

Krise des Gebets?

Protestantische Entwicklungen und Perspektiven

Gregor Etzelmüller

Abstract

Der Beitrag zeichnet zunächst die Entwicklungslinien der evangelischen Liturgiereformen und die Gebetspraxis der evangelischen Kirchenmitglieder nach. Es lässt sich erkennen, dass es dem Protestantismus scheinbar nicht mehr gelingt, eines seiner Kernthemen, die Vergebung der Sünden, wirklichkeitserschließend zu vermitteln. In der Theologie des Gebets hat sich in den letzten Jahren ein Konsens herausgebildet, nach der Menschen primär um innerliche Gaben bitten und sich bei ihrem Gebet an der Haltung Jesu in Gethsemane orientieren sollen. Dieser (dezidiert bürgerliche) Konsens wird kritisch diskutiert. Er verkennt nicht nur die elementare Verkörperung aller sog. innerlichen Prozesse, sondern wird auch alttestamentlichen und kreuzestheologischen Einsichten nicht gerecht. Biblisch fundiertes Gebet zielt nicht auf die Akzeptanz der Wirklichkeit, wie sie ist, sondern darauf, dass sich in ihr ereigne, was Gottes Willen entspricht.

Für Martin Luther ist das Gebet der Pulsschlag des Glaubens¹, nach Calvin ist das Gebet »das vornehmste Stück« der Gottesverehrung (Inst. III, 20, 29). Eine Krise des Gebets ist deshalb immer auch eine Krise des Glaubens, der Gottesverehrung, der Religion als solcher. Doch lässt sich im Blick auf den Protestantismus des 20. und 21. Jahrhunderts von einer Krise des Gebets reden? Im Blick auf das öffentliche Gebet lassen sich meines Erachtens eher Transformationsprozesse als Krisenphänomene beobachten. Selbst die Entwicklungen auf der Ebene des persönlichen Gebets brauchen meines Erachtens nicht dramatisiert zu werden. In der gegenwärtigen Theo-

¹ Vgl. WA 45, 541, 34f.; auf diese Stelle macht Christiane Tietz, Was heißt: Gott erhört Gebet?, in: ZThK 106 (2009), 327–344, 327, aufmerksam.

logie des Gebets sehe ich freilich Tendenzen, die kritisch befragt werden müssen.

1 Das öffentliche Gebet – Entwicklungen der liturgischen Praxis des Protestantismus im 20. Jahrhundert

Aus der Perspektive anderer Konfessionen erscheint der protestantische Gottesdienst insbesondere durch den Subjektivismus gefährdet. Von der liturgiewissenschaftlichen Forschung des frühen 20. Jahrhunderts an bis hin zu Joseph Ratzingers Buch *Der Geist der Liturgie* sieht man »die Tragik von Luthers Reformbemühen« darin, dass Luther verkannt habe, dass die Liturgie nicht gemacht werde, sondern »unter der Führung des Heiligen Geistes« gewachsen sei². Im Gegensatz zu den vermeintlich organisch gewachsenen Liturgien des römischen Katholizismus und der orthodoxen Kirchen erscheinen die reformatorischen Ordnungen als »beliebige Schöpf(en) [...] menschlicher Willkürtätigkeit«³.

Die evangelischen Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts lassen ein zweischichtiges Verfahren erkennen, wie der kirchliche Protestantismus auf diese Kritik de facto reagiert hat. Zum einen wurde argumentiert, dass auch die reformatorischen Ordnungen Teil der organischen Liturgieentwicklung seien. So haben einflussreiche lutherische Liturgiker – etwa Peter Brunner, einer der Väter der Agendenreform nach dem Zweiten Weltkrieg, und sein Schüler Hans-Christoph Schmidt-Lauber, einer der Väter der Erneuernten Agende – Luthers Messreform als Rückkehr zur altkirchlichen Form interpretiert⁴. Entsprechend hat William D. Maxwell behauptet, dass Calvins Genfer Gottesdienstordnung als Variante der Straßburger Tradition zu verstehen sei, die ihrerseits in der Messtradition wurzle⁵. Diese These Maxwells hat die Gottesdienstreformen vieler refor-

² Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2006, 144.

³ Anton Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Ecclesia Orans 10, Freiburg 1923, 2.

⁴ Peter Brunner, *Die Ordnung des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen*, in: Joachim Beckmann u. a. (Hrsg.), *Untersuchungen zur Kirchenagende I/1*, Gütersloh 1949, 7–75, 70, ders., *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*. Neudruck mit einem Vorwort von Joachim Stalman, *Leiturgia NF*. Band 2, Hannover 1993, 345–348; Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie*, calwer taschenbibliothek 19, Stuttgart 1990, 79–95, 202–207, 341–357, 371.

⁵ William D. Maxwell, *The Liturgical Portions of the Genevan Service Book used by John Knox while a Minister of the English Congregation of Marian Exiles at Geneva*,

mierter Kirchen geprägt. So lässt sich auch in reformierten Kirchen eine zunehmende Adaption der Messform beobachten⁶.

Zum anderen teilt man die Überzeugung, der evangelische Gottesdienst sei durch den Subjektivismus gefährdet, doch führt man diesen nicht mehr auf die Reformatoren zurück, sondern auf die, wie man im Kirchenkampf sagte, theologischen und kirchlichen Entwicklungen der letzten zweihundert Jahre. So will das reformierte *Kirchenbuch von 1941* »der Willkür wehren, die in den reformierten Gemeinden Deutschlands weithin herrscht« und unter der man »200 Jahre hindurch [...] gelitten habe«⁷.

Demgegenüber ist es durch die Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands zu einer Homogenisierung des gottesdienstlichen Lebens gekommen. 1999 erscheinen sowohl das Evangelische Gottesdienstbuch, das in der VELKD und der EKU in Geltung steht, als auch die Reformierte Liturgie. Letztere will explizit »der Neigung zu ungutem Subjektivismus« entgegenwirken. Denn dieser »würde die Gemeinden denen ausliefern, die den Gottesdienst halten«⁸. Auch das EGB will zunächst dazu ermutigen, »das Beständige zu pflegen« – und erst dann, »das Neue zu wagen«⁹.

Dass das Evangelische Gottesdienstbuch dabei als Grundform I des evangelischen Gottesdienstes eine Form ausweist, in der der volle eucharistische Gebetszusammenhang wiederhergestellt ist, hat zwar innerevangelisch zu scharfen Auseinandersetzungen geführt¹⁰, dürfte aber aus einer

1556–1559, Westminster ²1965, 17–32. Konsequenz verstand Maxwell deshalb den calvinistischen Predigtgottesdienst als »Missa catechumenorum« (a. a. O., 33).

⁶ So etwa im Book of Common Worship, prepared by The Theology and Worship Ministry Unit for the Presbyterian Church (U.S.A.) and the Cumberland Presbyterian Church, Louisville 1993, aber auch in dem deutschsprachigen reformierten Gottesdienstbuch: Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, im Auftrag des Reformierten Bundes erarbeitet und hg. von Peter Bukowski u. a., Wuppertal/Neukirchen 1999.

⁷ Kirchenbuch. Ordnungen für Versammlungen der nach Gottes Wort reformierten Gemeinden deutscher Zunge, hg. von Ernst Wolf und Martin Albertz, München 1941, 13.

⁸ Reformierte Liturgie (s. Anm. 6), 8.

⁹ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKU, Berlin/Bielefeld/Hannover 1999, 6.

¹⁰ Stellvertretend seien die Beiträge von Dorothea Wendebourg, »Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?«. Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, in: ZThK 94 (1997), 437–467, und: Noch einmal. »Den falschen Weg Roms zu Ende

ökumenischen Perspektive von katholischen und orthodoxen Kirchen positiv gewürdigt werden.

Insofern ließen sich die evangelischen Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts sowohl aus einer externen Perspektive, sei sie katholischer oder orthodoxer Provenienz, als auch aus der Perspektive der beteiligten evangelischen Liturgiker nicht als Krisenphänomen, sondern als Überwindung eines Krisenphänomens verstehen.

Im Blick auf das Thema des Gebets sind zwei Neuerungen innerhalb der liturgischen Praxis des Protestantismus von Bedeutung. Zum einen wird in vielen Ordnungen vorgeschlagen, innerhalb der Eingangsliturgie ein Psalmgebet von der Gemeinde (im Wechsel mit der Pfarrerin) sprechen zu lassen. Diese Neuerung ist auf erstaunlich positive Resonanz gestoßen: Das gemeinsame Psalmgebet ist in vielen Regionen heute ein nicht mehr wegzudenkender Bestandteil evangelischen Gottesdienstes. Da man die Psalmen ablesen kann, ist die Schwelle, sich an diesem Gebet öffentlich zu beteiligen, äußerst gering. Man findet im Psalter eine Gebetsprache, derer man sich öffentlich und gemeinsam bedient. Das ist im Blick auf das vermeintliche Verstummen öffentlicher Gebete ein beachtenswerter Vorgang.

Eine andere bedeutende Verschiebung lässt sich im Blick auf das Eingangsgebet erkennen. Dieses war in Teilen der lutherischen Reformation, vor allem aber in den reformierten Kirchen als gemeinsames Sündenbekenntnis gestaltet. Das Evangelische Gottesdienstbuch betont dagegen, dass »sich mehr und mehr gezeigt [habe], dass das Vorbereitungsgebet zu Beginn des Gottesdienstes erst einmal die Menschen, die von draußen zum Gottesdienst kommen, abholen muss«. Entsprechend verliert das Vorbereitungsgebet seinen prinzipiellen Charakter als Bußgebet¹¹. Hinter dieser Verschiebung der Akzente verbirgt sich die Absicht, den Gottesdienst nicht mehr nach dem ›Leitritus‹ von Buße und Absolution zu gestalten¹².

gegangen?«. Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, in: ZThK 99 (2002), 400–440, genannt; zur Diskussion vgl. Frieder Schulz, Eingrenzung oder Ausstrahlung? Liturgiewissenschaftliche Bemerkungen zu Dorothea Wendebourg, in: Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven, Rheinbach 2003, 91–107; Michael Meyer-Blanck, Liturgiewissenschaft und Kirche. Eine ökumenische Verhältnisbestimmung in zehn Thesen, in: ders., a. a. O., 111–138, und Klaus Raschzok, Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation, in: Winfried Haunerland (Hrsg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005, 145–172.

¹¹ Evangelisches Gottesdienstbuch (s. Anm. 9), 493.

¹² Vgl. Frieder Schulz, Umkehr und Versöhnung im evangelischen Gottesdienst, unveröffentlichtes Manuskript von 1996, 2; Schmidt-Lauber, Zukunft (s. Anm. 4),

Man wird diese Verschiebung vor allem dann kritisch zu deuten haben, wenn es im evangelischen Gottesdienst überhaupt nicht mehr gelingt, Sünde – auch bekennd – zur Sprache zu bringen.

2 *Das private Gebet*

Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft hat auch die Gebetspraxis der Kirchenmitglieder erfragt¹³. Dabei gaben etwa 70 % der Mitglieder an zu beten (71 % der Mitglieder im Westen, 68 % der Mitglieder im Osten). Die meisten beten freilich nur gelegentlich; regelmäßig beten laut Selbstaussage 35 % der Mitglieder im Westen und 41 % der Mitglieder im Osten. Auffällig sind dabei die Inhalte der persönlichen Gebete. Größte Zustimmung findet die Aussage: »In schwierigen Situationen bete ich, dass Gott mir hilft« (71W/69O), gefolgt von der Aussage: »Ich bete für das Wohl meiner Angehörigen und Freunde« (58W/62O). Dank für alles Gute und Schöne und die Bitte um innerliche Ruhe folgen dann auf den Plätzen 3 und 4. Die Bitte um Vergebung, aber auch Klage und explizites Lob finden nur wenig Resonanz.

Meines Erachtens sind diese Zahlen zweifach zu deuten: Wenn das Gebet die vornehmste Übung des Glaubens ist, gilt es zu überlegen, wie die Kirchen mehr Glieder zum Gebet verlocken können. Umgekehrt sind diese Zahlen aber – selbst im Vergleich über Jahrhunderte hinweg – nicht zu dramatisieren. Kurz gefasst: Herausforderung: Ja – Krise: Nein.

Dass das Lob im persönlichen Gebet einen relativ kleinen Raum einnimmt, ist meines Erachtens sachlich nachvollziehbar. So formuliert der Alttestamentler Patrick Miller: »Praise is a public act; it is an act of worship; and it is a corporate act«¹⁴. Umgekehrt entspricht die geringe Präsenz der Klage im persönlichen Gebet einer allgemeinen Verdrängung der Klage über Jahrhunderte hinweg. Sie zeigt freilich auch, wie wenig die theologischen Bemühungen um eine Wiedergewinnung der Klage¹⁵ bisher gefruchtet haben. Hier besteht ein bleibender Vermittlungsbedarf der Kirchen.

85f., 272. An die Stelle »düstere[n] Ernst[es]« (a. a. O., 22) soll »die Freude über das uns erlösende Christusopfer« (a. a. O., 268) treten.

¹³ Wolfgang Huber u.a. (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006*, 462–464.

¹⁴ Patrick D. Miller, *They cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis 1994, 207.

¹⁵ Vgl. nur Ottmar Fuchs, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982; Eva Harasta (Hrsg.), *Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion*, Neukirchen 2008.

Die geringe Bedeutung der Bitte um Vergebung entspricht dem weitgehenden Verzicht auf die Offene Schuld im Gottesdienst. Beides weist darauf hin, dass es dem Protestantismus scheinbar nicht mehr gelingt, eines seiner Kernthemen, die Vergebung der Sünden, wirklichkeitserschließend zu vermitteln.

3 *Ein Konsens in der Theologie des Gebets – kritisch betrachtet*

»Wie Menschen beten *sollen* und *dürfen*«, das sei, so die Zürcher Systematikerin Christiane Tietz, »die eigentliche theologische Frage nach dem Gebet«¹⁶. Die Antworten, die in neueren systematischen Arbeiten auf diese Frage gegeben werden, lassen einen bestimmten Konsens erkennen: Erstens sollen Menschen primär oder ausschließlich um solche Gaben bitten, »die [sie] ›innerlich‹ angehen«¹⁷. Zweitens sollen sich alle Bitten an der Haltung Jesu in Gethsemane orientieren: »Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe« (Lk 22,42 parr)¹⁸. Dieser Vers ist der entscheidende biblische Bezugstext der neueren Gebetstheologien. Auffällig wenig wird auf Alttestamentliches, auch auf den Psalter, Bezug genommen¹⁹.

¹⁶ Tietz, Gott (s. Anm. 1), 327.

¹⁷ Wilfried Härle, Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, in: ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin / New York 2008, 286–305, 299.

¹⁸ Vgl. Eilert Herms, Was geschieht, wenn Christen beten?, in: ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 517–531, 522.

¹⁹ Wo das geschieht, ergeben sich gleich andere Perspektiven; vgl. dazu unten unter 3.3. und den programmatischen Beitrag des Systematikers Günter Thomas in der Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag: »Der Gott adressierende und damit affizierende Beter gewinnt nicht nur sich selbst neu und findet sich selbst verwandelt, sondern findet einen lebendigen Gott, der zugunsten seiner Schöpfung in großer Treue berührbar und beweglich bleibt. Dies jenseits abstrakter Allwirksamkeitsvorstellungen [...] theologisch zu entfalten, bleibt eine Herausforderung Systematischer Theologie, für die sie mancher produktiven Irritation und kritischen Orientierung durch die alttestamentliche Forschung bedarf.« (Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet. Eine Problemskizze, in: Alexandra Grund u. a. (Hrsg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2013, 709–731, 728.

3.1 Umstellung des Gebets auf innerliche Gaben

Es lohnt sich die beiden systematischen Entscheidungen genauer in den Blick zu nehmen. Die neueren Entwürfe zu einer Theologie des Gebets arbeiten mit der Unterscheidung eines innerlichen und äußerlichen Wirkens Gottes an dem und für den Menschen. Obwohl auch »Gebete um äußerliche Dinge«²⁰ von einigen Autoren, etwa von Wilfried Härle und Christiane Tietz, als legitim angesehen werden, sollten sich die Bitten primär auf innerliche Gaben konzentrieren, wie etwa »Geduld«²¹, »Kraft und neuen Mut zum Leben«²². Dieses Anliegen von Härle und Tietz aufgreifend formuliert Hartmut von Sass: »Gott lässt bitten« – aber er lässt sich nicht um dieses oder jenes, sondern nur um Bestimmtes bitten, nämlich um das, was unabhängig von jeder menschlichen Bitte schon als Heilshandeln des Menschen beschlossen ist und im Gebet angenommen wird.«²³ Letztlich solle jedes Gebet darauf zielen, sich von neuem als von Gott gerechtfertigten Menschen zu verstehen. Nach von Sass kann »das Bittgebet im Kern überhaupt nur eine einzige Bitte haben [...]: sich coram deo – d. i. als sündiges *und* gerechtfertigtes Geschöpf Gottes – verstehen zu können!«²⁴ Eben deshalb ziele das Bittgebet (zumindest primär) nicht auf die Veränderung der Situation des Beters, sondern darauf, dass der Beter sich im Vollzug des Gebets neu zu verstehen lerne. Weil dieses Sich-neu-Verstehen im Gebet »als ein Widerfahrnis erlebt [werde], das dem Menschen als Geschenk (von Gott her) zuteil wird«²⁵, wird das Gebet selbst zum »Ort und Mittel der Erhöhung«²⁶. Das Gebet ist »Mittel, durch das Gottes Wirken den Menschen *erreicht* und in ihm *zur Wirkung kommt*.«²⁷

Betrachtet man diese Gebetstheologie in einer zugleich sozialgeschichtlichen und ökumenischen Perspektive, dann tritt ihre dezidierte Bürgerlichkeit in den Blick. Dass das Gebet auf das Sich-Neu-Verstehen konzentriert werden kann, setzt eine Gesellschaftsform voraus, in der für

²⁰ Härle, Mantel (s. Anm. 17), 301.

²¹ A. a. O., 297.

²² Tietz, Gott (s. Anm. 1), 335.

²³ Hartmut von Sass, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, NZStH 54 (2012), 39–65, 48; vgl. ders., Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, HUT 62, Tübingen 2013, 311–343, 338f.

²⁴ von Sass, Gebete (s. Anm. 23), 62.

²⁵ Härle, Mantel (s. Anm. 17), 298.

²⁶ A. a. O., 302.

²⁷ A. a. O., 297.

die elementaren Bedürfnisse verlässlich gesorgt ist. Ganz anders stellt sich das in jenen Weltgegenden dar, in denen die Pfingstbewegung rasant am Wachsen ist. Ein wichtiger Faktor dieses Wachstums ist das wirkmächtige Gebet um Heilung²⁸. In einer Situation, in der eine adäquate Gesundheitsversorgung nur denen offen steht, die sich diese finanziell leisten können, wenden sich die vom Gesundheitssystem Exkludierten der Religion als Quelle der Heilung zu²⁹. Diesen Menschen geht es nicht um ein Sich-neu-Verstehen, sondern ganz elementar um die Erhaltung des Lebens. Ein ökumenisches Bewusstsein, das um die Nöte und Gebete dieser Menschen weiß, wird den sich einstellenden Konsens in der protestantischen deutschsprachigen Theologie problematisieren müssen.

Dabei verweist die ökumenische Kritik auf ein systematisches Problem der neueren Gebetstheologien: Meines Erachtens ist die in diesen zugrunde gelegte Unterscheidung zwischen einem innerlichen und einem äußerlichen Handeln Gottes sowie die Konzentration auf das innerliche Wirken Gottes schlicht unterkomplex. Es wird weder unserem gegenwärtigen Wissen um den Menschen gerecht noch den biblischen Überlieferungen und der kirchlichen Tradition.

Unser gegenwärtiges Wissen um die Verkörperung alles Geistigen, sowohl unserer Emotionen und unserer Gefühle als auch unserer Kognition³⁰, weist auf die elementare Verbundenheit von so genannten innerlichen und äußerlichen Prozessen hin. Als Beispiel für eine innerliche Gabe, um die man zurecht bitten dürfe, nennt Härle die »Geduld«, die man brauche, »um eine schwere Krankheit oder Behinderung zu ertragen«³¹. Eine solche Geduld kann sich aber nur auf der Grundlage einer Fülle neurologischer und physiologischer Prozesse unseres Körpers einstellen. Sie ist keine geistige Gabe, die man von körperlichen Prozessen

²⁸ Vgl. Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004, 30: »Prayer for divine healing is perhaps the most universal characteristic of the many varieties of Pentecostalism and perhaps the main reason for its growth in the developing world.«

²⁹ Vgl. R. Andrew Chesnut, *Born again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick / London 1997, 179: »In a situation where secular society provides adequate health care only for those with the means to purchase it, the economically disenfranchised frequently turn to the only available source of healing: the divine.«

³⁰ Zum Einstieg in die gegenwärtige Verkörperungsdebatte vgl. Joerg Fingerhut u. a. (Hrsg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, stw 2060, Berlin 2013, und Gregor Etzelmüller, *Verkörperung*, in: Gerd Jüttemann (Hrsg.), *Entwicklungen der Menschheit. Humanwissenschaften in der Perspektive der Integration*, Lengerich 2014, 265–273.

³¹ Härle, *Mantel* (s. Anm. 17), 297.

lösen könnte³². Ein Gott, der einem diese Gabe schenkt, muss ebenso auf körperliche Prozesse wirken, wie ein Gott, den man um die äußerliche Gabe bittet, von der Krankheit als solcher geheilt zu werden. Entsprechend ist auch das Verstehen ein verkörperter Prozess, der nicht nur den Aufbau und Erhalt einer Fülle körperlicher Funktionen voraussetzt, sondern auch den Aufbau und Erhalt eines Kommunikationszusammenhanges, der mir jene materialen Texte überliefert und erschließt, die es mir überhaupt ermöglichen, mich als ein vor Gott gerechtfertigter Mensch zu verstehen. Kurzum: Kein innerliches Verstehen ohne Aufbau und Erhalt einer sichtbaren Kirche.

Doch auch die neutestamentliche Rede vom inneren Menschen steht der genannten Aufspaltung des Menschen entgegen. Sowohl für Paulus als auch für die Kirchenväter war der innere Mensch eben das Innere des äußeren Menschen und deshalb ohne den äußeren nicht zu denken. Die Kirchenväter benutzten zur Beschreibung des inneren Menschen deshalb das Adverb *endon*, das nicht einfach die lokale Verortung des inneren Menschen bezeichnet, sondern seine Zugehörigkeit zum äußeren Menschen. »Ist jemand in einem Haus *endon*, dann bedeutet dies in der Regel, ich gehöre diesem Haus zu und zähle zur Familie«³³. Weil der innere Mensch ohne seinen Bezug zum äußeren nicht zu denken ist, deshalb sollte die Gottesrelation des Menschen theologisch so konzipiert werden, dass sie sich nicht nur auf den inneren Menschen bezieht, sondern auf den ganzen Menschen³⁴.

Diese Einsicht bestimmt auch die Reformation und wird insbesondere vom Heidelberger Katechismus herausgestellt. Der Trost, von dem der Katechismus spricht, ist kein innerlicher Trost, sondern besteht darin, dass »ich mit Leib und Seel [...] Jesu Christi eigen bin«, der mich nicht nur erlöst hat, sondern auch bewahrt – und zwar dergestalt, »daß ohne den Wil-

³² Zurecht fragt der Mediziner Viktor von Weizsäcker die Theologen: »Habt ihr schon einmal den stückweisen und radikalen Zusammenbruch des geistigen, des moralischen, des religiösen Lebens bei einem Carcinomkranken euch angesehen und das erfahren?« (Grundfragen medizinischer Anthropologie, in: ders., Gesammelte Schriften 7. Allgemeine Medizin. Grundfragen medizinischer Anthropologie, Frankfurt am Main 1987, 255–282, 274). Innerliche und äußerliche Ordnungen greifen vielfältig ineinander.

³³ Vgl. Annette Weissenrieder, Verkörperung des inneren Menschen? 2. Korinther 4,16 im Lichte antiker medizinischer und philosophischer Traditionen, in: Gregor Eitzelmüller / dies. (Hrsg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Berlin / New York 2016, 183–218, 188.

³⁴ Vgl. zur Thematik auch den von Bernd Janowski herausgegebenen Sammelband Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012.

len meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen« (FrA 1). Denkt man Leib und Seele – gerade durch ihre Christusrelation – als vereint, lassen sich auch Erlösung und Vorsehung nicht mehr dergestalt trennen, dass man nur mehr um die Vergewisserung der eigenen Erlösung, aber nicht mehr für die Nöte des Leibes beten darf. Denn Gott erweist sich gerade darin als unser Vater, dass er »uns mit aller leiblichen Notdurft versorgen« will (FrA 125). Der Sensibilität für den Leib entspricht im HK übrigens auch das Wissen darum, dass Gott uns nur dann innerlich regieren, also mit seinem Wort und Geist bei uns ankommen kann, wenn er uns die äußerliche Kirche erhält. Schon allein deshalb kann das Bittgebet nicht allein darauf zielen, sich als durch Gott gerechtfertigter Mensch verstehen zu können. Denn eine solche Bitte muss die andere einschließen: »erhalte und mehre deine Kirche und zerstöre [...] alle Gewalt, die sich wider dich erhebt« (FrA 123).

Dass wir uns in der Moderne schwer tun, Gottes Wirken auch in leiblichen und geschichtlichen Prozessen zu erkennen, dürfte auch mit einer spezifischen Gebetspraxis zu tun haben. Wenn wir in den Kirchen nur noch um sogenannte innerliche Gaben bitten, dann erschließen sich uns die vielfältigen Formen der Fürsorge Gottes in unserer Umgebung nicht mehr. Bittet man dagegen auch um das tägliche Brot, die Erhaltung der eigenen Gesundheit, um den Aufbau und Erhalt lebensförderlicher Sozial- und Gesundheitssysteme, für den Erhalt demokratischer Ordnungen, für die Entwicklung einer lebendigen Zivilgesellschaft, dann erkennt man dankbar, auf wie vielfältige Weise wir von lebensförderlichen Umgebungen profitieren, deren Existenz sich keineswegs von selbst versteht.

3.2 Bittgebet als Kontingenzbewältigung

Die zweite Grundentscheidung der neueren Gebetstheologie besteht darin, jegliches Bittgebet an dem Ausruf Jesu »Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe« (Lk 22,42) zu orientieren. Zu Recht wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sich im Gebet unsere Bitten verändern, indem sie sich an Gottes Willen, wie er in der Thora formuliert und in Jesus Christus verkörpert ist, orientieren. In der Fürbitte lassen wir unsere Bitten durch die Nöte anderer affizieren und lenken unsere Aufmerksamkeit auf fremde Weltgegenden und Notlagen. Diese Aufmerksamkeitsverschiebung kann durchaus dazu beitragen, dass sich in dieser Welt etwas verändert.

Über dieses Anliegen hinaus gibt es aber eine Tendenz, das Bittgebet allein auf die innere Gabe jener Kraft zu beziehen, die ich benötige, um das zu ertragen, was mir widerfährt. So interpretiert Härle den Ausruf

Jesu »Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe« (Lk 22,42) »als Einverständniserklärung *oder* als Bitte um die innere Veränderung, aufgrund derer der Beter den Willen Gottes auch dann akzeptieren kann, wenn er nicht mit dem eigenen Anliegen übereinstimmt.«³⁵ Eine dieser Haltung entsprechende Gebetspraxis müsste soziologisch gesprochen als Form der Kontingenzbewältigung verstanden werden, die zwar erlaubt, das eigene Leiden an der Welt, den Wunsch, dass es anders wäre, als es ist, zu artikulieren, die aber letztlich bereit ist, die Wirklichkeit als Ausdruck des Willens Gottes so zu akzeptieren, wie sie ist.

Demgegenüber ist aber daran zu erinnern, dass Jesus sich in Gethsemane nicht einfach der Wirklichkeit fügt, wie sie ist, sondern dem Heilswillen Gottes. Zugespitzt gesagt: Der Wille Gottes besteht nicht darin, dass der Sohn gekreuzigt wird, sondern der Wille Gottes zielt auf die vorbehaltlose Gemeinschaft Gottes mit den Menschen – und er zielt deshalb in der Nacht des Verrats konkret darauf, dass Christus seiner Sendung zu den Menschen treu bleibt, auch wenn ihn diese aufgrund der Feindschaft der Menschen das Leben kostet.

Der Zusammenhang zwischen Gethsemane und Golgatha lässt es meines Erachtens als nicht sachgemessen erscheinen, das christliche Gebet allein an Jesu Gebet im Garten Gethsemane zu orientieren. Denn das letzte Wort Jesu ist zumindest im Markusevangelium nicht die Ergebung in den Willen Gottes, sondern die Klage Jesu: »Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?« (Mk 15,34). Das letzte Wort Jesu ist keine Ergebung in den Willen Gottes, sondern eine Herausforderung Gottes, sich noch einmal neu zu seinem Verhalten, sich noch einmal neu zum Gekreuzigten und zu der ihn kreuzigenden Welt zu verhalten.

Das radikale Bewusstsein, »daß Gott selbst gestorben ist«³⁶, die Erfahrung »der vollkommenen Rettungslosigkeit«³⁷, d. h. die Erfahrung, dass die Sünde Gott so aus der Welt herausdrängen kann, dass selbst der Christus Gottes Nähe nicht mehr erfahren kann, bedeuten das Ende der Vorstellung Gottes als alles bestimmender Wirklichkeit.

³⁵ Härle, Mantel (s. Anm. 17), 302.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, stw 603, Frankfurt 1986, 572.

³⁷ Ders., Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 17, stw 617, Frankfurt 1986, 291.

3.3 Kreuzestheologische und alttestamentliche Korrekturen

Ich möchte abschließend an drei Punkten aufzeigen, was diese kreuzestheologische Einsicht für die Theologie, aber auch die Praxis des Gebets bedeutet. Da in der neueren Gebetstheologie das Alte Testament kaum eine Rolle spielt, werde ich diese drei Aspekte jeweils auch kurz alttestamentlich beleuchten.

1. Versteht man die Bitte des Vater Unsers »Dein Wille geschehe« vom Kreuzesruf Jesu her, wird deutlich, dass diese Bitte gerade keine Einverständniserklärung mit der Welt, so wie sie ist, darstellt. Die Bitte verdeutlicht vielmehr, dass Gott sich gegen die Mächte dieser Welt mit seinem Willen durchsetzen muss. Ich bin bei der Ausarbeitung dieses Beitrags erschrocken, auf der letzten Seite eines neueren, sich an eine breitere Öffentlichkeit wendenden Sammelbandes zum Thema: »Hilft beten?« lesen zu müssen: »Menschen können bisweilen das, was ihnen widerfahren ist, vergleichen mit dem, worum sie gebetet haben. Und wenn zwischen beidem ein Unterschied klafft, dann sollten sie überlegen, wie sie hätten beten müssen, dass ihr Gebet zu dem gepasst hätte, was ihnen geschehen ist.«³⁸ Das ist zynisch im Blick allein schon auf jene, die mit dem Vater Unser gebetet haben: »und erlöse uns von dem Bösen« – und dann doch durch die Hand ihrer Vergewaltiger und Mörder gestorben sind. Wenn zwischen dem Gebet und dem, was den Betenden widerfährt, ein Unterschied klafft, dann kann das auch daran liegen, dass sich Gott mit seinem Willen noch nicht durchgesetzt hat.

Versteht man die Bitte »Dein Wille geschehe« so, dass Gott darum gebeten wird, sich gegen die Mächte und Gewalten dieser Welt durchzusetzen, dann steht sie in Kontinuität zu jenen Klagen des Psalters, in denen Beter Gott gegen ihre Feinde anrufen. Der Feind des Einzelnen ist dabei »mehr als der persönliche Widersacher des Beters: er repräsentiert eine chaotische Mächtigkeit, die darauf aus ist, in die Welt des Beters einzudringen und diesen von Gott und seinen Mitmenschen zu trennen«³⁹. Gegen diese chaotische Macht, die die Beter in ihrem Leben erfahren, gegen die Macht der Sünde, die Christus am Kreuz erfährt, wird Gott angerufen. Diese Übereinstimmung zwischen den Klagen des Psalters und der Klage

³⁸ Klaus Müller, Selbstverständliche Erhörung. Predigt zu Lk 11,1–13, in: Magnus Striet (Hrsg.), Hilft Beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg 2010, 125–131, 131.

³⁹ Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen 2003, 123 f.; vgl. Othmar Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM 7, Stuttgart 1969.

Jesu lassen mich mit Dietrich Ritschl fragen, ob wir nicht »eine, wenn auch zeitlich beschränkte, dualistische Weltauffassung unser eigen nennen« sollten. »Denn: noch gibt es neben oder unter dem Geist der Liebe und des Schalom die ungeheure Kraft der bösen, menschenverachtenden und nekrophilen Geister. Einmal den Fernseher für die Nachrichten anstellen genügt schon um dies zu sehen.«⁴⁰ Dann zielt aber das Gebet nicht auf die Akzeptanz der Wirklichkeit, wie sie ist, sondern darauf, dass sich in ihr ereigne, was Gottes Willen entspricht.⁴¹

2. Bezieht man die Bitten Jesu in Gethsemane und auf Golgatha aufeinander, dann erschließt sich durchaus eine Wechselseitigkeit im Gebetsgeschehen. So wie sich Christus im Garten Gethsemane in den Willen Gottes fügt, so fordert der Gekreuzigte Gott mit seinem Klageruf heraus, sich mit der Macht der Sünde nicht abzufinden – also nicht der Gott zu sein, als den ihn Christus am Kreuz erfährt: nämlich als ein Gott, der nun seinerseits die Welt verlässt. Das Kreuz offenbart nicht nur die Macht der Sünde, sondern auch »die Gefahr, dass auch Gott selbst keinen Zugang mehr zur Welt suchen und finden will«⁴². Ich würde deshalb zuspitzend formulieren: Wie Christus sich in der Nacht des Verrats dem Willen des Vaters fügt und seiner Sendung treu bleibt, so fordert der gekreuzigte Christus den Vater heraus, nun seinerseits der Sendung des Sohnes treu zu bleiben – und sich deshalb erneut der Menschheit, die Gott aus der Welt herausgedrängt hat, zuzuwenden. Die Klage Jesu im Markusevangelium entspricht so gelesen der Bitte des Gekreuzigten im Lukasevangelium: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!« (Lk 23,34). Der Gekreuzigte klagt die Treue Gottes zu seiner eigenen Sendung ein, er bittet den Vater auf Feindschaft mit Vergebung zu reagieren. Die Auferweckung aber verdeutlicht, dass die Klage Jesu in Gott Resonanz gefunden hat.

Eine solche Gegenseitigkeit im Gebet gibt es nicht nur innertrinitarisch. Die Klage des Menschen Jesus findet Resonanz in Gott. Entsprechend erzählt das Alte Testament vielfältig, wie Menschen mit ihren Klagen Resonanz bei Gott finden. Gott ruft Kain zur Rechenschaft, weil die Stimme des Blutes Abels zu ihm geschrien hat. Gott errettet die Is-

⁴⁰ Dietrich Ritschl, Gottes Gegenentwurf zur menschlichen Weltgestaltung, in: ders., Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie, Münster 2003, 119–142, 134f.; vgl. ders., Bildersprache und Argumente. Theologische Aufsätze, Neukirchen 2008, 3–74, 195–212.

⁴¹ Vgl. dazu weiterführend Gregor Etzelmüller, Trauer, Wut, Klage. Warum lässt Gott das Böse zu?, in: Knut Berner / Friederike Faß (Hrsg.), Sichtbares und Unsichtbares, Villigst Profile 17, Münster 2014, 213–232.

⁴² Michael Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen 2012, 176.

raeliten aus Ägypten, weil »er ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört« hat (Ex 3,7). Selbstverständlich bringt keines dieser Gebete Gott von seinem Heilswillen ab, aber sie bewegen Gott dazu, sich hier und jetzt gemäß seinem Heilswillen in die Geschichte einzubringen. Ein besonders markantes Beispiel ist dabei das Gebet der Hanna aus 1 Sam 1. Die Erzählung beginnt nicht im Himmel, sondern mit dem Leiden der Hanna. Nichts deutet in der Erzählung daraufhin, dass von Ewigkeit her bestimmt sei, dass diese Frau den Propheten Samuel gebären soll. Aber weil Hanna sich in ihrer Not Gott öffnet, kann Gott in ihr Resonanz finden. So prägt Hanna mit ihrer Bitte die konkrete Gestalt der Erwählungsgeschichte mit. Beter und Beterinnen schreiben sich mit ihren Gebeten in die Geschichte Gottes mit den Menschen ein und prägen diese in ihrem Verlauf. In diesem Sinne gilt: Asking makes a difference.

3. Die Antwort auf die Klage Jesu erfährt der Gekreuzigte nicht am Kreuz selbst. Er stirbt in der Agonie der Gottverlassenheit. Die Antwort auf die Klage des Sohnes, das Bekenntnis des Vaters zur Sendung des Sohnes, vollzieht sich erst in der Auferweckung des Gekreuzigten. In der Auferweckung Jesu setzt sich seine Sendung auf intensiviert Weise fort.

Das heißt für die Lehre vom Gebet: Zwar kann ein Mensch auch bereits im Gebet selbst Antwort auf seine Bitten erhalten, aber die Klage des Gekreuzigten verweist auf die andere Möglichkeit, dass Gott erst jenseits des Gebets antwortet. Auch dies lässt sich alttestamentlich wieder am Gebet Hannas verdeutlichen: Obwohl ein Priester ihr unmittelbar auf ihr Gebet hin die Erfüllung ihrer Bitte zusagt, beantwortet nicht schon dieses priesterliche Heilsorakel, sondern erst die Geburt des Sohnes ihr Gebet⁴³.

Menschen bitten Gott, dass er sich hier und heute ereigne, gewiss auch im Innerlichen, auch dadurch dass unser Wille in seinen Heilswillen einstimmt, dass wir uns so verstehen, wie Gott uns versteht. Menschen bitten Gott, dass er sich hier und heute ereigne, aber nicht nur im Innerlichen, sondern auch dadurch, dass Kranke gesund werden, dass Unschuldigen Recht gesprochen wird, dass Tyrannen stürzen und Frieden wird. Dankbar nehmen die Gott Bittenden wahr, dass sich solche Verschiebungen zugunsten des Lebens – von Gott initiiert, begleitet und irritiert – beständig ereignen. Klagend erkennen die Gott Bittenden, dass aber auch andere Mächte und Gewalten unsere Welt und unser Leben bestimmen – und Gott sich selbst mit seinem Willen in dieser Welt noch durchsetzen muss. Ihre eigene Verstricktheit in diese Mächte und Gewalten bekennd

⁴³ Vgl. Miller, Lord (s. Anm. 14), 162–164; zudem Rainer Kessler, Der antwortende Gott, in: ders., Gotteserdung: Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2006, 172–190.

bitten Menschen Gott um die Vergebung ihrer Sünden. Gott lobend bringen Menschen ihre Hoffnung vor Gott, dass Gott sich einst mit seinem Willen zum Heil der Welt durchsetzen wird.

Ich wünsche mir eine evangelische Gebetspraxis, die sich an dieser (auch biblischen) Vielfalt des Betens orientiert – und die Beschränkungen der Gebetspraxis durch die gegenwärtige Gebetstheologie getrost überschreitet.