



Isabella Bruckner | Linz

geb. 1991, Dr. theol., Assistenz-Professorin
am Institut für Fundamentaltheologie und
Dogmatik der KU Linz

i.bruckner@ku-linz.at

Perlen des Glaubens

Der Rosenkranz mit Michel de Certeau gelesen

Was das Gebet sei und worum es im Gebet gehe, ist eine Frage, die sich nicht nur „religiös unmusikalische“ (J. Habermas) Zeitgenoss(inn)en, sondern auch Theolog(inn)en seit jeher stellen. Einen allgemeinen Gebetsbegriff zu definieren – und sei es auch nur beschränkt auf die monotheistischen Traditionen oder das Christentum –, gestaltet sich jedoch schon allein wegen der vielfältigen Formen der Gebetspraxis als schwierig. Deshalb soll statt der Definition eines allgemeinen Gebetsbegriffs im Folgenden der Versuch unternommen werden, sich über eine konkrete spirituelle Praxis dem Phänomen des Gebets anzunähern. Die hier dargelegten Überlegungen zum Freudenreichen Rosenkranz werden, trotz vieler Spezifika, auch Allgemeines über das Gebet aufscheinen lassen. Häufig wird der Rosenkranz als eine Betrachtung des Lebens Jesu aus der Perspektive Marias verstanden.¹ Wir halten uns im Folgenden eher an die Perspektive, dass die Rosenkranzgesätze selbst, die den Gang des göttlichen Wortes (Christus) memorieren, als eine Reflexion über das Gebet gelesen werden können. Dies geschieht besonders in Anlehnung an den Historiker Michel de Certeau SJ (1925–1986). Zuvor ist jedoch noch etwas zu den eröffnenden Gebeten und zur Form des Rosenkranzes an sich zu sagen.

Im Namen des Vaters...

Der Rosenkranz beginnt wie jedes christliche Gebet mit dem Kreuzzeichen. Es ist wie eine Geste, die den Eintritt in eine andere Raumzeit eröffnet – es fungiert damit so ähnlich wie die Schwelle eines Kirchenportals, die einen Unterschied

¹ Vgl. R. Guardini, *Über das Rosenkranzgebet. Ein Versuch*. Kolmar im Elsaß o.J., 24.

zwischen Profanem und Heiligem markiert. Das Kreuzzeichen bezieht in seinen Berührungen das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen, d.h. die Person in all ihren Dimensionen, in den Gottes-Namen ein, der sich in der Kraft des Geistes durch die Auslegung des Sohnes als Vater offenbart. Diese erste Geste trägt bereits den ganzen Glauben und das darauffolgende Gebet in sich. In gewisser Weise gestaltet sich der gesamte Rosenkranz als eine Ausfaltung dieses Glaubens an den – nach jüdischer Tradition – unaussprechlichen Gottesnamen, in dessen Vater-Anrede Christ(inn)en durch das Zeugnis Jesu eintreten dürfen.

Das Credo entfaltet diesen Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, in welcher der Gottesname für Christ(inn)en anrufbar wird, noch einmal in 12 Artikeln als Bekenntnis. Das Credo stellt das *Symbol/symbolum* dieses geteilten Glaubens und insofern auch das Fundament des Rosenkranzes dar. Es zeigt an, im Rahmen welcher grundlegenden symbolischen Ordnung das Rosenkranzgebet zu verstehen ist. Im Vater Unser, das sich vor und zwischen die Kette der Ave Marias einreihet, kommt der zuvor bekannte Glaube performativ als Gebet in direkter Anrede zum Ausdruck: Dieses Gebet, das *durch den Sohn* vermittelt wurde, nimmt die Betenden in die Vater-Anrede, d.h. in das Sohnes-/Kindschafts-Verhältnis mit hinein, was ja nur – so die Auffassung des Apostels Paulus – aus dem Geist, der in den Herzen der Glaubenden wirkt, heraus geschehen kann (Gal 4,6; Röm 8,15).

Die Betenden treten durch das Kreuzzeichen in einen Kosmos ein, in welchem sich der Gottesname offenbart. In jeder Gebetsform geschieht dies auf spezifische Weise. Den Modus, welchen das Rosenkranzgebet hierfür anbietet, ist der des „betenden Verweilens“² (Romano Guardini), ein Zusammenlaufen von worthaftem Gebet und Betrachtung. Durch rhythmische Wiederholung der Ave Marias führt es in die Tiefe. Die Wiederholung bewirkt, dass die Worte ihren vordergründigen Aussage-Charakter verlieren. Guardini bezeichnet sie deshalb als „Worte zweiten Grades“³, da ihr ursprünglicher Wortsinn „schwebend und durchlässig“⁴ wird – und zwar einerseits auf das jeweilige „Geheimnis“ hin, das die Ave Marias mit sich führen, andererseits aber auch für all die eigenen oder fremden Anliegen der Betenden, die besonders im zweiten Teil der Aves mit einfließen können.⁵

Der Fluss der Aves bildet damit einen schwebenden „Wortraum“⁶, eine Art „Kanal“⁷, der das jeweilige Geheimnis mit der persönlichen Erfahrung zusammenfließen lässt. Die Aves erhalten das Gebet in einer sanften, ausgebreiteten

2 Ebd., 8.

3 Ebd., 18.

4 Ebd., 16.

5 R. Guardini, *Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau*. Mainz 2002, 44.

6 R. Guardini, *Über das Rosenkranzgebet*, 17 [s. Anm. 1].

7 Ebd.

Form der Aufmerksamkeit aufrecht. Darin können neben dem unmittelbaren Sinn der Worte auch andere Bilder auftauchen, welche die Betenden berühren, ansprechen oder sich zum Meditierenden in eine erhellende Beziehung setzen. Persönliche Geschichte und Heilsgeschichte, die „ewigen“ – d.h. „immer gültigen“ bzw. „immer bedeutsamen“ – Charakter hat, geraten durch den Gebetsfluss in eine singuläre, vielleicht auch überraschende Konstellation, beleuchten einander gegenseitig und vermögen auf diese Weise Prozesse des Neuverstehens (der persönlichen Erfahrung wie der Heilsgeschichte) in Gang zu setzen.⁸ Von der Gebetsform kommen wir nun zum Inhalt der einzelnen Gesätze des Freudenreichen Rosenkranzes.

Den Du, o Jungfrau, vom Hl. Geist empfangen hast

Der Johannesprolog bekennt Jesus als den fleischgewordenen Logos/Wort. Die Evangelien, besonders jenes von Johannes, heben hervor, dass er ganz aus der Beziehung zu seinem Vater lebte. Er lebte also ganz aus dem Gebet – und war selbst nicht irgendein Wort, sondern Gebets-Wort. Was sagen uns folglich die Geheimnisse des Rosenkranzes über das Gebet? Das erste Gesätz erinnert, dass das Gebet – wie der Glaube – zunächst nicht im Sprechen begründet liegt, sondern vom Hören sowie vom Lesen und Schauen kommt. Hier ist an die vielen Darstellungen in der Kunst zu erinnern, die Maria als Lesende zeigen. Beten lernen wir zuerst durchs Vernehmen, wie wir Sprechen nur durch das hörende Übernehmen der Laute unserer Eltern erlernen. Der Kunst des Sprechens geht also eine Kunst des Hörens voraus.

Diese Kunst des Lauschens sollte auch nicht abhandenkommen, sobald wir einmal sprechend/betend geworden sind. Maria wusste längst zu beten, als sie das wesentliche Wort vernahm, das sie überraschend aus dem Mund des Engels die von Gott Begnadete hieß. Der Engel ist in den biblischen Schriften eine Figur, die eine Botschaft überbringt, die meist ihrem Inhalt nach schon bekannt ist.⁹ Oftmals stellt seine Botschaft ein Zitat anderer Schriftstellen dar. Durch die Vermittlung des Engels aber wird dieses Zitat zu einem persönlichen Wort. Plötzlich ergeht dieses Wort an mich, es gilt mir, hier und jetzt. Es wird für mich sprechend.

Eine hörende Haltung, eine Aufnahmebereitschaft und ein Einüben in die Ansprechbarkeit, die im rechten Moment auch wieder zur Sprachfähigkeit führen kann. Aufmerksamkeit bildete für Simone Weil generell die Essenz des Gebets.¹⁰ Es geht um die Fähigkeit des wachen Wartens und Erwartens, dass in

⁸ Vgl. R. Guardini, *Der Rosenkranz*, 45f. [s. Anm. 5].

⁹ Vgl. M. de Certeau, *La fable mystique II. XVIe-XVIIe siècle*. Paris 2013, 263.

¹⁰ Vgl. S. Weil, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*. München 1987.

dem, was mir zu Ohren kommt, oder in dem, was sich mir in der Schrift oder in der Welt zu lesen/zu entziffern gibt, ein Wort *für mich* dabei ist, das mir den Sinn der Situation neu erschließt. Das ist die erste Frucht oder Haltung, in die das (Rosenkranz-)Gebet einführen möchte.

Den Du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast

Unmittelbar nach der Verkündigung macht sich Maria auf den Weg zu Elisabeth (vgl. Lk 1,39–56). Sie ist schwanger von einem Wort, dessen Bedeutung sie sich noch nicht wirklich sicher ist. In der Szene der Verkündigung heißt es nur, dass sie von der Begrüßung des Engels „erschrocken“ war (1,29). Erst als ihre Cousine Elisabeth mit freudigen Lobes- und Segensrufen die Botschaft des Engels bestätigt und sie in ihrer guten Hoffnung und im Glauben bestärkt (Lk 1,45), vermag Maria selbst in den Lobpreis des *Magnificat* einzustimmen.

Für das Gebet sagt dies: Glaubende glauben nicht allein. Das Wort des Glaubens und des Gebets ist eines, das sich teilt, das sich – wie Michel de Certeau sagen würde – „nicht ohne die anderen“ zu bewahrheiten vermag. Das Gebet ist nicht nur ein Geschehen, das isoliert von der restlichen Welt zwischen einem betenden Ich und einem göttlichen Du stattfindet. Das Gebet braucht, weil es auf irgendeine Art immer in eine Gemeinschaft eingebunden ist, „einen Dritten“, der mein Wort als glaubwürdig anerkennt, der mir mein Wort auf andere Weise zurückspielt und mir so vielleicht erst seinen Sinn erschließt; der mich korrigiert und mir wahrnehmen und unterscheiden hilft, ob es tatsächlich der Andere oder doch nur das eigene Spiegel-Ich ist, das da zu mir spricht.

Die christliche Sprache des Glaubens und des Gebets, so meint jedenfalls de Certeau, ist von einer *faiblesse*, einer Schwäche gekennzeichnet. Die einzelnen Glieder haben die anderen nötig, um zu ihrer eigenen größeren Wahrheit zu gelangen. Dies ist jedoch nicht in einem rein negativen Sinne zu verstehen. Die *faiblesse* des Glaubens und des Gebets steht für eine Schwäche, die sich als berührbar und verletzlich darstellt, weil sie „eine Schwäche für einen anderen hat“¹¹. Glauben bedeutet, dem Anderen zu trauen, sich ihm anzuvertrauen und sich nicht in sich selbst oder in die Spiegelbeziehung mit einem Du, das dann nur allzu schnell zu einem zweiten Ich wird, abzuschließen.

Die Sprache des Glaubens und des Gebets hat demnach „*kommunitäre Struktur*“.¹² Sie beruht auf der Bewegtheit eines Austausches sowie auf einer Pluralität der Zeichen, Worte und Glieder. „Lass mich nicht ohne Dich sein“¹³, lautet nach

11 H. Müller, *Croire bei Michel de Certeau oder die „Schwachheit zu glauben“*. Notizen von der Reise in ein Land, in dem es sich atmen lässt, in: C. Bauer / M. A. Sorace (Hrsg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*. Ostfildern 2019, 107–129, hier: 109.

12 M. de Certeau, *GlaubensSchwachheit*. Stuttgart 2009, 178.

13 M. de Certeau, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Berlin 2010, 7.

Certeau die Grundformel des christlichen Gebets. „Nicht ohne“ – diese doppelte Negation bildet die zentrale Figur der christlichen Logik: Der Vater ist nicht ohne den Sohn zu denken, der Sohn nicht ohne diejenigen, die ihm nachfolgen, die Nachfolgenden nicht ohne einander und nicht ohne die anderen, denen sie sich in ihrer Existenz und ihrem Sein-Können verdanken.¹⁴ Das dreifache „nicht ohne“ (der Vater nicht ohne den Sohn, der Sohn nicht ohne die Glaubenden, die einzelnen Glaubenden nicht ohne die anderen) spiegelt sich in der Dynamik der Szenen von Verkündigung und Heimsuchung wider: Gott, der Vater, teilt sich Maria mit in seinem Wort. Er tut dies nicht ohne ihr Ja. Maria teilt ihre Erfahrung mit Elisabeth, die teilhat an der Freude und Maria die Erfahrung „bestätigt“.

Den Du, o Jungfrau, zu Betlehem geboren hast

Die Begegnung der beiden Frauen kann als „Bestätigung“ des Wortes, das an Maria erging, gelesen werden. Danach vermag es in der Geburt Fleisch zu werden, einen Körper zu gewinnen, sich in der Welt an einem bestimmten Platz zu verorten: in einem Stall in Bethlechem, inmitten ärmlichster Dinge. Dies alles wird dem fleischgewordenen Wort zum Lebensraum bzw. zum Kontext, ohne welchen es nicht verstehbar wäre. Wie die Geburt des Wortes in Bethlechem, das Aufwachsen in der Fremde Ägyptens und in den Landschaften Galiläas, die Erziehung in der jüdischen Tradition, die Arbeit als Zimmermann etc. keine bloß vernachlässigbaren Zufälligkeiten darstellen, verlangt das Gebet das Paradox, körperlich, kulturell und lokal konkret zu werden, um dem Höchsten, Unendlichen zu entsprechen; völlig partikulär und sinnlich vernehmbar.

Einzelne Gesten machen das Gebet aus – Stehen, sich bekreuzigen, die Hände falten, Knien, Sitzen, sich Verbeugen. Diese Vielfalt zeigt: Keine Geste allein vermag dem Gott zu entsprechen, der uns „von allen Seiten umgibt“ (Ps 139), unerreichbar über uns in den Himmeln thront, uns stets vorausgeht und uns zugleich näher und innerlicher ist, als wir es uns selbst sind. Da jede Geste notwendig partikulär ist, vermag nur ein Plural an Gesten, ihr Zusammenhang, ihre Relation und ihr Verlauf auf den Universalen bzw. den stets Jenseitigen zu verweisen. Auch hier gilt die Regel des „nicht ohne“: Es gibt nicht die eine Gebetsform, -haltung oder Spiritualität, die die richtige wäre. Sie alle bedürfen einander, um dem Einen gerecht zu werden, der stets „größer“ ist als unsere Vorstellungen.

Es sind also kleine, einfache Dinge, die den Kosmos des Gebets ausmachen: Kerzen, ein Kreuz oder eine Ikone, eine Blume, der Rosenkranz, der Perle um Perle durch die Hände und Finger gleitet. Das Gebet gestaltet sich eine Welt, einen Kosmos; es „schafft sich einen sakralen Raum“¹⁵. Die Praxis des Gebets verlangt

14 Vgl. M. de Certeau, *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit*. Stuttgart 2018, 33.

15 M. de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 33 [s. Anm. 13].

und kreiert eine bestimmte Geografie. Sie gibt dem Raum Richtung und „Orientierung“¹⁶ (z.B. durch die Gebetsostung), sie qualifiziert den Raum. Der Raum ist nicht mehr „leer“ und homogen gleichförmig, auch nicht neutral. Das Gebet mit seinen Gesten verleiht den verschiedenen Orten, Richtungen und Dingen unterschiedliche Bedeutung. Es unterscheidet zwischen heilig und profan und bricht dadurch „die Einförmigkeit des Raumes auf“¹⁷. Das Gebet privilegiert gewisse Gegenstände; es „möbliert“¹⁸ den Raum mit den für es notwendigen Dingen, die die körperlichen Bewegungen verlängern oder unterstützen. Sie werden „gestische Metaphern“¹⁹, die von der Begegnung Gottes mit dem betenden Menschen künden. Sie bringen dadurch die Dignität des Materiellen zum Ausdruck, die sich auf das Mysterium der Inkarnation gründet. Insofern beten wir nicht allein „inmitten der Dinge, sondern mit ihnen“²⁰. Sie werden Teil dieses „Anthropokosmos“²¹. Die Dinge sind dann nicht mehr bloß tote physikalische Objekte; sie werden zu Trägerinnen des Wortes und als solche in den geistigen Horizont der Heilsgeschichte, in den sakramentalen Zusammenhang der Zeichen eingebunden.

Den Du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert hast

Die vierte große Perle bezieht sich auf Lk 2,21–24 und damit u.a. auf jenes Ereignis, das den Inhalt des Festes „Darstellung des Herrn“, bildet – nämlich die Darbringung Jesu im Tempel. Sie bezieht sich jedoch ebenso auf die der Darstellung vorhergehende Beschneidung Jesu, derer nach kirchlichem Festkalender am Neujahrstag gedacht wird. Die Beschneidung als Zeichen des Bundes steht für die Dimension des Gesetzes und des Verbotes. Mit Sigmund Freud und Jacques Lacan kann der Ritus der Beschneidung als ein Symbol für die Beschneidung der Lust verstanden werden, die das Begehren humanisiert und den Menschen in die Kultur einführt, in der es eben nicht möglich ist, *alles* zu genießen.²³ Das Zusammenleben verlangt ein Opfer des Genießens, da die Utopie des totalen Genießens, des beständigen Exzesses realiter zum Tod führt – zum eigenen oder zu dem der anderen.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd., 39.

20 Ebd.

21 Ebd., 38.

22 Der Schmerzhaftige Rosenkranz ließe sich als eine Ausfaltung der vierten Perle des Freudenreichen Rosenkranzes interpretieren.

23 Vgl. I. Guanzini, *Die ästhetische Lebenskontingenz: Erzählen des Endlichen in der Zeit der Bilder*, in: K. Appel (Hrsg.), *Preis der Sterblichkeit. Christentum als Neuer Humanismus* (QD 271). Freiburg i.Br. 2015, 126–185, hier: 138–141.

Selbst die Mutter kann und darf ihr Kind nicht zur Gänze genießen. Sie darf ihr Kind nicht besitzen, sondern muss es dem Gesetz des Vaters, des Volkes, des Staates, der Kultur, der Religion überlassen. Nur indem sich Mutter und Kind aus der symbiotischen Beziehung lösen und einen Teil ihres Genießens aufgeben (indem sie den Mangel des Genießens, der durch das Gebot und das Gesetz entsteht, auf sich nehmen), sind sie wiederum in die Eigenständigkeit und Freiheit für andere entlassen.

Auch das Gebet hat mit einer solchen Unterwerfung unter eine Ordnung, mit einem Verlust an Genießen zu tun. Das Wort vermag keinen unmittelbaren Genuss zu verschaffen – weder einen Genuss der Dinge noch einen Genuss Gottes. Selbst die großen Mystiker(innen) waren bei aller ekstatischer Erfahrung skeptisch gegenüber den Freuden und Genüssen, welche die Kontemplation bescherte, da sie dazu verleiteten, eher die Genüsse als Gott selbst zu suchen.

Die Szene der Darstellung des Herrn zeigt jedoch noch einen anderen Aspekt des „Opfers“: Das Gebet hat mit Hingabe zu tun, mit einem Verlust von Souveränität und Verfügungsmacht. Eine solche Selbstentäußerung entspricht der *Kenosis*, der Entäußerung Gottes selbst, wie sie der Philipperhymnus (Phil 2,5–11) besingt. Hingabe bedeutet, Gott nicht auf die eigenen Wünsche und Vorstellungen zu reduzieren und den Anderen mit seinem Wort nicht manipulieren zu wollen, sondern den Abstand des Respekts, der Höflichkeit, der Ehrfurcht und Alterität zu wahren.

Dies trifft gerade auch auf das Bittgebet zu, um dessen Verständnis in der Gebetstheologie gerungen wird. An dieser Stelle sei nur so viel gesagt: Im Gebet wird dem Subjekt die Möglichkeit zuteil, einen Sprachraum für seine Klagen, Bitten, Ansprüche und Bedrängnisse und insofern Anerkennung der eigenen Bedingtheit zu finden. Gebet ist keine Wunschmaschine noch ein Substitutions- oder Beruhigungsmittel. Das Gebet eröffnet vielmehr die Gnade, von seinem eigenen unmittelbaren Wollen noch einmal ablassen zu können und „sich selbst anders zu werden“²⁴. Das Gebet hat mit einer Neuschöpfung der sprachlich verfassten Welt zu tun. Es trennt die Betenden von ihren oftmals egozentrischen Fixierungen, entsetzt sie ihrer Erwartungen. Dies betrifft nicht zuletzt das Verhältnis der Betenden zu ihren eigenen Wünschen und Bitten, die sich aus dem im Gebet neugewonnenen Horizont auch wieder anders darstellen können.

Den Du, o Jungfrau, im Tempel wiedergefunden hast

Beide Aspekte, nämlich jener des Opfers und der damit einhergehenden Entfremdung von einer mangel- und konfliktfreien Einheit mit dem Anderen, wie

24 K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn 2008, 224–316, hier: 289.

auch der Aspekt der Hingabe mit seinem Ablassen von jeglicher Verfügungsgewalt, tauchen auch im letzten Gesätz wieder auf, nun aber mit umgekehrter Stoßrichtung. Das Rosenkranzgeheimnis spricht von einem „Wiederfinden“ des Sohnes im Tempel; gemeint ist damit der jugendliche Jesus, der inmitten der Schriftgelehrten den Torah-Lesungen und Interpretationen lauscht. Doch ereignet sich hier nun gerade in der Begegnung des Wiederfindens die größte Befremdung, das mit einem regelrechten Entsetzen zwischen Mutter und Sohn bzw. zwischen Eltern und Kind einhergeht. Dementsprechend heißt es von den Eltern: „Doch sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen gesagt hatte.“ (Lk 2,50)

Interessant ist dabei der Dialog, den Mutter und Sohn zuvor führen: „Und seine Mutter sagte zu ihm: Kind, warum hast du uns das angetan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht. Da sagte er zu ihnen: Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?“ (Lk 2,48f.) Jesus antwortet auf Marias Frage zunächst nicht direkt, sondern gibt Maria auf ihre Warum-Frage eine ebensolche zurück. Weder rechtfertigt er sich, noch lässt er sich irgendwie festmachen; er stellt vielmehr wiederum sein Gegenüber in Frage.

Im zweiten Satz verwenden beide – Mutter und Sohn – das Wort „Vater“, doch mit unterschiedlicher Bedeutung. Nach Jacques Lacan „[bildet] [d]ie menschliche Sprache (...) eine Kommunikation, bei der der Sender vom Empfänger seine eigene Botschaft in umgekehrter Form wieder empfängt“²⁵. Die Bedeutung einer Rede steht mit dem Ende eines Satzes noch nicht fest. Jede Aussage, jede Frage gewinnt ihre Bedeutung immer erst in Korrelation mit der ihr zugehörigen Antwort. Rückwirkend vermag ein Wort durch die auf es erfolgende Antwort eine Bedeutung zu gewinnen, die so möglicherweise nicht in der Intention der zuerst Sprechenden lag. Ebendas zeigt sich auch im Gespräch zwischen Maria und Jesus. Maria verwendet das Wort „Vater“. Mit seiner Antwort macht Jesus deutlich, dass Maria die eigentliche, tiefere Bedeutung dieses Wortes noch gar nicht erkannt hat. Sie tut es auch im Weiteren noch nicht, aber sie „bewahrte all die Worte in ihrem Herzen“ (Lk 2,51).

Diese bleibende Fremdheit betrifft auch das Gebet. Gott bleibt darin der Andere, was viele große Heilige und Mystiker(innen) auf schmerzhaft Weise erfahren mussten. Beim oben erwähnten „nicht ohne“ ist deshalb die doppelt negative Formulierung zu beachten. Denn würde man das Anliegen des „Lass mich nicht ohne dich sein“ unmittelbar positiv ausdrücken, z.B. als „Sei immer bei mir!“, so wäre dies ein direkter Zugriff auf den Anderen und würde Ihn auf ein bloßes Objekt der eigenen Wünsche degradieren.²⁶ In diesem Sinn ist jedoch das Gebet nicht zu verstehen. Das Gebet findet seine Erfüllung nicht in einer objekt-

25 J. Lacan, *Schriften I*. Olten – Freiburg i.Br. 1973, 71–169, hier: 141.

26 J. Breidenbach, *Das Gebet als metaphorischer Prozess. Die Erneuerung von Welt und Sprache bei Michel de Certeau und Günter Bader* (Dissertation). Zürich 2019, 173f.

haften, sondern in einer persönlichen Beziehung, welche die Entzogenheit, Fremdheit und Freiheit des Anderen wahrht.²⁷ Nachdem eine einfache Negation („Lass mich ohne Dich sein“) die bloße Verneinung der Beziehung bedeutete, stellt die doppelte Negation eine Wiederaufnahme, ein „Wiederfinden“ des Verhältnisses dar. Doch führt die zweifache Wendung der Negation in die Beziehung einen Abstand ein; eine Differenz, die den Anderen in seiner Entzogenheit belässt und ihn nicht als Spiegel-Ich sich gleichmacht oder ihn als den Erfüller der eigenen Wünsche betrachtet. Dadurch wahrht das „nicht ohne dich“ die Alterität und bringt dennoch die Verwiesenheit auf den Anderen zum Ausdruck.

Ehre sei dem Vater...

Genau diese bleibende Alterität ehrt auch die abschließende Doxologie am Ende jedes Gesäztes.²⁸ In ihr vollzieht sich der Gebetsakt des Lobpreises, der nicht wie die Bitte oder der Dank auf „etwas“, auf eine Gabe abzielt, sondern der sich ungeachtet der äußeren Umstände auf Gott selbst in seinem Größer-Sein, in seiner Transzendenz, in seinem Gott-Sein bezieht. Die Doxologie anerkennt Gott lobend und preisend in seiner Herrlichkeit, Gutheit und Treue – und zwar auch kontrafaktisch zum unmittelbar Gegebenen, d.h. zwar nicht ungeachtet, aber *trotz* der geschichtlichen Misere. Dies meint „keine Vergleichgültigung“ des Lebens, vielmehr geht es in der Doxologie um ein „Gottvertrauen gegen den Augenschein“²⁹. Die eigene Erfahrung soll nicht zum letzten Maß der Beurteilung Gottes werden. Der Lobpreis bezieht sich damit gegenüber dem Dank noch einmal stärker auf den nicht mehr Fassbaren und nicht mehr adäquat benennbaren Gott. Er feiert dessen Transzendenz und Freiheit gegenüber der Welt. Die Doxologie erinnert daran, dass man Gott niemals „im Griff“ haben kann – auch nicht durch noch so intensives Beten.

27 Dies heißt nicht, dass Bitten keinen Platz haben; es bedeutet jedoch, dass das Erbetene nicht den Zweck des Gebets bildet, sondern dass im Beziehungsverhältnis des Gebets selbst der erste Zweck des Betens liegt.

28 Meine Interpretation der Doxologie orientiert sich an: O. Fuchs, *Doxologie. Anerkennung Gottes in der Differenz*, in: JBTh 32 (2017) *Beten*. Göttingen 2019, 291–315.

29 Ebd., 293.