

Kristóf Nyíri

Bild und Gebet

Sehr geehrte Damen und Herren, zunächst möchte ich mich bei den Herren Professoren Dohmen und Wagner ganz herzlich bedanken für die Einladung zu dieser Tagung. Es ist mir eine besondere Freude, in der gegenwärtigen, wirklich einmaligen fachlichen Umgebung über eben jenes Thema sprechen zu dürfen, das mich seit einiger Zeit vor allem beschäftigt: Die Frage der Rolle von visuellen inneren Bildern beim geistigen Umgang mit Zusammenhängen, die in der buchstäblichen Sprache nicht faßbar sind und in charakteristischer Weise durch figürliche Rede angedeutet werden. Mit solchen Zusammenhängen ringt die Metaphysik – man denke etwa an Aussagen in der Philosophie der Zeit über die Zukunft, die auf uns zukommt, oder die Gegenwart, die vergeht – und natürlich das religiöse Denken, sowohl auf der Ebene der theologischen Reflexion als auch im schlichten Glaubensleben. Ich kann Reinhard Hoeps durchaus folgen, wenn er in seiner Einleitung zum ersten Band des von ihm herausgegebenen *Handbuch der Bildtheologie*¹ auf die wesentliche Verflochtenheit hinweist von einerseits Bildern und andererseits *Sprachbildern*, "deren uneigentliche Rede nicht auf eine Ebene der eigentlichen Bezeichnung zurückgeführt werden kann".²

Mein Vortrag heute knüpft unmittelbar an meinen Aufsatz "Images in Natural Theology"³ an, den ich für das Glasgow Philosophy of Religion Seminar, gehalten am 22.–23. April d. J., geschrieben hatte, und dessen etwas gekürzte deutsche Übersetzung in den kommenden Wochen bei Innsbruck University Press,⁴ während eine umgearbeitete Fassung im *Oxford Handbook of Natural Theology*⁵ 2011 erscheint. Ich habe in diesem Aufsatz wiederholt auf das Zusammengehören von Metaphern und visuellen Bildern hingewiesen. So habe ich der Formulierung von Victoria Harrison, daß nämlich die religiöse Sprache "gesättigt von Bildern und Metaphern ist"⁶, wobei sie unter religiöser Sprache sowohl "die in den religiösen Texten verwendete Sprache (Parabeln, Geschichten, Mythen und so fort) als auch die von Gläubigen in Gebet und Anbetung usw. verwendete Sprache" verstand, gleich hinzugefügt, daß Metaphern letzten Endes freilich durch ihre Verbindung mit mentalen Bildern funktionieren, und daß also etwa im Alten und im Neuen Testament Bilder nicht bloß in dem Sinne in Hülle und Fülle vorhanden sind, daß diese Texte eine Sprache reich an Metaphern verwenden, sondern auch in jenem Sinne, daß sie, ganz unmittelbar, lebendige visuelle Bilder heraufbeschwören. Metaphern und innere

¹ *Bild-Konflikte*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007.

² Hoeps, a. a. O., S. 7.

³ Zugänglich unter http://www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_Glasgow_tlk.pdf.

⁴ In Theo Hug und Andreas Kriwak (Hrsg.), *Visuelle Kompetenz: Beiträge des interfakultären Forums Innsbruck Media Studies*, Innsbruck: 2010, S. 285–306.

⁵ Hrsg. von Russell Re Manning, verlegt bei Oxford University Press.

⁶ Victoria Harrison, *Religion and Modern Thought*, London: SCM Press, 2007, S. 153.

visuelle Bilder, meinte ich, gehören zu einem einzigen Kontinuum, wobei sich innere und *äußere* Bilder freilich gegenseitig bedingen. Metaphern, versuchte ich in meinem Aufsatz darzustellen, können eben dadurch auf etwas Transzendentes hinweisen, daß die visuellen Bilder, die ihren Stoff ausmachen, fähig sind, neben ihren schlichten Bedeutungen, über ihre schlichten Bedeutungen hinaus, auf etwas Höheres hinzuweisen, auf Bedeutungen, die sie andeuten, aber nicht zeigen. Was in dem Aufsatz nicht angesprochen wurde, war die Frage, wie denn dieses Höhere irgendwie persönliche Züge annehmen kann – wie Bilder, glaubwürdig, etwas andeuten können, zu dem man *beten* kann. Dieser Frage möchte ich im gegenwärtigen Vortrag näher kommen.

Visuelles Denken

Den Hintergrund meines Aufsatzes "Images in Natural Theology" bildete eine Voraussetzungskette, laut der das menschliche Denken sowohl eine verbale als auch eine perzeptuelle Dimension hat, wobei die perzeptuelle, in erster Linie die visuelle Dimension die ursprünglichere und grundlegende ist, beiden allerdings die *motorische Dimension* vorausgeht – Muskelspannungen, kinästhetische Erfahrungen, Körperbewegungen. Ich erinnerte an Rudolf Arnheims 1954 erschienenes Buch *Art and Visual Perception* und seine meisterhafte Zusammenfassung einer früheren substantiellen Forschungstradition, welche bewies, daß unseren Muskelempfindungen schematische innere Bilder entsprechen, Bilder der Stellung des körperlichen Selbst im Verhältnis zu dessen Umgebung.⁷ Zu den Vorläufern seiner Auffassung rechnete hier Arnheim auch William James, hinweisend auf dessen *The Principles of Psychology*, 1890. James kommt in den *Principles* unter anderem zu der Behauptung – diese wird von Arnheim nicht erwähnt, ist aber für mich ganz besonders wichtig –, daß wir *Zeitlängen* durch Gefühle in den Augen-, Ohren-, aber auch in den Kopf- und Nackenmuskeln usw. abschätzen. Wie James sich ausdrückt: "Muskelgefühle können uns sowohl den Gegenstand 'Zeit' geben als auch dessen Maß".⁸ Wir sind von unbewußten motorischen Erlebnissen beherrscht, von Erlebnissen, die eben jene inneren Bilder in uns erzeugen, mittels welcher wir die Wirklichkeit eigentlich deuten.

Unter den unbewußten motorischen Erlebnissen kommt bekanntlich *Augenbewegungen* eine ausgezeichnete Rolle zu. Im Aufsatz "Images in Natural Theology" konnte ich auf eine 1980 erschienene, sehr einflußreiche Studie von Wallace Chafe hinweisen,⁹ wo der Verfasser eine Parallele aufbaut zwischen einerseits verbalen Prozessen und andererseits dem Sehen im allgemeinen und Augenbewegungen im besonderen. Wie Jana Holšánová, in die Fußstapfen von Chafe tretend, in einer Serie von Studien unlängst demonstrierte, bilden Augenbewegungsmuster und Denkmuster einander ab.¹⁰ Die Auffassung, daß es so etwas wie visuelles Denken gibt, kann sich auch hier auf eindeutige kognitionswissenschaftliche Resultate berufen – im Abschnitt "Leibliches Beten, bildliches Beten" weiter

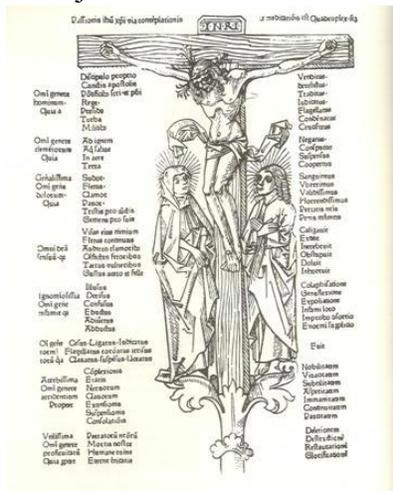
⁷ Rudolf Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, Berkeley: University of California Press, 1954. Deutsche Übersetzung: *Kunst und Sehen: Eine Psychologie des schöpferischen Auges*, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

⁸ William James, *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt, 1890, S. 637.

⁹ Wallace L. Chafe, "The Deployment of Consciousness in the Production of a Narrative", in Chafe (Hrsg.), *The Pear Stories: Cognitive, Cultural and Linguistic Aspects of Narrative Production*, Norwood, NJ: Ablex, 1980.

¹⁰ Siehe bes. Jana Holšánová, *Discourse, Vision, and Cognition*, Amsterdam: John Benjamins, 2008.

unten werde ich noch auf andere solche Resultate, vor allem auf Allan Paivios Forschungen hinweisen –, und es kommt also nicht von ungefähr, daß die Idee des visuellen Denkens in der Geschichte der Philosophie, auch in jener der christlichen Philosophie, immer wieder auftaucht. Thomas von Aquin übernahm und entwickelte die aristotelische These, laut der "die Seele niemals ohne Vorstellungsbilder [φαντάσματα] denkt",¹¹ und ich gehe davon aus, daß eine enge Verwandtschaft besteht zwischen dem Phantasma-Begriff des Thomas und unserem Begriff von mentalen Bildern. Augustins Idee von geistigen Bildern, die – ich verwende hier eine Formulierung Heideggers – teils "von den materiellen Körpern außen", teils "vom eigenen Leibinneren" kommen,¹² wurde zu einem der Kernbegriffe von Meister Eckharts Denken.¹³ Bekannt ist Schleiermachers Ansicht, laut der "in jedem wirklichen Denken Bilder mitgesetzt sind".¹⁴ Der Begriff von inneren Bildern



Passionis Jesu Christi via contemplationis et meditationis. Woodcut, ca. 1477.
Source: Freedberg.

spielt eine wichtige Rolle in Kardinal Newmans Buch *A Grammar of Assent*, und zwar in Verbindung mit der "Praxis der Meditation über die Heilige Schrift", welche, wie sich Newman ausdrückt, "in so hohem Ansehen bei den Katholiken steht".¹⁵ Meditation ist im Wesentlichen ein Prozeß, durch den die Gläubigen mentale Bilder aufbauen, um mit ihnen die verbale Repräsentation der heiligen Geschehnisse zu begleiten und lebendiger zu gestalten. In seinem Buch *The Power of Images* liefert David Freedberg eine glänzende Zusammenfassung davon, wie die christliche Meditation, vom Mittelalter bis zum siebzehnten Jahrhundert, auf dem Zusammenwirken von geschriebenem oder rezitiertem Text und geistigem und physischem Bild – Holzschnitte, Radierungen, Drucke – beruhte.¹⁶ Für Newman war die Präsenz spontan entstehender oder sich durch Meditation entwickelnder mentaler Bilder geradezu

eine Vorbedingung des echten Glaubens – des "echten Bejahens", *real assent*, wie er es nannte. Und wichtig für mich sind Romano Guardinis Formulierungen in seinem 1950 erschienenen Essay *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, laut welcher Bilder eben "in der Tiefe des Unbewußten" eine wesentliche Rolle spielen, in einer Weise der "Bereitschaft": "eine kurze Berührung mit der äußeren Wirklichkeit genügt, um sie sich bilden zu lassen". Der Mensch, schreibt Guardini, ist entscheidend auf Bilder angewiesen, "sein inneres Wesen kann im Letzten ... nur aus Bildern leben".¹⁷

¹¹ Aristoteles, *De anima*, 431a. Hier zitiert nach Aristoteles, *Über die Seele*, übersetzt von Willy Theiler, Berlin: Akademie Verlag, 1986, S. 61.

¹² Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Bd. 60, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995, S. 183.

¹³ Vgl. Meister Eckhart, *Werke I*, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, S. 907 ff.

¹⁴ Vgl. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6, Berlin: de Gruyter, 1980, S. 558.

¹⁵ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London: Burns & Oates, 1881, S. 79.

¹⁶ Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, Kap. 8: "Invisibilia per visibilia: Meditation and the Uses of Theory".

¹⁷ Romano Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg: Werkbund-Verlag, 1950, S. 65.

Das Paradox des Gebets

Die Überschrift dieses Abschnittes ist dem Titel einer der Universitätspredigten entlehnt, die Paul Tillich Anfang der neunzehnhundertfünfziger Jahre hielt.¹⁸ In jener Predigt gibt Tillich eine Deutung von Römerbrief 8, 26–27, ich zitiere die Stelle in dem von ihm gewählten Wortlaut: "... der Geist hilft unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen ..., sondern der Geist selbst vertritt uns aufs beste mit Seufzern, die zu tief sind für Worte. Der aber die Herzen erforscht, der weiß, was des Geistes Sinn sei...". Das von Tillich beschriebene Paradox besteht offenbar darin, daß man Gott ja eigentlich nicht anreden kann, wobei man aber auf das Beten nicht zu verzichten vermag. Tillich versucht das Paradox zu lösen, indem er darauf hinweist, daß die Formel "Gott ... 'erforscht die Herzen der Menschen'" die "heutige Erkenntnis" vorwegnimmt, laut der "das kleine Licht des Bewußtseins sich erhebt über einem großen Dunkel unbewußter Triebe und Bilder". Worte gebrauchen wir "mit Bewußtsein": deshalb, sagt Tillich, können sie nicht "das Wesen des Gebets" ausmachen. Wie Sie, meine Damen und Herren, bereits aus meinen bisherigen Andeutungen entnehmen konnten, fühle ich mich von der Lösung, die hier Tillich vorschlägt, durchaus angesprochen, und ich komme auf dieselbe in einigen Minuten zurück; inzwischen möchte ich aber das Paradox des Gebets noch von einer anderen Seite berühren, nämlich aus der Perspektive des Gegensatzes zwischen geoffenbarter Religion und aufgeklärtem Denken.

Ich beginne mit einem Hinweis auf das Buch *The Unknown God: Agnostic Essays*, 2004, des berühmten britischen Philosophen Anthony Kenny. Kenny studierte in Rom in den neunzehnhundertfünfziger Jahren, wurde katholischer Priester, verlor aber allmählich seinen Glauben. Er schied aus dem Priesterstand aus, übersiedelte nach Oxford als Philosophielehrer, wurde dann gewissermaßen Anhänger der Ideen Wittgensteins und schließlich auch sein literarischer Nachlaßverwalter. Für einen Agnostiker, schreibt nun Kenny, ist Gott in jeder Hinsicht unfäßbar und unvorstellbar. Das heißt aber nicht, daß man zu Gott nicht beten könnte. Wie er sich ausdrückt: "An agnostic's praying to God whose existence he doubts is no more unreasonable than the act of a man adrift in the ocean, or stranded on a mountainside, who cries for help though he may never be heard...".¹⁹ Zweitens möchte ich auf das klassische Werk von William James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902, zurückgreifen, wo der Autor die Bemerkung macht, daß wenn man "alle kirchlichen und theologischen Streitfragen beiseite [läßt], so besteht die Religion ... als Tatsache innerer Erfahrung überall und in allen ihren Entwicklungsstufen in dem Bewußtsein eines Verkehrs zwischen dem Einzelmenschen und der höheren Macht ..., an die er sich gebunden fühlt", zu welcher Bemerkung er noch hinzufügt: "die Überzeugung, daß durch das Gebet reale Wirkungen ausgelöst werden, ist eben der tiefinnerste Wesenskern aller lebendigen Religion. Welcher Art freilich diese Wirkungen sind, darüber sind die Meinungen stets sehr geteilt gewesen. Man hat den unsichtbaren

¹⁸ Paul Tillich, "Das Paradox des Gebets", in Tillich, *Religiöse Reden*, Berlin: de Gruyter, 1987, S. 296–299.

¹⁹ London: Continuum, 2004, S. 19 f.

Mächten Betätigungen zugeschrieben ..., die heute kein Gebildeter mehr glauben kann."²⁰ Und hier folgt bei James nun ein Hinweis, der unmittelbar unseren gegenwärtigen Gedankengang berührt. Er beruft sich auf folgende Äußerung eines zeitgenössischen Altphilologen und Philosophen: "Auf die Frage ..., zu wem wir beten sollen, muß man, so seltsam das klingen mag, antworten, daß darauf recht wenig ankommt." Diese Äußerung, meint James, "mag uns zeigen, wie unabhängig der Gebetstrieb von der kirchlichen Lehrtradition ist".²¹

Der Glaube der Gebildeten, Unabhängigkeit von der kirchlichen Lehrtradition – das sind Begriffe, die uns an einen ganz bestimmten Typus insbesondere der christlichen Religiosität denken lassen: an den von Ernst Troeltsch beschriebenen Typus des modernen Mystikers. Troeltsch spricht von "drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee: die Kirche, die Sekte und die Mystik". Die Kirche ist die Institution, "die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann", die Sekte ist die "freie Vereinigung strenger und bewußter Christen", während "die Mystik ... die Verinnerlichung und die Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz" ist. "Die Mystik", unterstreicht Troeltsch, "hat Wahlverwandtschaft zur Autonomie der Wissenschaft und bildet das Asyl für die Religiosität wissenschaftlich gebildeter Schichten...".²² Die Frage des gegenwärtigen Abschnitts meines Vortrages könnte dann auch so formuliert werden: was geht aus kognitionsphilosophischer Sicht vor im Geiste des modernen Mystikers, was *kann* da vorgehen, wenn er betet?

Was da *nicht* vorgeht, das wissen wir ja ungefähr. Die Religiosität des Philosophen Ludwig Wittgenstein, den ich vor kaum einer Minute im Zusammenhang mit dem Agnostiker Kenny erwähnte, kann uns hier als geeignetes Beispiel dienen. Vorwiegend jüdischer Abstammung, väterlicherseits lutheranisch, mütterlicherseits katholisch, wurde Wittgenstein von seinen Freunden immer wieder als ein irgendwie zutiefst religiöser Mensch dargestellt; gewiß war er aber kein praktizierender Christ. "I could not possibly bring myself to believe all the things that they believe" – sagte er von zwei seiner Schüler, die zum Katholizismus übertraten.²³ Und was unser jetziges Thema des Näheren berührt: folgendes wurde in den unter dem Titel *Vorlesungen über religiösen Glauben* herausgegebenen Gesprächen mit Wittgenstein aufgezeichnet: "Nehmen wir 'Gott erschuf den Menschen'. Bilder von Michelangelo, die die Erschaffung der Welt darstellen. Im allgemeinen gibt es nichts, was die Bedeutung von Wörtern so gut erklärt wie ein Bild, und ich vermute, daß Michelangelo so gut war, wie irgendjemand nur sein kann, und daß er sein Bestes gab, und hier ist nun das Bild von der Gottheit, die Adam erschafft. – Wenn wir es sähen, würden wir bestimmt nicht glauben, es mit der Gottheit zu tun zu haben. Das Bild muß in ei-

²⁰ William James, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*, übers. von Georg Wobbermin, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907, S. 429 f.

²¹ Ebd., S. 430.

²² Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), *Ges. Schr.*, Bd. I, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923, S. 967.

²³ Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London: Oxford University Press, 1958, S. 72, vgl. auch Malcolms posthum veröffentlichtes Buch *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, London: Routledge, 1993.

ner ganz anderen Art gebraucht werden, wenn wir den Mann in dem merkwürdigen Laken 'Gott' nennen sollen und so weiter."²⁴

Leibliches Beten, bildliches Beten

Tillichs Ansicht, laut der Worte nicht das Wesen des Gebets ausmachen, war seinerzeit ganz offensichtlich eine Herausforderung gegenüber der Hauptströmungsposition der Gebetstheologie, welche Herausforderung aber, wenn ich die Lage richtig überblicke, im Wesentlichen bis heute ohne Wirkung geblieben ist.²⁵ Die Formel im Eintrag "Dogmatische Probleme gegenwärtiger Gebetstheologie" in Band 12 der *Theologischen Realenzyklopädie*, 1984, laut der der "Mensch ... sprachlich verfaßt [ist]. Er kann sprechen, also auch beten", scheint mir nach wie vor den herrschenden Standpunkt zusammenzufassen. Demgegenüber bietet Heilers 1918 erschienenes klassisches Werk *Das Gebet* immer noch wichtige Anregungen zu einer alternativen Auffassung. Zwar werden innere oder gar äußere Bilder auch bei Heiler praktisch nicht erwähnt – "Bild" bedeutet für ihn immer nur *Sprachbild*, etwa wenn er den "Bilderreichtum ... mancher primitiver Gebete" erwähnt, oder darüber berichtet, daß "[d]er Neger ... sehr gern in Bildern [spricht]" und es "[n]ichts Seltsameres gibt ..., als den Ansprachen der eingeborenen (christianisierten) Prediger zuzuhören, die den pittoresken Zug Ihrer Umgangssprache treu bewahren"²⁶ – aber er hat einen ausgeprägten Sinn für das Vor-Schriftliche und überhaupt das Vorsprachliche. "Die schriftlich fixierten Worte", betont Heiler, "decken sich ... nicht vollständig mit dem im [spontan ursprünglichen] Gebet gesprochenen. Die Aufzeichnung bringt bereits eine Stilisierung der echten Gebetsworte mit sich; was im wirklichen Gebet wortloses Fühlen, Sehnen und Vorstellen ist, wird in Worte gekleidet, das stimmungsgemäß Erlebte in die allen verständliche Sprache übersetzt".²⁷



Auch schenkt Heiler dem Thema *Gebetshaltung und Gebetsgestus* eine besondere Aufmerksamkeit. Bereits ganz am Anfang seines Buches findet sich ein Hinweis auf das Kapitel "Gebärden des Gebetes" in Sittls Werk *Die Gebärden der Griechen und Römer*, wo der Verfasser ja die Beobachtung macht, daß "auf der ganzen Welt die Beter *ihre Hände zum Himmel emporstrecken*", und daß dies "ein Gemeinplatz der alten Theisten gewesen zu sein [scheint], der wirklich für alle Völker der alten Welt seine Richtigkeit hat", bzw. daß die "Richtung der Arme ... durch die des Blickes bedingt [wird]; sah also der Betende zum freien Himmel, wo er die Götter dachte, auf, dann streckte er auch die Hände dorthin in die Höhe".²⁸ "Wie die Rede",



²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, übersetzt von Ralf Funke, Frankfurt/M.: S. Fischer, 2000, S. 87.

²⁵ Vgl. allerdings Peter Haigis, "Beten – über Worte hinaus: Überlegungen zu Paul Tillichs Gebetstheologie", in Werner Schüßler – A. James Reimer (Hrsg.), *Das Gebet als Grundakt des Glaubens*, Münster: LIT, 2004, S. 49–76.

²⁶ Friedrich Heiler, *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1918), 5. Aufl., München: Ernst Reinhardt, 1923, S. 53.

²⁷ Ebd., S. 28.

²⁸ Karl Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig: Teubner, 1890, S. 187.

betont dann auch Heiler, "nur eine von den Ausdrucksfunktionen des Psychischen ist und ihr stets die Körperhaltung, die Miene und Geste zur Seite gehen, so besteht auch das Gebet nicht nur in gesprochenen Worten, sondern ist immer begleitet von einer bestimmten Körperhaltung, bestimmten Körperbewegungen, einem bestimmten Mienenspiel. Ja, wenn es richtig wäre, daß die 'Gebärdensprache' älter ist als die 'Lautsprache', so könnten wir annehmen, daß der Gebetsgestus älter ist als das Gebetswort, daß das Gebet ursprünglich nur in bestimmten Gebärden bestand, denen erst später, nach dem Fortschritte der Sprache, die Laute und Worte zur Seite treten."²⁹ Worauf Heiler immer wieder die Aufmerksamkeit lenkt, ist das schier Körperliche beim Beten: das Gebet als Herzschlag und Seufzen, wie es bei Luther steht, das Zucken, Leben und Weben, von dem Sebastian Franck spricht,³⁰ und freilich die Anweisung, die Meister Eckhart gibt: "'Also kräftiglich soll man beten, daß alle die Glieder des Menschen und Kräfte, beide, Augen und Ohren, Herz, Mund und alle Sinne dazu gekehrt wären...'"³¹

Heilers Hellhörigkeit für das Vorsprachliche weist einerseits zurück in die Urzeiten der Gebetstheologie und nimmt andererseits entscheidende Entwicklungen in der Kognitionsphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts vorweg. Ich erinnere an Tertullians *Über das Gebet*: "Es beten ja auch die Engel alle, es betet jegliche Kreatur, es betet das Vieh und die wilden Tiere. Auch sie beugen ihre Knie, und wenn sie aus ihren Ställen oder Höhlen herauskommen, so blicken sie nicht untätigen Mundes gen Himmel empor, sondern lassen den Hauch sprühend ausgehen in ihrer Weise. Die Vögel nehmen, wenn sie sich vom Neste erheben, die Richtung gen Himmel, breiten anstatt der Hände die Flügel in Kreuzform aus und lassen Laute hören, die als Gebet gelten können." Und ich komme zurück auf die maßgebliche kognitionswissenschaftliche Theorie von Allan Paivio, eine Theorie über den Zusammenhang von Wörtern, Bildern, und das Motorische.

Paivios sogenannter Dualkodierungsansatz, zuerst in seinem 1971 veröffentlichten Buch *Imagery and Verbal Processes* dargelegt, wendet sich gegen die herkömmliche entwicklungspsychologische Ansicht, laut der sich "mentale Bilder spezifisch zur Darstellung von konkreten Gegenständen eignen, während die Funktion der inneren Sprache auf abstrakte Probleme, Begriffe und Verhältnisse gerichtet ist". Diese funktionelle Unterscheidung kann nicht streng aufrechterhalten werden, wie das, hebt Paivio hervor, "die offensichtliche Entwicklung von verhältnismäßig abstrakten (schematischen) Bildern und die Konkretisierung von abstrakten Ideen in der Form von spezifischen Bildern" zeigen. Paivio betont, daß gewöhnlich "weder Bilder noch Wörter selbständige Prozesse bilden"; vielmehr stehen sie in einer ständigen Wechselwirkung.³² Auch besteht eine wesentliche Verbindung zwischen dem Visuellen einerseits und dem Kinästhetischen und Taktilen andererseits. Paivio berichtet über frühere Untersuchungen, die darauf deuteten, daß in reife bildliche Vorstellungen "*die impliziten motorischen Komponenten von imitativen Akten*" eingehen, und zeigt seinerseits, daß "eine (implizite oder explizite) motorische Komponente für mentale Bewegungsbilder und für Transformationen allgemein kennzeichnend zu sein scheint, die in der Entstehung von integrierten figuralen Bildern eine

²⁹ Heiler, S. 98.

³⁰ Ebd., S. 224.

³¹ Ebd., S. 286.

³² *Imagery and Verbal Processes*, New York: Holt, Rinehart and Winston, S. 27 und 32.

Rolle spielen".³³ Paivios Resultate gehen unter anderem offenbar auf Arnheims Analyse von *deskriptiven Gebärden* zurück, den "Vorläufer[n] der Linienzeichnung", wie in seinem 1969 erschienenen Buch *Visual Thinking* dargelegt. Wie Arnheim dort schreibt: "die Anschauungsqualitäten von Form und Bewegung [sind] in den Denkvorgängen selber enthalten ..., die sich in den Gebärden abbilden, ja ... diese Qualitäten [sind] selber das Medium ..., in dem sich das Denken abspielt. Natürlich handelt es sich hier nicht immer nur um visuelle Eigenschaften. Die Muskelempfindungen beim Stoßen, Ziehen, Vordringen und Widerstandleisten sind ein wesentlicher Bestandteil des Gebärdenspiels."³⁴

Paivios Begriff von schematischen Bildern, Arnheims sehr detaillierte Untersuchungen über abstrakt-allgemeine Bilder – mentale Bilder, denen man etwa auch durch jene spontanen Kritzeleien näherkommen kann, "mit denen Lehrer und Vortragende auf der Tafel Konstellationen aller Art versinnbildlichen"³⁵, bzw. mit Zeichnungen, die Versuchspersonen anhand von entsprechenden Anweisungen anfertigen – aber auch die analytisch-philosophischen Argumente des H. H. Price in seinem 1953 erschienenen *Thinking and Experience*³⁶ über flüchtige, verwischte und eben dadurch generische Bedeutungen vermittelnde geistige Bilder sind das Instrumentarium, mit Hilfe von welchem ich einen – zugegebenerweise in den allerersten Anfängen steckenden – Antwortversuch für meine eingangs formulierte Frage vorschlagen möchte. Die Frage lautete: Wie können Bilder, glaubwürdig, etwas andeuten, zu dem man *beten* kann? Inzwischen konnte ich vielleicht deutlich machen, daß sich hier der Ausdruck "glaubwürdig" auf das Glauben bzw. das kritische Denken der modernen, aufgeklärten, wissenschaftlich gebildeten Person bezieht. Und meine rudimentäre Antwort heißt: die sinnvolle Möglichkeit des Gebets zu einem transzendenten, anthropomorphen Wesen läßt sich nachvollziehen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Gebet, wie jede geistige Tätigkeit, aus leibhaft-motorischen, bildlichen und verbalen Komponenten besteht, die miteinander in der engsten Verflochtenheit funktionieren, und wo also das Motorische und das Bildliche gegebenenfalls eine – wenn ich hier dieses Wort verwenden darf – *Kohärenz* ermöglichen, die sich auf der bloß verbalen Ebene nicht einstellen könnte.

In seinem Buch *Aquinas on Mind* äußert sich Kenny über geistige Bilder folgendermaßen: "the power ... to have visual imagery depends on the power to see", und unter "imagination" dürfen wir "simply the ability to call up mental images" verstehen: "an ability which you can exercise now simply by shutting your eyes and imagining what I look like, or by sitting in silence and reciting the Lord's Prayer to yourself. Some behaviourist philosophers have denied the existence of this power, but obviously wrongly; it is a power which is very generally shared by members of the human race."³⁷ Das Vaterunser ist freilich das Grundgebet des Christentums, zurückreichend auf die Psalmen und bis auf die Uranfänge der jüdisch-semitischen Tradition. Vielleicht wäre es nicht absurd, ja sogar möglich, Vermutungen darüber anzustellen, was denn die typischen mentalen Bilder wa-

³³ Ebd., S. 30 f.

³⁴ Rudolf Arnheim, *Anschauliches Denken: Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln: DuMont, 1972, 8. Auflage 2001, S. 116 ff.

³⁵ Ebd., S. 116.

³⁶ London: Hutchinson's Universal Library.

³⁷ Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, London: Routledge, 1993, S. 38 f.

ren, die das Rezitieren des Vaterunser im Laufe der Jahrtausende im menschlichen Geiste begleiteten. Aber die Fragestellung meines Vortrages, zu dessen Ende ich allmählich komme, ist eine andere. Wonach ich suche – und ich hoffe, ich habe hier ein mehr oder minder klares Bild von meinen eigenen Absichten –, sind innere Bilder, die einerseits irgendwie dem Gefühl der Andacht, andererseits aber auch einer gewissen demythologisierenden Einstellung entsprechen.

Solche innere Bilder mochten Franz Grillparzer vorschweben, als er 1825 den Versuch unternahm, zu Joseph Führichs *Das Gebeth des Herrn: Neun Bleistiftzeichnungen zum Vaterunser* ein Begleitgedicht zu verfassen. Das Gedicht blieb ein Fragment, abbrechend bei der Zeile "Gib uns heut unser tägliches Brot". Die Zeichnungen selbst sind von einer schlichten biblischen Naivität geprägt; die von Grillparzer gewählten Sprachbilder weisen da offenbar in die Richtung einer abstrakteren Deutung. So stellt etwa die Zeichnung mit der Bildunterschrift "Vater Unser" Gott über den Wolken thronend dar, in ein Gewand gehüllt, das Wittgensteins Hohn vermutlich ebenso geweckt hätte, wie das "merkwürdige Laken" auf dem Bild Michelangelos. Hierzu Grillparzer:

Hör uns, Gott, wenn wir rufen!
Wir alle deine Kinder!
Eingehüllt im Mantel deiner Liebe,
Hingelagert zu den Füßen deiner Macht,
Angeschmiegt an deine Vaterbrust:
Wir alle deine Kinder!
Vater unser!



Grillparzers rettende Idee hier ist das abstrakte Bild *Mantel der Liebe*, begleitet von anschaulicheren Bildern wie *Das Rufen des Menschen*; *Der Mensch als Kind*; *Das Kind schmiegt sich an die Vaterbrust*. Eine Herausforderung anderer Art stellt dann Führichs Zeichnung mit der Bildunterschrift "Gib uns unser tägliches Brot" dar, wo beim Bestellen des Ackers überraschenderweise ein Engel mithilft. Ich gehe davon aus, daß die Zeile "Unser tägliches Brot gib uns heute" die am leichtesten durch innere Bilder veranschaulichbare Formel des Vaterunser ist; Grillparzer muß hier aber eben etwas zu der gegebenen Szene sagen. Die entsprechende Strophe lautet dann:

Der Mensch ist nicht schlimm,
Obwohl leider auch nicht gut,
Aber die Sorge für das Nächste
Macht ihn für den Nächsten blind,
Was eisern alle Wesen bedingt,
Die Selbsterhaltung, beschränkt ihn
Und hält ihn nieder am Boden,
Statt aufwärts zu dir und den Brüdern entgegen.

Befrei uns, Herr, von der Sorge!
Gib uns heut unser tägliches Brot.

Hier meine ich im Bild *Aufwärts zu Dir* die Wendung erblicken zu dürfen, die einerseits auf die Körperhaltung – gleichsam eine Gebetsgeste – der Männerfigur in der Zeichnung, und andererseits auf das grundsätzliche innere Körperbild beim Beten überhaupt – auf das fundamentale *Körpergefühl* des Betens – hinweist.

Gebet, Zeit, Ewigkeit

Ich habe eingangs die Philosophie der Zeit als ein Gebiet erwähnt, wo man ja ebenfalls nicht ohne figürliche Sprache auskommt; und versuchte in meinem Vortrag anzudeuten, daß sich Sprachbilder letzten Endes immer auf innere mentale Bilder, und damit aber auch auf spezifische kinästhetische Empfindungen stützen. Ich möchte abschließend eine Passage zitieren aus dem im Laufe dieses Vortrags bereits angeführten Werk von William James, *The Varieties of Religious Experience*. "Es gibt einen nur den Frommen bekannten Gemütszustand", schreibt James, "in welchem der Wille, sich selbst zu behaupten und durchzusetzen, der Bereitschaft gewichen ist, zu schweigen und ein Nichts in den Fluten und Wasserbächen Gottes zu sein. In dieser Gemütsverfassung ist das, was wir am meisten fürchteten, für uns zur Erlösung geworden, und die Stunde unsres moralischen Todes hat sich in die Geburtsstunde unsrer Seele verwandelt. Die Zeit der Spannung in unsrer Seele ist vorüber; sie ist dem Zustande glücklicher Ruhe, tiefbefriedigten Aufatmens und dem Gefühl der Ewigkeit gewichen, das keine Angst um eine drohende Zukunft mehr kennt."³⁸ Ich möchte nun diese Passage zusammen mit jener betrachten, die ich weiter oben aus den *Principles of Psychology* von James anführte, und die einen Zusammenhang andeutete zwischen dem Vergehen der Zeit einerseits, und spezifischen körperlichen Gefühlen – Muskelspannungen – andererseits. Die Schlußfolgerung, die sich da abzeichnet, leuchtet ein. Es ist eben unser Kampf gegen das Vergehen der Zeit – gegen den *Druck* der Zeit –, ein körperlicher, angespannter Kampf, der sich in entsprechenden sprachlichen Bildern ausdrückt. Das Gebet kann – teilweise, zeitweise – zu einer Suspension dieses Kampfes führen. Damit gewinnt der Mensch den Eindruck, in das Reich der Ewigkeit – teilweise, zeitweise – eingetreten zu sein. Metaphern gehen auf innere Bilder, innere Bilder auf kinästhetische Gefühle zurück. Unsere Beziehung zur vermeintlichen Ewigkeit drückt sich dann eben in Metaphern der Entspannung aus, in metaphorischen Verwendungen von Ausdrücken wie "Aufgehen", "Versinken" u. dgl., wobei da unter den entsprechenden Bildern eine ganz wichtige Stelle von *Bildern der Natur* eingenommen wird, denen wir uns hingeben, die wir verinnerlichen. Man versinkt im Anblick von erhabenen Bildern des Naturschönen; man fühlt da eine Beziehung zur Ewigkeit zu gewinnen. Ich danke für Ihre Geduld.



³⁸ James, a. a. O., S. 43.