

# Zu wem sprechen wir?

*Gedanken zum Gebetsverständnis heute*

*Ulrike Link-Wieczorek*

Gebete für Kranke werden sowohl im privaten Kreis als auch an offiziellen Orten der Andacht sehr häufig angeboten. Als Erster untersuchte Darwins Cousin Francis Galton mit wissenschaftlichen Methoden die Frage, ob das Beten für Menschen einen Effekt hat. Er machte darauf aufmerksam, dass die Gemeinden in den Kirchen ganz Großbritanniens jeden Sonntag für die Gesundheit der königlichen Familie beteten. Müssten die Monarchen demnach nicht im Vergleich zu allen anderen, die nur in den Gebeten der nächsten Angehörigen vorkamen, besonders gesund und munter sein?<sup>1</sup>

Das ist der launige Anfang eines Kapitels in Richard Dawkins' »Gotteswahn«, in dem es unter der Rubrik »Die Gotteshypothese« um das Gebet gehen soll, genauer: um »das große Gebetsexperiment«. Dawkins nimmt darin das Bittgebet aufs Korn und packt es bei seiner empirischen Seite. Wenn die Gläubigen behaupten, Gott reagiere auf solche Bitten, so müsse sich der Erfolg ja eigentlich nachprüfen lassen. Bei den heutigen technischen Möglichkeiten sollte das kein Problem sein. Schon gar nicht in einem Kontext wie den USA, in dem die empirisch-prüfbare Seite der Religion immer schon eine große Rolle gespielt hat. Und so kann er leicht auf eine entsprechende Untersuchung zurückgreifen. »Das große Gebetsexperiment« meint eine von der Templeton-Foundation unterstützte experimentelle Untersuchung der Frage, ob sich »die Gesundheit kranker Menschen durch Gebete verbessert«.<sup>2</sup> Die Einzelheiten der Versuchsanordnung und -durchführung des Doppelblindversuchs werden süffisant detailreich geschildert, um am Ende triumphierend das Ergebnis verkünden zu können:

Zwischen den Patienten, für die gebetet, und denen, für die nicht gebetet wurde, war kein Unterschied festzustellen. Welche Überraschung! Einen Un-

<sup>1</sup> RICHARD DAWKINS, *Der Gotteswahn*, TB-Ausgabe, Berlin 2008, 89.

<sup>2</sup> Ebd.

terschied gab es jedoch zwischen denen, die wussten, dass für sie gebetet wurde, und den beiden Gruppen der Unwissenden; aber dieser Unterschied wies in die falsche Richtung. Die Patienten, die wussten, dass sie in den Genuss von Gebeten kamen, litten signifikant häufiger an Komplikationen als die Unwissenden. Wollte Gott sie ein wenig piesacken und damit zeigen, dass ihm das ganze verrückte Unternehmen nicht gefiel?<sup>3</sup>

Man wird nicht auf einen ironisch-launigen Neuen Atheisten Dawkins warten müssen, um diese Perspektive auf die zentrale christliche Praxis des Gebets zu entdecken. Viele Schülerinnen und Schüler sowie deren Eltern denken so, und wer weiß, wie viele Gemeindeglieder im Gottesdienst beim Fürbittgebet ein mulmiges Gefühl bekommen, weil sie ahnen, dass es schwierig würde mit einer empirischen Überprüfung dieses so empirisch klingenden Sachverhaltes. Man sagt es vielleicht nicht so offen. In der ökumenischen Gesprächslandschaft erhält der Hinweis auf ein solchermaßen experimentell getestetes Bittgebet insofern besonders Gewicht, als in Teilen der freikirchlichen sowie der evangelikalten Frömmigkeit und neuerdings auch in der Pfingstbewegung durchaus sehr konkrete Erwartungen mit einem Gebet zu Gott verbunden werden. Auf der ganzen Welt erreichen Heilungsgottesdienste mit entsprechenden Gebetseinheiten Tausende von Menschen. Sie können sich natürlich auf zentrale biblische Motive und Konzepte berufen, nicht zuletzt auf den zu Gott bittend-betenden Jesus. In der theologischen Diskussion über das Bittgebet, in der es darum geht, wie »wörtlich« es gemeint ist, wird als Grundform des Bittgebets auf das Vater-Unser und als Grundhaltung auf Jesu Gebet im Garten Gethsemane verwiesen. Mindestens, dass Gott in biblischer Sicht gebeten werden kann und soll, steht außer Zweifel. Die von Dawkins geschilderten Experimente stellen aber unausweichlich die Frage, wie denn diese Form des Sprechens von den Christen und Christinnen verstanden werden soll. Von ihrem empirisch-messbaren konkreten Effekt herkommend scheint sie zumindest nicht sehr erfolgreich zu sein, so Dawkins.

Gebete, insbesondere christliche, richten sich an ein personal gedachtes Gegenüber, und man kann sagen, dass mit der neuzeitlichen Krise der Metaphysik auch das personale Gottesbild und damit nicht zuletzt das Gebet in eine Plausibilitätskrise geraten sind.<sup>4</sup> Der Neue Atheismus weist genau darauf hin. Bevor ich nun Dawkins' Faden wieder aufnehme, um in-

<sup>3</sup> A. a. O., 91–92.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Bemerkungen zu Gebet und Gottesfrage bei GOTTHOLD MÜLLER, Art. Gebet VII. Dogmatische Probleme gegenwärtiger Gebetstheologie, in: TRE Bd. 12 (1993), 84–94, hier 88–89.

tensiver über das Bittgebet nachzudenken, soll zunächst einmal die christliche Gebets-Landschaft im Überblick kurz skizziert werden. Denn die Frage nach dem testbaren Effekt tritt ja nicht bei jeder Gebetsform auf, wiewohl die Frage nach dem Realitätsgehalt des Gebets bei jeder seiner Formen immer mit zur Debatte steht. In diesem Überblick können durchaus konfessionelle Spezifika ausgemacht werden, aber sie markieren keine Kirchentrennung und stellen zudem vermutlich unterschiedliche Akzente im Gebets-Verständnis dar, die eigentlich quer durch die Konfessionen als Binnendifferenzierungen anzutreffen sind.

### *1 Grundstrukturen des christlichen Gebets*

In der Ökumene spielt das Gebet eine große Rolle. Begegnungen, Dialoge, Konferenzen und streitbare Debatten werden hier in der Regel umfasst von der Wirkung des gemeinsamen Gebets, die sich möglicherweise sogar im Sinne von Richard Dawkins experimentell messen ließe: Sie erzeugt eine Atmosphäre der Verbundenheit inmitten der Differenz, die aus der gemeinsamen Vergewisserung der Gegenwart Gottes, ja, der gemeinsamen Verortung vor seinem Angesicht stammt. Auf dieser Erfahrung beruht die jüngere Bemühung um eine spirituelle Ökumene, mit der vielleicht die Schwierigkeiten der Rezeption erreichter Verständigung durch die Kirchen bewältigt werden sollen.<sup>5</sup> Man weiß um eine Einheit in der betenden Ausrichtung auf Gott und offenbar auch um eine Art von spiritueller Einheits-erfahrung im Ringen des ökumenischen Dialogs um akzeptable Erklärungen und passende Formulierungen. Schon allein das ernsthafte Bemühen um Verständigung hat nicht selten die Funktion eines gemeinsamen Gebetes. Vielleicht spürt man dann, dass ein stummes gemeinsames Bittgebet, Gott möge es gelingen lassen, im Hintergrund dieser Bemühung steht. Und so wäre es die Haltung des Gebets, die unter den ökumenisch Ringenden ein grundlegendes Gefühl der Einheit erzeugte, von der her sie mit der Verschiedenheit fertig zu werden versuchten. Sie erkennen und akzeptieren sich an dieser Haltung, und sie erkennen und akzeptieren

<sup>5</sup> Zur spirituellen Ökumene vgl. HANS-MARTIN BARTH, *Spiritualität*, Göttingen 1993, 18–19 u. 103–112; WALTER KARDINAL KASPER, *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, Freiburg i. B. 2007; DOROTHEA SATTLER, *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Spiritualität?*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 17 (2012), 113–125; ÜLRIKE LINK-WIECZOREK, *Gott-sensibel werden in gemeinsamer Lebensdeutung: Überlegungen zu einer kommunikativen ökumenischen Spiritualität*, in: ANJA GOLLEK / ANDREAS KREBS / MATTHIAS RING (Hg.), *Weg-Gemeinschaft. Festschrift für Georg Eßer*, Bonn 2015, 140–153.

sich nicht, wenn diese Haltung vermisst wird: Wenn es nicht mehr darum geht, sich coram deo zu verorten, wenn man weniger gemeinsam sucht als vielmehr vornehmlich die eigene Position verteidigt. Dann stellt sich auch im ökumenischen Dialog das Gefühl ein, als zögen die Gesprächspartner/innen und man selbst jeweils vor Gott her, um Raum zu gewinnen für die eigene Gottesauslegung bzw. für die eigene Kirche – nicht coram deo also, sondern prae deo. Jedes Jahr organisiert die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung / Faith and Order des ÖRK eine weltweite Gebetswoche für die Einheit der Christen. Ihr Sinn wurde einmal von dem anglikanischen Bischof Oliver Tomkins in der Haltung eines »selbst-verleugnenden Gebet(s)« gesehen.<sup>6</sup>

Gerade die ökumenischen Erfahrungen mit der »geistlichen Ökumene« und der gemeinsamen Verortung der ökumenischen Arbeit coram deo wäre eine Fundgrube für eine genauere Debatte über religionskritische Einwürfe gegen das Gebet, wie sie auch aus den Reihen der »neuen Atheisten« kommen. Der Vorwurf ist wahrscheinlich so alt wie das Christentum. Er speist sich aus dem Eindruck, betende Menschen ließen sich in einen Zustand der Regression hineinfallen, in dem sie einen Kinder-Gehorsam gegenüber dem strengen Vater einübten. Demgegenüber gilt es, plausibel zu machen, dass christlicher Gottesglaube und gerade das Gebet nicht infantile Regression, sondern vielmehr Ernstnehmen der Komplexität des Prozesses des Sich-Anvertrauens ist, auf den wir auch zwischenmenschlich angewiesen sind. Das Gebet als Praktik des Sich-Anvertrauens wäre so gesehen als eine anthropologische Grundkonstitution oder gar als tragendes Element der Lebens-Wirklichkeit schlechthin zu verstehen. Christen und Christinnen sind also in der betenden Pflege ihrer Gottesbeziehung gar nicht nur vertikal auf Gott ausgerichtet, sondern entdecken und stärken damit gleichzeitig auch eine Spur vertrauenswürdiger Schöpfungswirklichkeit.

In der christlichen Tradition gibt es drei bzw. vier unterschiedliche Gebetsformen:<sup>7</sup> *Dank- Lob-, Fürbitt- und Bittgebet* und schließlich die *Klage*, und all diese können individuell im stillen Kämmerlein (bzw. in der Klosterzelle) oder als gemeinschaftliches Gebet (z. B. im Gottesdienst)

<sup>6</sup> Zitiert nach Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1983, 424; vgl. OLIVER TOMKINS, Um die Einheit der Kirche. Eine Einführung in die Arbeit von Faith and Order, München 1951 (orig. The Church in the Purpose of God, 1950).

<sup>7</sup> Vgl. DORIS HILLER, Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie, Neukirchen 1999; EVA HARASTA, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen 2005.

leise oder laut gebetet werden. Allen gemeinsam ist auch, dass sich die Betenden vor Gott verorten, ihn anrufen.

Im *Lobgebet* preisen sie Gottes Größe und relativieren damit ihre eigene, ordnen sich und ihre Bedürfnisse, Wünsche, Hoffnungen und Emotionen ein in die Gott als Geber des Lebens ehrende Grundhaltung. »Es ist das Gebet gegen die Vergöttlichung menschlicher Belange und gegen die Hoffnungslosigkeit solcher Vergötzungen«, schreibt der katholische Theologe Ottmar Fuchs.<sup>8</sup> Manche Christinnen und Christen halten das Lobgebet daher für die höchste Stufe des Gebets. Der katholische Liturgiewissenschaftler Peter Ebenbauer sieht in ihm das Fundament biblischer Gebetstexte:

Sie bezeugen allesamt die Anerkennung seiner (d. h. Gottes, U.L.-W.) Schöpfungs-, Geschichts- und Gerichtsmächtigkeit sowie die Berufung und Hoffnung des Menschen, durch sein Leben aus und in Doxologie mit der Fülle und Herrlichkeit Gottes in Berührung zu kommen.<sup>9</sup>

Jedoch geschieht die Selbstrelativierung im Angesicht Gottes auch im *Dankgebet*, das sich in seiner Form zunächst stärker dem biblischen Duktus des Bezugs auf die »großen Taten Gottes« anschließt. Im Studienprojekt des DÖSTA »Die Frage nach Gott heute« wird dieser Duktus aufgenommen in der Rede von der »großen Geschichte Gottes« bzw. der Heilsgeschichte. Sie ist zunächst einmal Grund zur Dankbarkeit, denn Christinnen und Christen verbinden mit dieser Geschichte überhaupt erst die Möglichkeit, ihrem Leben Sinn und lebenstragende Gestaltung bzw. Trost und Hoffnung zu geben. Vor dem Hintergrund dieser generellen Dankbarkeit interpretieren sie ihre Erfahrungen und gestalten damit ihr je konkretes Leben. So generiert sich dann eine konkrete Dankbarkeit für je spezifische »Wohltaten« Gottes. Insofern die Betenden Gott für das von ihnen Erfahrene danken, bringen sie wie im Lobgebet zum Ausdruck, dass sie ihr Leben nicht »selbst machen«, wiewohl sie daran selbst beteiligt sind. Die Rückseite des Dankes für konkrete Wohltaten ist die *Klage*,<sup>10</sup> in der Gott an sei-

<sup>8</sup> OTTMAR FUCHS, Doxologie. Anerkennung Gottes in der Differenz, in: JOHAN EV. HAFNER / JULIA ENXING / ANDRÉ MUNZINGER (Hg.), Gebetslogik. Reflexionen aus interkonnexioneller Perspektive, Leipzig 2016, 181–207, hier 181.

<sup>9</sup> PETER EBENBAUER, Eingekehrt in Gottes Zeit. Gebets-theologische Beobachtungen zu Lobpreis und Danksagung in biblischen und nachbiblischen Kontexten, in: ALBERT GERHARDS / STEPHAN WAHLE (Hg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2005, 63–106, hier 64.

<sup>10</sup> Vgl. dazu EVA HARASTA (Hg.), Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008.

nen bisherigen »großen Taten« behaftet wird und die Betenden ihn um erneute Konkretionen bitten. Die Klage ist also wie die *Fürbitte* für andere eine Spezialform des Bittgebets.<sup>11</sup>

In der reformatorischen Theologie Martin Luthers wird aus der selbst-relativierenden Grundkonstellation des Gebetes durchaus eine starke Selbstwahrnehmung des Menschen als Sünder vor Gott. Aber sie geschieht zum einen im Wissen des glaubenden Menschen, vor dem Gott zu stehen, der gelobt und dem gedankt werden kann für die Gabe des Lebens und die Errettung aus dem Teufelskreis der Sünde schlechthin, und verbindet sich zum andern mit einer Herausforderung, gerade diesem Gott »bittend zu antworten« (U.L.-W.).<sup>12</sup> Eva Harasta findet es überhaupt theologisch am adäquatesten – hier besonders Calvin (und Karl Barth) folgend –, Klage und Bitte in das Lob Gottes integriert zu verstehen.<sup>13</sup> Im Wissen um die Gegenwart des zu lobenden Gottes klagen, bitten und handeln wir. In diesem Bitten wird, so der lutherische Theologe Dietrich Korsch, »die Unvollendbarkeit unseres Lebens aus eigener Kraft anerkannt«.<sup>14</sup> Und gerade darin konstituiert sich die individuelle Gottesbeziehung, aus der heraus in und an der Welt gehandelt werden kann, ja: muss: »Das bedeutet freilich umgekehrt, dass das Bitten durchaus und zwingend ein solches *Handeln einschließt, das mit der teilweisen Bewältigung unseres Lebens zu tun hat.*«<sup>15</sup>

So unterschiedlich die Grundtypen des Gebets also sein mögen – sie werden getragen von einer Gemeinsamkeit: Das christliche Gebet zielt in allen seinen verschiedenen Formen darauf ab, die aktuelle Lebenswirklichkeit der Gläubigen in die Meta-Story Gottes, in die große Heilsgeschichte immer wieder neu einzugliedern. Die Betenden öffnen sich dadurch aktuell dem Wirken Gottes. Man kann also sagen: Wiewohl das Gebet zunächst auf einer menschlichen Initiative beruht, inszeniert es doch immer eine Antwort auf den je schon zuvorgekommenen Gott. Man kann noch weiter gehen und sagen: Das Gebet konstituiert ein kollektives Gedächtnis der christlichen Gemeinschaft; es ist eine vergewissernde Aktivierung ihrer Geschichte mit Gott, eine Vergegenwärtigung seiner Treue.

<sup>11</sup> Vgl. zum Fürbittgebet: MARTIN HAILER, Interzession. Dogmatische Erwägungen zum stellvertretenden Fürbittengebet, in: HAFNER/ENXING/MUNZINGER (Hg.), Gebetslogik, a. a. O., 95–117.

<sup>12</sup> Vgl. dazu TRAUOGOTT KOCH, Luthers reformatorisches Verständnis des Gebets, in: FRIEDRICH-OTTO SCHARBAU (Hg.), Das Gebet, Erlangen 2002, 47–66.

<sup>13</sup> HARASTA, Lob und Bitte, hier bes. 121.

<sup>14</sup> DIETRICH KORSCH, Dogmatik im Grundriss. Eine Einfügung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, 220.

<sup>15</sup> Ebd. (Hervorhebung im Original).

Recht deutlich ist das im Fall von Lob- und Dank-Gebet, in dem das erfahrene Wirken Gottes thematisiert wird, sowie im Fall der Fürbitte, in der letztlich Gemeinschaft – Fürbitte ist Gebet für andere – konstituiert wird und somit der ekklesiale, also die Kirche als solche betreffende Aspekt des Betens besonders deutlich ist. Konstituierung von kollektivem Gedächtnis ist nicht weniger als die Konstituierung der christlichen Identität des betenden Menschen. Man könnte auch sagen: Er oder sie wird dabei immer weiter zur Person.

Diese Bestimmung des Gebetes als Identitätskonstituierung wäre eine Alternative zu der üblichen Vorstellung vom Gebet als Gespräch, über deren Denkbare auch in der theologischen Literatur immer wieder diskutiert wird.<sup>16</sup> Ist das Gebet wirklich ein »Zwiegespräch mit Gott«, wie es Karl Rahner mal in einem kleinen Aufsatz ironisch formuliert hat?<sup>17</sup> Für den ersten Eindruck hat ja das Gebet durchaus die Form eines Zwiegesprächs mit Gott, auf den zweiten Blick jedoch ist es, selbst wenn es sich als Bitte formuliert, das dann irgendwie doch nicht. Mindestens, weil man nicht so eindeutig eine Antwort bekommt wie es das Wort »Gespräch« zu erwarten nahelegt. Es handelt sich beim Gebets-Gespräch also um eine »Spezialform«, wie Birgit Stolt herausstellt: »Der eine Partner ist unsichtbar und unhörbar.«<sup>18</sup> Man kann den Akzent beim Bittgebet aber auch anders gelagert sehen und es, wie bereits gesagt, als eine Antwort an den stets zuvor »gesprochen« habenden Gott verstehen. So gesehen wäre das Bittgebet gar kein Bittgebet, sondern immer eigentlich ein Antwort-Gebet, so wie das Vaterunser die Bitten auf die Lobformeln des zuvorkommenden Gottes folgen lässt bzw. so wie das Vaterunser im Text des Matthäusevangeliums kurz nach – und nicht vor! – den Seligpreisungen kommt. Dieses

<sup>16</sup> Vgl. dazu ALBERT GERHARDS / ANDREA DOEKER / PETER EBENBAUER (Hg), *Identität durch Gebet? Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn u. a. 2003, sowie ANDREA DOEKER, *Gebet als geprägte Sprache. Jüdisches und christliches Gebet als Konstituierung von Identität*, in: GERHARDS/WAHLE (Hg), *Kontinuität und Unterbrechung*, 15–61.

<sup>17</sup> KARL RAHNER, *Zwiegespräch mit Gott?*, in: DERS., *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, 148–158.

<sup>18</sup> BIRGIT STOLT, *Zum Katechismusgebet in Luthers »Betbüchlein« (1522): Penumaufsagen oder »Gespräch des Herzens mit Gott«?*, in: SCHARBAU (Hg.), *Das Gebet*, 67–84, hier 71. Die Germanistin analysiert eingehender die kommunikationswissenschaftliche Gesprächsforschung und weist auf Formen textlicher und ritueller Konstruktion von Gesprächspartnern hin, die sich auch bei Luthers Gebetsanweisungen finden. »Sie dienen dazu, die unsichtbare Anwesenheit und sakrale Dimension der Gottheit spürbar zu machen sowie einleitend die Bereitschaft zum persönlichen Dialog [...]«, a. a. O., 73. Vgl. auch ihre einschlägige Monographie: DIES., *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2000.

Problem der Akzentuierung und des spezifischen Verständnisses der Praktik des Bittgebetes wird wichtig, wenn es um seinen »Effekt«, um die Frage der Erhöhungsgewissheit des Bittgebetes geht, auf die ich im letzten Abschnitt dieses Beitrages gesondert eingehen werde.

Wie man sieht, lässt sich das Gebet ganz gut über das Bild des Zuvor-Gekommen-Seins Gottes erschließen. Damit wird die Assoziation von Gebet als Gespräch ergänzt durch die Einsicht, das Gebet als Praktik der Gedächtniskonstituierung zu verstehen. Auch dabei scheint es auf eine Initiative des Menschen zurückzugehen, also wie im Gespräch ein »aktives Subjekt« zu erfordern. Hier zeigt sich nun eine Spannung, die für das christliche Gebetsverständnis typisch ist und die es durch das reinigende Feuer der Auseinandersetzung mit Religionskritik und Neuem Atheismus zu retten gilt: Eigentlich lässt sich der betende Mensch im Gebet ja auf einen Prozess ein, in dem er seine Subjekthaftigkeit mindestens neu einkleidet, wenn nicht gar aufgibt und neu konstituiert, also wandelt: »Aber nicht mein Wille, sondern Dein Wille geschehe«, betet Jesus im Garten Gethsemane. Und Paulus ermutigt uns im 8. Kapitel des Römerbriefes zum Gebet in schweren Zeiten durch den Hinweis, dass der Heilige Geist komme und uns, die wir nicht wissen, wie wir beten sollen, die passenden Worte gibt. So können wir beten in der noch seufzenden Schöpfung, in den noch zu ertragenden Leiden angesichts der noch erst in Aussicht stehenden Vollendung. Hier findet sich ein Kerngedanke des christlichen Gebetes: Dass Gott in seinem Geist selbst kommt, und zwar nicht, um eine Antwort zu geben, sondern um überhaupt die Anrede – Lob, Dank oder hier wohl vor allem auch Bitte – zu formen. Für das Bittgebet heißt das, dass wir unsere formulierten Bitten als unvollkommen, unklar, noch nicht passend aus der Hand geben, im Vertrauen darauf, dass sie nicht manipuliert werden vom Heiligen Geist, sondern in dem, was sie sagen wollen, ernst genommen werden. So kann man am Bett eines Sterbenskranken um Heilung beten, indem nämlich diese Bitte – und mit ihr die Vorstellung der Erfüllung – abgegeben wird an Gott selbst, vertrauend in dessen Zuvor-Gekommensein.<sup>19</sup> Alles kommt darauf an, hier Komplexität zu erhalten, denn sonst haben wir genau das Missverständnis von Gebet, das sich anfangs durch Richard Dawkins repräsentieren ließ. Die Komplexität besteht darin, dass ein Abgeben gemeint ist, das sich seiner Erfüllung sicher ist, ohne jedoch deren genaue Form zu kennen. Das ist die Grundhaltung im Sich-Anvertrauen. Theologisch wird sie durch das Wirken Got-

<sup>19</sup> Vgl. dazu ULRICH EIBACH, Der leidende Mensch vor Gott. Krankheit und Behinderung als Herausforderung unseres Bildes von Gott und dem Menschen, Neukirchen-Vluyn 1991, bes. 105–106.

tes im Heiligen Geist möglich, der so im Gebet hinzukommend gedacht wird, dass er das Gebet annehmend formt, ohne dass die Eigenintention des betenden Subjektes dabei untergeht, sondern indem sie gerade Erfüllung finden kann. Dass eine solche Vorstellung nicht ganz und gar realitätsfern ist, wissen Menschen auch aus ihren unvollkommenen und zerbrechlichen zwischenmenschlichen Beziehungen: Wenn es hier zum gegenseitigen Sich-Anvertrauen kommt, sind die beteiligten Subjekte in ihrer Initiative nicht so recht auseinanderzuhalten. Möglicherweise setzen Christinnen und Christen auch besonders risikofreudig auf diese Erfahrung, weil sie auf die Gegenwart des Geistes setzen. Die pneumatologische Struktur dieser Komplexität in der Gebeterfahrung erlaubt es ihnen dann, sie auch außerhalb des Gebetes zu entdecken und somit Gebet, Gottesbeziehung und Aufmerksamkeit für ein Leben als Geschöpf in der Schöpfung Gottes miteinander stärker zu verbinden als gewohnt. So gesehen könnte das ganze Leben die Form eines Gebetes haben.

## *2 Konfessionell verschiedene Gebetskonzeptionen?*

Schon die Überlegungen zu den Grundtypen des christlichen Gebetes haben gezeigt, dass diese Praktik durch eine Spannung charakterisiert ist: der Spannung aus vorausgesetztem Empfangen aus Gottes Hand und dem Akteursein des betenden Menschen. Diese Spannung kann man in drei unterschiedlichen Gebetsverständnissen spezifisch geformt finden. Die drei Typen von Gebetskonzeptionen, die im Folgenden kurz skizziert werden, kann man vielleicht sogar als unterschiedliche konfessionelle Grundhaltungen, als Habitus, verstehen, in denen sich die Betenden in ihrem Verhältnis vor Gott selbst verorten. Jedenfalls tauchen sie in den konfessionellen Traditionen in je unterschiedlicher Dichte auf, so dass man sie grob typologisierend einer protestantisch-reformierten, einer lutherischen und einer katholisch-orthodoxen Traditions-Gruppe zuweisen könnte. Folgende Typen möchte ich unterscheiden und im Einzelnen kurz beschreiben:

1. Gebet als Beziehungspflege in der Bundespartnerschaft mit Gott
2. Gebet als Grundform individueller personhafter Frömmigkeit
3. Gebet als Partizipation an Gott

## 2.1 Gebet als Beziehungspflege in der Bundespartnerschaft mit Gott

Als Hauptvertreter dieser Konzeption kann Karl Barth gelten.<sup>20</sup> Sie betont bundestheologisch, dass Gott den Menschen als seinen Partner geschaffen hat und ihn in seiner Fähigkeit zur Bundespartnerschaft in Jesus Christus restituiert und vervollkommnet. Im Gebet wendet sich der Mensch als »freies Subjekt« an Gott, wofür Karl Barth in provozierender Missverständlichkeit das biblische Wort »Gehorsam« verwendet. Damit bezeichnet er die Haltung des Menschen, der sich betend an Gott wendet im Wissen und in der Anerkennung von dessen erlösendem Wirken und der daraus erwachsenden Motivation zur »Antwort«. Das Zentrum des Gebets ist für Barth die Bitte, in der die wesentliche Bedürftigkeit des Menschen Ausdruck findet, aber dies gerade dann, wenn der Mensch seine von Gott geschenkte Freiheit in Anspruch nimmt und Gott auf seine stets ansprechbare Zuwendung behaftet: »Das Gebet stammt aus dem, was der Christ *empfängt*; es ist nichts als der menschliche *Vollzug* dieses Empfangens, die unmittelbare Lebensäußerung dessen, der staunend vor dem steht, was Gott für ihn ist und tut [...].«<sup>21</sup> Empfangen und Staunen – diese Wörter weisen auf die eigentliche Grundlage von Barths Gebetskonzept: Das Zutrauen des Menschen, sich an Gott mit seinem Bitten zu wenden, gründet darin, dass das Heil in Jesus Christus bereits verwirklicht ist. Darum braucht sich der Mensch nicht zu fürchten, Gott in seiner Größe mit seiner Bitte anzugehen, denn: »In Jesus Christus ist ja das geschehen und in Gottes Wort ist das auch ausgesprochen, was diese [...] Furcht überflüssig macht.«<sup>22</sup> Die Argumentation erinnert an Martin Luthers Auslegung des Vaterunsers im Kleinen Katechismus. In liturgieähnlicher Wiederholung zu jeder Vaterunser-Bitte schärft er hier ein, dass Gott alles, worum wir bitten, auch ohne diese Bitten geschehen lasse, jedoch uns dies auf Bitten hin auch existentiell erfahrbar werde: »Gottes guter, gnädiger Wille geschieht auch ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er auch bei uns geschehe.«<sup>23</sup> Aber anders als Luther gebraucht Barth für das Werk Gottes in

<sup>20</sup> Vgl. dazu KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/3*, 301–326; vgl. dazu HARASTA, *Lob und Bitte*, 182 ff; GERHARD SAUTER, *Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott*, in: *Glaube und Lernen 1* (1986) 21–38, hier 25–26; HANS-JÜRGEN LUIBL, *Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Neuzeit*, Tübingen 1993, 210 ff.

<sup>21</sup> KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/3*, 306 (Hervorhebungen im Orig.).

<sup>22</sup> A. a. O., 305.

<sup>23</sup> MARTIN LUTHER, *Der Kleine Katechismus. Das Vaterunser. Die dritte Bitte*, in: *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologi-*

Christus das Perfekt: Alles ist schon geschehen, sogar auch die Erhörung des Bittgebetes. Was bei Luther nacheinander in aktiven Verben formuliert wird, schiebt sich bei Barth zusammen in ein großes abgeschlossenes Christus-Geschehen. Die selbstbewusst bittende Hinwendung zu Gott nimmt das im konkreten Leben ernst. Sie ist die Form der Annahme von Gottes Heilswirken.

Es wird im nächsten Abschnitt noch einmal auf dieses Konzept der Barthschen Gebetstheologie einzugehen sein, wenn das Bittgebet genauer unter die Lupe genommen werden wird. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass Barths Behauptung, im Zentrum des Betens stehe die Bitte, in der theologischen Diskussion nicht rundweg überzeugend gefunden wird. Obwohl Barth selbst in seinen einleitenden Bemerkungen die These, das Gebet sei in seinem Kern Lob und Dank, ausdrücklich ablehnt, wirkt sein Ansatz beim bereits Geschehenen dazu konträr. Eigentlich lebt bei ihm auch das Bittgebet aus der Möglichkeit des Dankgebets, ja – man kann die Bitte an Gott sogar als Ausdruck des Dankes verstehen.<sup>24</sup>

## *2.2 Gebet als Grundform personhafter Frömmigkeit*

Dieser zweite Typus von Gebetskonzeption bezieht sich auf den Vorgang der Ich-Konstitution des glaubenden Subjektes im Gebet. Vor Augen steht hier die Beziehung des betenden Menschen zu Gott und das, was diese Relation mit dem Menschen macht. Dabei gehört die Differenz von Gott und Mensch zur protestantischen Ausgangsperspektive dieses Modells. Der Mensch wird in seiner bleibenden Sündhaftigkeit als wesensmäßig

sche Erklärungen Bd. 2, im Auftrag des Rates der EKU hg. von Rudolf Mau, Bielefeld 1997, 23.

<sup>24</sup> So z. B. MATTHEW BOUTON, »We Pray by His Mouth«: Karl Barth, Erwing Goffman, and a Theology of Invocation, in: *Mod. Theol.* 17 (2001) Heft 1, 67–83; hier 73: »The human being's proper response to God's grace, her proper work as God's covenantal partner, is, for Barth, this particular pattern of invocation: to acknowledge God's gifts and God's worthiness, to testify visibly and audibly these excellences, and to cry out to God for further gifts with empty outstretched hands – that is, to give God thanks, praise, and petitions. »Only thus«, Barth insists, »is their invocation totally serious as the movement of men in their humanity turning to God in his deity.« (Zitat aus Karl Barth, KD IV,4, engl. Ausg. *The Christian Life*, Grand Rapids MI, 1981, 89). Vgl. zur Kritik auch HARASTA, Lob und Bitte, 187; SAUTER, Das Gebet, 26; sowie GÜNTER THOMAS, Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet. Eine Problemskizze, in: ALEXANDRA GRUND / ANNETTE KRÜGER / FLORIAN LIPPKE (Hg.), *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. FS für Bernd Janowski zum 70. Geb.*, Gütersloh 2013, 709–731, hier 721–722; s. dazu auch u., Abschnitt 3 dieses Beitrags.

geschieden von Gott ins Blickfeld genommen. Diese Differenz wird auch im Gebet nicht aufgehoben, aber es ist doch – dank der Rechtfertigung des Sünders – möglich, zu einer Gemeinschaft mit Gott zu finden. Die »cognitio experimentalis« der lutherischen Theologie wird für dieses Gebetsverständnis tragend.<sup>25</sup> Unter Bezug auf Friedrich Schleiermachers Rede vom »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«, das den Menschen als solchen charakterisiere und sein elementares »Gottesbewusstsein« darstelle, wird schließlich im 20. Jahrhundert mit dem Gebet eine authentische Selbsterfahrung durch das Gottesbewusstsein verbunden.<sup>26</sup> Zeitlich fällt das zusammen mit dem Aufkommen atheistischer Skepsis, im Zuge derer das Gebet vor allem im Diskurs mit der Psychotherapie als Selbstfindungsprozess verstanden wird. Die dialogische Form der Gott-Mensch-Kommunikation wird dann zum Selbstgespräch im Inneren des Menschen.<sup>27</sup> Bleibt der Gottesbegriff erhalten, so gibt er der Erfahrung der Distanz zur eigenen Unmittelbarkeit eine Sprache. Dieses Distanzmoment ereignet sich vor allem im Gebet und macht das Gebet zum Gebet: Das Selbst empfängt sich geradezu von außen her, so dass man sich selbst durchsichtig wird vor Gott. Man erfährt sich gleichsam selbstkritisch und doch aufgehoben im Blick Gottes. Dabei wandelt sich die menschliche Initiative zur Gott-Mensch-Gemeinschaft. Es vollzieht sich also eine Art »Einwohnung« der menschlichen Initiative in Gottes Willen.<sup>28</sup> Mit dieser inneren Selbst-Konstitution wird eine wachsende Unabhängigkeit gegenüber weltlichen Zuschreibungen verbunden, seien sie politischer, psychologischer, gesellschaftlicher o. ä. Art. Die »Freiheit eines Christenmenschen«<sup>29</sup> ist eine Freiheit zur Selbstdistanz im Gebet. Es wäre jedoch falsch zu meinen, das Moment der heilsamen Selbstdistanzierung sei eine zuerst von den Protestanten entdeckte Erfahrung. Man kann sie vielmehr schon bei Augustin in seinen Bekenntnissen finden, in denen die Gattung des tagebuchartigen Selbstgesprächs ausdrücklich unterbrochen wird durch Gebetstexte und Psalmenzitate. Gerhard Sauter zufolge

<sup>25</sup> Vgl. HILLER, Konkretes Erkennen, 77–78.

<sup>26</sup> Vgl. dazu z. B. Joachim Ringlebens Rezeption der Gebetstheologie von Gerhard Ebeling: JOACHIM RINGLEBEN, »In Einsamkeit mein Sprachgesell«. Das Gebet als Thema der Dogmatik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 79 (1982), Heft 2, 230–248, sowie DERS., Art. Gebet B., Wörterbuch des Christentums, hg. von Volker Drehsen u. a., Gütersloh und Zürich 1988, 386; HILLER, Konkretes Erkennen, 79–84.

<sup>27</sup> Vgl. WALTER BERNET, Gebet. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor, Stuttgart 1970; vgl. dazu HILLER, Konkretes Erkennen, 140–148.

<sup>28</sup> Vgl. RINGLEBEN, Gebet B., 386.

<sup>29</sup> MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520).

wird dadurch der Effekt erzielt, dass die Gefahr der Selbstbespiegelung gebannt wird – Selbstdistanz durch Gott-Relation.<sup>30</sup>

### 2.3 Gebet als Partizipation an Gott

In dem bereits erwähnten kleinen Aufsatz »Zwiegespräch mit Gott?« problematisiert der katholische Theologe Karl Rahner zunächst ausführlich und hartnäckig die Vorstellung des Zwiegesprächs:

Daß der persönliche Gott von uns anredbar ist, bleibt doch dunkel; und vor allem, daß er bei einer solchen Anrede antwortet und sich nicht verschweigt, müßte auf jeden Fall deutlicher gemacht werden. Selbst wenn man [...] sagt, er sei doch aus dem Schweigen herausgetreten, habe uns durch seine worthafte Offenbarung angedredet und sich selbst mitgeteilt, so bleibt immer noch die schon gestellte Frage, warum denn das Zwiegespräch im Gebet mehr sei als ein Selbstgespräch über die allgemeine Offenbarung Gottes in seiner Offenbarungsgeschichte, mehr als das Sichgesagtseinlassen dieser Offenbarung auf eigene Rechnung und Gefahr.<sup>31</sup>

Mit dieser Kritik an der Gesprächsmetapher in der Gebetstheologie legt Rahner seinen Finger in eine Wunde im klassischen Gebetsverständnis, die in diesem Beitrag schon mehrfach angesprochen worden ist: Gott als Gesprächspartner im Gebet kann nicht experimentell-empirisch nachgewiesen werden. Die Metapher kann daher missverständlich sein und ein unterkomplexes Gebetsverständnis assoziieren lassen. Otto Hermann Pesch, 2014 verstorbener katholischer Theologe, sagt das so:

Das ist die lebenslange Not des Betens: Wenn wir beten, kommen wir uns immer wieder vor wie jemand, der ins Leere hinein redet. Nur der Glaube selbst kann diesen bedrückenden Eindruck überwinden, indem er sich darauf verläßt, dass da jemand ist, der mich hört, der mich ernst nimmt, der sich um mich kümmert und um jeden Menschen und um die ganze Welt.<sup>32</sup>

Wer vom Gespräch mit Gott redet, setzt ein Gegenüber voraus. Pesch plädiert daher für die Beibehaltung der Gesprächs-Metapher als Imagina-

<sup>30</sup> Vgl. SAUTER, Das Gebet, 22.

<sup>31</sup> RAHNER, Zwiegespräch mit Gott?, 153.

<sup>32</sup> OTTO HERMANN PESCH, Sprechender Glaube. Heute beten. Bearbeitete Neuauflage von »Das Gebet«, Regensburg 2013, 27–28.

tionshilfe des Glaubens. Karl Rahners Vorschlag ist radikaler. Er rät, die Kommunikations-Pole umzudrehen: Im Gebet werde der Betende eigentlich selbst zum Wort Gottes, wenn er sich als von Gott Angeredeter annehme.

Der Mensch hört dann sich selbst als Anrede Gottes, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe in der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes mit Gottes Selbstzusage erfüllt ist. Er hört nicht »etwa« zusätzlich zu sich als einem in seiner toten Faktizität schon Vorausgesetzten, sondern sich selbst als das sich zugesagte Wort, in dem Gott einen Hörenden konstituiert und dem er sich selbst als Antwort zusagt.<sup>33</sup>

Rahner stellt sehr deutlich den Akt des Betens nicht als einen Akt der Informationsvermittlung dar. Viel eher handelt es sich um ein Geschehen der Vereinigung mit Gott, das durch die Selbstvergegenwärtigung Gottes im Gebetsakt zustande kommt und in dem der Mensch erst zu sich selbst kommt. Denn im Gebet lässt sich der Mensch »auf die Transzendenz seines eigenen Wesens« ein, und zwar im »demütig – empfänglich – verehrende[n] Aufkommenlassen und reaktiv – responsorisch – hingebende[n] Bejahen der totalen Angesprochenheit und Verfüghkeit [...]«. <sup>34</sup>

Es ist deutlich, dass auch Rahner hier von Gott als Zuvor-Gekommenem spricht, aber nicht so, dass Gläubiger und Gott sich nach wie vor als zwei Subjekte *gegenüberstehen* (wie in den beiden ersten Modellen), sondern indem sie sich geradezu wie die zwei Naturen Christi in der Lehre der Alten Kirche »unvermischt und ungetrennt« ineinander verschlingen. Der Mensch kann sich so ganz und gar als »Ort des Wirkens Gottes« (U.L.-W.) annehmen. Nicht die Differenz zu Gott steht im Zentrum der Erfahrung, sondern die Einheit mit Gott. Das Gebet macht den Betenden zum Ort Gottes in seinem eigenen konkreten Leben. Man muss sich dann die Wirkung des Gebets über den eigentlichen Gebetsakt hinausragend vorstellen, indem aus der realisierten menschlichen Selbstverwirklichung in der Gotteseinheit auch die eigene Lebensgestaltung so erfahren wird, dass sich hierin Gott ereignet. Die Betonung der Haltung der Hingabe im Gebet – »demütig-empfindlich-verehrend« – bildet die Bremse gegenüber einer bemächtigenden Ideologisierung der menschlichen Lebensgestaltung

<sup>33</sup> A. a. O., 155

<sup>34</sup> KARL RAHNER, Art. Gebet IV Dogmatisch, in: LThK 2. erw. Aufl. 1957 ff, Bd. 4, Sp. 542–545, hier 543; vgl. dazu und mit weiteren Literaturhinweisen LUIBL, Sprachgestalt, 276.

als Gottes Werk. Gott bleibt empfangenes »Geheimnis«, dessen Ereignis nicht in der Hand der Menschen liegt.

Was Rahner darstellt, ließe sich auch als ein Konzept des Gebets als Partizipation an Gott verstehen, wie es besonders in der orthodoxen Theologie vorherrscht. Allerdings findet sich dort ein stärker kommunaler Akzent. Stefanos Athanasiou spricht vom »hypostatischen Gebet« und stellt unter Bezugnahme auf Archemandrit Sophrony (Sacharow) und seinen Schüler Archemandrit Zacharias dar, wie in der Orthodoxie das Gebet als ein Geschehen nicht nur zwischen dem betenden Individuum und Gott, sondern gleichzeitig als ein zwischenmenschliches Geschehen verstanden werde.<sup>35</sup> Wie der Längs- und der Querbalken eines Kreuzes seien diese beiden Relationen im Gebet miteinander verbunden, weil sie aus der Initiative der sich hingebenden, mit-leidenden Liebe Gottes zur gesamten Menschheit gespeist werden. Im Gebet zu Gott bilde sich eine Gemeinschaft von Gott und betendem Menschen und gleichzeitig von betendem Menschen und den übrigen Menschen, die als eine Vereinigung der göttlichen und der geschöpflichen Energien gedacht wird. Es entsteht ein von Gott durchdrungener Kosmos, in dem die geschöpflichen Energien in die göttlichen zur Einheit aufgenommen werden. Entscheidend ist für Athanasiou, dass in diesem Gebetsverständnis der einzelne betende Mensch sich selbst als Teil der gott-menschheitlichen *Communio* wahrnimmt und damit über seinen eigenen geschöpflichen Egozentrismus hinausgehoben wird in eine Haltung des Mit-Leidens mit allen seinen Mitmenschen. Man muss dieses Gebetsverständnis vor Augen haben, wenn die orthodoxe Tradition von einem »liturgischen« Umgang mit der Schöpfung spricht, in dem die Deutung der Geschichte als ein Akt des Betens vollzogen werde.<sup>36</sup> Die Geschichte wird dabei in all ihrer Gebrochenheit und Vorläufigkeit in die vorausgesetzte und erwartete Einheit Gottes »hineingesehen«, in die sie die kosmische Einheitsbewegung Gottes mit der Menschheit hineinzieht. Man kann sagen: Sie wird dabei transzendiert gedacht und darin durchsichtig auf ihren eigentlichen Sinn, wobei konkrete Widersprüche, Leiden und Ungerechtigkeiten durch die mit-leidenden Augen Gottes wahrgenommen und dies bezeugend auch mit und in ihnen gehandelt

<sup>35</sup> Vgl. zum Folgenden STEFANOS ATHANASIOU, Die Sprache des Dialoges mit Gott und den Menschen. Das hypostatische Gebet als ökumenisches Ereignis, in: HAFNER/ENXING/MUNZINGER (Hg), Gebetslogik, 81–94, sowie ARCHEMANDRIT SOPHRONY, Über das Gebet, Fribourg 2012, und Archemandrit Zacharias, The enlargement of the heart, Be ye also enlarged (2 Cor. 6, 13) in the Theology of Saint Silouan the Athonite and Elder Sophrony of Essex, South Canaan 2006.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Teil I dieses Buches: den DÖSTA-Studententext »Die Frage nach Gott heute«, V. Kapitel.

werden kann. Die im Gebet erfahrene Einheit von Gott und Menschheit ist also gerade keine Identifikation der Welt mit Gott.

Eine ähnliche Dynamik zeigt sich im *methodistischen* Ansatz des Gebets bei Michael Nausner, wenn er das Gebet als Realisierung der Teilhabe an Gott und damit an Gottes veränderndem Wirken versteht.<sup>37</sup>

### 3 Schwierigkeit besonderer Art: Das Bittgebet

Kommen wir nun zurück zum eingangs erwähnten Diskurs über die experimentelle Messung der Wirkung des Bittgebets: Richard Dawkins weiß, dass es von Seiten der Theologie Kritik an der Beweiskraft dieser Experimente gibt. Man könnte die von ihm referierte Kritik so zusammenfassen: Man findet, die Gebete im Experiment seien keine echten, wahrhaftigen Gebete gewesen. Die Wirksamkeit von Gebeten lasse sich nicht auf diese Weise testen. Um ihre Wirksamkeit wisse man jedoch im Glauben.

Der katholische Theologe Johann Hafner nennt drei grundlegende Argumente, die in der theologischen Diskussion gegen solche Versuche, die Wirksamkeit von Bittgebeten experimentell nachzuweisen, vorgebracht werden:<sup>38</sup>

1. Man würde Gott für manipulierbar halten müssen.
2. Gott widerspräche sich selbst – seinen Wundern der Schöpfung oder der Macht der Auferstehung –, wenn sich der Effekt der Bitten der Gläubigen so konkret und wiederholbar nachweisen ließe. Sein Wirken ist komplexer.
3. Gott antwortet anders als im Gebet intendiert.

Hafner scheint mit allen Argumenten nicht recht glücklich zu sein: Das erste widerspreche dem Bittgebet vollständig, so dass es eigentlich nur Lob- und Dankgebet erlaubte. Das zweite entzöge ihm zumindest seine konkrete Glaubwürdigkeit, und das dritte schenke den Betenden zwar eine »hohe Frustrationstoleranz«, führe aber doch letztlich zu einer Entkonkretisierung des Bittgebets.

<sup>37</sup> Vgl. MICHAEL NAUSNER, Im Grenzraum der Verwandlung. Reflexionen zur partizipatorischen Dimension des Gebets, in: HAFNER/ENXING/MUNZINGER (Hg.), Gebetslogik, 151–166.

<sup>38</sup> Vgl. zum Folgenden JOHANN EV. HAFNER, Einbruch ins forum internum. Wie Phänomenologie, Empirie und Systemtheorie das Gebet erforschen, in: DERS./ENXING/MUNZINGER (Hg.), Gebetslogik, 42–67; hier 50–59, bes. 57f.

Die Forderung nach erweisbarer Evidenz der heilsamen Wirkung des Bittgebets deckt offenbar eine Spannung auf: Zum einen geht die Gattung ›Bitte‹ von einem Verhältnis der Responsivität zwischen Gott und Mensch aus. Zum andern aber lässt sich diese entgegen der zunächst doch klaren Intention und damit verbundenen Erwartung der Bittenden gar nicht so eindeutig erweisen. Schon Immanuel Kant hatte bei den Gläubigen, die sich auf diese Spannung einlassen, Zeichen eines »Wahns« diagnostiziert – und er wird von Dawkins darin in seiner These vom »Gotteswahn« indirekt zitiert.<sup>39</sup> In unserer Diskussion im DÖSTA hieß es immer wieder: Das Gebet ist in der Testsituation nicht richtig erfasst. Aber es hieß auch: In der Tat klingt das Bittgebet wie der Versuch einer (bis ins Magische reichenden) Beeinflussung Gottes und wie die Vorstellung, Gott wirke kausalmechanisch in der Welt, wie ein Billiardspieler. Der evangelische Theologe Gerhard Ebeling diagnostizierte schon 1975, dass das häufigste Missverständnis des Gebets weniger ein theologisches als ein hermeneutisches sei:

Ein Hauptbeispiel schlechter Hermeneutik des Gebets ist dessen Einordnung in das Kausalschema, noch dazu das mechanistisch verstandene. Danach stellt sich der Sinnzusammenhang des Gebets als eine Kausalkette folgender Art dar: Eine Reizursache, etwa ein auf anderem Wege nicht erfüllbares Bedürfnis, wirkt auf die Person, die daraufhin ein entsprechendes Gebetswort äußert; es wirkt auf Gott ein und löst gemäß der Informationstheorie einen entsprechenden Impuls in ihm aus, der wiederum einen entsprechenden Effekt im intendierten Bereich verursacht. Was gibt man eigentlich der Lächerlichkeit preis, wenn man es so darstellt? Das Gebet? Oder nicht vielmehr eine Gebetsinterpretation, die sich unzulänglicher Mittel bedient?<sup>40</sup>

Was also bedeutet das für das Verständnis des Bittgebets? Sollten wir die Veränderung, um die wir bitten, gar nicht als eine Veränderung der konkreten Lebensumstände erwarten, aus denen heraus die Bitte vor Gott getragen wird? Bitten wir nicht – mobilisierend, mahnend, behaftend, erinnernd, flehend – um eine Reaktion Gottes? Sollte die erbetene Veränderung eher als eine Veränderung in der Lebenseinstellung der Betenden erwartet werden? Worauf genau also zielt die Bitte? Macht sie etwas mit Gott (oder

<sup>39</sup> IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenze der bloßen Vernunft*, mit Einleitung, Anmerkungen und Registern hg. v. B. Stangneth, Hamburg 2003, 227 ff.

<sup>40</sup> GERHARD EBELING, *Das Gebet*, in: DERS., *Wort und Glaube*, Bd. 3, Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 405–427, hier 411.

versucht das zumindest), mit den konkreten Lebensverhältnissen oder vielleicht ausschließlich mit der Einstellung der Betenden? Diese Fragen führen mitten in den aktuellen theologischen Diskurs zum Bittgebet hinein, in dem sich unterschiedliche Verständnisse quer zu den Konfessionsunterschieden finden lassen.

### 3.1 Theologische Lösungsversuche

Das Bittgebet wird gern als »Testfall des Glaubens« bezeichnet. Und doch scheint es zunächst eine völlig selbstverständliche Sache zu sein, wenn ein glaubender Mensch Gott um etwas bittet.<sup>41</sup> Die einleitenden Überlegungen zum experimentellen Erweis dieses Geschehens haben jedoch bereits grundlegende Anfragen offengelegt, die diese Selbstverständlichkeit in Zweifel ziehen. Was tun wir eigentlich, wenn wir ein Bittgebet sprechen, als Einzelpersonen allein und im Stillen oder als Gemeinde im Gottesdienst? Führen wir ein Zwiegespräch mit Gott? Wollen Bittgebet-Sprechende Gott zu etwas überreden, ihn beeinflussen? Gehen sie davon aus, dass Gott sich nur kümmere, wenn er gebeten werde? Und halten sie Gott in seiner Allmacht für fähig, in den Lauf der Dinge auf der Welt einzugreifen und ihn spontan zu verändern? Wird er im Fall einer Krankheit als neue, zusätzliche Kausalursache einer Heilung angerufen? Oder steht die konkret geäußerte Bitte nur scheinbar im Zentrum des Geschehens, und in Wahrheit geht es den Betenden darum, sich der begleitenden Gegenwart Gottes in Notsituationen zu vergewissern? Geht es mehr um die Nähe Gottes als um sein veränderndes Eingreifen? Ist also die Form des Gebets, die Äußerung der Bitte, eine Hülle ohne Inhalt? Zweifellos kann die Fülle der Fragen zunächst einmal zurückgeführt werden auf die neuzeitliche Schwierigkeit, sich die biblische Rede vom geschichtsmächtigen Handeln Gottes und seinem rettenden wie zürnenden Eingreifen vorzustellen und zu denken. In diesem Sinne kam schon im 18. Jahrhundert eine wirkmächtige Abrechnung mit dem Bittgebet von Immanuel Kant, der ihm außerdem eine unmoralische Egozentrik vorwarf.<sup>42</sup> Was für ein Gott aber ist

<sup>41</sup> Vgl. dazu MAGNUS STRIET im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Band mit dem provozierend schlichten Titel: *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg u. a. 2010, 7–9.

<sup>42</sup> Zur Rezeption von Kants Gebetsverständnis in unterschiedlicher Abwägung seiner Stärken und Schwächen vgl. aus der evangelischen Theologie J. CHRISTINE JANOWSKI, *Beten ohne zu bitten? Zum Problem der Aufzehrung des Gebets und des Betens in I. Kants Religionsphilosophie*, in: GRUND/KRÜGER/LIPPKE (Hg.), *Ich will dir danken*, 671–707; und aus der katholischen Theologie SASKIA WENDEL, *Der »beständige*

es, an den sich Christinnen und Christen mit ihren Gebeten wenden? Wie können wir die biblisch-christliche Rede von der Zugewandtheit Gottes und seiner Beziehungshaftigkeit durch die neuzeitliche Metaphysikkritik hindurch retten? Um diese Frage soll es in diesem Abschnitt gehen, wenn die aktuelle Diskussion um die *Affizierbarkeit Gottes im Gebet* aufgegriffen wird.

Das Bittgebet macht in besonderer Weise ernst mit der Voraussetzung eines persönlichen Verhältnisses von Gott und Menschen, indem es mit der Bitte die Erhörung bzw. Erfüllung der Bitte erwartet und damit auch eine ausdrückliche Reaktion Gottes impliziert. Das Bittgebet setzt einen »affizierbaren« Gott voraus, wie es der evangelische Theologe Günter Thomas ausdrückt.<sup>43</sup> Mit der Affizierbarkeit Gottes steht und fällt seiner Meinung nach nicht nur die Vorstellung eines lebendigen persönlichen Gottesverhältnisses, sondern auch eines Gottesbildes, das geprägt ist von der liebenden Aufmerksamkeit für den bestimmten, einzelnen Menschen. Wenn Gott nicht als ein allgemeines Prinzip vorgestellt werden soll, sondern als wesensmäßig liebende Dynamik, dann muss er/sie irgendwie im Bild einer Person gedacht werden, die reagiert und sich betreffen lässt. Jeglichen Anthropomorphismus zu vermeiden, hieße, das Kind mit dem Bade auszuschütten.<sup>44</sup> Im Grunde richtet sich diese Mahnung schon an die Modelle von Gebetsverständnis, die oben im zweiten Abschnitt dieses Beitrags entfaltet worden sind. Sie versuchen alle, den Anthropomorphismus in der Vorstellung von Gott als Empfänger des Bittgebets zu vermeiden.

Für die reformierte Tradition stellt nun Thomas fest, dass die Bereitschaft zur anthropomorphen Vorstellung Gottes und seiner Affizierbarkeit im Gebetsverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts massiv abnimmt. Das heißt nicht mehr und nicht weniger als: Das Gebet will keine konkrete Aufmerksamkeit Gottes für die Betenden und ihre Situation erreichen. Die Form des Gesprächs hat also eigentlich keinen Sinn mehr für das Gebet. Für Calvin war das Gebet noch »Verkehr des Menschen mit Gott«, dessen »gnädige Nähe« es voraussetze und den es an seine Verheißungen

Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein« (I. Kant). Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft, in: STRIET (Hg.): *Hilft beten?*, 11–30.

<sup>43</sup> Vgl. zum Folgenden THOMAS, *Affizierbarkeit*.

<sup>44</sup> Vgl. dazu auch die Darstellung des Ringens um die Beibehaltung des personalen Gebets-Modells als Gespräch mit Gott im Baptismus bei VOLKER SPANGENBERG, »Christen sollen Beter sein, Baptisten aber ganz besonders.« Anmerkungen zur Gebetskultur im deutschen Baptismus, in: HAFNER/ENXING/MUNZINGER (Hg.), *Gebetslogik*, 118–139.

erinnere.<sup>45</sup> Allerdings sieht auch Calvin offenbar schon das Problem des Anthropomorphismus und möchte daher die Rede von der Personalität Gottes und erst Recht der drei trinitarischen Personen als »uneigentliche Rede« verstanden wissen.<sup>46</sup> Weiterhin dämpft die Lehre von einer starken, kausalmächtigen Vorsehung den Sinn der Metapher des Gesprächs für das Gebet. In diesem Zusammenhang wird dann das Gethsemane-Motiv wichtig: »Das Gebet ist der Ort, an dem Gottes Wille gesucht wird, um diesem sich unterzuordnen.«<sup>47</sup> Das Bittgebet ist, so heißt es ganz in dieser Linie 1978 bei dem katholischen Theologen Hans Schaller, »eine Schule der Demut, der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit, eine Einübung in das Ja des Hilfsbedürftigen zum Empfangen.«<sup>48</sup> Günter Thomas findet schließlich bei Calvin auch ein Verständnis von Gebet, das den Betenden zur Vergewisserung des von Gott Gegebenen erinnert, dies neu ergreift und damit innerlich stärkt. Thomas nennt das »Gefühlsmanagement« der Betenden.<sup>49</sup> Eine Veränderung durch die Bitte erfolgt hier allenfalls auf der Seite der Bittenden.

Diese Spur Calvins setzt sich besonders in der Theologie des 19. Jahrhunderts wirkmächtig fort, als sich *Friedrich Schleiermacher* zum klaren Gegner eines Modells der Affizierbarkeit Gottes erklärt.<sup>50</sup> Hier, im Grundton der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von Gott, kann nicht von einer Einwirkung auf Gott, sondern allenfalls von *Einführung* die Rede sein. Sicher ist Schleiermachers Intention, die Vorstellung einer direkten, kausalmechanisch verändernden Einwirkung Gottes auf die Welt abzuwehren, eine Absicht der Entmythologisierung also, ähnlich der von Rudolf Bultmann mehr als hundert Jahre später.<sup>51</sup> Ähnlich auch wie Bultmann verbindet Schleiermacher dies mit einer Rede von

<sup>45</sup> JOHANNES CALVIN, *Institutio* 1559, III, 20, 1–2; vgl. Thomas, *Affizierbarkeit*, 715.

<sup>46</sup> CALVIN, *Institutio* I, 13,5; THOMAS, *Affizierbarkeit*, 715.

<sup>47</sup> A. a. O., 716.

<sup>48</sup> HANS SCHALLER, *Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens*, in: GIBERT GRESHAKE / GERHARD LOHFINK (Hg.), *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, 92–102, 95.

<sup>49</sup> THOMAS, *Affizierbarkeit*, 717.

<sup>50</sup> Vgl. dazu FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Bd. 2, Berlin 1960, § 147,2; ders., *Die Kraft des Gebets*, in: so fern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist, in: DERS., *Kleine Schriften und Predigten* Bd. 1, 1800–1820, hg. von HAYO GERDES, Berlin 1970, 167–178; vgl. dazu THOMAS, *Affizierbarkeit*, 717–719, sowie SAUTER, *Das Gebet*, 23–24; ausführlicher LUIBL, *Sprachgestalt*, 114–124.

<sup>51</sup> RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in: HANS-WERNER BARTSCH (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Band 1. 1948. 4. Aufl. Hamburg 1960, 15–48.

Gott als allesbestimmender Wirklichkeit und einer in der Schöpfungslehre verankerten Vorsehungslehre. Das heißt: Gott hat die Welt bereits in seinem ewigen Ratschluss fertig und zum Guten bestimmt. Es gibt nichts zu ändern und somit auch nichts zu erbitten: »Wonach Euer Herz auch verlange, ehe wird Himmel und Erde vergehen, ehe die geringste Kleinigkeit von demjenigen sich ändert, was in dem Rathe des Höchsten beschlossen ist.«<sup>52</sup> Die Unveränderbarkeit der Welt ist eine Konsequenz der Unveränderlichkeit Gottes, und das hat natürlich Auswirkungen auf das Bittgebet:

Tragen wir einen Wunsch, daß dieses oder jenes sich in der Welt so ereignen möge, wie es für uns das beste zu sein scheint, Gott im Gebet vor, so müssen wir doch denken, daß wir ihn vortragen dem *unveränderlichen* Wesen, in welchem kein neuer Gedanke, kein neuer Entschluß entstehen kann, seitdem es zu sich selbst sprach: es ist alles gut, was ich gemacht habe.<sup>53</sup>

Das rechte Bittgebet bittet also nicht um Veränderung, sondern dient der Einfühlung in die universale Einheit des Willens Gottes:

So entsteht Vertrauen, daß auch auf uns, ein wie kleiner Teil wir auch sind, Rücksicht genommen worden sei im Ganzen; so entsteht Ruhe, denn was uns auch begegne, es muss Gutes herauskommen; und so ruft endlich das stillgemachte endliche Herz, Vater, es geschehe dein Wille.<sup>54</sup>

Dieser Vorschlag Schleiermachers, die Erwartung einer wörtlich verstandenen direkten, kausalmechanisch gedachten Einwirkung Gottes auf die Welt als Voraussetzung des Bittgebetes abzuwehren, findet durchaus Analogien in der gegenwärtigen Theologie. So wird in der katholischen Theologie beispielsweise über das Konzept von Klaus Müller kontrovers diskutiert, der Gott nicht kausativ und nicht personal in einem monistischen All-Einheitsdenken fassen will. Die Erhörung von Gebeten kann dann als gelingende Einfühlung in das All-Ganze verstanden werden.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> SCHLEIERMACHER, Kraft des Gebetes, 171.

<sup>53</sup> A. a. O., 173 (Hervorhebung im Original).

<sup>54</sup> A. a. O., 174.

<sup>55</sup> Vgl. KLAUS MÜLLER, Selbstverständliche Erhörung. Predigt zu Lk 11,1–13, in: STRIET (Hg.), Hilft beten?, 125–131, sowie in Auseinandersetzung damit MAGNUS STRIET, Bittgebet – selbstverständlich? Nein und: Ja, in: DERS., Hilft beten?, 107–123. Eine Mittelposition vertritt der evangelische Theologe Wilfried Härle, der im Unterschied zu Schleiermacher an der personalen Gott-Mensch-Konstellation festhalten

Es wäre sicher nicht ganz fair, einen solchen Vorschlag als ein fatalistisches Konzept zu bezeichnen.<sup>56</sup> Der evangelische Theologe Reinhold Bernhardt schlägt ein pneumatologisches Gebetsverständnis vor, in dem sich der Betende des »Wirkraum[s] der Gottesgegenwart« verge-wissert, indem er in heilsamer Selbstdistanzierung aus der »Unmittelbarkeit zu seiner eigenen Existenz und dem, was ihn ›angeht‹, heraus[-tritt]«. <sup>57</sup> Vor allem in der katholischen Theologie, etwa bei Christoph Böttigheimer, verbindet sich das Konzept vom »Einschwingen« des Menschen in göttliches Heilshandeln im Bittgebet, das nicht auf ein »spontanes Geschichtshandeln Gottes« aus wäre, mit dem Konzept der Mitwirkung des Menschen im Geist Gottes.<sup>58</sup> Das Bittgebet könnte dann also um Mitwirken – eigenes oder anderer Menschen – bitten<sup>59</sup> und damit durchaus an eine Affizierbarkeit Gottes appellieren. Es bittet aber in der Ahnung, dass dies momentan nicht gelingen könnte und die Bitte wohl Erhörung, aber keine Erfüllung finden kann. Die Schwester des Bittgebets ist die Theodizeefrage einschließlich der Sehnsucht nach einem nicht-abstrakten Allmachtbegriff,<sup>60</sup> in aller Pluralität und Offenheit der hier möglichen Antworten, die da wären: Gott muss in seiner Freiheit auch nein sagen können (Striet)<sup>61</sup>, oder: seine Allmacht ist die Allmacht der Liebe, die sich nur zusammen mit der Welt und den Menschen durchsetzen kann oder will (Werbick, Nausner, Schmelter)<sup>62</sup>, oder: seine Allmacht kann pneumatologisch als ein »transformie-

und den Sinn des Bittgebets in der Willenskongruenz sieht: WILFRIED HÄRLE, Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionswissenschaft* 33 (1991) Heft 3, 231–247.

<sup>56</sup> Vgl. dazu THOMAS, Affizierbarkeit, 721: »(quasi schicksalhaftes) Geschehen« (über Wilfried Härles Ansatz); SAUTER, Das Gebet, 31; sowie GREGOR ETZELMÜLLER, Krise des Gebets? Protestantische Entwicklungen und Perspektiven, in: HAFNER/ENXING/MUNZINGER (Hg.), 27–41, hier 39.

<sup>57</sup> REINHOLD BERNHARDT, »Nackt vor Gott«. Systematisch-theologische Überlegungen zum Sinn des Bittgebets, in: HANSJÖRG SCHMIDT / ANDREAS RENZ / JUTTA SPERBER (Hg.), »Im Namen Gottes ...« Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 103–118, hier 107 und 114.

<sup>58</sup> Vgl. CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, Die Krise des Bittgebets. Diagnostische Rückblicke und systematische Reaktionen, in: HAFNER/ENXING/MUNZINGER (Hg.), Gebetslogik, 13–26.

<sup>59</sup> Vgl. dazu auch BERNHARDT, Nackt vor Gott, 115 über die »Wirkung [des Gebets] auf Menschen und Situationen«.

<sup>60</sup> Vgl. dazu den Beitrag von FERNANDO ENNS in diesem Band, S. 352–366.

<sup>61</sup> STRIET, Bittgebet (s. Anm. 55), 110.

<sup>62</sup> JÜRGEN WERBICK, In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: STRIET (Hg.), Hilft beten?, 31–57, hier 42–52; NAUSNER,

render [Geist-]Impuls auf die Wahrnehmung [...] der für die Situation Verantwortlichen« sowie in der »Stärkung der Leidenden mit Widerstandskraft« bestehen (Bernhardt)<sup>63</sup>.

### *Schlussgedanken:*

Die Frage nach der Affizierbarkeit Gottes im Gebet führt also in die Suche nach einem Konzept von nicht-abstrakter Allmacht Gottes. Die eigentliche theologische Diskussionsfrage ist dann: Wie können Christinnen und Christen Gottes Souveränität denken, um sich ihn in all seiner Lebendigkeit als unterwegs seiend mit der Welt vorstellen zu können? Als noch unterwegs in die Vollendung und noch im Ringen mit gottwidrigen Mächten? Nicht der Versuch Schleiermachers, ein magisches Gebetsverständnis zu vermeiden, ist zu tadeln. Aber Gregor Etzelmüller und Günter Thomas wehren sich zu Recht gegen eine Zuflucht zu einer Gottesvorstellung, die von einer Allwirksamkeit Gottes gesteuert wird, in der man sich keine – »wenn auch zeitlich beschränkte« (Dietrich Ritschl) – Gegenmacht zu Gott mehr denken soll.<sup>64</sup> In einer solchen Welt müsste Gott in der Tat um gar nichts mehr gebeten werden. Gebet ohne eine eschatologische Vision rechnet nicht mehr mit einer Responsivität zwischen Gott und Menschen. Warum wir dann um unser »tägliches Brot« bitten (sollen), ist absolut unklar.<sup>65</sup>

Darum ist es wichtig, im Gebet zu erwarten, Gott bewegen zu können und damit das Missverständnis zu riskieren, ein naiv-anthropomorphes Gottesbild zu transportieren, dessen Kategorie der Sprache in der »zweiten Naivität« nicht erkannt wird. Es geht dabei nicht nur um Gott, sondern auch um die Perspektive auf die Welt. Die Veränderbarkeit Gottes hält derjenige für besonders notwendig, der die Welt für notwendig veränderungsbedürftig hält. Theologisch gesagt: Wer mit der Schöpfung schon ganz und gar zufrieden ist, dass er Erlösung, Befreiung und Vollendung für unnötig oder bereits bis ins Kleinste realisiert hält, der braucht keinen affizierbaren Gott, der sich in der Inkarnation hineinbewegt in die partikulare Gebrochenheit des Lebens und sich um ihretwillen um weltverändernde Dynamik anflehen lässt. Der oder die wird aber vielleicht

Grenzraum, 163–165; DENIS SCHMELTER, Ist Gott beeinflussbar? Beten im Licht des Open-View-Theismus, in: HAFNER/ENXING/MUNZINGER (Hg.), Gebetslogik, 167–180.

<sup>63</sup> BERNHARDT, Nackt vor Gott, 112.

<sup>64</sup> DIETRICH RITSCHL, Gottes Gegenentwurf zur menschlichen Weltgestaltung, in: DERS., Theorie und Konkretion der ökumenischen Theologie, Münster 2003, 119–142, hier 134f; vgl. ETZELMÜLLER, Krise, 39; THOMAS, Affizierbarkeit, 724.

<sup>65</sup> THOMAS, Affizierbarkeit, 728.

auch mit der universalen Heilsverheißung des Evangeliums, die eine Hoffnung auf ein gutes Leben aller Menschen schürt, nicht viel anfangen können.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Vgl. dazu das (evangelische) Plädoyer von Gregor Etzelmüller dafür, von Gott nicht nur – wie in der protestantischen Theologie üblich geworden sei – innere Gaben zu erbitten, sondern nicht mehr und nicht weniger als die Veränderung der Wirklichkeit nach Gottes Willen: ETZELMÜLLER, Krise.