

Das Bittgebet in der Spannung zwischen Anfechtung und Glaube, Hoffnung und Liebe

Eine protestantische Perspektive

Jörg Schneider

„Menschen gehen zu Gott in seiner Not ...“

Dass Bittgebete zuweilen nur gehört, aber nicht erhört werden, ist eine alte Erfahrung, sogar eine biblische. Christoph Böttigheimer hat recht, dass im modernen Weltbild Gottes Handeln als Erhörung unseres Willens und Wunsches unwahrscheinlicher wenn nicht gar unmöglich geworden ist.¹ Er ruft eine religionsphilosophische Diskussion in Erinnerung, die seit der Aufklärung mal mehr, mal weniger stark aufflackert. Von seinem religionsphilosophischen Einwurf aus kann man weitere Problemfelder zeigen und damit zu einem größeren religionspraktischen Tableau der Not des Betens und Gottesdiensthaltens überhaupt kommen. Beim Zusammenstellen des Tableaus wird sich erweisen, dass das Gebet im Allgemeinen und das (Für-)Bittgebet im Besonderen aus guten Gründen nicht aufhören werden, solange es im Glauben einen Gott gibt, der mit sich reden lässt – und der sich „irgendwie“ hören lässt. Das Gebet ist das Herzstück des Glaubens. Man muss nicht gleich eine höchst-sakramentale Gebetstheorie wie die des Heiligen Alfons von Liguori vertreten, um den Gegenstand zu würdigen: „... puisque la prière est un moyen indispensable et sûr pour obtenir le salut et toutes les grâces qui y conduisent.“²

Ich möchte im Folgenden anhand von Spannungen die heutigen Implikationen, Probleme, aber auch die Not-Wendigkeit und die Schönheit des Bittgebets beleuchten. Diese Leitworte handle ich

¹ C. Böttigheimer, Die Not des Bittgebets. Eine Ursache der gegenwärtigen Gotteskrise?, in: Stimmen der Zeit 229 (2011) Heft 7, 435–444.

² Saint Alphonse de Liguori, De l'importance de la prière pour obtenir toutes les grâces et le salut éternel. Paris/Lyon 1868, 3. Deutsch: „... weil das Gebet ein unabdingbares und sicheres Mittel ist, um das Heil und all die Gnaden zu erhalten, die dorthin führen.“

nicht nacheinander ab. Sie sind die Kettfäden des Textes. Die Beleuchtung kommt im Textverlauf zunehmend aus praktisch-theologischer Richtung, und das Licht ist klar-protestantisch.

Als erstes gehe ich in der Tradition der protestantischen Schriftauslegung den Grundspannungen sowohl unseres Glaubens als auch unserer Lebenswelt nach. Dabei wird deutlich, dass die Spannung positiv auf das Reich Gottes ausgerichtet ist, dass sie negativ auch durch das aufrecht gehalten wird, was mit dem alten Wort „Anfechtung“ bezeichnet wird. Eine der Urbestimmungen unseres Lebens ist der Mangel, sei es an materiellen Gütern oder spirituellen, und die Zusage der Fülle, und sogar die Behauptung, dass die Fülle schon da sei, wenn auch verdeckt. Diese Spannung in Gebetsworte der Bitte und Klage sowie des Danks und Lobs zu fassen, liegt für religiöse Menschen auf der Hand.

Sofern Gottesdienst das spannungsreiche religiöse Leben und die Gottesbeziehung darstellt, ist darin das Gebet in seinen verschiedenen Formen den Kern des Kerns, oder das exemplarische Problem. Ich werde dabei auf die Bitten in den Liturgien zu den Sakramenten eingehen.

Zum Schluss versuche ich, in ökumenisch anknüpfungsbereiter, alter Tradition von den theologischen Tugenden, dem Hohelied der Liebe, aus eine Praxis des Gebets zu beschreiben, die sich von weltanschaulichen oder von unangemessenen logisch-kategorialen Einreden nur anregen, zuweilen anfechten, aber nicht zum Schweigen bringen lässt.

1. Grundspannungen in biblischer Erzählung

Die erste Spannung, die in der Bibel begegnet, ist die zwischen Gott und der Zeit. Denn in dem Moment, wo Gott tätig wird, setzt er den Anfang von etwas. Daraus entsteht die Spannung zwischen Gott und dem Geschaffenen, der Materie, denn Gott ist mit dem Geschaffenen nicht identisch. Deswegen kann er darin auch nicht gesucht und gefunden werden. Er ist nicht der Kitt seiner Schöpfung. Weil Gott mit seiner Schöpfung nicht identisch ist, stehen beide zueinander in einer Beziehung. Dieses Geschaffene bewegt sich in der Zeit – die daraus entstehende Spannung zwischen „siehe, es war sehr gut“ und Gott „trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden

die Cherubim ... zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens“ ist die Voraussetzung für die ganze große Erzählung von Fall, Sendung des Gottessohnes, Tod und Auferstehung, Kreuz und Erlösung und schließlich Ende dieser Welt. Gott spannt den Himmel auf (Jes 48,13), und zerknüllt ihn auch wieder (Apk 6,14). Innerhalb dieser großen Erzählung finden die individuellen Lebensgeschichten oder die von Gruppen statt, die früheren Geschichten an Punkten der Gottesgeschichte (z. B. Exodus) oder spätere – nach Abschluss des Kanons und vor dem verheißenen letzten Ende –, uns näher liegende an Punkten der Menschheitsgeschichte (z. B. Berechnung der Relativitätstheorie oder Nachweis kleinster atomarer Teilchen im C.E.R.N. in Genf). Unsere Geschichten finden unter Bedingungen statt, welche in religiöse Kategorien eingeordnet, spannungsgeladen sind:

Gott wohnt, in biblischen Bildern gesprochen, im Himmel, wir auf der Erde; die Spannung ist gleich eine doppelte zwischen hier und dort, unten und oben. Eine zeitliche Spannung besteht zwischen „Jetzt noch nicht aber dann“, oder „Jetzt schon, aber dann erst richtig“, auch in der johanneischen Variante „Es kommt die Zeit und ist schon jetzt“ (Joh 4,13). Die Verheißung gilt, die Erfüllung ist schon geschehen, aber nur im Glauben ... Gottes Zorn ist gerecht und müsste zum Untergang seines Volkes oder von Einzelpersonen führen, aber seine Barmherzigkeit dringt letztlich immer durch. Wir leben in einer Zwischenzeit (2 Thess 2,1–12 u.ö.), in der die Dinge nicht mehr so sind, wie sie vorgeben immer noch zu sein.³ Trotzdem gelten weiterhin die Bedingungen der Vorgeblichkeit, sie sind (noch) die stärkeren; oder eher: die offensichtlicheren.

Das Volk oder Einzelpersonen leben im Mangel – er ist schon dadurch gesetzt, dass der Mensch produktiv werden muss, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen (Gen 3,17–19). Die Fülle ist nicht selbstverständlich, sondern ein Gottesgeschenk, und die Fülle ist immer nur begrenzt und verderblich, und sie muss per Vorratshaltung

³ 1 Joh 3,2: „Wir sind schon Gottes Kinder; aber es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden.“ – 1 Kor 13,12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“ – Kol 3,3f.: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in Herrlichkeit.“

nachgefüllt werden. Kultur (von lateinisch *colere*) ist eine Mangelerscheinung. Der Mangel an Nahrungsmitteln kann sogar ein Motor der Heilsgeschichte sein, wie manche Legenden zu Abraham oder die Josefsgeschichte erzählen.

In Heilsdingen herrscht(e) auch Mangel. Als Christen haben wir das Heil, müssen uns aber immer wieder dessen vergewissern. Das Heil muss uns immer wieder in der Predigt und dem Segen zugesprochen und im Sakrament mitgeteilt werden. Das Wort „Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade“ (Joh 1,16) setzt den Mangel voraus. Wir haben das Heil, aber es ist nicht selbstverständlich und es ist nicht dinglich. Auch Lazarus musste (noch einmal) sterben. Daraus resultieren das Erlösungsbewusstsein und die Anfechtung. Dadurch, dass im Leben das Heil nur bedingt sichtbar werden kann, ist nie eindeutig, ob es greift. Wir reden von einer Glaubenskategorie, die in der Welt, erst recht nicht in der materialistisch-rationalistisch interpretierten, keine Berührungspunkte hat. Deshalb ist die Anfrage, die Böttigheimer referiert, ob Christen (und nicht nur sie) Wanderer zwischen zwei Welten sind,⁴ interessant, aber nicht existentiell. Das Wandern geschieht tatsächlich, aber es stellt erst in zweiter, reflektierter Weise, ein Problem dar. Für uns geht die Sonne nach wie vor auf, läuft über den Himmel und geht unter, obwohl wir genau wissen, dass dieses Phänomen des Tageslaufs mit der Erddrehung zu tun hat. Für unsere Erfahrungswelt ist das Wissen schulmäßig, aber für die Lebensführung und für die Gestaltung des Gottesverhältnisses unerheblich. Dies gilt auch für den mikrokosmischen Zusammenhalt unserer Welt. Die neuesten Entdeckungen im C.E.R.N. in Genf ändern für die Lebensweise nichts. Deshalb spricht man zu Recht auch nicht von der Findung von Gottesteilchen, sondern nennt die Funde ehrenhalber nach den Theoretikern, welche ihre Theorien spektakulär beweisen konnten. Die Fragilität der Welt und des Lebens liegen auf einer anderen Ebene, nämlich der der erfahrbaren Lebenswelt.⁵

⁴ C. Böttigheimer, Not (s. Anm. 1) 436.

⁵ Dasselbe gilt auch für die Wahrheitsfrage der Religion. Innerhalb der eigenen Spiritualität spielt die Existenz anderer geglaubter Götter in der Regel keine Rolle. Die Relativierung der eigenen Glaubensgewissheit tritt existentiell erst auf, wenn Glaube durch die Präsenz oder sogar Forderung nach Gehör durch andere Religion in Frage gestellt wird.

Der Hauptmangel des Lebens ist der Mangel seiner selbst. Wir haben zu wenig Leben. Wir müssen sterben und setzen deshalb unsere Hoffnung auf den, der das Leben in Fülle, also in Totalität ohne jegliche Abstriche, hat und freigebig verteilt. Wir verdanken – als Antwort auf die Bitte – Gott das Leben, so wie es ist, auch im Mangel. Wir haben genügend Leben, um den Mangel und Gott als „meines Lebens Leben“⁶ zu erkennen. Der – wiederum johanneische – Christus ist Gabe und Geber zugleich (Joh 3,36; 5,24; 6,35.47; 8,12; 10,27f.; 11,25f.; 12,24–26; 14,6; 17,3). Dies gilt auch für den sakramentalen Christus – „das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“ (hier nach Lk 22,19), also die Vorweggabe des Leibs des Auferstandenen und damit des ewigen Lebens. Das ewige Leben ist das Bild für die Fülle, die in einer endlichen Welt logisch und tatsächlich unmöglich ist. Das „Geheimnis des Glaubens“ ist ein Paradox.

Die Reformation hat das Bild der Spannung und ihrer Entspannung auf den Menschen in seiner Gottesbeziehung mit der Rechtfertigungslehre beschrieben. Das Schlagwort *simul iustus et peccator* bringt auf den Punkt, dass der Mensch unter den Bedingungen dieser Welt (auch materialistisch-deterministisch-rationalistisch-naturalistisch-etc.) ein Mangelwesen bleibt.⁷ Er muss sterben (es sei denn man sieht unter naturalistischen Bedingungen darin gar keinen Mangel; aber wie gesagt: dieses Denken liegt nicht auf der Glaubensebene). Das Schlagwort sagt aber auch, dass der Mangel unter den Bedingungen des Glaubens ausgeglichen ist, mehr noch, dass er in eine Fülle anderer Art überführt wird.

Diese Spannungen sind im konkreten Leben nicht ausbalanciert. Sie sind fragil, dauernd in Bewegung und mal fast überspannt. Sie passen nicht in ein mechanistisch-deterministisches Weltbild. Dadurch, dass die Fülle zuweilen in Vorwegnahmen, aber auch als entzogen erfahren werden kann, gibt es Anlass zur Dankbarkeit und Lob im einen Fall, oder zur Klage und Bitte im anderen. Und selbst hier gibt es Überschneidungen. Auch derjenige, der existentiell im Mangel lebt, kann denjenigen loben, der potentiell und grundsätzlich der Geber der Fülle ist. Die drei Jünglinge im Feuerofen haben vordergründig allen Grund zur Klage und zur Bitte um Erlösung aus

⁶ P. Gerhardt, Lied EG 58,15: „Nun lasst uns gehn und treten / mit Singen und Beten zum Herrn, / der unserm Leben / bis hierher Kraft gegeben.“

⁷ Vgl. E. Hirsch, Der Sinn des Gebets. Fragen und Antworten, Göttingen 1928, 38.

ihrer Not, aber stattdessen loben und rühmen sie ihren Gott (apokryphes Stück zu Daniel 3,27–66). Im Widersinn erst wird der ganz Andere sichtbar.

Gebet jeder Gattung lebt aus diesen Spannungen. Gebet als ein Gespräch mit Gott, um diese alte Definition zu gebrauchen, dreht sich um die Gestaltung dieser Spannungen in einem Kommunikationsakt mit Worten. Das Gespräch ist situationsbezogen. Sonst wäre es nur Anbetung und Vereinigung mit Gott, also ein Glaubensereignis im Bereich der Mystik, schon jenseits des Gebets, dort, wohin die grenzgängerische, grenzüberschreitende *oratio mentalis*⁸ führen mag. Im Gebet wird die Spannung von Erhörung oder nur dem Hören des Gebets verhandelt, die Verheißung der Erfüllung, aber unter Umständen anders als man es sich vorstellt. Das Gebet wird hinterher interpretiert, indem man das weitere Leben mithilfe eben der Grundspannungen betrachtet, wohl wiederum im Gebet oder gebetsähnlichen Reflexionen. Weil die Eindeutigkeit nicht gegeben ist und weil das Leben ständig neue Situationen und damit Spannungen hervorbringt, ist ständig Gebet nötig. Der Idealfall wäre, das ganze Leben zum Gebet zu machen (1 Thess 5,17), und so ins Dauergespräch mit Gott einzutreten. Das Leben ist nicht immer nur freundlich (das wusste Clemens von Alexandrien, der das intime Gespräch mit Gott, die *homilia*,⁹ als Gebet bestimmte, sicher auch), das stimmt für die hochgestimmten Zeiten mit Gott oder für religiöse Virtuosen, deren Lebensinhalt dieses freundschaftliche Gespräch ist.¹⁰ Mit Gott muss

⁸ Oder *spiritualiter orare*, wie z. B. Wilhelm von St. Thierry OCist es in seinem Goldenen Brief an die Kartäusernovizen vom Mont-Dieu nennt: *G. de Saint-Thierry, Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*. Sources chrétiennes No. 233, Série des Textes Monastiques d'Occident, No. XLV. Hrsg. von Jean Déchanet OSB. Paris 1975, § 173, 282f. Die genauere Definition gibt er in der Aufnahme von Gedankengut Augustins im § 179, 288: „Oratio vero est hominis Deo adhaerentis affectio, et familiaris quaedam et pia allocutio, et statio illuminatae mentis ad fruentum Deo quamdiu licet.“ Zur Augustinrezeption an dieser Stelle K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Geschichte*. Erster Band: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 115.

⁹ Sicher in Anlehnung an den Umgang Gottes mit Mose: „Der Herr aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet“ (Ex 33,11).

¹⁰ So das Echo der Stelle aus Ex 33,11 bei Wilhelm von St. Thierry, wenn er das Lob der Kartäuserzelle als „Heiliges Land“ besingt, in dem die freundschaftlichen

auch gerechdet werden, vielleicht sogar wie Hiob. Das Klagegebet ist auch ein Anklagegebet. Was, wenn der Mensch aus Frust über die Gleichförmigkeit und Mitleidlosigkeit der Weltverhältnisse die Gottesbeziehung aufkündigt, wenn der „package deal“ von Gebet zu Gott und Gnadenerweise und Hoffnungszeichen nicht mehr stimmt?

2. Glaube und Gebet in der Anfechtung

Zum Mangel dieses Lebens gehört, dass Glaube nicht in Reinform zu haben ist. Er ist (immer? Fast immer!) ein angefochtener Glaube. Es gibt den Gegenbeweis, den Zufall oder wenigstens die Möglichkeit des Irrtums: Paulus selbst, sonst ein Bollwerk der Gewissheit nach seinem Damaskus-Erlebnis, das ihn von einer Gewissheit in die andere warf, deutet die Möglichkeit und die Konsequenzen daraus an. In 1 Kor 15,14.19 spricht er *ex negativo* über die unmögliche Möglichkeit, dass Christus nicht auferstanden und so seine Verkündigung elender Selbstbetrug sein könnte. Dies ist eine existentielle Anfechtung, bei der die Heilsgewissheit auf dem Spiel steht. Es gibt auch die Anfechtungen der Religionspraxis, zum Beispiel anhand der Frage, ob Götzenopferfleisch gegessen werden dürfe oder nicht, und wie das auf Mitchristen wirken könne (1 Kor 8). Die Anfechtung entsteht aus der Auslegung des Glaubens, aus einem Empfinden für das, was in christlicher Hinsicht richtig oder falsch ist. Weil die Praxis auf Glaubensebene liegt, entstehen Emotionen. Die Reflexion über die Praxis, die aus welchen Gründen auch immer als Unsinn erscheinen mag, kann zu theologischen und weltanschaulichen Anfechtungen führen. Die „Not des Bittgebets“ wegen Weltbilder ist eine solche Anfechtung aus der Reflexion heraus. Der Glaube und seine Praxis werden angefochten, weil sekundäre Faktoren nicht (mehr) stimmen oder zu widersprechen scheinen. Doch kehren wir zu den primären Faktoren zurück.

Das existentielle Feld der Anfechtung ist das gelebte Leben. Dies ergibt sich auch aus reformatorischen Entscheidungen, die Einfluss auf die Bedeutung des gelebten Lebens jedes Menschen hatten. An-

Gespräche stattfinden: „Cella terra sancta, et locus sanctus est, in qua Dominus et servus ejus saepe collucuntur, sicut vir ad amicum suum ...“ *G. de Saint-Thierry*, *Lettre* (s. Anm. 8) § 35.

fechtung war vorreformatorisch vor allem ein Begriff aus dem monastischen Leben (und steht bis heute dort in dieser Linie). Klöster versuchten, die Anfechtungen für ihre Mitglieder möglichst auszuschließen. Die Klausur und die Befolgung der Regel sind eine Abschließung gegen außen, gegen die Welt mit ihren Verführungen und Ablenkungen. Die monastischen Theologen wussten und wissen natürlich auch, dass die größte Anfechtung vom inneren Menschen kommt. Doch gibt es die Versuche, die äußeren Faktoren zu reduzieren und damit den inneren Faktoren mit gebündelterer Energie entgegenzutreten. Die Reformation hat mit der Aufhebung der Klostermauern auch der Anfechtung Tür und Tor für jedermann und jederfrau jederzeit geöffnet. Und zwar eigentlich in Richtung Kloster. Hatten sich Konventualen zuvor als diejenigen empfunden, die näher zu Gott seien als die „draußen“ im Getriebe der Welt, als diejenigen, die die Welt schon überwunden haben und damit dem Himmel schon ein Stück näher (so in Aufnahme neutestamentlicher Abgrenzungen, z. B. 1 Kor 7,29–31; Kol 3,2–4; 1 Joh 2,17), als die Avantgarde, so bewirkte die Rechtfertigungslehre, dass alle Gläubigen jedweden Standes zu Avantgardisten promoviert wurden. Der Glaube und seine Praxis sind keine Spezialdisziplin, sondern allen gleichermaßen Bürde und Freude.

Dies kann man an der charakteristischen Veränderung der Trias (*lectio*), *meditatio*, *oratio*, *contemplatio* zeigen. Die Trias kam von Johannes Cassian (ca. 360–ca. 435) vermittelt in den Westen,¹¹ ihre Anfänge hatte sie bei Origenes, der seine trichotomische Anthropologie von *anima* – *animus* – *spiritus* darauf abbilden konnte. Sie fand als klassische Methode der Schriftbetrachtung vor allem in Klöstern höchste Aufmerksamkeit. Ein herausragendes Beispiel ist dafür die *scala claustralium*, auch *scala paradisi*, des Priors Guigo II. der Großen Kartause bei Grenoble (Amtszeit 1173–1180, gest. 1188).¹² Der ein-

¹¹ Die bekannteste östliche „scala“ ist die des Sinaiten Johannes (gest. um 649), der im Namen Klimakos schon die Leiter bzw. Treppe trägt. Seine Treppe umfasst 30 Stufen. Die Ikone, die im Katharinenkloster am Fuß des Sinai-Berges aufbewahrt wird, zeigt, dass der Aufstieg im Idealfall bis zum Himmel führt, dass aber die Anfechtungen in Gestalt von Teufeln nicht wenige Treppensteiger bis kurz vor dem Ziel stürzen kann. Sie werden in ein Höllenloch gezerrt, das heißt, dass man sich nicht einfach wieder hinten anstellen kann. Wer den Aufstieg wagt, wagt alles.

¹² Der Text kann auf Latein hier abgerufen werden: www.chartreux.org/la-scriptum/scala-claustralium.php (Stand: Juni 2013). Eine lateinisch-französische Aus-

flussreiche kleine Text, wegen seiner Bedeutung vielen Autoren zugeschrieben, nennt eigentlich vier Stufen, beginnend mit der *lectio*. Diese ist bei der Trias immer vorausgesetzt. Wie das Wort *scala* ins Bild fasst, handelt es sich um ein im Idealfall lineares Aufstiegsmodell, das bis zur vollkommenen Vergeistigung des Beters führt, so dass er nicht mehr den Bedingungen (Anfechtungen) des Körpers unterworfen ist. Nach Guigo bleibt man als Mensch nicht dauernd auf der obersten Stufe, kann sie aber in hohen Zeiten der Meditation immer wieder erreichen.

Martin Luther formt die Trias an zwei Stellen charakteristisch um.¹³ Sie heißt nun, vom Psalm 119 abgeleitet, *oratio, meditatio, tentatio*, oder auch *oratio, lectio, tentatio*.¹⁴ Allem voraus geht das Gebet. Es ist keine Antwort, sondern Auftakt. Die Schriftlektüre rückt nach hinten, verbindet sich fest mit *meditatio* und wird an den Alltag und in die Glaubenspraxis zurückgebunden. Mit der Schriftlektüre interpretiert der Gläubige sein Leben, und andersherum. An die Stelle des Aufstiegsmodells für die Seele zu Gott ist ein zyklisches und prozesshaftes Modell der Selbstreflexion im Lichte der Schrift getreten.¹⁵ Dies ist dauernd nötig, weil das Leben voranschreitet und ständig neue auslegungsbedürftige Situationen produziert. Von der monastischen Verwendung her tragen *oratio* und *meditatio* spekulative Züge, aber Luther dämmt ein solches Verständnis ein¹⁶, doch ein leichtes Flirren der Worte wird den Reformatoren recht gewesen sein. Vielleicht auch deshalb konnte der Pietismus, der vorreformatorischen Frömmigkeitstheorien und -haltungen durchaus aufgeschlos-

gabe: *Guiges II le Chartreux*, Lettre sur la vie contemplative. L'échelle des moines. Douze Méditations. Sources chrétiennes No. 163, Paris 1980. Weiterführend: E. Bertaud/A. Rayez, Art. Échelle Spirituelle, in: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire, Band IV, Paris 1961, Sp. 62–86.

¹³ Der Frage, in welcher literarischen Form Martin Luther sie gekannt haben kann, geht nach: M. Nicol, Meditation bei Luther. Göttingen ²1991, 19. Darin weist er auf die *scala meditatoria* des Johannes Mauburnus (gest. 1501) hin, der eine „Methodik der Meditation“ vorlegte.

¹⁴ Mehr dazu bei S. Robert-Stützel, Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie, Göttingen 2000, 252–254.

¹⁵ O. Bayer, Lutheran Pietism. Or Oratio, Meditatio, Tentatio in August Hermann Francke, in: Lutheran Quarterly 25 (2011) 383–397, 383.

¹⁶ O. Bayer, Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis, in: Lutherjahrbuch 55 (1988) 7–59, 37.

sen war, gut an die Trias anknüpfen, etwa durch August Hermann Francke.

Die Trias findet eine konkrete Umsetzung in die Gebetswelt Luthers und wiederum in die Hilfestellungen zur Praxis anderer, die an Luthers eigener bewährt war. Der Große Katechismus und der Text für Luthers Barbier Meister Peter von 1535¹⁷ stehen für die Dringlichkeit des Themas, gerade für den Theologen Luther.¹⁸ Am Text für Meister Peter kann man auch sehen, wie monastische Techniken aus altkirchlicher Herkunft popularisiert werden. Die Technik der *ruminatio*, des meditativen „Kauens“ von biblischen Textelementen wird angewandt, um die Reflexion auf die eigene Situation anzuregen. Die Situation wird dann als „o. B.“ oder als mangelhaft interpretiert. Dann schreitet man zur nächsten Gebetsstelle und Situation. Darin herrscht nun die Freiheit, dass jeder so verfahren kann, aber nicht muss. Luther macht keine Vorschrift für solches interpretierende Gebet zu einem gelenkten Gebet. Die Inhalte werden auf das eigene konkrete Leben reflektiert. Das eigene konkrete kleine Leben wird damit spiritualisiert und in den großen Zusammenhang Gottes gestellt.

Die Bewährung der Spiritualität im Alltag als die protestantische Spiritualität führt zu einer dauernden Ausmüttelung von Gottvertrauen und möglicher Enttäuschung. Gebet lässt deshalb nicht nach (vgl. Ps 27,8: „Mein Herz hält dir vor dein Wort: ‚Ihr sollt mein Antlitz suchen.‘ Darum suche ich auch, Herr, dein Antlitz“). Luther hat im Großen Katechismus mit großer Selbstverständlichkeit (wohl nach dem monastischen Vorbild, das ihm als Augustiner-Eremit in Fleisch und Blut übergegangen war) das tägliche, ritualisierte Gebet, das durch persönliche Gebetsanliegen ergänzt werden kann, eingeschärft.

Emanuel Hirsch bringt die Situation des Betens auf den Punkt: „Nun ist's nicht so, als ob erst die Zweifler und Verneiner uns auf die Widersinnigkeit des Betens hätten hinstoßen müssen. Nein, gerade die großen Beter haben empfunden, wie unausdenklich wunderbar das Gebet zu Gotte sei ... Das eben ist das Geheimnis des Ge-

¹⁷ M. Luther, Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier. Hrsg. von Ulrich Köpf und Peter Zimmerling, Göttingen 2011.

¹⁸ Dazu B. Stolt, Zum Katechismusgebet in Luthers „Betbüchlein“ (1522): Pensumaufsagen oder „Gespräch des Herzens mit Gott“?, in: F. O. Scharbau (Hrsg.), Das Gebet, Erlangen 2002, 67–83.

bets, daß dieser Widerspruch in ihm innerlichst durchlebt wird, und so durchlebt wird, daß unser Leben dabei reicher und Gottes Herrlichkeit größer wird.¹⁹ Das Gebet und das Bittgebet liegen jenseits des Widerspruchs.²⁰

Die Grundsituation der Anfechtung, dass Gott schweigt oder (scheinbar? Wirklich?) nichts tut,²¹ ist dem Reformator stets vor Augen, obwohl er großes Vertrauen in seine Gebetskraft hatte. Auch der Reformator betet oft „trotzdem“. Dem Meister Peter, dem Barbier, sagt er: „Zuletzt merke, dass du das Amen jedes Mal kräftig betonen musst und nicht zweifeln darfst, Gott höre dir gewiss mit allen Gnaden zu und sage ja zu deinem Gebet ... Und gehe nicht vom Gebet, du habest denn gesagt oder gedacht: Wohlan, dies Gebet ist bei Gott erhört, das weiß ich gewiss. Und fürwahr, das heißt Amen.“²²

3. Gegenspannungen durch die „anthropozentrische Wende“

Man mag in einer Zeit der vielen „turns“ etwas gegen das Wort „anthropozentrische Wende“ „einwenden“. Ich meine damit den prinzipiellen Umbruch, der in der frühen Neuzeit stattfand und bis in die neuere Zeit anhielt. Er hat seine Vorläufer, zum Teil in der Reformation und in der Renaissance, aber sicher auch schon vorher; Umbruch meint auch nur, dass ein Prozess, der schon vorher begonnen hat, klar sichtbar geworden ist und weitreichende Veränderungen bewirkt hat und bewirken wird. Die Reklamationen der Verdienste um die Ursachen und Vorläufer des Umbruchs verblassen angesichts der durch den Umbruch aufgeworfenen Problemstellungen. Der „Notruf“ Böttigheimers ist fast Folgen des Umbruchs zusammen. Es geht um eine Perspektivumdrehung. Vereinfachend beschreibe ich die Frömmigkeit des Mittelalters einschließlich der Reformation als eine theozentrische. Spätere Frömmigkeiten sind dies selbstver-

¹⁹ E. Hirsch, Sinn (s. Anm. 7) 21.

²⁰ Vgl. ebd. 24.

²¹ Vgl. Ps 42,4.10–11 in der exemplarischen Verbindung aus konkreter Notsituation und Vertrauen auf Gottes Hilfe, weil ihm schon einmal gedankt werden konnte, und weil er sich als helfender Gott treu bleiben wird, so jedenfalls die Hoffnung des Beters.

²² M. Luther, Wie man beten soll (s. Anm. 17) 45.

ständig auch, so wie der Pietismus als eine Jesuszentrische Frömmigkeit verstanden werden kann. Aber das Subjekt hat sich einen ganz anderen Stellenwert zugeschrieben. Seine Autonomie im Weltganzen behauptet sich gegen das Ansinnen äußerer Kräfte. Gott muss sich erklären, und nicht der sündige Mensch.²³ Gott wird zum Bittsteller um Verständnis, nicht der Mensch, der überlegt, ob er die „Hypothese Gott“ (Pierre-Simon Laplace in der anekdotischen Bemerkung zu Napoleon) überhaupt braucht. Der einst demütige Mensch (Micha 6,8) erwartet die Demut Gottes und pervertiert damit die Selbstdemütigung Gottes in der Menschwerdung. Das „Ich“ muss Erfahrungen machen, das „Ich“ muss sich bekehren. Gleiche Muster gelten für die Philosophie und die Ethik.

Die Herausforderung für Theologen und Philosophen und auch Naturwissenschaftler, welche von einem Gott ausgehen, ist, den Positionswechsel voraussetzend, die Verhältnisse zwischen Mensch und Gott neu zu bestimmen. Die Schwierigkeit dabei ist, das Auseinanderdriften von „Religion als eigener Provinz im Gemüt“ (Schleiermacher) und allen anderen Geistestätigkeiten zu akzeptieren. Im 19. Jahrhundert befinden wir uns nicht auf der Ebene der gefestigten Weltbilder, zwischen denen Wanderungen stattfinden müssten, sondern noch im Kampf um theistische, deistische oder atheistische Welterklärungen, die materialistisch-naturalistischen kommen erst langsam herauf. Für das Gebetsleben folgen spezifische Schwierigkeiten. Schauen wir kurz auf zwei Exponenten von Problemlösungsstrategien, den Theologen Schleiermacher und den Philosophen Kant.

Der frühe Schleiermacher hat in den „Reden“ das Problem der Projektion der Phantasie gesehen, dass nämlich die Gottesvorstellung, die man sich macht, ihn und uns behindert. „Auch Gott kann in der Religion nicht anders vorkommen als handelnd, und göttliches Leben und Handeln des Universums hat noch niemand geleugnet, und mit dem seienden und gebietenden Gott hat sie nichts zu schaffen so wie ihr Gott den Physikern und Moralisten nichts

²³ Ironische Wendung der anthropologischen Wende: Der Mensch rückt sich ins Zentrum, aber die Erde wurde durch die Wissenschaften als exzentrisch erwiesen. Darüber hinaus wurde der Mensch als historisches Phänomen in der Erdgeschichte relativiert. Die Einsamkeit des Menschen im Universum ist eine dunkle. Aber auch hier die Frage, inwieweit diese Relativierungen für das tägliche Leben Konsequenzen haben?

frommt ... Der handelnde Gott der Religion kann aber unsere Glückseligkeit nicht verbürgen; denn ein freies Wesen kann nicht anders wirken wollen auf ein freies Wesen, als nur, daß es sich ihm zu erkennen gebe, einerlei ob durch Schmerz oder Lust.²⁴ Inwieweit der Mensch frei ist, wird Schleiermacher noch kritischer bestimmen, nämlich im Gefühl der Abhängigkeit.

Der spätere Schleiermacher hat in den §§ 146–147 der Glaubenslehre und in der Praktischen Theologie das Gebet vor allem im Zusammenhang der Kirche und des Gottesdienstes, nicht vorrangig das Individualgebet, behandelt, wobei da die Unterschiede nicht bedeutend sein können.²⁵ Das Reich Gottes ist noch nicht da, sonst bräuchte es keine Bittgebete. Das kirchliche Bittgebet ist ein Vorgang, um sich mit dem Gottesbewusstsein, das ja schon weiß, was es will, in Einklang zu bringen. Die Verwirklichung des Reiches Gottes ist ein Prozess und deshalb ist vom jeweiligen Zeitpunkt aus gesehen ein Mangel spürbar, der Gebet werden muss. Weil man weiß, dass Gott die Vollendung herbeiführen wird, bräuchte es eigentlich kein Bittgebet. „Allein das denkende Subject vermag dem nicht zu wehren, daß es sich nicht – der Entwicklung des zeitlichen Gehalts voraneilend – das möglich in mancherlei Bildern ausmalen, und deren Werth für die eignen Bestrebungen vergleichend sich an diejenigen mit Vorliebe hängen sollte, von denen es am meisten Unterstützung erwartet; und so lange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbewußtsein verbinden, und also Gebet werden.“²⁶ Weil der Mangel ständig gefühlt wird, versteht sich nach Schleiermacher das Wort von Paulus, dass man ohne Unterlass beten solle (1 Thess 5,17), wie von selbst. Das Gebet ist eine dauernde Angleichung an die Prozesse Gottes, an sein Bewusstsein, und solange man daran teilhaben möchte, hört auch das Gebet nicht auf.

Schleiermacher spezifiziert in der Glaubenslehre auf das kirchliche Gebet „im Namen Jesu“ hin. Man kann keine willkürlichen Din-

²⁴ F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart 1969, 87.

²⁵ F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Hrsg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850, 187–201, 188.

²⁶ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Band, Berlin³ 1836, § 147, 433.

ge erbitten. Sie müssen in Übereinstimmung mit dem Reich Gottes stehen, und sind darin im Namen Jesu möglich und werden erhört. Der Einwand, dass Beten aber deshalb letztlich uninteressant werden müsse, denn die Gestalt des Reiches Gottes ist ihm ja schon bekannt, wird noch durch die „Grundvoraussetzung, daß es kein Verhältniß der Wechselwirkung giebt zwischen Geschöpf und Schöpfer ...“²⁷, verstärkt. Damit meint er, dass der Mensch nicht am Reich Gottes schöpferisch mitarbeitet, denn das Reich besteht in der Vorstellung Gottes bereits ganz. Wenn etwas in Bezug auf das Reich Gottes erbeten wird, dann greift man im Gebet dem Prozess vor, und so „funktionieren“ die kirchlichen Bittgebete innerhalb des Werdens des Reiches. Innerhalb dieses Werdens, sozusagen in der Voraussicht und im Wunsch, wie es kommen soll, ist Bitte möglich und sie findet ihre Erfüllung. Soweit seine Theorie. Im gelebten Leben sieht dies nur scheinbar anders aus. Der Pfarrer Schleiermacher predigt: „Fromm sein und beten, das ist eigentlich eins und dasselbige.“²⁸ Das ist kein Widerspruch zum vorigen. Denn „Frömmigkeit“ ist ein Bewusstseinszustand, nicht esoterisch, sondern in Klarheit. Frömmigkeit weiß den Menschen in Abhängigkeit vom Schöpfer und in Anschauung des Universums (in der Sprache des frühen Schleiermacher). Gebet ist ein Kleinstgottesdienst und eine Lebenspraxis, die das Gebot des Paulus, ohne Unterlass zu beten, dergestalt ernst nimmt, dass nicht das Gebet zum Leben sondern das Leben zum Gebet wird (S. 24; 35). Gebet ist für Schleiermacher ein erhabener und ergebener Zustand des Gottesbewusstseins, kein drängendes Bitten auf Erfüllung persönlicher Interessen. Damit ist er näher an mittelalterlich-mystischen Vorstellungen der Gebetsform der *contemplatio*, als es scheinen mag.²⁹

²⁷ Ebd. 436.

²⁸ F. Schleiermacher, Predigten, Neue Ausgabe, Bd. 1, Berlin 1843, 24.

²⁹ So beschreibt Schleiermacher den vorbildhaften Beter Jesus in dieser Intensität (ebd. 34f.): „Von Christo wird uns mehrere Male gesagt er habe sich in die Einsamkeit begeben und Nächte zugebracht im Gebete; dann war es aber nicht die Furcht vor irgend einem Ereigniß, nicht die Theilnahme an irgend einer Begebenheit, was ihn zum Gebete trieb, sondern das Bedürfniß seines Herzens sich einem frommen Nachdenken, einem ungestörten Genuß der Gemeinschaft mit seinem Vater zu überlassen ohne einen bestimmten Wunsch, ohne eine eigentliche Forderung an ihn.“

Immanuel Kant argumentiert auch von einem Mangel her. Beten tut nur der, welcher das Gute nicht tun kann. „Derjenige, welcher schon große Fortschritte im Guten gemacht hat“, hört auf, „zu beten.“³⁰ Das Bittgebet betreffend meint Kant, dass der aufgeklärte und vernünftige Mensch es nicht nötig hat, denn es sei „ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne.“³¹ Was heute das moderne Weltbild ist, hat da seinen Vorläufer, nämlich in der Erkennbarkeit von unveränderlichen Weltgesetzen. Nicht Gott ist unveränderlich, sondern das Funktionieren der Welt. Auf sie hat man keinen Einfluss. Auch die Heisenbergsche Unschärferelation ist unveränderlich. Nur die moralischen Handlungen können etwas ändern, aber diese muss jeder selbst aufgrund eigener Einsicht tun. Da Kant aber zwischen dem reinen Vernunftglauben und dem Kirchenglauben unterscheidet, hat das (Bitt-)gebet im Kirchenglauben ihm zufolge durchaus als „ethische Feierlichkeit“ seinen Platz (S. 235, Anm.). Nach Kant ist der Kirchenglauben zweitrangig oder uneigentlich, eine Art frommer Selbstbetrug. Das Gebet ist Mittel zum Zweck – nun nicht der Bewegung Gottes, sondern der eigenen Sittlichkeit. Das ist eine Unterbestimmung. Dafür ist die anthropologische Wende bei Kant vollständig vollzogen. Spätere Konzepte, die ganz ohne Gott auszukommen meinen, sind nur noch Varianten oder Radikalisierungen. Die neueren Gebetstheorien setzen sich damit aber nicht mehr auseinander sondern wenden sich binnentheologischen Auseinandersetzungen zu, die vielleicht auch eine Ohnmacht anzeigen, oder nur eine unausgesprochene Nutzlosigkeit der Beschäftigung mit den Weltbildern.

³⁰ I. Kant, Vom Gebet, GS Bd. XIX, Leipzig/Berlin 1934, 637, zitiert nach W. Krötke, Beten heute, München 1987, 16.

³¹ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Köln 1995, 234f. in der Anmerkung Kants.

4. „Modern times“? Die Not des Betens überhaupt

Die Not des Bittgebets in einem modernen Weltbild hat in der protestantischen Theologie erstaunlich wenige Lösungsvorschläge hervorgebracht. Im frühen 20. Jahrhundert hat Karl Heim als einer der wenigen den Dialog mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft gesucht. Die Dialektische Theologie hat, soweit ich sehe, wie mit Absicht die Frage ausfallen lassen und sich stattdessen auf die Probleme der Offenbarung und des Wesens des Wortes Gottes konzentriert, vielleicht sogar in antimodernistischem Affekt, denn Offenbarung und Wort Gottes erscheinen gegen die Welt, ob antik oder modern, gerichtet. Nur bei Rudolf Bultmann finden wir die Bemerkung, dass im Zeitalter von elektrischem Licht, Radioapparaten und medizinischer Behandlungsmöglichkeiten das Evangelium aus dem Kontext der „Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments“ genommen werden müsse, dass das Evangelium der mythologischen Verhüllungen entkleidet, und sein Kern, das Kerygma, zum Leuchten gebracht werden müsse.³² Hier findet also eine eher negative Rezeption der Moderne statt, die eine Freilegung der Zeitlosigkeit des Evangeliums sucht. Die Moderne wird als Bedrohung aufgefasst, der man sich entzieht, indem die Moderne als evangeliumswidrig denunziert wird und damit gar kein positives Thema christlicher Theologie sein kann. Die Theologen jener Zeit würden an Böttigheimer die Rückfrage stellen, ob man überhaupt „wissenschaftskompatibel“³³ die Wirkweisen Gottes erklären müsse?

Der anders als die Dialektische Theologie gelagerte Emanuel Hirsch ignoriert in seinem Buch über das Gebet die moderne Welt auffällig – ein beredtes Schweigen? – und bezieht sich nur auf die dem einzelnen existentiell begegnende Weltstruktur, die den Menschen als Sünder versteht. Die Welt mag für Hirsch wie auch immer modern sein, und sie ist ja zu jedem Zeitpunkt modern, ihr Wesen bleibt für ihn gleich. Und Gott bleibt (sich) auch gleich, nämlich als der unveränderlich liebende.³⁴

³² R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München² 1985 (Nachdruck der Ausgabe von 1941), 16.

³³ C. Böttigheimer, *Not* (s. Anm. 1) 437.

³⁴ Vgl. E. Hirsch, *Sinn* (s. Anm. 7) 45.

Auch die neuere Theologie sieht keinen Anlass, die konstatierte Gebetskrise mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild in Verbindung zu bringen. Gerhard Ebeling sieht zwar nicht nur eine „Gebetskrise“, sondern gar einen „Gebetskollaps“.³⁵ Doch das veränderte Weltbild spielt dabei keine Rolle, die Schwierigkeit liegt eher in veränderten Gottesbildern.³⁶ Der Akt des Gebets ist ein Lebensvollzug wie andere auch (S. 208) und deshalb unabhängig von sich wandelnden Weltbeschreibungen.

Wolfhart Pannenberg bezieht bei aller Offenheit gegenüber dem naturwissenschaftlichen Denken dieses nicht in sein Gebetskonzept ein.³⁷ Er fügt das dogmatische Kapitel innerhalb des Großkapitels zur Pneumatologie in die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe ein und ordnet das Gebet der Liebe zu. Doch die Frage nach dem Sinn des Betens unter den naturwissenschaftlichen Bedingungen stellt er, jedenfalls an dieser Stelle, nicht.

Wilfried Härle betrachtet in seiner Dogmatik den Denkbedarf als „Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Denken“.³⁸ Die Auseinandersetzung findet nicht explizit, aber ständig statt. Sein Interesse liegt dennoch eher in der Beschreibung der gegenseitigen Bedingung von Glauben und Lebenswelt, und deshalb gibt es kein eigenes Kapitel zur Frage nach den externen Faktoren des Weltbilds. Auch wird die Gotteslehre nach den klassischen Begriffen zwar auf der Folie der Lebenswelt behandelt, aber nicht auf die Frage hin abgetastet, ob sie unter heutigen Bedingungen überhaupt noch so sinnvoll ist. Modern wirkt die Dogmatik hingegen in der Bestimmung des Gebets als „Selbstzweck“ (S. 301, kursiv).

Wolf Krötke stellt sich ein Gebetsproblem folgendermaßen dar. Für ihn liegt es in einer säkularen Umwelt der Christen, die sich dadurch so infrage gestellt sehen, dass sie das Beten lassen könnten:

³⁵ G. Ebeling, Das Gebet, in: ZThK 1973, 206–225, 209. Auch Oscar Cullmann erkennt eine „Gebetskrise“: ders., Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen 1997, 8. Cullmann sieht die Krise aber nicht aus dem veränderten Weltbild kommend. Er fragt, wie die Gottesattribute richtig verstanden werden müssen. Aber grundsätzlich stellt auch er das (Bitt-)Gebet nicht in Frage.

³⁶ Vgl. auch G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1, Tübingen 1987, 193.

³⁷ W. Pannenberg, Systematische Theologie, Band 3, Göttingen 1993, 228–237.

³⁸ W. Härle, Dogmatik, Berlin 2000, viii.

„Beten fällt in der Welt, in der wir leben, gänzlich aus dem Rahmen. Es ist ein Tun, auf das sich immer mehr Menschen in keiner Hinsicht mehr verstehen.“³⁹ Krötke redet von einem atheistischen Weltbild, damit ist das materialistische eingeschlossen – er hat als Gesellschaftshintergrund die späte DDR mit den spezifischen Gemeindesituationen vor Augen.⁴⁰ Das (Für-)Bittgebet sieht er an zentraler Stelle, weil es dem Wesen Gottes entspricht, dass er für andere da ist (S. 61). „Beten macht Menschen im Blick auf alles, was in der Welt vorkommt, eminent *realistisch*.“ (S. 62) „Der Zuwendung Gottes folgend geht es der Gemeinde vielmehr um ... Lebensbedingungen, die dem Menschen das *Notwendige* gewähren, das für ein menschenwürdiges Leben erforderlich ist.“ (S. 69) Diese Sätze beziehen sich auf das Gemeinde- oder das gemeinschaftliche Gebet. Der Unterschied zum Einzelgebet ist für Krötke nicht groß, aber es kommt zusätzlich der Aspekt der (evangelischen) Freiheit hervor: „Der betende Christ ist ... von dem Zwang entlastet, sich durch seine Leistung selbst erschaffen zu müssen.“ Das ist angewandte Rechtfertigungslehre, gebetete Rechtfertigungslehre.

Die Frage, die man an Krötke anschließen kann, ist, was man für die Realität hält, in die hinein Gott wirkt. Ist es die naturwissenschaftlich-rationalistisch-materialistische Welt oder die Welt menschlicher Relationalität? Weil Theologen so sehr auf das zweite optieren, fällt in der Tat das erste aus. Ist die nächste Frage, ob das ein großer Schade ist. Sicher ist, dass damit ein Problembereich ausgeblendet wird. Wie relevant aber ist das naturwissenschaftlich-rationalistisch-materialistische Welt im Alltagsleben und damit im Gebetsleben? Die Bibel ist vielbeschworen *realistisch*. Deshalb wird selten von Ereignissen berichtet, die völlig aus der Naturordnung schlagen, denn die Ordnung ist ein Zeichen des Segens (Gen 8,21f.). Jesus Christus und die Wunder sind die große Ausnahme, in denen die Göttlichkeit aufgezeigt wird. Apostel konnten Wunder wirken, und legendarische Ereignisse werden mit Wundern verstärkt. Manche Geschehnisse während des Exodus sind solche naturwidrigen Ereignisse, die man auch nicht im Stil von „Und die Bibel hat doch recht“ erklären sollte. Explizit gegen die Naturordnung, und doch auch nur innerhalb eines Tages, der in sich nicht länger wurde, war der Stillstand von Sonne und Mond (Jos

³⁹ W. Krötke, *Beten heute*, München 1987, 12.

⁴⁰ Zum „wissenschaftlich-technischen“ Weltbild vgl. ebd. 17.

10,12–14). Die Auflösung der Naturordnung ist ein Zeichen des Endes der Zeit. Jesus erwähnt, wie sich „die Kräfte des Himmels“ verändern (Lk 21,26f.), der Johannes der Offenbarung hat dann dafür die eindrucklichsten Bilder aus dem apokalyptischen älteren Material entwickelt. Sonst findet das Wirken Gottes in der Geschichte und durch Geschichte statt, und die Geschehnisse und Ergebnisse sind verschieden interpretierbar; die Niederlage des einen ist der Sieg des anderen, und langfristig kann auch in der Niederlage das Wirken Gottes erkannt werden. Warum aber zum Beispiel der gottesfürchtige König Josia von Pharao Necho getötet wurde bedarf dann der gewundenen geschichtstheologischen Erklärung (2 Kön 23,25–30).

Nietzsche poltert im „Antichrist“, es sei eine „Unverschämtheit, dass kleine Mucker und Dreiviertels-Verrückte sich einbilden ..., daß um ihretwillen die Gesetze der Natur ständig *durchbrochen* werden.“⁴¹ Krötke kontert, dass man sich im Gebet um Veränderung an den Schöpfer dieser Gesetze wendet. Dahinter steht ein theologischer Realismusbegriff. Für Krötke geht es um die „Fürsorge“ des Schöpfers, damit zitiert er einen der alten Begriffe wie sie zum Beispiel aus den ausgeklügelten Systemen der altprotestantischen Orthodoxie, aber auch schon seit den dogmatischen Formierungsphasen der alten Kirche bekannt sind. Der Punkt aber ist, dass die Welt, wie immer das Weltbild zusammengesetzt ist, eine Welt für den Menschen ist.

Würden wir davon ausgehen, dass Bittgebete nichts bewirken, dann wären die letzten öffentlichen Refugien gottesdienstlichen Handelns und Darstellens geschlossen. Die Kirchen kommen bei den katastrophalen Großereignissen zum Einsatz, um Deutung anzubieten. Die Deutung kann seit dem Erdbeben von Lissabon 1755 nach Vulkankatastrophen oder Tsunamis, Technikkatastrophen wie Zugunglücke oder Ereignissen wie Amokläufe sein, dass Gott vorneweg gebeten wird, solche Ereignisse in Zukunft zu verhindern. Das Gebet um Regen und gute Ernte wird weiterhin seinen Platz haben, auch wenn die Wettervorhersagemodelle verfeinert und weil die Klimamodelle der Zukunft nicht für alle Weltgegenden günstig ausfallen. Denn wie auch immer die Konditionen sein werden, sie sind für unser Leben nie optimal, sondern kontingent und bedürfen daher aus der Sicht des Menschen der Fürsorge Gottes.

⁴¹ Zitiert nach ebd. 74.

Die neuzeitliche Theodizee-Frage, also der unterbliebenen Fürsorge Gottes, geht mit der anthropozentrischen Wende einher. Die Theodizee-Frage stellt sich immer erst hinterher zu konkreten Ereignissen, also als Kehrseite zur Hoffnung auf die Fürsorge, Güte und Vorhersehung Gottes. Selbstverständlich war die Frage nach dem Bösen stets relevant, und sie fand „Lösungen“, natürlich nie dauerhaft befriedigende. Die Vehemenz aber hängt mit der neugewonnenen Autonomie des Menschen zusammen. Der Mensch ist ein fordernder geworden, kein demütig bittender geblieben. Da Gott die Forderungen nicht erfüllen kann (oder will?), geht er, unter religionsphilosophischen Bedingungen, an seinen eigenen Attributen unter, wenn es ihn denn je gegeben hat. Es ist deutlich, dass solch ein Denken ein Denken an einem Übergang ist. Es kann sich nicht mehr mit theologischen Modellen abfinden, und hat außer der melancholischen Radikalität nichts anzubieten, und hält dies für gut. Merkwürdiger Weise ist aber auch die Gott-ist-tot-Theologie inzwischen tot.

Die Frage nach der Wirkung des Bittgebets kumuliert in der Theodizee-Frage. Sie hat schon bei Melanchthon systematisierende Lösungen hervorgebracht. Bekannter wurde die moderne von Leibniz. Am drängendsten wurde sie in dem Ereignis, das mit „Auschwitz“ *pars pro toto* umschrieben wird. „Durch die Verschränkung der Bittgebets- mit der Theodizeeproblematik stehen zentrale Überzeugungen des Theismus auf dem Spiel“⁴², meint Christoph Amor. Mit Hartmut von Sass könnte man sagen, dass darin noch nicht das volle Problem liegt: Gut evangelisch als Schriftausleger darf ich weder die Vielfalt der schon biblischen Gotteserfahrungen aus theistischen Gründen zurechtstutzen, noch die heute möglichen. Es wäre eine falsche Askese, Gotteserfahrung aus Gründen des Weltbilds dogmatisch/religionsphilosophisch für unmöglich zu erklären oder Gotteserfahrungen und ihr Ausbleiben gegeneinander auszuspielen und damit dem weiteren Auseinanderdriften von geliebter Religion und akademischen Überlegungen Vorschub zu leisten. Es gibt viele Geschichten. Evangelische Theologie muss in Vernunft die Spannungen offen halten. Sonst bemächtigen sich holistische oder sogar atheistische Spielarten der Spiritualität oder andere Religionen der

⁴² C. J. Amor, „Bittet, und ihr werdet empfangen“. Das Bittgebet in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56 (2009) 228–256, 254.

Kontingenzbewältigung. Die reflektierte Bewältigung ist Erfahrungstheologie. Luthers Diktum, dass nur die Erfahrung einen Theologen hervorbringe, gilt für alle Beter. Theologie ist vernünftiges Reden – aber auch über das, was sich uns völlig entzieht.

Vincent Brümmer zeigt, wie man wissenschaftstheoretisch an Bittgebete unter (spät-)theistischen Voraussetzungen herangehen kann. Interessanterweise zieht er eben nicht den Schluss, dass das Beten eigentlich unmöglich sei. Es geht ihm um die Art und Weise der Betrachtung eines Selbstverständlichen und Gegebenen. Die Erwartung von Betenden ist ja zwar nicht weltbildunabhängig, aber verbunden mit der Gewissheit der Möglichkeit des Wirkens Gottes, oder wenigstens mit der Hoffnung darauf. Am biblischen Beispiel des Bittgebets des Elia auf dem Karmel zeigt er implizit, dass sich die Gebetswelt nicht um das Weltbild kümmert.⁴³ Die Frage an Elia wäre, ob er unter heutigen Bedingungen ein solches Gebet wie damals gegen die Baalspriester überhaupt wagen würde, ja, ob es ihm überhaupt in den Sinn käme. Elia vertraute auf seinen personalen Gott (S. 5). Hätte er der Wahrscheinlichkeit oder naturwissenschaftlichen Notwendigkeit vertraut, so darf man den biblischen Text sicher weiterspinnen, hätte er vom Versuch Abstand genommen. Die andere Seite davon ist, dass wären Bittgebete Teil der rationalistischen Weltanschauung, sie experimentell belegt werden könnten. Solche statistischen Nachweise sind immer schwierig und zu Recht angezweifelt worden. Der Versuch, Gebetswirkungen statistisch zu messen fällt wohl in die Vermengung der getrennten Bereiche und kann deshalb zu nichts führen. „Nur Gebete, die ‚im Glauben‘ und von ganzem Herzen geschehen, können von der Hoffnung getragen sein, erhört zu werden. Zu Gott als Person in der provisorisch zweifelnden Haltung zu beten, die für ein Experiment angemessen ist, verurteilt solch ein Gebet zum Scheitern.“ (S. 6). Die rationalistische Erfolgsmessung gehört in den Bereich der Religionssoziologie und auch Religionspsychologie (und der Statistik). Man kann fragen, ob Gebete eine gesundheitsfördernde Wirkung auf die Beter selbst haben. Die Schwierigkeit ist, aus den vielen Faktoren das Gebet als den einen entscheidenden negativen oder positiven herauszufiltern. Auch die Definition eines erfolgreichen Gebets ist nicht eindeutig.

⁴³ V. Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985, 3f.

Einer der ersten und bekanntesten Versuche, die Effekte von Gebet für andere zu untersuchen, stammt von Sir Francis Galton (1822–1911).⁴⁴ Vincent Brümmer referiert die statistischen Relationierungen Galtons von (Für-)Bittgebeten und Lebensdauer und weist auf die unterschiedlichen, inkompatiblen logischen Typen hin (S. 9). Es lässt sich nicht wirklich ein Effekt nachweisen, weil zu viele extrinsische Faktoren an der Lebensdauer beteiligt sind. Das Problem bleibt aber bestehen, dass wenn man von der Wirksamkeit von Gebet ausgeht, sie irgendwie nachweisbar sein müsste. Aber allein schon das Wort „Nachweis“ mag das falsche sein, wenn man von subjektiven Erfahrungen spricht.

Das materialistisch-rationalistische Weltbild setzt einen „natürlichen Determinismus“ voraus (S. 61). Man muss nicht unbedingt Heisenbergs Unschärferelation oder die Quantentheorie als Rettung vor dem Naturdeterminismus feiern, um Gottes Bedingung der Möglichkeit seines rettenden und wandelnden Handelns zu retten. Jedenfalls zeigen die theoretischen Diskussionen in den Naturwissenschaften nur, dass die Dinge – wie üblich, ist man geneigt zu sagen – sehr viel komplizierter liegen als es der menschliche Verstand zu fassen im Stande ist (Ps 139,17f.) Die Frage ist, warum wir uns von Weltbildern so gern beherrschen lassen. Sie geben Orientierung, sie sind eine Form neuzeitlicher Kontingenzbewältigungspraxis (Herrmann Lübke). Darin kann man sie als ein neuzeitliches Religionsäquivalent bezeichnen.

Der Bereich der Religion ist inzwischen mit dem naturalistischen Determinismus kontaminiert. Ein neueres Problem stellt die Neuroforschung zur Verfügung, nur eine Abwandlung oder Spezifizierung des materialistisch-naturalistisch-rationalistischen Weltbilds. Fragen der Willensfreiheit des Menschen und Gottes stehen zur Debatte, wenn man den Menschen von den Hirnfunktionen her bestimmt (unbestreitbar spielen sie eine große Rolle). Dann wäre das Bitten nur noch funktional soziologisch zu beschreiben, aber es hätte überhaupt keinen Anhalt in irgendeiner Art von außermenschlicher Wirklichkeit.

Das Problem, das Böttigheimer beschreibt, gab es in anderer Form schon ähnlich. Die ewige Unveränderlichkeit Gottes oder sein

⁴⁴ Vgl. auch Hinweis bei U. Schnabel, Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt, München 2008, 122–125.

Vorherwissen (Ps 139,4) machen Bittgebet unmöglich. Die Bezeichnung Gottes als „unbewegte Bewegter“ geht immerhin von seiner Tätigkeit aus. Doch der Allwissende braucht kein Bittgebet, und er kann nicht „überredet werden“. Die Analogie zu Böttigheimers Anfrage liegt darin, dass das Bittgebet in beiden Fällen sinnlos ist – unter bestimmter alter Theologie und unter bestimmtem neuzeitlichem Weltbild. Die Antwort wird verschieden ausfallen, weil man nach biblischem Zeugnis und nach Glaubenserfahrungen stellenweise zweifeln kann und ja muss, dass Gott allmächtig oder unbeweglich ist. Emanuel Hirsch hat sich mit dem ersten Problem auseinandergesetzt, aber es als ein Phänomen auf niedriger Frömmigkeitsstufe betrachtet. Das systematische Problem und das spirituelle Problem finden verschiedene Antworten. Genauer: das systematische Problem – ob wegen des Weltbildes oder wegen der Eigenschaftenlehre Gottes – ist *per se* unlösbar, das spirituelle Problem existiert unlegbar, es findet aber praktische und spirituell-theologische Lösungswege. Das systematische Problem ist *per se* unlösbar, weil es von Gott alles auf einmal verlangt, jedenfalls alles, was der Menschenverstand sich von Gott vorstellt. Ein Ansatz ist zu sagen, dass sich Gott dann und wann mal je nach Aufgabe als Unbeweglicher dem Kosmos präsidiert oder als der wandernde Gott des Exodus durch die Wüste geht und zuweilen vor Zorn kocht (Num 11,10), oder sogar mit sich handeln lässt (Gen 18,22–33). Sobald die Gotteserfahrung konkret und persönlich wird, und sobald sie in Geschichten gefasst wird, fällt sie aus den systematischen Begriffsschemata, jedenfalls der alten Façon, wie sie die altprotestantische Orthodoxie (auch wieder nach älteren Vorbildern) beispielhaft durchexerziert hat. Gott lässt sich nicht (absolut und einzig) auf den Begriff oder ins System bringen. Die Begriffe sind Krücken der menschlichen Verstandesübung, um irgendeine Abstraktion der Gotteserfahrung zu gewinnen, denn nur mit ihrer Hilfe kann kommuniziert und Erfahrung geteilt werden. Die Begriffe sind aber nicht mit Gott identisch und schon gar nicht mit dem Leben Gottes und dem Leben seiner Menschen. Das moderne Weltbild als Begriff aufgefasst, könnte man also fragen: Gesetzt den Fall, es gibt Gott: Stimmt das Weltbild? Weltbilder sind auch nur Begriffe oder genauer extrem komplexe Begriffssysteme. Vielleicht passen sie nicht auf die ganze mögliche Welt? Nun leben wir in einer Welt und nicht in Parallelwelten. Dennoch ist bemerkenswert, dass die Religion in einem säkularisierenden Transformations-

prozess in eigene Bereiche des Lebens gerät, die unabhängig von anderen sind. Das kann man exemplarisch bei Schleiermacher beobachten, und konkret heute bei der Rolle der Kirchen, die auf die Verwaltung der Religion (und merkwürdigerweise der Propaganda bürgerlicher Werte und der Moral) beschränkt werden und denen staatlich-hoheitliche Aufgabe entzogen wurden (z. B. Standesamt, Schulaufsicht). Auf religionspraktischer Ebene heißt das, dass magische und esoterische Weltverständnisse verbreitet sind und dennoch die Vorzüge des technischen Fortschritts in Anspruch genommen werden. Man nutzt den medizinischen Fortschritt und zündet eine Kerze in der Krankenhauskapelle an, man vertraut dem Airbag und klebt eine Christophorus-Medaille ins Auto oder hängt ein Kreuz oder eine Gebetskette an den Rückspiegel.

Man könnte die Unveränderlichkeit des materialistisch-rationalistischen Weltbildes und damit der Welt mit der Unveränderlichkeit Gottes gemäß alten dogmatischen Begriffen vergleichen. Der Unterschied wäre nur, dass die Welt keine Person ist und damit keinen Willen o.ä. haben kann. Es gab schon Auffassungen von der Beseelung der Natur. Die Natur muss natürlich ihren Regeln folgen, sonst wäre sie nicht die Natur, so wie Gott sich selbst treu bleiben muss (2 Tim 2,13), sonst wäre er keine Person.⁴⁵ Vielleicht lässt sich dagegen die akademische „biblische Theologie“ als Versuch beschreiben, das freie Handeln und Wissen Gottes mit dem systematischen, religionsphilosophischen Nachdenken zu vermitteln. Jedenfalls ist eine Priorität der Abstraktion über die Erfahrung schwer aufrecht zu erhalten.

Man könnte dem materialistisch-naturalistisch-rationalistischen Weltbild und seinen Vertretern entgegenkommen, oder sich als Christ darin einrichten, indem man auf die theistische Rede von der Person Gott verzichtet. Bevor man dies tut, muss man sich über die Konsequenzen im Klaren sein. Solange Gebet kein Selbstgespräch ist – und solche Definitionen gibt es ja – braucht es ein Gegenüber, wo immer es sich befindet. Das Fürbittgebet braucht ein verstehendes Gegenüber. Ich vertraue meine Bitten Gott an, nicht mir, meinem Über-Ich oder meinem Berater. Hartmut von Sass bietet diese Möglichkeit an: „Das Gebet kann nicht als eine Praxis verstanden werden, in der Gott als eine personal-anthropomor-

⁴⁵ Vgl. V. Brümmer, *Untersuchung* (s. Anm. 42) 40.

Die Instanz beeinflusst werden soll, sondern Gott ist die geistige Wirklichkeit, in der wir uns selbst und unsere ‚Welt‘ in einem auf nichts anderes rückföhrbaren Sprach- und Bildhaushalt bittend, auch dankend, klagend, lobend und bekenneud coram Deo verstehen.“⁴⁶ Das heißt, von Sass will das personale Gottesbild des Theismus verändern. Seine Formel lautet: „betendes Verstehen durch Gott“ (kursiv, S. 51). Was ist dann noch die Bitte, außer Klärung? Von Sass unterscheidet zwischen personaler Redeweise und personalistischem Gottesbild. Das mag helfen, etwas Klarheit über die Gebets-sprache zu erhalten. Bei von Sass bleibt jedenfalls klar, dass trotz allem Gott nicht mit uns selbst identisch ist.

Ich denke, dass in der Rede von der Person Gottes kein Anthropomorphismus liegen muss, denn die Rede vom Hören Gottes (er muss Ohren haben) oder seinem Wort (er muss einen Mund und eine Zunge haben), oder seiner Barmherzigkeit (also hat er ein Herz) sind bildlich gemeint und die beste Annäherung an das, was sich nicht anders als bildlich ausdröcken lässt. Jedenfalls liegt im Person-Sein und in der Personalität Gottes ein Denkspielraum, ein Sprachspielraum auch mit immer noch äußerst wirkmächtigen Bildern.

Dieser Denkspielraum wird liturgisch-sprachlich ausgelotet. In der Perspektive der Entpersonalisierung Gottes, die ihn von seiner Verpflichtung als personales Wesen einen Willen auszudröcken und zu Handeln entpflichten, liegen Versuche, eine transreligiöse Gebets-sprache zu entwickeln, die dem modernen Welt- und Gottesbild angemessener ist als die traditionelle:

„Lasst uns den Hndekreis bilden und die Augen schließen. –
Wir wollen unsere Aufmerksamkeit lenken
– auf den jetzigen Augenblick,
– auf unser Verbundensein untereinander,
– auf das Einssein mit allem, was uns umgibt. (Pause)

Nun können wir das große Ganze, dies unendliche Sein,
ansprechen wie einen Vater oder eine Mutter:

Du, der Du in einem jeden und einer jeden von uns gegenwärtig bist,

⁴⁶ H. v. Sass, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, in: NZSTh 54 (2011) 39–65, 43, im Original kursiv.

der Du zugleich alle Energie im ganzen Universum bist,
 die Lebensenergie, die Liebesenergie,
 hilf uns, Dich in uns und zwischen uns zu erkennen
 und durchlässig zu werden für Deinen Geist.

Wir danken Dir für alles, was wir von unseren *Ahnen*
 an Wertvollem empfangen haben.

Wir danken und bitten für *alle Menschen, die gleichzeitig mit uns*
 auf diesem wunderbaren Planeten Erde leben und mit denen wir
 in aktiver Solidarität verbunden sein wollen.

Wir danken und bitten für unsere Gemeinschaft mit *allen Tieren*
und allen Pflanzen.

Wir bitten für die *Zukünftigen*, für alle Lebewesen, die nach uns
 leben werden,
 dass wir ihre Bedürfnisse in unserem alltäglichen Leben berücksichtigen.

Wir vertrauen Deinem allgegenwärtigen Geist in uns und in der
 Welt.

Amen.⁴⁷

Das „große Ganze“ ist nicht Vater oder Mutter, sondern nur etwas „wie“ solche. Damit wird die Bildhaftigkeit solcher Rede unterstrichen, um eine Identifikation, die es in traditioneller religiöser Sprache geben kann, zu verhindern. Es kann aber angesprochen werden und es können bestimmte Leistungen erwartet werden, z. B. Hilfe. Es ist keine anthropomorphe Person, trägt aber durch die Ansprechbarkeit im Gebet personhafte Züge. Durch seine Geisthaftigkeit entsteht darüber hinaus eine Verbindung mit allen Lebewesen. Eine Er-

⁴⁷ Gebet von Gerhard Breidenstein. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors. Er kommentiert sein Gebet: „Das Anreden ‚des Ganzen‘ mit einem ‚Du‘ mag manchen transreligiös Suchenden befremden. Aber vielleicht ist es gerade dies personale Element und die darin mitschwingende Wärme und Geborgenheit, was eine aus dem Christentum kommende Mystik zu einer Spiritualität jenseits der Religionen beitragen kann.“

Vgl. die ähnlich gelagerte Ansicht und Sprache von J. Zink, Dornen können Rosen tragen. *Mystik – die Zukunft des Christentums*. Stuttgart 1997, 290: „Ich atme mit in den Rhythmen dieser Erde. Was von außen in mich eindringt, wird in mir zum Leben, was in mir lebt, gebe ich weiter an alle Dinge. Ich bin ein kleines, lebendiges Teil im großen Strom. Gott aber ist der Geist des Universums, der in allem atmet.“

weiterung um die tote Materie versagt sich dieser Text, das Leben in seiner organischen Form gilt als geistdurchdrungen. Die Verbindung zu allen Lebewesen ordnet den Menschen ein und holt ihn aus seinem exklusiven Verhältnis zu Gott heraus. Die Gottesbeziehung aller Lebewesen ist gleichwertig, nur dass die des Menschen den Vorteil und damit auch die solidarische Verpflichtung hat, die Beziehung in Sprache zu fassen und für andere Lebewesen tätig zu werden. Die Verbindung zwischen den Lebewesen erstreckt sich nicht nur auf die Gegenwart, sondern vertikal durch die Zeiten. Dadurch ergibt sich aber auch ein Verzicht auf die Erwähnung von Geschichtsprozessen und ihre traditionellen religiösen Bilder wie Schöpfung, Heil oder Erlösung. Ein Kennzeichen ist der transreligiösen Sprache ist der Versuch, partikuläre Sprachspiele und Bilder in möglichst allgemeine und dafür universal verwendbare Formen zu überführen. Die zunehmende Unzulänglichkeit der traditionellen Gebetsprache mag auch in ihrer Entwertung durch die historische Relativierung liegen, was die ganze Überlieferung gleichermaßen betrifft. Der vertikale Zug des oben zitierten Gebets erlaubt es, sich von diesen historischen Bedingungen und museal gewordenen Bildern zu befreien. Ob sich aber manche christliche Inhalte so umformulieren lassen, dass sie durch die transreligiöse Sprache hindurch scheinen können, wird sich erst noch zeigen. Der volle Sinn solcher Umformung ergibt sich dann, wenn sich genügend Gebetspartner aus anderen Religionen oder auch konfessionsungebundenen Gruppen finden, damit eine transreligiöse Verbindung entsteht.

5. Das persönliche und das gottesdienstliche Bittgebet

5.1 Spiritualität des Bittgebets

Das Phänomen, dass vom gegenwärtigen Weltbild unabhängig der Wirkung Gottes auf die eigene Person oder andere Personen vertraut wird, ist weit verbreitet. Sportler bekreuzigen sich oder berühren den Fußballrasen bevor sie ihn betreten, und sie tun es das nächste Mal wieder, auch wenn sie vorherige Spiele verloren haben. Dabei wissen sie genau, dass die Hand Gottes im Spiel doch nur die von Diego Maradona war. Keiner aus der Verlierermannschaft wird Gott ernsthaft die Schuld am Verlust des Spiels geben, sondern dem

eigenen Unvermögen, dem Unparteiischen, dem Rasen, den allgemeinen Umständen. Spieler aus der Siegermannschaft hingegen mögen Gott danken, dass er sie geseignet hat oder den richtigen Abspielmoment hat spüren lassen etc.; sie wissen aber auch, dass sie den Sieg dem Mannschaftsgeist, der Fanunterstützung, dem Trainingsstand oder dem schlichten Können verdanken. Das heißt, dass diese Frömmigkeit auf einer anderen Ebene als der unmittelbaren Wirksamkeit liegt. Gott ist (in diesem Fall) kein Spieler. Deshalb ist die Not des Bittgebets nicht für alle Menschen gleichermaßen eine Not des Weltbilds, obwohl sie in derselben Welt mit ihren Bedingungen wohnen, sondern der konkreten, erlebten Situationen.

5.2 Bittgebete im Gottesdienst

Im gottesdienstlichen Gebet wird für eine große Bandbreite von Dingen oder Ereignissen gebetet, wobei jedem klar ist, dass keine sofortige und konkrete Wirkung eintreten wird. Wie viele Friedensgebete sind schon verklungen? Wie viele Friedenskerzen sind schon heruntergebrannt? Wer aber wollte ignorieren, dass die Friedensgebete in der ausgehenden DDR und die Friedensgebete auf der anderen Seite der Mauer nicht einen *Sinn* gehabt hätten? Man kann sinnvoll beten, auch ohne auf unmittelbare Wirkung aus zu sein. Der Sinn liegt auch nicht unbedingt darin, Menschen dazu zu bewegen, so oder so nun zu handeln, sobald sie die Kirche verlassen haben, was aber als Sinnanteil nicht ausgeschlossen werden darf. Der Sinn liegt zuerst in der Vergegenwärtigung Gottes. Der Sinn liegt in der Aussprache dessen, dass gegen Gottes Gebote verstoßen wird, und dass dies der Fall ist, ob er eingreift oder nicht. Der Sinn liegt im friedlichen Protest, der aus Gottes Wort folgen muss. Die Erhöhung ist die Befriedigung Gottes, dass Menschen seinen Anspruch aussprechen und aufrecht halten, nämlich dass es noch andere und wichtigere Verhältnisse und Beziehungen gibt als die existierenden irdischen.

Dass der Sinn in der Aussprache liegt, gilt auch bei Bestattungen. Wie auch immer man sich die Vorgänge nach dem Sterben von Gott aus vorzustellen hat, das Gebet für den Verstorbenen ruft die Tätigkeit Gottes im Lichte des Evangeliums in Erinnerung. Die Bitte um die Aufnahme des Verstorbenen in das Reich Gottes während der Aussegnung besagt, dass es nach menschlicher Erfahrung nicht

selbstverständlich ist, aufgenommen zu werden. Deshalb muss geradezu darum gebeten werden, auch wenn der Glaube den Verheißungen schon vorher traut. Das Gebet ist schon erhört, aber die zeitliche Struktur der Welt und des Lebens kann nur dazu führen, dass an bestimmten Zeitpunkten ausgesprochen wird, worauf die Hoffnung baut.

Und das gilt auch für Bittgebete um Segen zum Beispiel bei Trauungen. Die Scheidungsrate steigt nicht, wenn die Bitte um Segen vergessen werden sollte. Die Gründe für die Wirksamkeit liegen außerhalb des Gebets. Man könnte nun einwenden, dass man die Gebete streichen und nur pädagogisch den Sinn der rituellen Handlung erklären könnte. Doch ließe der Liturg das Gebet aus, würden viele es bemerken und darauf hinweisen, dass etwas Entscheidendes gefehlt hätte. Das heißt, dass der Vollzug den Sinn stiftet. Im Vollzug wird ein Wunsch Gott anheimgestellt, und losgelassen. Nicht alles Gelingen liegt in menschlicher Verantwortung und Möglichkeit. Die Übereignung schafft eine Freiheit, die kreativ genutzt werden soll. Im Nachhinein kann jeder nun das Leben interpretieren und nach der guten oder fehlenden oder schlechten Wirksamkeit Gottes fragen und seine Antworten suchen. Die Formel der Bewältigung von Scheitern lautet beispielsweise: „da lag eben kein Segen darauf.“ Andere werden die Ursachen nur bei sich oder in den ungünstigen Lebenskonstellationen suchen, für die auch Gott nicht verantwortlich gemacht werden kann. Deshalb wünschen sich etliche Paare, die zum zweiten Mal heiraten, wieder einen kirchlichen Gottesdienst. Dies ist nur konsequent, wenn auch theologisch von den biblisch fundierten Aussagen der Unzertrennlichkeit von Ehen her, schwierig. Hier stoßen sich Theologie und Spiritualität, und in der evangelischen Praxis hat man dafür auch Formen gefunden.

Zum „Testfall Vater-Unser“ gibt es schon viele Überlegungen, die auch in Beiträgen zu diesem Band geäußert werden. Deshalb möchte ich zu den Bittstrukturen der Gebete der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl gehen. Damit werden diese Sakramente auch zu praktisch-theologischen „Testfällen“.

Im Abendmahl kulminiert die Bittproblematik: Die Gebete, welche den Einsetzungsworten vorausgehen, beinhalten verschiedene Bittgegenstände. Zunächst die Bitte um die Vergebung der Sünden. Diese Bitte dient der Präparation der Teilnehmer im Sinne einer Vergewisserung dessen, was geschehen wird, geschieht, und schon ge-

schehen ist. Mehrere Zeitebenen und Erwartungsnuancen schieben sich ineinander.

Danach folgen vor oder nach den Einsetzungsworten eine Vermahnung oder ein einfaches Abendmahlsgebet. Vor allem das Gebet in Bittform bezieht sich nicht darauf, dass etwas mit den Gaben geschehen soll, sondern dass Gott der Gemeinde in diesem hohen Moment seine Nähe schenkt.⁴⁸ Wären diese Bitten sinnlos, dann wäre das Abendmahl kein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und den Menschen. Die Dramatik des Geschehens, die in Akten abläuft, versinnbildlicht die gnadenhafte Zuwendung Gottes. An bestimmten Punkten drückt der Mensch aus, was Not tut. Weil es in der Regel dasselbe Elementare ist, haben sich eine ritualisierte Sprache und Form herausgebildet, welche je nach Feieranlass differieren können und zumeist angemessen sind.

Die Anwesenheit oder Selbstrepräsentation Gottes in den Elementen wird nicht erbeten. Sie wird vorausgesetzt und festgestellt, indem die Einsetzungsworte zitiert und nicht direkt kommentiert werden. Die biblischen Einsetzungsworte wirken für sich selbst und aus der in ihnen ausgedrückten Verheißung. Göttliches Wirken muss in diesem Fall nicht erbeten werden, es wird vorausgesetzt. Die derzeitige Württembergische Agende sieht deshalb weder bei der oberdeutschen Form noch bei der Messform eine menschliche designierende Handlung wie Kreuzzeichen oder Handhaltungen über den Elementen vor. Dies ist allerdings bei den sonst gebräuchlichen lutherischen Agenden anders, wo je ein Kreuzzeichen im Moment der Nennung der Elemente in den Einsetzungsworten gemacht werden kann.⁴⁹

Etwas anders verhält es sich mit Bittgebeten im Fall der Messform, bei der ein „Eucharistiegebet“ gesprochen wird.⁵⁰ Exemplarisch ist dieses Abendmahlsgebet: „Wir bitten dich: Sende auf uns herab den Heiligen Geist, heilige und erneuere uns an Leib und See-

⁴⁸ Vgl. die Gebete in: Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg. Erster Teil. Predigtgottesdienst und Abendmahls-gottesdienst, Stuttgart 2004, 364–370.

⁴⁹ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands, Berlin 1999, 28; ein Beispiel in der ausgeformten Liturgie: 80.

⁵⁰ Beispiele im Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg (s. Anm. 48) 370–380.

le, damit wir unter diesem Brot und Wein Leib und Blut Christi zu unserem Heil empfangen, wenn wir tun, was er uns geboten hat.⁵¹

In der Messform geht das Agnus Dei als Bittgebet direkt der Einladung zur Teilnahme am Abendmahl voraus. Auch diese Anrufung betrifft nicht die Wandlung der Elemente, sondern die Bewegung Gottes uns zu Gunsten. Das Abendmahl als Selbstgabe Gottes wird damit noch einmal intensiviert. Bittgebete umkreisen das Geschehen, das selbst dem menschlichen Wünschen entzogen bleibt. So ist es nur richtig, wenn der Gabe nach der Austeilung ein Dankgebet entspricht, zumeist der Anfang des Psalms 103.

Bei Taufen ist der Fall ähnlich gelagert. Der Taufsegen und Taufgebete erbitten für den Täufling Gottesgemeinschaft, Heiligen Geist, Gnade, ewigen Segen, Glauben, Liebe, Freude usw.⁵² Sie sind Bittgebete, explizit oder implizit. Die kirchlich hervorgehobene Aufnahme des Täuflings in die Gemeinde spielt an dieser Stelle nur in einem der vorgeschlagenen Segensworte eine Rolle. Sie kommt implizit auch bei der Verpflichtung der Paten und Eltern zur religiösen Erziehung vor. Aber am Zentrum der Taufe spielen Zusagen die Hauptrolle, keine Wünsche der Menschen.

In den Rahmen eines materialistisch-naturalistisch-rationalistischen Weltbilds passt das sakramentale Denken mit seiner Bitt-, Erfüllungs-, Präsenz- und Gabestruktur nicht. Man muss kein Retrochrist oder Modernitätsverweigerer sein, um dennoch guten Gewissens in den Gottesdienst zu gehen und die Sakramente zu begehren. Der Gottesdienst nämlich stellt dar, was Sache ist und was die fragilen Lebensverhältnisse sind. Die Sakramente symbolisieren, dass sich Gott durchaus Platz in einer Welt schafft, die für uns unheimlich weit geworden ist und zugleich beinahe so eng, dass für Gott kein Platz mehr zu sein scheint. Der Gottesdienst und seine Handlungen und Sprechakte helfen zu unterscheiden, was Gottes ist und was als Gott daherkommt. Das Bittgebet insistiert, dass diese Unterscheidung notwendig und heilsam ist.

⁵¹ Dieses Beispiel stammt aus dem Evangelischen Gottesdienstbuch, Agende für die EKV und VELKD (s. Anm. 49) 113.

⁵² Vgl. die Gebete in: Kirchenbuch für die Evangelische Kirche in Württemberg. Zweiter Teil Sakramente und Amtshandlungen. Teilband Die Heilige Taufe, Stuttgart 1989, 96–98.

6. Ein Vorschlag nach dem Hohelied der Liebe / den theologischen Tugenden

Das Beten lässt sich nicht unterdrücken, höchstens vergessen oder verlernen. Die Krise des Gebets ist nur Teil einer Gesamtkrise christlicher Theologie – nicht unbedingt der Praxis, denn gebetet wird nach wie vor. Gebet geschieht gegen den Anschein. Es geschieht „auf Hoffnung hin“ (Röm 8,24). Wer ein wie immer geartetes bewusstes Gottesverhältnis hat, dessen Herz geht unweigerlich über. Emanuel Hirsch schreibt: „So darf man denn tatsächlich den Satz wagen, daß Frommsein und Beten eines und dasselbige ist. Frommsein heißt zunächst: andächtig sein ... Fromm sein heißt dann vor allem: Gott lieben.“⁵³ Er knüpft in der Ineinssetzung von Frömmigkeit und Gebet bei Schleiermacher an und weist zugleich auf die Richtung allen Gebets hin, zu Gott hin. Und auf die Emotionalität dieses Verhältnisses. In ihr liegt die weltbildunabhängige Kraft des Betens und Bittens.

In der Tradition, katholisch⁵⁴ wie evangelisch⁵⁵, ist es üblich (gewesen?), die theologischen oder göttlichen Tugenden des Hohelieds der Liebe zu einer Ethik des Gebets zu entfalten. Augustin hat im Enchiridion den wirkungsgeschichtlich mächtigen Entwurf vorgelegt (reformatorisch unverdächtig, wenn auch früher von liberalem Standpunkt aus gern als „vulgär-katholisch“ herabgewürdigt).⁵⁶ Man mag sich am Wort „Tugenden“ aufhalten, doch für unseren Zweck reicht es, allein die Worte auf das Glaubens- und Gebetsleben zu beziehen, um ihr Potential zu entdecken. Der Vorteil dieser Vorgehensweise liegt auch darin, dass die „innerlich-mystische“ Variante des Betens aufs erste weltbildunabhängiger ist als innerhalb religionsphilosophischer Begriffsabgleichungen. Jacques Rivière (1886–1925) gibt die Richtung an, er schreibt zu den göttlichen Tu-

⁵³ E. Hirsch, Sinn (s. Anm. 7) 19.

⁵⁴ Neueren Datums: Un Chartreux: Pratique de l'oraison. Selon les vertus de foi, d'espérance et de charité, Paris 2010. Der Text selbst stammt vermutlich aus den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts.

⁵⁵ Z. B. bei J. Arndt, Sprache der Hoffnung, Systematisch-theologische Gedanken zum Vaterunser, in: F. O. Scharbau (Hrsg.), Das Gebet, Erlangen 2002, 23–45, 23 (Hinweis von Johannes von Lüpke). Neuere Varianten sind mir nicht bekannt.

⁵⁶ Aurelius Augustinus, Enchiridion de fide et caritate. Handbüchlein über Glaube Hoffnung und Liebe. Hrsg. Joseph Barbel, Düsseldorf 1960. Zur protestantisch-liberalen Bewertung siehe 16f.

genden: „Glaube ist, gegen jeden Anschein zu glauben; Nächstenliebe ist, unsere Brüder lieben trotz allem, was sie uns antun können; Hoffnung ist, auf die Güter Gottes hoffen, selbst wenn man den Eindruck hat, dies sei unmöglich.“⁵⁷

6.1 Glaube

Der Glaube zielt nicht auf irdische Güter.⁵⁸ Diese sind zwar für das irdische Leben wichtig und insofern auch Gegenstand der Bitte, sie gehören in die Schöpfungslehre. Irdische Güter sind im Vergleich zu den „ewigen“ Gütern sekundär. Wenn „ewig“ auch schon zu sehr an ein Weltbild gebunden erscheinen mag, nämlich ein platonisierendes, dann kann man auch von den göttlichen Gütern reden. Gemeint ist, dass es sich um Güter außerhalb der Bedingungen der Schöpfung handelt. Von ihrer Existenz wissen wir nur durch die Verheißungen, wie sie biblisch überliefert sind und theologisch interpretiert werden. Es gibt keine einklagbare Garantie auf Erfüllung, weder für die irdischen noch die ewigen Güter. Der Glaube richtet sich auf nichts Sichtbares und Greifbares (Joh 20,29). Deshalb ist der Glaube auch fragil, sucht sich oft Verdinglichungen des Heils und tastet die Welt und das Leben auf Wirkungen Gottes ab, um eine stabilere Vergewisserung zu erhalten. Doch auch die Verdinglichungen sind nur uneindeutig und somit wiederum Gegenstand des Glaubens...⁵⁹ Das Bittgebet richtet sich auf diese Gegenstände, auf die Fülle des Lebens, auf das Leben bei Gott (Apk 21,1–22,5;

⁵⁷ Zitiert nach *J. Daniélou*, *Gebet als Quelle christlichen Handelns*. Mit einem Vorwort von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln/Freiburg i.Br. 1994, 28.

⁵⁸ Jeshajahu Leibovitz lehnt Gebete für irdische Güter ganz ab, denn Gott hat mit ihnen nichts zu tun. Dies ist, obwohl er seine Gebetstheorie ganz aus der gebotenen Pflicht (*Mitzva*) zum traditionellen Gebet ableitet, auch für christliches Gebet bedenkenwert. Er gibt dieses Beispiel: Gebete für die Sicherheit von Fallschirmspringern sind im Grunde blasphemisch, denn der Fallschirm öffnet sich, wenn er sorgsam gefaltet wurde, und eben nicht, wenn ein Fehler dabei unterlief. Gott hat damit nichts zu tun. Dazu Leibovitz in einem kurzen Text von 1960 („Of Prayer“); nachzulesen unter http://giorab.wix.com/leibowitz#!_his-thought (abgerufen Juni 2013).

⁵⁹ Heilige Orte sind solche Verdinglichungen. Ändern sich die Bedingungen des Ortes, z. B. durch politische oder kirchliche Verhältnisse, durch Verlegung von Pilgerwegen oder wegen Konkurrenzheiligtümern, können heilige Orte ziemlich umstandslos verlegt werden, und die Gläubigen beten am neuen Ort genauso in-

2 Kor 4,16–5,8). Es richtet sich auf etwas, das schön genannt wird (wieder ein platonisierender Begriff, aber diese bildhaften Denkfiguren sind nach wie vor und oft die adäquaten). Es ist schön, weil es, in menschlichen Worten, so anders ist als diese üble Welt. Der Glaube möchte, dass das Schöne möglichst bald eintritt. Der Glaube ist ungeduldig. Überspitzt formuliert: Das ernsthafte Bittgebet hat das sofortige, etwas milder: baldige Ende dieser Welt und den Anbruch der neuen Welt zum Gegenstand.⁶⁰ Der Glaube ist eschatologisch-adventlich: Maranatha (Apk 22,20). Der Ausstand des Anbruchs, der ungerührte Lauf der Welt ist die Anfechtung, und er sollte nicht zu einem Einrichten in der Welt führen, sondern zu umso heftigeren Bitten. Dies führt zur nächsten Tugend.

6.2 Hoffnung

„Beten und Hoffen gehören aufs engste zusammen.“⁶¹ Die Tugend der Hoffnung deutet auf die noch ausstehende Vollendung der Erlösung. Noch so eine Spannung – denn am Kreuz und in der Auferstehung ist die Erlösung geschehen (ein für alle Mal, Hebr 10,14). Wir leben in der spannungsvollen Zwischenzeit der geglaubten Erlösung, nicht aber immer gespürten Erlösung, der Hoffnung und der Enttäuschung (Hebr 10,23–25). Das Bittgebet unter dieser Bedingung findet in jedem Weltbild statt. Das derzeitige ist auch nur ein historisches Phänomen. Es ist als ein Verstehensmodell eine menschliche Angelegenheit, keine göttliche. Die Hoffnung stirbt zuletzt ... vorher sterben die Weltbilder des Menschen, wenn der Menschensohn kommt und die Hoffnung erfüllt. Der Glaube und sein Gebet rich-

tensiv wie am alten. Gleiches gilt für heilige Gegenstände, die erneuert und sogar ersetzt werden können und trotzdem ihre Kraft und Bedeutung behalten.

⁶⁰ Als Variation dazu vgl. Guigo I. (1083–1136), Prior der Großen Kartause, in der 243. seiner Meditationen: „Wenn du zu Gott sagst: ‚Gib mir dies oder das‘, dann ist es dasselbe wie sagen: ‚Gib mir etwas, was dich beleidigt oder um dir untreu zu sein‘. In der Tat, wenn du ihn um ein anderes Gut bittest als ihn selbst, dann offenbarst du allein durch deine Bitte deine Schuldhaftigkeit und deine Untreue ihm gegenüber, und du merkst es nicht einmal.“ Etwas anderes haben zu wollen als Gott ist ein Verstoß gegen das erste Gebot. Übersetzt aus dem Französischen nach: P. Baud (Hrsg.), *Des étincelles sur la neige. Premiers frères chartroux*, Paris 1999, 115.

⁶¹ J. v. Lüpke in J. Arndt, *Sprache der Hoffnung* (s. Anm. 55) 23.

ten sich über die Welt und unsere Bilder und Modelle von ihr hinaus. Es ist sicher schwieriger für uns geworden, eine derzeitige Wirksamkeit Gottes wahrzunehmen. Das ist aber eher unser Fehler als der Gottes. Wir lassen uns von mechanistischen Weltbildern determinieren. Es wäre ein selbstaufgelegter Zwang, ihnen als Ideologie zu folgen und sich der letzten Freiheiten zu begeben. Zu einem Weltbild kann man keine Beziehung aufbauen, Gott hingegen ist das Beziehungswesen, des „Lebens Leben“.

Gott ist nichts fremd. Deshalb kommt unser ganzes Leben im Gebet und auch im Bittgebet vor ihn. Die Hauptsorge sollte aber doch sein: Wie steht es um das Heil? Die Hauptbittgebete heißen in biblischer Fassung: „Dein Reich komme.“ Oder: „Und erlöse uns von dem Bösen.“ Oder: „Vergib uns unsere Schuld.“ Oder bei Bestattungen: „... und nimm ihn/sie auf in dein ewiges Reich“. Wer sich auf Gott ausrichtet, betet in dieser Perspektive. Die irdischen Dinge haben ihren irdischen Platz, denn gelebt muss hier werden – „unser tägliches Brot gib uns heute“. Sie relativieren sich mit dem materialistisch-rationalistischen Weltbild zu etwas, was doch nur vergängliche Grundlage des Lebens in dieser Welt ist.

Es geht nicht darum, ein Loblied der Körperfeindlichkeit oder der Weltverachtung, der Weltflucht oder Modernitätsverweigerung zu singen, um etwaige Restbestände des Christentums zu retten. Es geht um die Freiheit, sich Modellen nicht blind unterwerfen und um die Freiheit des Glaubens, sich seiner Hauptbeziehung zu widmen. Diese Spiritualisierung des Bittgebets hebt nicht ab, wenn sie in der – da ist sie wieder – Spannung bleibt, dass wir „irdisch noch schon himmlisch“⁶² leben. Es geht um den Spagat, ohne *sacrificium intellectus* Zeitgenossen zu sein und die Welt zu schätzen und zu nehmen wie sie ist, aber sie sich nicht als das Letzte aufdrängen zu lassen von denen, die nicht über die Dinglichkeit hinaus sehen können oder auch die göttlichen Dinge nur immanent wahr haben wollen. Die Welt und wir sind nur das Vorletzte. Es ist schwierig, etwas für das Eigentliche zu halten, was von der Dringlichkeit der Dinglichkeit ins Unscheinbare oder in die Altersfrömmigkeit fällt. Das Bittgebet führt vor das innere Auge, wohin es blicken soll. Wir sind „zwar gerettet, doch auf Hoffnung“, und diese Hoffnung ist genügend verbürgt (Röm 8,25).

⁶² S. v. Birken, Lasset uns mit Jesus ziehen. Lied EG 384,1.

Eine weitere Zeitdimension des Bittgebets wird sichtbar: Es braucht und fordert Geduld. Das Harren auf Gott gehört zur Spiritualität. Die Spannung liegt in der ungeduldigen Geduld (Ps 42). Die Hoffnung hat ihr Ziel außerhalb der Zeit, muss aber in ihr erlebt werden. Das Harren und das Geschehen setzen die zeitliche Verfasstheit der Welt und damit des Menschen voraus. Das betrifft auch das personale Bild Gottes, der vielleicht unveränderlich und ewig ist, aber uns gegenüber in dieser Welt zeitlich handelt. Die Inkarnation ist dafür das höchste Beispiel.

Hier wird die Rückbindung an das zu lebende Leben im Sinne Luthers, die *tentatio*, wichtig, weil sie vor Scheinwelten bewahrt. Glaube findet durch die Anfechtung auf dem Boden der Tatsachen statt. Oder nach dem Wort des Paulus: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben“ (Gal 2,20). Der Glaube muss in der sichtbaren, naturalistischen Realität gelebt werden, aber auch in der damit verschränkten geglaubten und erlebten Realität der Glaubenswelt. Vom naturalistischen Standpunkt aus muss man diese andere Realität als Einbildung, als illegitime Einmischung, als illegale Verschränkung, ansehen, weil das naturalistische Weltbild nach einer totalen Theorie strebt. Glaubende sind vielschichtiger ... Und sie wenden ihren Glauben in der Bodenhaftung der *agape* an. Gerade der angefochtene adventliche Glaube hat seine Realität und Realisierung in der konkreten Zuwendung zum anderen Menschen.

6.3 Liebe

Von der Liebe, ob *eros* oder *agape*, kann man nie genug haben. Und wenn man Erfüllung verspürt, dann lässt sie irgendwann wieder nach oder verwandelt sich in anverwandte Gefühle. Gott sagt zwar von sich, dass er sich finden lässt (Mt 7,7; Jer 29,13f.; Am 5,4, aber man muss sich sputen: Jes 55,6). Die Erfahrung der vergeblichen Suche gehört zum Glauben dazu. Sie ist Teil der Extremform des Bitt- und Klagegebets. Die Liebe ist die intensivste Emotion des Glaubens und das ist anders als die kühle Definitionsarbeit der Religionsphilosophie. Sie ist bedingungslos und wünscht sich Erfüllung, aber sie kann sie nicht fordern. Liebe sucht die Nähe. Wie die Hoffnung hat

sie ihr Ziel außerhalb von sich selbst. Mit der Sehnsucht reicht die Liebe über sich hinaus. Die Liebe zu Gott wurzelt in der Welt, wo wir die Gotteserfahrungen machen, reicht aber über sie hinaus dorthin, wo wir Gott unmittelbar begegnen wollen.

Sofern das Gebet Gespräch mit Gott ist, ist es trinitarisch betrachtet auch Gespräch mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, mit Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Das ist eine Konsequenz der Inkarnation. Deshalb ist eine oft, aber im evangelischen Bereich nicht immer gebrauchte⁶³, Formel am Ende von Bittgebeten: „... Das bitten wir dich [Gott Vater] durch Jesus Christus, deinen Sohn ...“ Die Inkarnation macht die Vermittlung möglich, und damit die Ausbreitung der menschlichen Sphäre vor Gott. Die kommunikative Beziehung des Sohnes zu seinem Vater ermöglicht unsere Gebetskommunikation mit dem, den wir auch als den unseren bezeichnen dürfen.

Das Gespräch von mir mit Gott hat eine sakramentale Dimension, denn darin ist der Auferstandene und seit der Himmelfahrt Abwesende anwesend. An Christoph Böttigheimer geht daher die Anfrage, was und wer Jesus Christus in der Not des Bittgebets ist. Die von ihm in Erinnerung gerufene Problematik hängt nicht nur am naturwissenschaftlich-rationalen Weltbild, sondern auch an der Christologie. Entmythologisierende Exegesen oder die Klärung, dass manche Aussagen wie z. B. die Jungfrauengeburt theologische Wahrheiten ausdrücken und keine oberflächlichen absurden Wunder verkünden wollen, sind schon von der Frageabsicht her in einer moderneren Welt situiert; Theologen und andere Gläubige sind eben auch Zeitgenossen. Die Abstraktion des religionsphilosophischen Gottes aber konkretisiert sich am Kreuz. Bittgebete an einen Gott, der sich am Kreuz nicht einmal selbst helfen kann (Mt 27,42 in einer Inszenierung von Psalm 22,8f.) zu richten, wären ohne die Gewalt von Ostern lächerlich. Diese Spannung der Ohnmacht und der Sichtbarmachung der Fülle des Lebens gibt erst dem Bittgebet die Möglichkeit, gedacht und ausgesprochen zu werden.

Das Bittgebet steht also im Zusammenhang der Inkarnation, die ihrerseits eine Liebeskonsequenz ist (Joh 3,16). Aus diesem Zusammenhang kommt das Beten Können und Dürfen. Hier tauchen äh-

⁶³ Vgl. die Einklammerungen z. B. bei Gebeten in EG 779.10 und öfter.

liche Argumente zur Begründung auf wie beim Bilderstreit in der Alten Kirche. Zu Gott dürfen und können wir beten, weil er Mensch geworden war. Und Mensch sein heißt, wie schon gesagt, ein Mangelwesen zu sein. Gott kennt diesen Mangel und will ihn mit seinem Leben füllen, weil er das Menschsein selbst erlebt, ja erlitten hat. Wenn ich zu Gott rede, dann weiß er, wovon ich rede. Und ich weiß, wovon er redet, wenn er die Fülle des Lebens verheißt.

Die *imitatio Christi* im Sinn der Gleichgestaltung und Nachfolge im Sinn der praktischen Erfüllung des Willens Jesu geschieht auch zum Gebetsleben. Jesus hat mit seinem Vater gesprochen, und ihn gebeten. Die Bitte am Ölberg, der Grundszene christlichen Betens, entspricht, dem Willen Gottes gleichförmig werden zu dürfen. „Da quod iubes“, heißt es bei Augustin.⁶⁴ Das Bittgebet sein zu lassen, hieße, Christus sein zu lassen. Das wäre die falsche, die fatale Gelassenheit. Es braucht, um das mystische Wort zu gebrauchen, die Gelassenheit gegenüber den Anfechtungen, die in Gestalt von ephemeren Weltbildern die Aufmerksamkeit von Gott ablenken. Es braucht die Gelassenheit sie als das zu nehmen, was sie sind, nämlich menschliche Gedanken (Jes 55,8f.; Ps 139,17f.; Pred 1,13f.).

Dietrich Bonhoeffer hat in dem Gedicht „Menschen gehen zu Gott in ihrer Not“⁶⁵ die verschiedenen Richtungen der Bewegungen des Gebets, die in Christus zusammenlaufen, beschrieben. Es fasst zusammen, wie sich die Bitten um zeitliche Güter langsam in Bitten um die ewigen Güter wandeln, und dass das Beten aus inkarnatorischen Gründen möglich ist. Die zweite Strophe lautet:

Menschen gehen zu Gott in seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
seh'n ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod,
Christen stehen bei Gott in seinem Leiden.

Dieses Leiden ist gegenwärtig. Es ist kein fernes Geschehen an einem Freitag vor vielen Jahrhunderten. Das Leiden impliziert die dringende, ständige und heutige Bitte Gottes an uns, umzukehren. Wer den Gekreuzigten sieht, muss sein Leben ändern; der Leidende ist kein museales Kunstwerk wie der Torso des Apoll (Rilke), sondern bittere Realität. Man darf von einer katabatischen Richtung des Bittgebets

⁶⁴ Confessiones X,31,45: „Da quod iubes et iube quod vis.“

⁶⁵ Als Lied im württembergischen Regionalteil des EG, Nr. 547.

sprechen, nicht nur der des Segens, der „von oben herab“ wie aus Wolken träufelt (Ps 84,7). Gott und Mensch befinden sich in einer Liebes- und eben auch Leidensgemeinschaft. Ihre Leidensgeschichten können sie sich in den *colloquia* erzählen. Mit dem Vorteil, dass der göttliche Partner mit seiner spezifischen Gelassenheit am Gespräch teilnimmt, weil er das Leiden für den Menschen ganz durchlitten und überwunden hat und von daher Trost verheißen kann (Apk 21,4).

Der Glaube ist ein Wagnis, egal welches Weltbild herrscht. Die Anfechtung, die Böttigheimer in Erinnerung ruft, ist damit nicht ausgeräumt. Sie muss als solche erkannt werden, und sie kann nicht einfach ignoriert werden. Sie ist aber nur eine Spannung mehr, in der sich der Glaubende befindet.

Und sie ist vielleicht auch eine Spannung Gottes mehr. Gott hat ebenso eine „Not des Bittgebets“, er findet veränderte Beter vor. Diese Spannung kreativ zu nutzen, ist auch seine Sache. Wer weiß, welche Gotteserfahrung er uns aus seiner eigenen Not heraus ermöglicht.

Auf unserer Seite könnte eine andere Spannung kreativ vergrößert werden. Die adventliche Hoffnung müsste stärker werden. Was bleibt uns Glaubenden denn anderes, als Gott um baldige Lösung aller Spannungen zu *bitten*?