr in der ethischen Praxis, sondern sie nähren den subjektiven Antrieb des handelnden Menschen. So unterstützt das Gebet die *Motivation* zur Moral, die ein Akt der Autonomie ist.<sup>35</sup> Zudem verhilft das Gebet dem au-

---

Ethik, 116). Nota bene hat auch *Gerold Prauss* (2008) sich an eben diesem offenen Problem der Kant-Interpretation abgearbeitet (vgl. Ders., *Moral und Recht im Staat*, 11–35). Tugendhat geht noch einen Schritt weiter und fragt mit *David Hume*, ob nicht „überhaupt nur Gefühle [...] handlungsbestimmend sein können“, ob es nicht „überhaupt nur ein Affekt sein kann [...] was uns ein handlungsbestimmendes Bewusstsein des Guten gibt“ (a.a.O.).

<sup>32</sup> Vgl. *Casper*, Korrelation, 64.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch: *Franz Rosenzweig*, KS, 333.

<sup>34</sup> So bewährt es sich auch, dass die Religion „Eigenart, keineswegs aber der Ethik gegenüber Selbständigkeit“ hat (RV, 488). Zugleich wird der ins Gebet integrierte „sittliche Faktor“ der Bußarbeit im Vollzug des Betens zum „eigentlich religiösen Faktor“ (RV, 437).

<sup>35</sup> „Daß wir überhaupt ein gutes Mitglied der Gesellschaft sein wollen und d.h., daß wir einer moralischen Gemeinschaft überhaupt angehören wollen [...] ist letztlich ein Akt unserer Autonomie, und dafür kann es nur gute Motive geben, keine Gründe“ (*Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, 29). Und wenn gilt: „Das Gutsein [...] ist [etwas], was vom Willen gefordert wird“ (a.a.O., 115), dann verweist auch diese Einsicht zurück auf die Motivation des Willens, deren Quelle Cohen im Gebet als Praxis der vernünftigen Religion beschreibt.

genblicksverhafteten Bewusstsein aus der Gefahr, sich zu zerstreuen, zur Kontinuität. Die aber ist ermöglicht durch die Wahrhaftigkeit als „das Rückgrat des sittlichen Menschen“ (RV, 485). Im Gebet wird sie allzeit erneuert.<sup>36</sup>

Anders gesagt: Das Ich des ganzen Menschen gewinnt sich im steten Prozess einer „Gründung“, einer „Einigung“. Denn das „Ziel des Gebets“ besteht in der „Wurzelung des Bewußtseins“ (RV, 443). Diese Arbeit am eigenen Selbst hat in der Bußarbeit ihr Modell, doch mit der Bitte aus Ps 86,11 „Einige unsere Herzen“ ruft sie „auch ohne Sünde und Buße [...] die Versöhnung herbei“ (RV, 441). So leistet die (sprachliche) Praxis des Gebets ihren Beitrag zum Umgang mit dem „höchsten Problem der systematischen Philosophie“, das in der „Einheit des Bewußtseins“ besteht (RV, 440). Im Fluss des Lebens, und zwar des inneren der Seele wie auch des äußeren der Realität kann die Einheit des Bewusstseins Cohen zufolge durch eine regelmäßige Praxis des Gebets sicher gestellt werden. Denn in ihr liegt das Potential, „nicht an sich selbst zu verzweifeln, den Ankergrund des Selbstbewußtseins zu umklammern, um nicht in Verzweiflung und Selbstaufgabe zugrunde zu gehen“ (RV, 436). An einer Stelle, die Bekenntnischarakter hat, beschreibt Cohen die Gründung des Ich im Gebet prägnant:

„Mein Gemüt erringt die Unschuld des Glaubens an den Gott der Güte. Daher bete ich zu ihm. Mein Gebet wird mir zum Glauben. So innig verknüpft das Gebet jetzt mein Individuum mit meinem Gotte, mit dem Gotte, der in diesem Gebete erst recht mein Gott wird.“ (RV, 440)

## 5. Mehr als eine Fußnote zu Platon und als eine Antizipation Freuds: Monotheistische Transformation der Idee des Guten und messianische Prägnanz

„Das Gebet ist Liebe“ (RV, 434), schreibt Cohen. So verstanden kann es die Sprachform sein, in der das äußerste Spannungsverhältnis des platonischen Denkens zum Ausdruck kommt: die Spannung und der „Zusammenhang zwischen dem Streben der Seele und der Idee des Guten“.<sup>37</sup> Im Unterschied zu Platon setzt Cohen aber an ihre Stelle die Idee des einen und ein-

---

<sup>36</sup> Die Wahrhaftigkeit als „der Jungbrunnen [...], aus dem das Individuum sich stets neu verjüngt“ (RV, 442), ist der „unzweifelhafte“ Zweck des Gebets (ebd.), weil in der Ausrichtung auf ihn „die Korrelation des Menschen mit Gott [...] eingestellt [wird] auf die Einkehr des Menschen in seine tiefsten sittlichen Grundkräfte“ (ebd.). Sie ist – wie es in dem folgenden Kapitel heißt – die höchste bzw. „erste“ menschliche Tugend, die Gottes Wahrheit entspricht (RV, 481f.).

<sup>37</sup> *Rotenstreich*, *Erkennbarkeit*, 40.

zigen Gottes, der gut ist. Und er fügt den höchsten Ideen die des Messianischen hinzu. Diese Transformationen vorausgesetzt, kann das Gebet zu der reflexiven Sprachform werden, in der die Kritik des Betens zu verwinden ist. Das mit Cohen bestimmte Gebet wurzelt zwar in den Tiefen der Seele, die sich sammelt, gründet und im Zuge solcher „Einigung“ zum Herrn ruft (Ps 130,1). Aber im Gebet wird das Streben der Seele nach allen möglichen Zielen und Zwecken geläutert durch eine kritische Spiegelung im Licht der Idee des einen Gottes. Die Korrelation weist auch hier den Weg, auf dem sich das Gebet aus magischen Vorformen zum Ausdruck „echter Religion“ wandelt.

Für Cohen ist aber nicht nur das Gebet Liebe, sondern auch die Liebe Gebet. Deutlicher noch als bisher scheint er hier Platon auf der Spur zu sein, dem im Symposium „der Eros zum allgemeinsten Ausdruck der Seele geworden ist“ (RV, 433). Wenn Cohen nun schreibt:

„Was in griechischem Geiste der Eros ist, das ist im jüdischen das Gebet, wie der Psalm es hervorbringt“ (RV, 433),

so fundiert er wie Platon das Streben nach höchster Erkenntnis in der Sehnsucht. Sie ist ihm das „idealisierende Moment des Affektes“ (RV, 434). Auch zu Freud besteht kein Widerspruch, der die geistigen Kompetenzen des Menschen als Sublimierungen seelischer Triebkräfte, der sexuellen vor allem, begriffen hatte. Eine ins Geistige transformierte Sehnsucht des Menschen nach Gott wollte Freud aber – hierin überhaupt nicht mehr platonisch – nur noch in der psychoanalytischen Perspektive einer aus Tribschicksalen generierten Idealisierung gelten lassen, nicht jedoch mehr als ein die Einheit des Ich verbürgendes Streben in der Korrelation zu dem einen Gott. Cohens interpretierender Rückgang auf die Sprachformen des tradierten Psalms eröffnet hier einen Weg über Freud hinaus, der sich auf Platon als Erstbegeher berufen kann.<sup>38</sup> Das platonische Muster des Cohenschen Spätwerks, auf dem er den Text seiner Theorie des Gebets schreibt wie auf einem Palimpsest<sup>39</sup>, ist vermöge der prägnanten Präzisierung der Idee des Guten durch die Idee des einen Gottes, der (allein) gut ist, sowohl von aller Abwertung des Leibes zugunsten eines höher stehenden Geistes gereinigt als auch von einer Verortung der Idee Gottes in einer „Hinterwelt“ (Nietzsche). Vermöge der messianischen Idee, die sich am Sternenhimmel Platons noch nicht findet, ist das dem platonischen ähnliche Muster des Cohenschen Philosophierens auch von allen mythischen Resten gereinigt, die Platons Gedanke der Unsterblichkeit der Seele mit sich führt

---

<sup>38</sup> Nota bene bewahrt der idealistische Rahmen Cohens Theorie des Gebets vor den Engführungen, in die Bernets Orientierung an Freud und Jung geraten ist.

<sup>39</sup> Diesen Vergleich verdanke ich *Pierfrancesco Fiorato* (Ders., *Ungeschriebenes Gesetz*, 283–293).

– etwa in Gestalt von in den Himmel projizierten Vorstellungen von dort oben vollzogenem Lohn oder Strafe.<sup>40</sup> Bei Cohen tritt zu den biographisch bedingten *Idealisierungen* der individuellen Seele die höchste *Idee des einen Gottes* in Korrelation. Was diese Methode hier leistet, möchte ich noch einmal mit einem Blick auf Freud verdeutlichen.

An anderer Stelle sagt Cohen, dass man eigentlich nichts anderes lieben könne als eine Idee (RV, 185). D.h. das Phänomen des menschlichen Liebens besteht also wesentlich in Idealisierungen. Wenn aber die Ideale zur Illusion werden (RV, 263), bedeutet das auch das Ende der menschlichen Fähigkeit zu lieben? Wird sie notwendig aufgehoben in desillusionierende Erkenntnis? Oder wird nicht vielmehr auch diese Gefahr eines Skeptizismus, in dem die Sehnsucht zur Schwermut erschläfft (RV, 435), im Gebet reguliert? Eben darin scheint die für die Lebendigkeit des erkennenden und handelnden Individuums unverzichtbare – und in dieser Unverzichtbarkeit praktisch vernünftige – Funktion dieser Sprachform zu bestehen, dass in ihr die Idealisierungen angesprochen werden können, die alles menschliche Lieben begleiten. Doch das geschieht in einer keineswegs unkritischen Weise, setzt doch die „Bußarbeit“ im Gebet so etwas wie eine noch nicht in spezielle Therapieformen ausgewanderte Selbstanalyse voraus, die von Wahrhaftigkeit geleitet sein muss. In diesem Sinne wird folgende – das Tor für eine Auseinandersetzung mit Freud weit aufstoßende – Stelle zu lesen sein:

„Der Schacht des eigenen Inneren muß ausgegraben werden, wenn das Ich in einer neuen freien Selbständigkeit und Reinheit erstehen soll. Dazu wird aber das Zwiegespräch mit Gott notwendig. Und dieses Zwiegespräch bildet den Monolog des Gebets.“ (RV, 433)

Beten heißt, so ließe sich mit Bernet sagen, sich seiner eigenen Erfahrung auf eine ähnliche Weise wie in der Selbstanalyse zu vergewissern. Doch das betende Subjekt verbleibt nicht in der Selbstbeobachtung und -bespiegelung, es wird nicht eingeschlossen „im Schacht des eigenen Inneren“, sondern es steigt aus dieser Höhle hinauf ans helle Tageslicht, um dort den Schutt abzuladen, oder – um es mit einem anderen Bild Cohens zu sagen – um sich im Gebet „seiner Endlichkeit mit allen ihren Schlacken und Ängsten [zu] entlasten“ (RV, 463).

---

<sup>40</sup> Vgl. Rosenzweig, KS, 348f.

6. How to do things with words, oder:  
 „Das Gebet ist die Sprache der Religion“ und  
 „die Sprache der eigentliche Ausdruck der Vernunft“<sup>41</sup>

Ob das Gebet ein Monolog oder ein Dialog sei – diese Frage ist zwischen Walter Bernet und Ernst Lange 1970 kontrovers diskutiert worden. Bei Bernet heißt es apodiktisch: „Das Gebet dialogisiert nicht und monologisiert nicht. Beten erzählt.“<sup>42</sup> Ist mit dem Begriff der Erzählung aber das Paradox aufzulösen, das sich in der Cohenschen Formulierung ausgesprochen fand: Das Zwiegespräch mit Gott „bilde den Monolog des Gebets“?<sup>43</sup> Das scheint mir nicht der Fall zu sein, muss man doch fragen, wer der Erzählung des Betenden lauscht. In Wahrnehmung dieses Problems hat Lange, der ein berühmtes Diktums Freuds variiert, gefragt, ob für das Gebet nicht gelten müsse: „Was Es war, muß Du werden, damit das Ich sich nicht verliert.“<sup>44</sup> Bernet hat diesen Vorschlag nicht aufnehmen wollen, sucht er doch dem Vorwurf des Irrationalismus zu begegnen, bei der Anrufung Gottes als Du handle es sich um „eine kleine Anwendung von Wahnsinn“<sup>45</sup>. Auch Bernet aber rekurriert auf die *Sprache* des Gebets, wird doch erst in ihr die *Reflexion* von Erfahrung objektiviert und das immer flüssige Verhältnis von Gedanken fixiert. Mehr noch hat das Aussprechen einer in Reflexion gewonnenen Einsicht eine hygienische Funktion, die Bernet am therapeutischen *setting* Freuds exemplarisch entfaltet. Dass diese Funktion vor allem mit Blick auf das eigene Leben greift, macht Bernet an der dritten Funktion des Betens deutlich: an der *Situierung* des Betenden als individueller Existenz. Es geht je um mich, mein Leben, mein Selbstverständnis. So ist das Gebet eine Sache des Einzelnen. Seine Bedeutung und Funktion liegt in der Vergewisserung von Individualität und Subjektivität.

Dem widerspricht Cohen nicht, wie gesehen.<sup>46</sup> Das Gebet ist nicht nur ein in der Gemeinde laut gewordenes, sondern auch ein „inneres Sprechen“, in dem – so heißt es in der Ethik – „das Denken präzisiert wird und von dem das lautlose Denken doch nur eine Nachahmung ist“.<sup>47</sup> Aber Cohen

---

<sup>41</sup> Cohen, RV, 431.

<sup>42</sup> Bernet, Gebet, 137.

<sup>43</sup> An anderer Stelle ist die Rede vom Gebet als einem „dialogischen Monolog“ (RV, 436).

<sup>44</sup> Lange, in: Bernet, Gebet, 161.

<sup>45</sup> Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 221 Anm.

<sup>46</sup> Auch ihm zufolge erringt das Gebet „der Religion einen hygienischen Wert für das Leben des Individuums“ (RV, 441). Mehr als eine „Arznei [...] für das Sündenleben“ ist es aber deswegen, weil es durch die Einigung des Herzens Anteil „an der sittlichen Sicherung des Individuums“ hat (ebd.).

<sup>47</sup> Cohen, ErW, 521.

geht über diese Bestimmungen Bernets hinaus, indem er – geleitet durch seine Methode der Korrelation – in die Anrede Gottes als Du einstimmt, wie die Sprache der Tradition es ihm vorgibt. Um auch diesen Schritt durch Analogie mit ästhetischen Phänomenen zu plausibilisieren, müsste man – anders als Bernet – nicht nur auf *die epische Form des Erzählens* zurückgehen, sondern auch auf Cohens Anschluss an die *lyrische Form*.<sup>48</sup> Den in lyrischer Form gedichteten Psalm versteht er als einen „dialogischen Monolog“ (RV, 436).

Die Antwort auf die Frage, was die wirklich gesprochene Sprache der Erkenntnis und dem Handeln hinzufügt, wird aber lauten können: das *Performative*. Die nach Cohen erst entwickelte Theorie *How to do things with words*<sup>49</sup> unterscheidet bekanntlich den informativen vom performativen Sprechakt. Letzterer vollbringt, was er sagt. Wer spricht: „ich gratuliere dir“, der handelt, indem er spricht. Auf solche Weise wird eine intersubjektive Realität gesetzt, die es ohne diese gesprochenen Worte nicht gäbe. Entsprechend verhält es sich mit dem Gebet. Wer – zumal in der Gemeinde der Betenden – spricht: „Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist, seinen heiligen Namen“ (Ps 103, 1), verleiht der Korrelation mit Gott Wirklichkeit. Das Gebet konstituiert die Wirklichkeit der Religion und mit ihr die Wirklichkeit Gottes, sofern es mit Worten handelt. Diese Einsicht findet sich in Ps 22, 4 in bildlicher Sprache schon zum Ausdruck gebracht, indem dieses Gebet in der Heiligung des Gottesnamens Gottes Heiligkeit setzt: „Du aber bist heilig, der du thronst über den Lobgesängen Israels“.<sup>50</sup>

### Praktisch-theologische Schlussbemerkung

Cohen leistet nicht weniger als eine philosophische Grundlegung des Gebets. Damit geht er weit über die kritischen Bemerkungen zu diesem Phänomen hinaus, wie sie sich bei Kant und Freud finden. Die Praktische Theologie wird gut daran tun, diese Theorie ihrer gedanklichen Prägnanz wegen einzubeziehen, wenn sie denn ihrer Aufgabe entsprechen will, die

---

<sup>48</sup> Vgl. *Cohen*, RV, 434f., 436.

<sup>49</sup> Zur Entwicklung der Sprechakttheorie bei John Longshaw Austin und John R. Searle findet sich allerdings ein Ansatz im Text Cohens, gilt doch auch für ihn schon: „Die Sprache der Vernunft ist Handlung der Vernunft“ (*Cohen*, ErW, 521).

<sup>50</sup> So Luther. Cohen übersetzt: „Und du bist heilig, du wohnst in den Lobgesängen Israels.“ (*Cohen*, Werke 16, 450, vgl. RV, 114) Diesen Hinweis verdanke ich Hartwig Wiedebach.

Phänomene religiösen Lebens zu deuten mit dem Ziel, in der Theorie die Orientierung zu geben, die in der Praxis unverzichtbar ist.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Dass sich das Gebet in der Praktischen Theologie seit längerem kaum einer spezifischen Aufmerksamkeit mehr erfreut, mag mit den Aspekten der Entfremdung vom Gebet, auch der Veränderung kirchlicher Gebetspraxis in Zusammenhang stehen, die *Walter Sparn* beschrieben hat (Ders., Art. Gebet, 287–299; dort findet sich auch weitere Literatur). Vgl. aber meine an F. Rosenzweig anschließende Arbeit zur Liturgik (*Die Zeit ins Gebet nehmen. Medien und Symbole im Gottesdienst als Ritual*, Göttingen 2009). Als ein Beispiel aus der neueren systematisch-theologischen Literatur sei genannt: *Dietrich Korsch*, Dogmatik im Grundriss, 197–205 [§ 13 Leben und Bitten].