



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2014

Gott? Eine philologische Besinnung

Rüegger, Hans-Ulrich

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-103146>

Veröffentlichte Version

Originally published at:

Rüegger, Hans-Ulrich (2014). Gott? Eine philologische Besinnung. *Hermeneutische Blätter*, (2):195-205.

Gott?

Eine philologische Besinnung*

Hans-Ulrich Rügger

I.

Es kann fraglich werden, sich auf Gott zu beziehen. Vielleicht liegt das sogar in der Natur des Gottesbezugs. In letzter Konsequenz könnte es dahin führen zu schweigen. Wenn die Fraglichkeit Gottes ins Fraglose gleitet, gibt es nichts mehr *über* Gott zu sagen und ist nicht mehr *mit* Gott zu reden.

Demnach wäre sprachlich zumindest auf zwei Weisen möglich, sich einer Krise des Gottesbezugs zu stellen. Für die eine, in der Krise *über* Gott zu reden, gibt uns Menander ein Beispiel in seiner Komödie *Das Schiedsgericht*. Der alte Smikrines mag nicht länger zusehen, wie sein Schwiegersohn das Geld verprasst und seine Tochter hintergeht. Er will sie zurückholen und wird an der Haustüre vom Sklaven Onesimos empfangen.¹

Onesimos

Wer ist's, der an die Türe klopft? Ah, Smikrines,
der Mühsame, – wegen der Mitgift und der Tochter
ist er da.

Smikrines

Ja, ich bin's, Du verdammter ...!

Onesimos

Und sehr
zu Recht: der Eifer eines Mannes, der zu rechnen weiss
und alles bedenkt. Was für eine Beute – Herakles –,
's ist erstaunlich!

Smikrines

Bei den Göttern und Dämonen!

* Hermeneutische Blätter 2/2014, 195–205. – Die nachstehenden Gedanken sind erste Schritte auf dem Weg eines Vorhabens, das ich gemeinsam mit Konrad Haldimann verfolge. Dem Freund danke ich für Kritik und Anregungen.

¹ Menander, Epitrepontes 1078–99. Der griechische Text (Furley 2009) ist gelegentlich unsicher im Wortlaut und in der Zuschreibung der Sprecherrollen. Für meine Übersetzung habe ich andere Übersetzungen zu Rate gezogen (Wilamowitz 1925/74; Körte 1974; Rau 2013).

Onesimos

Meinst du, die Götter hätten so viel freie Zeit,
das Schlechte und das Gute täglich
einem jeden zuzuteilen, Smikrines?

Smikrines

Was sagst du da?

Onesimos

Ich werd's dir ganz genau erklären. Städte gibt es insgesamt,
sagen wir, etwa tausend; dreissigtausend
bewohnen jede. Werden die Götter einen jeden von diesen
einzeln zugrunderichten oder retten?

Smikrines

Wie?

Sagst du, ein mühseliges Leben haben sie!

Onesimos

Kümmern sich die Götter etwa nicht um uns,
wirst du sagen. – Jedem geben sie die Wesensart mit²
als Wachhauptmann. Sie, die dauernd auf uns achtgibt,³
richtet uns zugrunde, wenn wir schlecht umgehn mit ihr,⁴
wer's anders tut, den rettet sie. Sie ist uns Gott
und Urheber, ob's jedem gut geht oder schlecht.
Sie sollst du gnädig stimmen: nichts Unpassendes,
nichts Dummes tun, damit's dir gut geht.

Die Begrüssung der beiden bietet dem Publikum, was es an Spässen von einer Komödie erwartet. Der Sklave apostrophiert den Schwiegervater seines Herrn unverblümt als den Mühsamen (ὁ χαλεπός), als einen Menschen, mit dem schwierig umzugehen ist. Dieser gibt zurück und schimpft den Sklaven einen Dreimal-Verfluchten (τρισκατάρατος). Onesimos hat gleich erkannt, weswegen Smikrines gekommen ist: Er will die Mitgift und die Tochter holen. Die Reihenfolge hat der Sklave so gewählt. Leitend ist, wie er Smikrines charakterisiert: Er ist ein Mann, der zu rechnen weiss und tüchtig denkt (λογιστικὸς ἀνὴρ καὶ σφόδρα φρονῶν). Just hierin wird Onesimos den Alten überführen: indem er ihm eine theologische Rechnung präsentiert.

² συν[ώικισαν ist ergänzt von Sudhaus. Der τρόπος wohnt dem Menschen ein, ist ihm gleichsam als Mitbewohner gegeben.

³ ἐνδε[λ]εχῆ[ς ἐγκείμενος ist ergänzt von Furley: „the *tropos* ‘inhabits’ the individual and weighs on him like a conscience“ (2009, 250).

⁴ χρη[σώμεθα ist ergänzt von Wilamowitz.

Anlass gibt ein Ausruf des Smikrines, der über die Verschwendung des Schwiegersohnes stöhnt: Bei den Göttern und Dämonen! Wir könnten sagen: Gott sei's geklagt! Hier setzt der Sklave ein: Wie hätten die Götter soviel freie Zeit (σχολή)? Er führt Smikrines in jenen Modus der Vernunft, in dem dieser heimisch ist: in den Modus des Zählens, des Rechnens, des logisch Argumentierens. Es gibt vielleicht dreissig Millionen Menschen auf der Welt! Können die Götter einem jeden das Schlechte und das Gute zuteilen, jeden einzelnen zugrunde richten oder retten? Sie hätten unglaublich viel zu tun! Die Rechnung geht nicht auf. Was bedeutet das für unser Leben? Kümern sich die Götter nicht um uns?

Die Antwort bringt die entscheidende Wendung. Jedem Menschen geben die Götter als Wachhauptmann den *tropos* (τρόπος) mit: die ihm eigentümliche Art und Weise, sich zu verhalten.⁵ Die Instanz, die über das Wohlergehen des Menschen wacht, wird von den Göttern *in* den Menschen gelegt. Je nachdem, wie wir mit unserer Wesensart umgehen, wird sie uns zugrunde richten oder retten: Sie ist uns Gott (οὗτος ἐστὶ ἡμῖν θεός).⁶ Sie ist der Urheber (αἴτιος), ob es einem gut oder schlecht geht. Nicht die Götter müssen wir gnädig stimmen, sondern unsere Wesensart.

Deutlich ist die Stossrichtung. Die Götter geben uns unser Wesen – und haben mit den Menschen weiter nichts zu schaffen. Unsere Wesensart ist unser Gott. Theologie wird Psychagogie. Undeutlich bleibt, wer denn wie in dieser immanenten Konstruktion verantwortlich ist für das Wohlergehen des Menschen: dieser selbst oder seine Wesensart? Smikrines scheint das letztere verstanden zu haben.⁷

Smikrines

Tut demnach meine Wesensart, du Tempeldieb, jetzt etwas Dummes?

Onesimos

Sie verdirbt dich.

Smikrines

Unverschämtheit!

⁵ Zu den Charakterskizzen (χαρακτήρες) des Theophrast – bei dem Menander studierte – ist uns kein auktorialer Metatext überliefert. Eine nachgetragene Einleitung verwendet *τρόπος* als *terminus technicus* für die Wesensart eines Menschen.

⁶ Der Gedanke erinnert an ein Diktum Heraklits: „Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon“ (Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Stobaios, Florilegium IV 40,23; VS 22 B 119).

⁷ Menander, Epitrepontes 1100–1101.

Als Blasphemie erscheint Smikrines die Theologie des Onesimos: Er apostrophiert ihn als einen Tempelräuber (ιερόσυλε). Und er meint sich dahin geführt, dass seine Wesensart sich anschickt, eine Dummheit zu begehen. Die Antwort des Sklaven scheint ihn hierin zu bestätigen. Die Zuschauer der Komödie dürften den Wortwechsel ähnlich verstanden haben. Doch beim Wiederlesen zeigt sich ein bedenkenswerter Unterschied. Onesimos hat in seiner Darlegung die Regel vorgestellt: Die Wesensart „richtet uns zugrunde, wenn wir schlecht umgehn mit ihr“.⁸ Auf den Fall bezogen bedeutet dies: Smikrines ist daran, eine Dummheit zu begehen, wenn er schlecht umgeht mit seiner Wesensart.

Der Alte, so hatten wir gelesen, wird als ein Mann charakterisiert, der zu rechnen und zu denken versteht und seine Interessen verfolgt. Das sind Eigenschaften, die lebensdienlich sind. Nicht von ungefähr ist der *homo oeconomicus* zu einem Leitbild des modernen Menschen geworden. Insofern ist diese Wesensart eine Gabe, die uns im Leben beisteht wie ein Wachhauptmann. Doch es ist an uns, mit unsrer Wesensart umzugehen: sie gnädig zu stimmen, indem wir nicht unpassend, nicht unsinnig handeln.⁹

Mit der Frage der Angemessenheit des Handelns kommt die Welt ins Spiel: die Umstände, unter denen wir handeln, die Geschichte, in der wir handeln.¹⁰

Onesimos

Doch die Tochter ihrem Mann zu entführen,
hältst du das für gut, Smikrines?

Smikrines

Wer sagt denn,
es sei gut? Doch jetzt ist es notwendig.

Onesimos

Siehst du?
Das Schlechte rechnet der da zum Notwendigen!
Ist's ein Andrer, der ihn vernichtet, nicht seine Wesensart?
Und während du auf eine schlimme Tat versessen bist, hat
jetzt der Zufall dich gerettet. Und was du antriffst, ist
Versöhnung und Lösung von dem, was schlecht war.

⁸ Menander, Epitrepontes 1095: ἐπέτριψεν, ἂν αὐτῷ κακῶς χρη[σώμεθα]. Die Aoriste 1093–96 dürften in gnomischer Bedeutung zu verstehen sein.

⁹ Menander, Epitrepontes 1098–99: τοῦτον ἰλάσκου ποῶν | μηδὲν ἄτοπον μηδ' ἀμαθές.

¹⁰ Menander, Epitrepontes 1102–1109.

Die Fortsetzung des Gesprächs bringt zweierlei an den Tag. Zum einen ist nun deutlich, dass die Wesensart eine schwierige Rolle spielen kann. Nicht ein Anderer ist es, der Smikrines unglücklich macht, sondern seine Wesensart. Daran lässt Onesimos keinen Zweifel. Was uns von den Göttern mitgegeben ist als Wachhauptmann, enthebt uns nicht der Wachsamkeit: Wer auf seine Wesensart nicht achtgibt, den kann sie zugrunderichten. Zum andern kommt eine neue Instanz in den Blick, die für das Wohlergehen des Menschen eine Rolle spielt. Es ist das, was ohne unser Zutun von selbst geschieht (ταὐτόματον), es ist der Zufall, der Smikrines rettet, ihn vor einer schlimmen Tat bewahrt. Die Verhältnisse sind nicht mehr die, die sein Eingreifen notwendig machten. Die Not hat sich gewendet. Was verborgen war, hat der Zufall aufgedeckt, sein Fehlverhalten hat der Ehemann erkannt, bereut und er ist mit seiner Frau versöhnt.

Versuchen wir, den Gedankengang des Onesimos in seiner theologisch-anthropologischen Linie zu resümieren. Vorausgesetzt ist ein Bild von Göttern, die jedem Menschen das Schlechte und das Gute zuteilen Tag für Tag. Götter werden identifiziert als Urheber, was uns an Schlechtem oder Gutem widerfährt. Ins Logische gewendet geht die Rechnung nicht auf. Das hat Onesimos dem Smikrines vor Augen geführt. Wie nun? Kümmern sich die Götter nicht um uns?

Die Antwort, die Onesimos – die Menander – gibt, lässt sich als immanente Theologie umreißen. Da gibt es einmal unsere *Wesensart*, die uns die Götter beigesellen wie einen Wachhauptmann. Ihr eignen göttliche Prädikate: Sie richtet uns zugrunde oder rettet uns, sie sollen wir gnädig stimmen. Da gibt es weiterhin den *Zufall*, der uns retten – oder zugrunde richten – kann. Mit diesen ‚göttlichen‘ Instanzen umzugehen, ist uns aufgegeben: mit der Art, wie wir uns zu verhalten pflegen, und mit dem, was uns widerfährt.

Was uns berührt und anspricht in diesem Dialog, hat zu tun mit dem Menschenbild, das uns hierin entgegenkommt. Die Menschen, die Menander zeichnet, sind Originale. Sie haben ihre Eigenarten und ihre Fehler – und sie sind liebenswert. Sie können, das ist in einer antiken Komödie bemerkenswert, sich verändern: Sie haben die Fähigkeit zur Einsicht, zu bereuen, sich anders auf das Leben einzulassen. Der Mensch, wie der Sklave ihn dem alten Mann zu entdecken sucht, steht im Spannungsfeld zweier existenzieller Gegebenheiten. Er ist konfrontiert mit sich selbst, mit seinen Anlagen und Gewohnheiten, mit der ihm eigentümlichen Art und Weise, sich zu verhalten, mit seiner Wesensart. Und er ist konfrontiert mit dem, was ohne sein Zutun von selbst geschieht, was sich ereignet, was ihm widerfährt. In diesem Spannungsfeld sein Leben zu gestalten und zu verantworten, ist der Mensch gefordert.

II.

1. Die Weise des theologischen Denkens, die uns in Onesimos' Darlegung entgegenkommt, lässt sich in ihrer formalen Eigenart charakterisieren.

(a) Von den Göttern oder von Gott ist in der dritten Person die Rede. Es ist ein Reden *über* Gott. Er ist der Gegenstand der Rede, er ist im Denken gegenständlich.

(b) Die besprechende Weise des Denkens von Gott ist meta-religiöse Rede. Sie setzt eine Rede voraus, in der Erfahrungen mit Gott zur Sprache kommen. Sie nimmt Bezug auf religiöse Erfahrung und setzt sich mit ihr auseinander.

(c) Die besprechende Weise denkt im Modus der Nachträglichkeit. Sie hat Abstand vom Gegenstand des Denkens.

(d) In der besprechenden Weise wird die Welt als so beschaffene gesehen, in ihrer Art, ihrer Ordnung, ihren Verhältnissen.

(e) Die besprechende Weise denkt im Modus des *logos logistikos* (λόγος λογιστικός). Sie redet von Gott und der Welt in der Weise des vernünftigen Argumentierens. Sie redet in den Modi des Beschreibens, des Analysierens, des Begründens, des Folgerns.

(f) Das Argument ist objektiv. Was über Gott und die Welt gesagt wird, können Andere gedanklich nachvollziehen, sie können es intellektuell prüfen, können zustimmen, können es kritisieren, können es ablehnen.

(g) Wenn der Gottesbezug fraglich wird, steht der Gegenstand des Denkens auf dem Spiel. Die Möglichkeit zu argumentieren bleibt.

2. Eine andere Weise, Gott zu denken, lässt sich in ihrer formalen Eigenart entsprechend charakterisieren.

(a) Die Götter oder Gott sind angesprochen in der zweiten Person. Es ist ein Reden *mit* Gott. Er ist das Gegenüber der Rede, er ist im Denken gegenüber.

(b) Die Gott ansprechende Weise des Denkens ist religiöse Rede. In ihr ereignet sich Erfahrung mit Gott. Sie macht das eigene Erleben zum Thema vor Gott.

(c) Die ansprechende Weise denkt im Modus der Gegenwärtigkeit. Sie vergegenwärtigt den Gegenstand des Denkens und das Gegegenüber des Denkens.

(d) In der ansprechenden Weise kommt die Welt in den Blick als sich ereignende, als Widerfahrnis und als Begegnung.

(e) Die ansprechende Weise denkt im Modus des *logos pathêtikos* (λόγος παθητικός). Sie redet mit Gott aus existenzieller Betroffenheit, aus Leid und aus Freude, aus Sorge und aus Dankbarkeit. Sie redet in den Modi des Fra-

gens, des Dankens und Bittens, des Lobens und Klagens, des Sorgens und Hoffens.

(f) Das Gebet ist subjektiv. Was zu Gott gesagt wird, kann nur der sagen, der redet. Es liegt in der Verantwortung des Einzelnen.

(g) Wenn der Gottesbezug fraglich wird, steht das Gegenüber des Denkens auf dem Spiel. Die Möglichkeit zu beten steht auf dem Spiel.

3. Es gibt andere Weisen, Gott zu denken. Es gibt die Erzählung, die schildert, was ein Mensch mit Gott erfahren hat. Es gibt den Hymnus, der zum Ausdruck bringt, wie ein Mensch von Gott begeistert ist. Es gibt das Drama, das inszeniert, wie ein Mensch von Gott erschüttert ist. Es gibt das Bekenntnis, das formuliert, was ein Mensch von Gott glaubt.

Das Argument, das erörtert, was ein Mensch über Gott denkt, und das Gebet, das vor Gott bringt, was einen Menschen bewegt, sind zwei Weisen, sich einer Krise des Gottesbezugs zu stellen.

III.

Wie Jesus seine Jünger beten lehrt, wird von Matthäus ins Zentrum der Bergpredigt gestellt. Auch Lukas setzt das Gebet an eine zentrale Stelle in die Mitte seines Evangeliums. Bei Markus steht es nicht. Wohl lesen wir gelegentlich, dass Jesus sich zurückzieht an einen einsamen Ort, um zu beten (Mk 1,35; 6,46). Auch Gedanken, die er über das Beten die Jünger lehrt, werden mitgeteilt (Mk 11,24–25). Doch erst gegen Ende der Erzählung werden wir Zeugen eines Gebets. Bei Jerusalem im Garten Getsemani begibt sich Jesus abseits von seinen Jüngern. In Erwartung der Hinrichtung fällt er zu Boden und betet, dass, wenn es möglich sei, die Stunde an ihm vorübergehe:

„Abba, Vater, alles ist dir möglich: Wende diesen Kelch von mir ab! – Aber nicht, was ich will, sondern was du willst.“ (Mk 14,36)

Dass einer betet in einer theologischen Erzählung, ist nicht ungewöhnlich. Gleichwohl ist angezeigt, darüber nachzudenken, wie ungewöhnlich es ist, wenn einer zu Gott spricht. Da redet einer mit einem, der im gewöhnlichen Sinn nicht da ist. Zu wem redet er? Was ist das für ein Dasein dieses Gegenübers?

1. In der Erzählung des Markus wird Jesus eingeführt, wie er sich von Johannes im Jordan tauchen lässt. Kaum steigt er aus dem Wasser, sieht er den Himmel sich teilen und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen. Eine Stimme kommt aus dem Himmel:

„Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.“ (Mk 1,11)

Was ermöglicht, zu Gott zu reden, ist die Erfahrung, von Gott angesprochen zu sein. Was Jesus ermöglicht, Gott „Vater“ zu nennen, ist die Erfahrung, von Gott „Sohn“ genannt zu sein. Beten wäre demnach nicht erst Anrede an Gott, es wäre *Antwort* auf das Angeredetsein von Gott.

Die Frage bleibt. Was ist das für ein Dasein Gottes, von dem sich einer angesprochen weiss? Es ist offenbar ein Dasein, das in der Begegnung sich ereignet. Nicht so, dass man es beobachten könnte. Es gibt nichts zu sehen. Allein Jesus sieht und hört. Gottes Dasein ist in den Zeichen des Angeredetseins. Und die Zeichen, mit denen Markus erzählt, haben ihre Geschichte – etwa beim Propheten Jesaja und in den Psalmen. Das Angeredetsein von Gott, das zu beten ermöglicht, ist demnach zweifach bestimmt. Es ist der einzelne Mensch, der für sich die Zeichen zu hören vermag. Doch es sind Zeichen einer Sprache, in der Menschen vormals von ihrer Erfahrung mit Gott redeten.

2. Kehren wir zurück in den Garten Getsemani. Was ist am Gebet Jesu über das Beten zu entdecken? Da ist zunächst die Betroffenheit, in der Markus Jesus zeichnet. Er gerät in Aufregung, er erschrickt, ist bestürzt und sagt zu seinen engsten Jüngern:

„Übertraurig ist meine Seele in Todesangst!“ (Mk 14,34)

Jesus ist überwältigt von dem, was ihn erwartet. Er wendet sich an Gott in der Erschütterung seiner Existenz. Allein tritt er vor Gott. Seine Jünger hat er zurückgelassen. Von den engsten Vertrauten, die er mit sich genommen hat, geht er beiseite. Für sich redet er zu Gott. Was Markus Jesus bitten lässt, ist nicht in eine herkömmliche Form gefasst, sondern unmittelbar aus der Betroffenheit gesprochen: Lass mich diesen Kelch nicht trinken! Wende das Geschick von mir ab! Die *Anrufung* Gottes zeigt eine unheimliche Ambivalenz des Betens. Da ist das Zutrauen, dass Gott alles vermag. Da ist die Bitte, Gott möge eingreifen in das Geschehen. Und da ist der Nachsatz: „Aber nicht, was ich will, sondern was du willst.“ Das Gebet entbirgt den Menschen in der Hin- und Hergerissenheit seines Glaubens.¹¹ Er zittert und zagt, er bittet und hofft – doch er überlässt, was geschehen wird, Gottes Willen.

¹¹ Mt 26,39.42 und Lk 22,42 haben diese Spannung nicht durchgehalten, Joh hat sie in 12,27 und 18,11 ironisch reflektiert.

3. Noch einmal wendet sich Jesus an Gott. Vor seinem Tod schreit er am Kreuz:

„Mein Gott, mein Gott, wieso hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34)

Dies ist die andere Weise, sich einer Krise des Gottesbezugs zu stellen: in der Krise *mit* Gott zu reden. Markus hat das Gebet in die Sprache des Glaubens gefasst. Auf den Psalm, dem die letzten Worte Jesu entnommen sind, wird in der markinischen Passionsgeschichte gelegentlich angespielt.¹² In dessen wendet sich das hebräische Lied von der Klage zum Dank: „Du hast mir geantwortet.“ (Ps 22,22b) Doch uns steht nicht zu, diese Wendung in die markinische Erzählung einzutragen.¹³ Jesus stirbt mit einem Schrei. Sein Ruf der Gottverlassenheit, seine Frage nach dem Sinn wird durch keine Antwort Gottes aufgehoben. Nur ein römischer Militär, der dabeisteht und ihn so sterben sieht, der sagt: „In Wahrheit war dieser Mensch Gottes Sohn.“ (Mk 15,39)

Hier nun gilt es zu unterscheiden. Jesus stirbt mit einer Klage, mit einer Frage nach Gott. Für die Leser des Markusevangeliums ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Just darin, dass einer unter dem Kreuz erkennt, wer Jesus in Wahrheit war, können Leser für sich einen Sinn seines Todes entdecken. Nun ist es nicht mehr eine himmlische Stimme, welche sich zu Jesus als dem Sohn bekennt, sondern ein Mensch erkennt in diesem Menschen Gottes Sohn. Später werden drei Frauen sich aufmachen zum Grab, um den Leichnam zu salben. Wenn sie das Grab leer finden und von einem jungen Mann hören, der Gekreuzigte sei auferweckt worden, dann kann, wer dies liest, hierin eine Antwort Gottes verstehen. Seit Jesus von den Leiden des Menschensohns zu lehren begann, ist seine Auferstehung vorausgesagt. Allerdings hat die erzählte Geschichte weder ein glückliches Ende noch einen tröstlichen Schluss. Wer liest, wie Markus zu erzählen aufhört, kann dies kaum ohne Bewegung tun. Die Frauen sind im Grab so erschrocken, wie Jesus erschrocken war in Erwartung seines Todes. Und sie flüchten zitternd und entsetzt und sagen niemandem etwas, so fürchten sie sich.

¹² Vgl. Mk 15,24 mit Ps 22,19; Mk 15,29f. mit Ps 22,8f.

¹³ Vgl. Martin Stowasser, „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Beobachtungen zum Kontextbezug von Ps 22,2 als Sterbewort Jesu im Markusevangelium, BZ 58, 2014, 161–185.

Blicken wir noch einmal auf die Klage Jesu. Das Gebet ist uns begegnet als Antwort auf das Angeredetsein von Gott und als Anrufung Gottes. Nun sind wir mit dem Gebet als *Frage* konfrontiert. Uns zu fragen, welchen Sinn die Frage in der markinischen Geschichte gewinnt, sind wir als Leser eingeladen. Anders ist es, sofern wir beten, uns zu fragen, was die Frage als Akt des Betens uns zu denken gibt. Da ist zunächst die Beziehung zum vorausgehenden Gebet. Jesus hat Gott angerufen in der Hin- und Hergerissenheit seines Glaubens. Er hat darum gebeten, Gott möge das Geschick von ihm abwenden. Doch er hat sein Wollen hinter Gottes Willen zurückgestellt. Nun ist es anders herausgekommen, als er es wollte. Er beklagt vor Gott seine Gottverlassenheit. Wie denken wir das Dasein Gottes im Gebet, wenn nicht geschieht, was wir von ihm erbeten haben?

Weiter ist die Richtung der Frage zu bedenken. Jesus fragt nicht nach dem ursächlichen Grund, wie man gemeinhin versteht: „Warum hast du mich verlassen?“ Er fragt nach dem Sinn: in welcher Hinsicht, woraufhin?¹⁴ „Wieso hast du mich verlassen?“ Das Gebet als Frage nimmt eine Wendung. Es wendet das Denken von der üblichen Frage nach der Ursache hin zu der offenen Frage nach dem Sinn dessen, was uns widerfährt. Das fragende Gebet führt zu keiner abschliessenden, ein- für allemal feststellbaren Antwort. Die Frage bleibt Frage als *Movens* der Besinnung.

Schliesslich müssen wir vom Paradox des Betens sprechen. Es ist die letzte, die äusserste Erfahrung, die Jesus beklagt. Da fragt einer nach Gott, da schreit einer zu Gott, der für ihn nicht mehr da ist. Was ist das für ein Dasein Gottes, von dem sich einer verlassen weiss? Das Gebet, das die Abwesenheit des Gegenübers beklagt, konfrontiert uns mit der Eigentümlichkeit des Betens. Wie reden wir mit einem, der nicht antwortet, wenn wir mit ihm reden?

Literatur

- Buber, Martin, *Ich und Du* (1923), Heidelberg, 11. durchgesehene Auflage 1983; auch in ders., *Werke*, München/Heidelberg I, 1962, 77–170.
 Buber, Martin, *Zwiesprache*, *Die Kreatur* III/3, 1929, 201–222; erweitert in ders., *Werke*, München/Heidelberg I, 1962, 171–214.
 Menander, Epitrepontes, William D. Furley, *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 106, London 2009.

¹⁴ Hans-Ulrich Rüegger / Annelies Hämmig, „Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?“ Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), *ZNW* 102, 2011, 40–58

- Menander, *Reliquiae selectae*, Rec. Francis Henry Sandbach, Oxford Classical Texts, Oxford (1972), Rev. ed. 1990.
- Menander, *Das Schiedsgericht (Epitrepontes)*, Erklärt von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, s.l. (1925) ⁴1974.
- Menander, *Das Schiedsgericht, Komödie in fünf Akten*, Übertragen, ergänzt und mit einem Nachwort von Alfred Körte, Universal-Bibliothek 8676, Stuttgart 1974.
- Menander, *Komödien I, Griechisch und deutsch*, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, Darmstadt 2013.
- Schaeffler, Richard, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.