

Johannes Brantl, Hans-Georg Gradl,  
Mirijam Schaeidt, Werner Schüßler

# Das Gebet

„die Intimität der Transzendenz“

echter

**Werner Schüßler  
Johannes Brantl  
Hans-Georg Gradl  
Mirijam Schaeidt**

**Das Gebet - "die Intimität  
der Transzendenz"**

**АННОТАЦИЯ**

Das Gebet ist der Grundakt des Glaubens schlechthin, der Gott gegenwärtig macht und ohne den der Glaube letztlich leer und abstrakt würde. In diesem Sinne verkörpert das Gebet, wie Viktor E. Frankl es ausdrückte, «die Intimität der Transzendenz». Warum dann aber über den Gebetsvollzug nachdenken? Die Antwort lautet: Reflexion steht nicht in einem grundsätzlichen Gegensatz zur Erfahrung. Und Beten entbindet nicht davon, sich über das Gebet Gedanken zu machen, da dieses immer auch in Gefahr ist, magisch verstanden und damit verzerrt zu werden. In diesem Sinn nähern sich die Beiträge dem Gebet unter einem philosophischen, einem biblischen, einem systematisch-theologischen und einem spirituellen Aspekt. Sie machen zugleich deutlich, dass es beim Sprechen über das Beten immer auch schon um das «Wie» des Betens geht. Von daher führen die Überlegungen nicht nur zu einem vertieften Verständnis des Gebets, sondern auch zu einer tieferen Gebetspraxis selbst.

# Содержание

Das Gebet	5
Inhalt	6
Vorwort	7
Das Gebet – zwischen Konkretheit und Unbedingtheit Gottes	10
1. Hilft beten? – Eine Hinführung	11
2. Metaphysische Rahmenbedingungen sinnvollen Betens	19
3. Erkenntnistheoretische Rahmenbedingungen sinnvollen Betens	27
4. Das Gebet in der Spannung zwischen Konkretheit und Unbedingtheit des religiösen Anliegens	33
5. Die mystische Überhöhung des Gebets	39
6. Resümee	43
Конец ознакомительного фрагмента.	48

Johannes Brantl, Hans-Georg Gradl, Mirijam Schaeidt,  
Werner Schüßler

# Das Gebet „die Intimität der Transzendenz“

# echter

Bibliografische Information der Deutschen  
Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de>  
abrufbar.

© 2014 Echter Verlag GmbH, Würzburg

[www.echter-verlag.de](http://www.echter-verlag.de)

Umschlag: Hain-Team ([www.hain-team.de](http://www.hain-team.de))

Umschlagabbildung: shutterstock

Druckerei: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN

978-3-429-03699-7

978-3-429-04757-3 (PDF)

978-3-429-06171-5 (ePub)

# Inhalt

## Vorwort

WERNER SCHÜSSLER

Das Gebet – zwischen Konkretheit und Unbedingtheit Gottes.

Eine philosophische Annäherung

HANS-GEORG GRADL

Modell und Maßstab. Das Vaterunser als Gebetsschule

JOHANNES BRANTL

„Aufmerksamkeit in ihrer reinsten Form.“ Systematisch-theologische Überlegungen zum Gebet

MIRIJAM SCHAEIDT

„Dein Sehnen ist dein Gebet.“ Gebet als Ausdruck existentieller Sehnsucht nach dem Ewigen

Personenregister

Sachregister

# Vorwort

Das Gebet ist der Grundakt des Glaubens schlechthin, der Gott gegenwärtig macht und ohne den dieser letztlich leer und abstrakt würde. In diesem Sinne leistet das Gebet, wie Viktor E. Frankl es einmal ausgedrückt hat, „die Intimität der Transzendenz“.

Weshalb aber sollte man das Gebet mit theoretischen Überlegungen belasten? Riskiert man damit nicht, dass die vertrauende Unmittelbarkeit verschwindet? Mit anderen Worten: Ist Reflexion über den Gebetsvollzug überhaupt förderlich für den Glauben?

Dazu ist zu sagen: Reflexion steht nicht in einem grundsätzlichen Gegensatz zur Erfahrung, Beten entbindet nicht davon, sich über das Gebet Gedanken zu machen, denn das Gebet ist immer auch in der Gefahr, magisch verstanden und damit verzerrt zu werden.

Dem vorliegenden Band geht es in diesem Sinne darum, unter einem philosophischen, einem biblischen, einem systematisch-theologischen und einem spirituellen Aspekt sich dem Gebet anzunähern.

Werner Schüßler geht in seinem Beitrag „Gebet – zwischen Konkretheit und Unbedingtheit Gottes“ den philosophischen Implikationen des Gebetsverständnisses nach, die dem Beter oft nicht bewusst sind. Was heißt es, wenn wir von einer

Gebetserhörung sprechen? Dass das nicht im Sinne eines einfachen Kausalschemas zu deuten ist, liegt auf der Hand, denn dadurch würde Gott unseren Wünschen und Bitten untergeordnet werden – und dann wäre er nicht mehr Gott. Das, um was es beim Beten letztlich geht, ist eine Veränderung unseres Verhältnisses zu Gott. In diesem Sinne könnte man sagen, dass Beten immer „hilft“.

In seinem Beitrag „Modell und Maßstab. Das Vaterunser als Gebetsschule“ geht Hans-Georg Gradl den verschiedenen Formen und der Bedeutung des Gebets im Neuen Testament nach. Wie keine andere Frömmigkeitsform ist das Gebet im Leben, Wirken und beim Sterben Jesu, aber auch im Leben der ersten Jünger und der jungen Kirche präsent. Die Christen lernen aber nicht nur von Jesus das Gebet, sondern sie lernen auch, zu Jesus zu beten, und das macht einen entscheidenden Paradigmenwechsel aus. Viel von dem, was im Neuen Testament „Gebet“ heißt und meint, lässt sich am „Vaterunser“ verdeutlichen. Insgesamt wird so deutlich, dass es dem Gebet im Neuen Testament letztlich nur um eine „Funktion“ geht, nämlich um das In-Beziehung-Treten mit dem lebendigen Gott.

Johannes Brantl beschäftigt sich in seinem Beitrag „Aufmerksamkeit in ihrer reinsten Form“ mit systematisch-theologischen Überlegungen zum Gebet. Das Gebet wird zu Recht immer wieder mit dem Phänomen der Aufmerksamkeit in Verbindung gebracht. Das macht schon deutlich, dass

unsere heutige Kultur das Beten erschwert, denn wir leben in einer Unkultur der Zerstreuung. Mit Simone Weil sucht Johannes Brantl deutlich zu machen, dass der Mensch gerade heute wirklich bestehen und umfassend gelingend nur leben kann, wenn er ein aufmerksam Betender bzw. ein betend Aufmerksamer wird. Beten heißt in diesem Sinne „Gott in allen Dingen finden“, das heißt, auch inmitten der Unscheinbarkeit der Alltagswelt.

In ihrem Beitrag „Dein Sehnen ist dein Gebet“ sucht die Benediktinerin Mirijam Schaeidt das Gebet „als Ausdruck existentieller Sehnsucht nach dem Ewigen“ zu deuten. Hinter aller Sehnsucht, die sich in jedem Gebet kundgibt, steht letztlich der Wunsch, geliebt zu werden und zu lieben. Dieser Wunsch findet aber seine wirkliche Erfüllung allein in der Begegnung mit dem Gott der Liebe, wie ihn das Christentum lehrt. Anhand der Psalmen und der Lectio Divina führt Sr. Mirijam in ein richtig verstandenes Beten ein, das nie als Leistung zu verstehen ist.

Der Band macht deutlich, dass es, wenn man über das Beten spricht, immer auch schon um das „Wie“ des Betens geht. Von daher führen die vorliegenden Überlegungen immer schon per se zu einem vertieften Verständnis des Gebets und damit zu einer tieferen Gebetspraxis selbst.

Trier, im Januar 2014	<i>Johannes Brantl, Hans-Georg Gradl, Mirijam Schaeidt, Werner Schüßler</i>
-----------------------	---

WERNER SCHÜSSLER

# **Das Gebet – zwischen Konkretheit und Unbedingtheit Gottes Eine philosophische Annäherung**

*„Man kann Gott nicht nur bloß durch den Geist sehen. Das ist immer noch ein nur erdemonstrierter Gott, mit nur formaler Realität. Gott als substantiale Realität sieht man erst durch die Liebe, die im Gebet beginnt, im Gebet sich steigert und im Gebet sich vollendet.“*

*Peter Wust<sup>1</sup>*

# 1. Hilft beten? – Eine Hinführung

„Hilft beten?“ – so lautet der Titel eines Sammelbandes, der jüngst in der Reihe „Theologie Kontrovers“ im Herder-Verlag erschienen ist und in dem fünf Theologen sich zu den „Schwierigkeiten mit dem Bittgebet“ – so der Untertitel – äußern.<sup>2</sup> Der Titel „Hilft beten?“ ist wohl bewusst etwas provokant formuliert und spaltet sicherlich die Gemüter, denn der eine wird vielleicht aufgrund einer schrecklichen Leidsituation oder im Angesichts einer tödlichen Krankheit auf diese Frage antworten: „Jetzt habe ich so viel gebetet, und es hat doch nicht geholfen“, während ein anderer vielleicht sagen wird: „Das Beten hat geholfen.“ Motivtafeln an Wallfahrtsorten oder auch Gebetserhörungen im Zusammenhang mit Verfahren von Selig- oder Heiligsprechungen legen hierfür reichlich Zeugnis ab. Das einfach als Volksfrömmigkeit abzutun, wird diesem Phänomen sicherlich nicht gerecht, scheinen sich hier doch authentische religiöse Erfahrungen auszusprechen.

Und doch scheinen diese Antworten – auf der einen Seite ein klares Nein, auf der anderen ein klares Ja – auf den ersten Blick vielleicht doch etwas zu einfach zu sein; und damit sind wir auch schon mitten im Thema. Denn was heißt in diesem Zusammenhang überhaupt „helfen“, oder theologisch ausgedrückt: „erhören“ – im Sinne von: Hat Gott das Gebet erhört bzw. nicht erhört? Daran schließt sich

sogleich die weitere Frage an: Lässt sich dieses Helfen bzw. Erhören oder dieses Nicht-Helfen bzw. Nicht-Erhören überhaupt „objektiv“ feststellen? Und wenn ja, was heißt dann in diesem Zusammenhang „objektiv“? Anders formuliert: Geht es in religiösen Dingen überhaupt um „Objektivitäten“? Damit soll nicht gemeint sein, dass religiöse Dinge rein subjektiv, d.h. letztlich eine Projektion oder Illusion wären, sondern dass diese einen ganz anderen Charakter haben wie das, was wir gewöhnlich mit dem Begriff „objektiv“ verbinden.

Gott „gibt“ es eben nicht in dem Sinne, wie es diesen Stein, diese Pflanze oder diesen Menschen „gibt“. Und doch scheint Gott für den religiösen Menschen ohne Zweifel Wirklichkeitscharakter zu haben, ja, er ist die entscheidende Wirklichkeit in seinem Leben. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) hat in diesem Zusammenhang immer wieder darauf hingewiesen, dass Glaubenssätze nicht wie historische oder empirische Sätze zu behandeln sind.<sup>3</sup> Das heißt, religiöse Dinge sind nicht einfach einzuordnen in unser Raum-Zeit-Schema; sie liegen vielmehr „quer“ dazu. Und doch kommen sie in diesem Raum-Zeit-Schema „zur Erscheinung“.

Nun könnte man aber mit Hans Schaller fragen: „Weshalb das Gebet, das im eigenen Vertrauen schwingt und davon getragen ist, mit metaphysischen und theologischen Gedanken belasten? Ist das damit gewagte Risiko überdies nicht zu groß, daß mit solchem Hinterfragen die vertrauende Unmittelbarkeit geschmälert wird oder gar verschwindet?“<sup>4</sup> Um es mit einem

Satz zu sagen: Ist Reflexion für den Gebetsvollzug überhaupt förderlich? Natürlich gibt es immer auch das schlichte Gebet, „das auf eine unreflektierte Weise mit seinen eigenen Gebetserfahrungen zurecht kommt“<sup>5</sup> – wie es immer auch den schlichten Glauben gibt. Zum Problem werden Glaube und Gebet erst dann, wenn der naive, ungebrochene Glaube im wahrsten Sinne des Wortes „frag-würdig“ geworden ist. In der Theologie aber müssen Glaube und Gebet hinterfragt werden, denn sonst wäre sie nicht das, was der Name besagt, nämlich *logos* von *theos*: „Rede von Gott“.<sup>6</sup>

Was für den Glauben insgesamt gilt, hat auch sein ungeteiltes Recht für das Gebet, das religiöse Grundereignis schlechthin<sup>7</sup>: Hier wie dort wäre es falsch, eine einfache Entgegensetzung von Philosophie und Theologie bzw. Religion zu statuieren, Reflexion in Gegensatz zu Erfahrung zu denken. Das käme einer Verkürzung der Wirklichkeit gleich, wenn auch ein solches vereinfachendes Denken in reinen Alternativen durch seine logische Konsequenz einen gewissen Reiz ausübt. Aber am Maßstab der dem Menschen gestellten Aufgabe bedeutete dies ein Ausweichen; immer sind die fixierten Einseitigkeiten ein Versagen.

Rechtes Beten kommt nicht ohne philosophische Einsichten aus, seien sie nun expliziter oder auch bloß impliziter Natur, wobei letzteres zumeist der Fall ist. Alfred de Quervain wehrt sich in diesem Zusammenhang zu Recht gegen eine

Entgegensetzung zwischen einer „Laienfrömmigkeit“ auf der einen Seite und dem „Wissen des Theologen“ auf der anderen: „Es ist ein gefährlicher Irrtum, zu meinen, daß das, was der theologisch ungeschulte Christ im Gebet vollzieht und was er über das Gebet denkt, ohne weiteres aus Gott ist, während das Nachdenken des Theologen gott-lose Wissenschaft sei.“<sup>8</sup> Der Philosoph bringt dem Beter nicht etwas bei, was diesem unbekannt wäre; „er macht ihm nur etwas bewußt, was im Vollzug seines Betens, vor allem des Bittgebets, immer schon impliziert war“.<sup>9</sup>

Dass philosophisches und theologisches Denken *über* das Gebet dem Lebensvollzug gegenüber immer nur eine sekundäre Aufgabe sein kann, steht außer Frage. Und doch entbindet das Beten nicht davon, sich *über* das Gebet Gedanken zu machen. Denn „das Beten wurde nicht zuletzt deshalb dem Denken fremd und das Denken dem Beten feind“, schreibt Gerhard Ebeling, „weil über das Beten – nicht etwa zu viel, sondern – zu wenig *gedacht* worden ist.“<sup>10</sup>

Allerdings ist es heute – entgegen früheren Zeiten – kaum noch üblich, das Gebet zum Thema philosophischer Überlegungen zu machen.<sup>11</sup> Dass das so ist, hat mit dem Namen des großen deutschen Philosophen Immanuel Kant (1724-1804) zu tun. Es scheint fast, als ob sich in Bezug auf die Gebetsproblematik – wie im Bereich der klassischen natürlichen Theologie insgesamt – das Kantische Erbe immer

noch negativ bemerkbar macht, können wir doch in Kants Religionsphilosophie, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1793 lesen: „Das *Beten* [...] ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloßes *erklärtes Wünschen*, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird.“<sup>12</sup> „Dieser Satz Immanuel Kants“, schreibt Wilhelm Weischedel, „drückt aufs schroffste die Bedenken aus, die die Philosophen gegen das Gebet erheben.“<sup>13</sup> Das *abergläubische Wesen* des Gebets sieht Kant in dem Versuch des Menschen, „auf Gott zu wirken“. Es ist für ihn „ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vorteil für uns) abgebracht werden könne“.<sup>14</sup> Verstehe man das Gebet wirklich nur als eine Möglichkeit, auf Gott zu wirken, so hätte Kant recht; in diesem Punkt, also der Einordnung des Gebets in das mechanistisch verstandene Kausalschema, treffen sich sowohl theologische Kritik als auch allgemeine Religionskritik a- oder antitheologischer Art. Doch macht dies gerade nicht das *Wesen* des *Betens* aus, es ist dies vielmehr eine Zerrform. Aber hier gilt wie überall: *Abusus non tollit usum*; der Missbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf. „Das Faktum einer weit

verbreiteten pervertierten Form des Bittgebetes ist noch keine Norm dafür, was das Bittgebet ist und sein kann.“<sup>15</sup>

Damit ist auch schon der zentrale Rahmen abgesteckt, in dem die Philosophie das Gebet normalerweise behandelt – nämlich *kritisch*. Mit der „philosophischen Gebetskritik“ ist zumeist ein weiterer Gesichtspunkt verbunden: nämlich die Ausbildung eines „philosophischen Gebetsideals“, sei dies nun ethischer Natur, wie das bei Kant der Fall ist, oder metaphysischer, wie bei dem Existenzphilosophen Karl Jaspers (1883-1969), wenn dieser das Gebet nur noch „als Besinnung in philosophischer Meditation“ gelten lassen möchte.<sup>16</sup> Friedrich Heiler schreibt hierzu mit Recht: „Das positive Gebetsideal, das die philosophische Kritik dem lebendigen Beten gegenüberstellt, erscheint dem religiösen Menschen [...] als ein kahles Abstraktionsprodukt, ein kümmerliches Surrogat [...]. Das Gebet des Philosophen ist kein realer, dramatischer Verkehr, kein Umgang mit Gott, kein persönliches Verhältnis, keine lebendige Gemeinschaft mit ihm.“<sup>17</sup>

Es hat aber letztlich desaströse Konsequenzen, wenn das personale Element ausgeklammert wird, scheint es dem Gebet doch gerade wesentlich um ein Ich-Du-Verhältnis zu gehen, in dem die religiöse Erfahrung sich ausdrückt – und nicht um ein „betendes Denken“<sup>18</sup>. Doch keine Gebetskritik des philosophischen Denkens war in der Lage, das Gebet, dieses „zentrale Phänomen der Religion“<sup>19</sup>, aus der Welt zu schaffen.

Und auch kein Gebetsideal des philosophischen Denkens konnte das religiöse Gebet ersetzen. Denn das Gebet ist – wie Karl Heim es einmal treffend formuliert hat – „die Urfunktion unseres Geistes“.<sup>20</sup>

An der philosophischen Gebetskritik Kants wird noch ein weiterer Punkt deutlich: Dass nämlich im Bittgebet geradezu sämtliche Probleme des Gebetes kulminieren.<sup>21</sup> Man macht es sich nämlich zu einfach, wenn man aus diesem Grunde gerade auf diese Form des Gebetes verzichten möchte,<sup>22</sup> erweisen sich doch, wie Carl Heinz Ratschow zu Recht meint, die verschiedenen Weisen des Betens – Dank, Fürbitte, Anbetung – immer wieder als Bittgebet.<sup>23</sup> Mit Recht wurde das Bittgebet deswegen – ähnlich wie auch das Theodizeeproblem – als „Ernstfall“<sup>24</sup>, „Testfall“<sup>25</sup> oder „Probe des Glaubens“<sup>26</sup> bezeichnet.

Im Folgenden werde ich zuerst nach den tragenden Pfeilern der Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des Gebets fragen, wobei hier zwei Aspekte zu berücksichtigen sind: einmal ein metaphysischer bzw. ontologischer (2), sodann ein erkenntnistheoretischer (3). Danach werde ich mich dem Gebet unter einem religionsphilosophischen Aspekt zuwenden, nämlich der grundsätzlichen Spannung zwischen Konkretheit und Unbedingtheit des religiösen Anliegen (4), bevor ich auf die Möglichkeit einer mystischen Überhöhung des Gebets zu sprechen kommen werde (5), um dann in einem abschließenden

Resümee noch einmal auf die zu Anfang formulierte Frage:  
„Hilft beten?“ zurückzukommen (6).<sup>27</sup>

## **2. Metaphysische Rahmenbedingungen sinnvollen Betens**

Die Problematik des Bittgebets steht im größeren Kontext der Frage nach dem Handeln Gottes und damit verbunden der Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit. Verschiedene Autoren sehen die Gebetsproblematik zudem auch eng mit dem sog. Theodizeeproblem oder der Hiobfrage verwoben.<sup>28</sup> Bei dieser Frage geht es um das prinzipielle Problem, wie die Vorstellung eines allgütigen und allmächtigen Gottes mit der Erfahrung von Bösem und Leid in der Welt zu vereinbaren ist. Angewandt auf die Gebetsproblematik geht es dann um die Frage, warum Gott die Bitten der einen erhört, die der anderen aber nicht? Ich halte diese Fragestellung aber nicht für sonderlich spezifisch für das Gebet, stellt sie sich doch in einem größeren Kontext, wenn sie sich auch in Bezug auf das Bittgebet noch einmal verschärfen mag bzw. hier drastisch vor Augen geführt wird. Das Theodizeeproblem stellt sich ja schon, wenn – um mit Dostojewski zu sprechen – ein einziges unschuldiges Kind sterben muss, oder, um mit Max Scheler zu sprechen, wenn wir versehentlich einen Wurm zertreten.<sup>29</sup>

Nun haben die Überlegungen zum Handeln Gottes über die Jahrhunderte hinweg ganze Bibliotheken gefüllt, und ich kann im

Rahmen dieser Überlegungen darum nicht in extenso auf diese Fragestellung eingehen, die theologisch auch recht kontrovers diskutiert wird. Aber da das zitierte Kant-Wort im Kontext dieser Fragestellung steht, muss hierauf doch kurz eingegangen werden, was ich im Anschluss an ein Wort von Meister Eckhart, dem großen mittelalterlichen Mystiker, tun werde. Doch zuvor noch einige grundsätzliche Überlegungen.

Wie ich Gott denke, das hat entscheidende Konsequenzen für das Gebetsverständnis. Die klassische Metaphysik und Theologie haben immer die Absolutheit Gottes betont, das heißt, sie haben einen „werdenden Gott“ abgelehnt mit dem Argument, dass ein solcher nicht der Grund der Welt sein kann, deren Charakteristikum ja gerade das Werden, d.h. die Veränderung ist. Nur ein Gott, der absolut vollkommen ist, der somit keine Potentialitäten aufweist, sondern reine Aktualität, *actus purus*, ist, kann wirklich Gott sein, ansonsten wäre er selbst ein Stück Welt. Auf die Gebetsproblematik angewandt, heißt dies – um mit Ludger Oeing-Hanhoff zu sprechen: „Kann man sich mit Bittgebeten an einen Gott wenden, der nicht allmächtig ist, der keine Wunder wirken kann? Andererseits fragt es sich aber auch, ob man sinnvoll zu einem Gott beten kann, der schon alles vorherbestimmt hat und in seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit als der ‚unbewegte Beweger‘ doch durch nichts zu bewegen ist.“<sup>30</sup>

Das Wort von der Unveränderlichkeit wird nicht selten von Theologen missverstanden – als würde es sich hierbei um

einen „statischen“, letztlich „apathischen“ Gott handeln, der von dem „dynamischen“ Gott der Bibel weit entfernt sei.<sup>31</sup> Dabei hat Aristoteles, auf den der Begriff sachlich zurückgeht, schon ausdrücklich gesagt, dass der „unbewegte Beweger“ reine Lebensfülle impliziert.<sup>32</sup>

Es finden sich aber auch Stimmen auf philosophischer Seite, die als Voraussetzung der Sinnhaftigkeit des Bittgebets ein Gottesbild vertreten, das sich von der Lehre der Unveränderlichkeit verabschiedet. In diesem Sinne können wir in der Schrift des Utrechter Religionsphilosophen Vincent Brümmer „Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung“ lesen: „Wenn seine [sc. Gottes] Absichten von Ewigkeit an unveränderlich festgesetzt sind, dann wäre er weder in der Lage, auf das, was wir tun oder fühlen, zu *reagieren*, noch auf die Bitten, die wir an ihn richten. Man könnte von ihm nicht sagen, daß er irgend etwas tut, *weil* wir ihn darum gebeten haben. In der Tat wäre ein absolut unwandelbarer Gott einem neuplatonischen Absoluten ähnlicher als dem personalen Wesen, als das ihn die Bibel darstellt, und deshalb nicht die Art von Wesen, mit dem wir ein personales Verhältnis haben könnten.“<sup>33</sup> Brümmer plädiert demgegenüber dafür, Gott „in einem weniger absoluten Sinn für unwandelbar“<sup>34</sup> zu halten: „Gott ist in einigen Hinsichten unveränderlich – in seiner Güte, in seiner Liebe und in seiner Treue –, aber er verändert sich in anderen Hinsichten. Wenn Gott sich in keiner Hinsicht

verändern könnte, wäre er keine Person.“<sup>35</sup> Brümmer koppelt also die Veränderlichkeit Gottes an sein Personsein: Gott kann sich nach Brümmer verändern, „z.B. indem er wirklich auf kontingente Ereignisse und menschliche Handlungen reagiert“.<sup>36</sup> Lassen wir momentan die Frage einmal beiseite, wie Gottes Personsein zu denken ist und ob dieses Personsein notwendig Veränderlichkeit impliziert. Zieht eine solche Konzeption, wie sie Brümmer vorschlägt, Gott nicht in die Dimension der Zeitlichkeit, damit verbunden aber in die der Endlichkeit? Schließen sich Gottes Unveränderlichkeit auf der einen und sein vom Beter erwartetes Reagieren auf der anderen Seite wirklich aus? Die klassische Tradition hat dies jedenfalls nicht so gesehen. Sie hat sowohl an der Unveränderlichkeit Gottes als auch an der Sinnhaftigkeit des Bittgebetes festgehalten. Es muss also nach Lösungen gesucht werden, die an der Unveränderlichkeit Gottes festhalten, gleichzeitig aber auch die Sinnhaftigkeit des Bittgebets<sup>37</sup> erweisen können. Die Frage: Wie ist Gott zu denken, damit das Bittgebet sich als sinnvoll erweist, ist darum schon *als solche* falsch gestellt. Vielmehr muss gefragt werden: Wie kann das Bittgebet sinnvoll sein *unter Voraussetzung* der Unveränderlichkeit Gottes?

In seinem deutschen Traktat „Von Abgeschiedenheit“ erörtert Meister Eckhart (1260-1328) in sehr plastischer Weise genau dieses Problem.<sup>38</sup> Es geht hier um die Frage: Hätte das Bittgebet *keine* Wirkung auf Gott, dann hätte es letztlich keine

Realität, wäre höchstens so etwas wie ein inneres reflektierendes Umgehen mit sich selbst, wie das z.B. bei der Gebetsauffassung von Walter Bernet der Fall ist, der das Bittgebet psychologisch-immanent interpretiert.<sup>39</sup> Wirkt das Bittgebet dagegen auf Gott, wie geht das mit der Unveränderlichkeit Gottes zusammen? Hat dann nicht Kant doch Recht mit seiner Kritik?

Eckhart geht dieses Problem grundsätzlicher an, nämlich von der Frage aus, was Gott zu Gott macht. „Daß Gott Gott ist,“ heißt es hier, „das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit.“<sup>40</sup> Für unseren Zusammenhang interessiert ganz besonders das letzte Merkmal Gottes: seine Unwandelbarkeit.

Nun gesteht Eckhart ohne weiteres zu, dass alle Gebete und guten Werke, die der Mensch im Zeitlichen verrichten kann, Gottes Abgeschiedenheit so wenig bewegen, als ob niemals ein Gebet oder gutes Werk in der Zeit verrichtet würde, und es heißt dann weiter: „Und Gott wird deshalb nimmer gnädiger noch geneigter gegenüber dem Menschen, als wenn er das Gebet oder die guten Werke niemals verrichtete.“<sup>41</sup>

Aber macht diese „unbewegliche Abgeschiedenheit“ das Gebet nicht sinnlos? Eckhart macht sich diesen Einwand selbst: „Nun könntest du sagen: So höre ich wohl, daß alles Gebet und alle guten Werke verloren sind, weil sich Gott ihrer nicht so annimmt, daß ihn jemand dadurch bewegen könnte, und doch

sagt man: Gott will um alles gebeten werden.“<sup>42</sup> Wie passt das zusammen?

„Hier sollst du mich wohl anhören“, sagt Eckhart, „und recht verstehen, wenn du kannst, daß Gott *in seinem ersten ewigen Anblick* – wenn wir einen ersten Anblick da annehmen sollten – alle Dinge ansah, so wie sie geschehen würden, und er sah in diesem selben Anblick [...] das geringste Gebet und gute Werk, das jemand verrichten würde, und sah an, welches Gebet und welche andächtige Hingabe er erhören wollte oder sollte; er sah, daß du ihn morgen mit Ernst anrufen und bitten willst, und dieses Anrufen und Gebet wird Gott nicht erst morgen erhören, denn er hat es bereits in seiner Ewigkeit erhört, ehe du je Mensch wurdest. Ist aber dein Gebet nicht eindringlich und ohne Ernst, so wird dich Gott nicht erst jetzt abweisen, denn er hat dich ja schon in seiner Ewigkeit abgewiesen. Und so denn hat Gott in seinem ersten ewigen Anblick alles angesehen, und Gott wirkt nichts neu [d.h. er wirkt nichts auf Veranlassung], denn alles ist vorausgewirkt. Und so steht Gott allzeit in seiner unbeweglichen Abgeschlossenheit, und doch sind darum der Leute Gebet und gute Werke nicht verloren.“<sup>43</sup>

Gott, der unveränderliche und vollkommene, wäre nicht Gott, wenn er seinen Ratschluss, der von Ewigkeit her besteht,<sup>44</sup> aufgrund unserer Bitten ändern würde. Gott *sieht* nach Eckhart von Ewigkeit her, was der einzelne Mensch frei wählen wird; und im Hinblick auf diesen

freien Willensentschluss und die freiwilligen Handlungen des Menschen – besonders mit Rücksicht auf dessen Gebet – fasst Gott dann seine unabänderlichen Ratschlüsse.<sup>45</sup> Es geht hier um den spekulativen Versuch, die *metaphysische Möglichkeit* der Gebetserhörung zu erweisen. Das Gebet steht bei Eckhart im Rahmen der Vorsehung. Wirksam erbitten kann der Mensch nur das, was in Gottes ewigem Ratschluss bereits als Gebetserhörung vorgesehen ist. Das Gebet bedeutet somit weder ein veränderndes Eingreifen noch ein rein passives Sich-Fügen in den göttlichen Plan, sondern es ist eine „miterfüllende Kraft“ in der Entfaltung und Ausführung der göttlichen Pläne.<sup>46</sup> Hier denkt Eckhart ganz im Sinne des Thomas von Aquin. Auch Thomas wehrt von dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes her jede Überlegung ab, die dem Bittgebet irgendwelche kausale Wirkmöglichkeiten auf Gott zuzuschreiben sucht.<sup>47</sup> „Gott kann und braucht nicht an etwas erinnert oder über etwas in Kenntnis gesetzt zu werden.“<sup>48</sup> Und doch wird gleichzeitig an der Wirksamkeit der Bitte festgehalten.<sup>49</sup> Der Vorwurf, dass dann der Weltverlauf letztlich determiniert sei, greift zu kurz, denn Gottes Vorsehung ist nicht im Sinne eines zeitlichen Vorhersehens zu verstehen, sondern als ein gegenwärtiges Sehen, das daher in keiner Weise determiniert.<sup>50</sup> *Providentia* darf nicht im Sinne von *Praevidentia* oder *Praescientia*, nicht als ein Vorauswissen gleichsam der Zukunft, aufgefasst werden, sondern als das Wissen einer niemals erlöschenden Gegenwart.

Spätestens seit Boethius (480-524) ist dieser Einwand aus dem Wege geräumt.<sup>51</sup> Mit diesem Ansatz wird die Unveränderlichkeit Gottes einerseits und die menschliche Freiheit einschließlich eines sinnvollen Bittgebetes andererseits als einander nicht widersprechend dargestellt.<sup>52</sup>

### **3. Erkenntnistheoretische Rahmenbedingungen sinnvollen Betens**

Gebet ist nur da sinnvoll, wo Gott als Du gedacht wird, wo er ein personales Antlitz trägt. Emil Brunner hat das Gebet in diesem Sinne einmal als „Prüfstein des Glaubens“ und die Theologie des Gebetes als „Prüfstein aller Theologie“ bezeichnet.<sup>53</sup> Denn „ob wir unter Gott einen Ich-Du-Gott verstehen oder ein namenloses Absolutes, entscheidet über die Christlichkeit einer Theologie“.<sup>54</sup> Griechische Philosophie kennt dagegen den personalen Gott, der sich dem Menschen zuwendet, nicht. Der Gott Platons und Aristoteles' ist kein personaler Gott; Personalität scheint ein Proprium des jüdisch-christlichen Gottes zu sein. Vielleicht sind Anklänge an Gottes Personalität bei Plotin festzustellen,<sup>55</sup> aber sie sind hier nicht sonderlich ausgeprägt, und der Gedanke einer Zuwendung Gottes zur Welt ist Plotin zeitlebens fremd geblieben.

Nun hat aber Karl Jaspers zu Recht darauf hingewiesen, dass das Göttliche den Gegensatz von Subjekt und Objekt „umgreift“ und es darum auch als das Umgreifende, genauer: als „das Allumgreifende“ zu bezeichnen sei.<sup>56</sup> Damit will er zum Ausdruck bringen, dass dieses kein Seiendes ist, das wir in der Welt vorfinden, sondern als Grund der Welt noch jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes anzusiedeln ist.

Unter den Bedingungen der Existenz kommt der Mensch aber *erkenntnismäßig* niemals aus der Subjekt-Objekt-Spaltung heraus: Ich als Subjekt denke jemanden/etwas als Objekt.<sup>57</sup> Wie aber kann man etwas denken oder über etwas sprechen, das im ontologischen, d.h. seinsmäßigen Sinne, an sich selbst nie Objekt ist?

Auch der Religionsphilosoph und protestantische Theologe Paul Tillich (1886-1965) kommt in einer Ontologie-Vorlesung aus dem Jahre 1951 auf dieses Problem zu sprechen, wenn es dort heißt: „Man macht ihn [sc. Gott] logisch zum Objekt. Wenn man ihn aber logisch zum Objekt macht, kann man nicht verhindern, dass man ihn auch ontologisch zum Objekt macht, [...] d.h. er wird ein Seiendes, dem ich als Subjekt gegenüberstehe, das mir als Objekt gegenübersteht. In dem Augenblick, wo das geschieht, liegt etwas vor, was zugleich wieder zurückgenommen werden muss.“<sup>58</sup> Denn, so schreibt Tillich weiter, „Gott kann nie Objekt werden, weil er seinem Wesen nach das ist, was jenseits von Subjekt und Objekt liegt. Machen wir ihn *doch* zu einem Objekt, tun wir etwas, was seinem Wesen widerspricht, und müssen es im Augenblick, in dem wir das getan haben, wieder zurücknehmen.“<sup>59</sup> Tillich sucht das mit einem Verweis auf die Liebe zu plausibilisieren, wo es sich ähnlich verhält: „Die Liebe kann nicht aufrechterhalten werden, die Liebe ist innerlich zerbrochen in dem Augenblick, wo der andere zum Objekt für mich wird. Ein Objekt kann

ich behandeln, managen, kann ich so und so dirigieren, den Geliebten kann ich nicht so und so dirigieren, er ist etwas, mit dem ich Gemeinschaft haben kann oder von dem ich in Hass getrennt sein kann. Aber das ist eine völlig andere Haltung.“<sup>60</sup> Mache ich den anderen dagegen zum (bloßen) Objekt, dann kommt darin zum Ausdruck, dass ich ihn eben gerade nicht liebe.

Zurück zum eigentlichen Thema: Zwar spreche ich beim Beten nicht *über*, sondern *mit* Gott, aber das Problem bleibt das gleiche. Das heißt, beim Beten tun wir eigentlich etwas, was vom Menschen her unmöglich ist: „Wir sprechen mit jemandem, der nicht irgendein anderer ist, sondern der uns näher ist, als wir uns selbst sind. Wir wenden uns an jemanden, der niemals Objekt unserer Hinwendung werden kann, weil er immer Subjekt ist, immer der Handelnde, immer der Schaffende. Wir sagen ihm etwas, obwohl er nicht nur schon weiß, was wir ihm sagen, sondern auch all die unbewußten Antriebe kennt, aus denen unsere bewußten Worte stammen.“<sup>61</sup> So ist das Gebet eigentlich vom Menschen aus unmöglich. Aus diesem Grunde kommt Tillich zu dem paradoxen Satz: „Es ist Gott selbst, der durch uns betet, wenn wir zu ihm beten.“<sup>62</sup> Das Gebet hat somit paradoxen Charakter, weil im Gebet zu jemandem gesprochen wird, mit dem man nicht sprechen kann, weil es kein Jemand ist. Im Gebet wird an Jemanden eine Bitte gerichtet, von dem man nichts erbitten kann, weil er gibt oder auch nicht gibt, ehe man ihn bittet. Im Gebet sagt man zu Jemandem „Du“, der dem Ich

immer schon näher ist als dieses sich selbst.<sup>63</sup>

Beim ernsthaften Gebet darf Gott eben nicht „wie ein beliebiger Gesprächspartner“ behandelt werden, sondern das ernsthafte Gebet ist „ein Sprechen zu Gott in dem Sinne, daß Gott zwar logisches Objekt ist für den, der betet. Doch kann Gott niemals zum Objekt werden, es sei denn, daß er gleichzeitig Subjekt ist.“<sup>64</sup> Theologisch kann man das dadurch ausdrücken, dass man sagt, dass der göttliche Geist, der den Betenden ergreift, Gott selbst ist. Von hieraus ist auch der folgende Satz Tillichs zu verstehen: „Gott spricht durch uns zu sich selbst.“<sup>65</sup> Das bedeutet, dass Beten eigentlich eine „unmögliche Möglichkeit“ ist,<sup>66</sup> da hier die Subjekt-Objekt-Struktur überwunden ist. Nach Tillich drückt der Hl. Paulus dieses Paradox in klassischer Weise aus, „wenn er von der menschlichen Unfähigkeit zum richtigen Beten spricht und vom göttlichen Geist sagt, daß er die Betenden vor Gott vertritt ‚mit unaussprechlichem Seufzen‘ (Röm. 8,26)“.<sup>67</sup>

Dass wir Gott Personalität zusprechen dürfen, wenn er auch nicht in dem Sinne Person ist, wie wir Personen sind, findet seinen letzten Grund darin, dass es eine Analogie zwischen Schöpfung und Schöpfer gibt. So wie das Kunstwerk immer schon einen Rückschluss auf den Künstler zulässt, so trifft das auch auf das Schöpferhandeln Gottes zu: Gott ist zwar nicht der Welt ähnlich, aber die Welt ist Gott ähnlich, wie es die mittelalterliche Philosophie und Theologie<sup>68</sup> im

Anschluss an Plotin vorgetragen hat, der diesen Grundgedanken erstmalig entwickelt hat; denn das Bewirkte kann nicht gänzlich verschieden sein vom Bewirkenden. Auf unser Problem angewandt, heißt dies: Wenn Gott Grund unseres Personseins ist, das sich wesentlich im Begriff der Freiheit dokumentiert, so kann er nicht weniger, sondern immer nur mehr sein als Person. Gott kann also nicht a-personal, sondern immer nur über-personal sein,<sup>69</sup> und aus diesem Grunde dürfen wir ihn auch ansprechen als Person, als Du.

Von daher ist es verständlich, dass nicht nur vom Unveränderlichkeitsaxiom her immer wieder kritische Einwände gegen das Gebet, besonders gegen das Bittgebet, erhoben wurden, sondern auch ausgehend von einer Ablehnung der Personalität Gottes. Am Beispiel von Karl Jaspers könnte das näher verdeutlicht werden.<sup>70</sup>

Auf die Frage, warum überhaupt das Symbol des Personalen in Bezug auf Gott gebraucht werden muss, antwortet Tillich: „Das ‚Über-Persönliche‘ ist kein ‚Es‘, oder genauer, es ist ebenso ein ‚Er‘ wie ein ‚Es‘; und es steht gleichzeitig über beiden. Wenn aber das ‚Er‘-Element weggelassen wird, dann verwandelt das ‚Es‘-Element das angenommene Über-Persönliche in ein Unter-Persönliches [...]. Und solch ein neutrales ‚Unter-Persönliches‘ kann uns nicht in der Mitte unseres Personseins treffen [...]. Der Philosoph Schelling sagt: ‚Allein eine Person kann eine Person heilen.‘ Das ist der Grund, warum das Symbol des ‚persönlichen

Gottes‘ für eine lebendige Religion unentbehrlich ist.“<sup>71</sup>

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber (1878-1965) meint mit Blick auf Jaspers: „Jene Verschwisterung von Gottesliebe und Menschenliebe im Doppelgebot lenkte unseren Blick auf die Transparenz des endlichen Du, aber auch auf die Gnade des Unendlichen, zu erscheinen, wo und wie es erscheinen will. Nun soll uns das Du-sagen zur Gottheit als unrechtmäßig verwiesen werden. Gewiß ist der Philosoph unverbrüchlich befugt zu erklären, ‚philosophische Existenz‘ ertrage es, ‚dem verborgenen Gott nicht zu nahen‘. Er ist aber nicht befugt, das seiner Erfahrung also fremde Gebet als ‚fragwürdig‘ zu bezeichnen.“<sup>72</sup>

Sprechen wir vom personalen Gott, so impliziert dies also eine ganze Reihe philosophischer Voraussetzungen. Eine zentrale Rolle spielt hierbei der Analogiegedanke, der besagt, dass die Welt Gott ähnlich ist. Es ist dann eine sekundäre Frage, welche *Ausprägung* des Analogiedenkens zu bevorzugen ist: die sog. Negative Theologie, die Analogielehre eines Thomas von Aquin oder die Symboltheorie Paul Tillich, um nur die wichtigsten Ausformungen zu nennen.<sup>73</sup> Entscheidend ist hier zuerst einmal, dass das Verhältnis von Welt und Gott *in Beziehung* gedacht wird und nicht – wie bei Jaspers – in einseitiger *Differenz*.<sup>74</sup>

## **4. Das Gebet in der Spannung zwischen Konkretheit und Unbedingtheit des religiösen Anliegen**

Dass Gott über-personal zu denken ist, impliziert nach Tillich zwei Momente: „Er ist das, was unsere Erfahrung des Person-Seins unendlich transzendiert, und zugleich das, was unserm Person-Sein so adäquat ist, daß wir ‚DU‘ zu ihm sagen und zu ihm beten können.“<sup>75</sup> Beide Elemente müssen nach Tillich erhalten bleiben. „Haben wir nur das Element des Unbedingten, so ist keine Beziehung zu Gott möglich. Bleibt nur die Ich-Du-Beziehung, wie wir heute sagen, so verlieren wir das Element des Göttlichen, des Unbedingten, das Subjekt und Objekt und alle anderen Polaritäten transzendiert.“<sup>76</sup>

Der Psychiater, Psychotherapeut und Philosoph Viktor E. Frankl (1905-1997), der Begründer der sog. Logotherapie und Existenzanalyse, betont in ganz besonderem Maße den personalen Aspekt, wenn er schreibt: „Was das Gebet leistet, das ist die Intimität der Transzendenz.“<sup>77</sup> Von daher wird auch verständlich, wenn er Gott als „Personalissimum“ bezeichnet.<sup>78</sup> Demgegenüber stammt von dem protestantischen Theologen, Religionsgeschichtler und Religionsphilosophen Rudolf Otto (1869-1937) der Satz: „In der Tat, man kann das Höchste nicht

immer duzen.“<sup>79</sup> Und in diesem Zusammenhang verweist er auch auf die Hl. Teresa von Avila, die zu Gott „Ew. Majestät“ gesagt haben soll. Beide Sätze haben ihre Wahrheit, und in ihnen tritt eine Spannung zutage, die größer nicht sein könnte.

Unter der Überschrift „Gott als Idee. Eine phänomenologische Beschreibung“ kommt Tillich in seiner „Systematischen Theologie“ auf diese Spannung näher zu sprechen, wenn es dort heißt: „Gott ist die Antwort auf die Frage, die in der Endlichkeit des Menschen liegt, er ist der Name für das, was den Menschen unbedingt angeht. [...] Es heißt, daß das, was einen Menschen unbedingt angeht, für ihn zum Gott (oder Götzen) wird, und es heißt, daß nur das ihn unbedingt angehen kann, was für ihn Gott (oder Götze) ist. Der Ausdruck: ‚das, was unbedingt angeht‘, weist auf eine Spannung in der menschlichen Erfahrung hin. Auf der einen Seite ist es unmöglich, daß uns etwas angeht, dem nicht konkret begegnet werden kann, sei es im Bereich der Wirklichkeit, sei es im Bereich der Einbildung. [...] Andererseits muß das, was unbedingt angeht, alles, was uns vorläufig und konkret angeht, transzendieren. Es muß den ganzen Bereich des Endlichen transzendieren, um die Antwort auf die Frage zu sein, die in der Endlichkeit liegt. Aber indem das religiöse Anliegen das Endliche transzendiert, verliert es die Konkretheit einer Beziehung zwischen endlichen Wesen. Es hat die Tendenz, nicht nur absolut, sondern auch abstrakt zu werden und damit Reaktionen des konkreten Elements hervorzurufen. *Das ist die unausweichliche Spannung in der Gottesidee. Der*

*Konflikt zwischen Konkretheit und Unbedingtheit des religiösen Anliegens ist aktuell, wo immer Gott erfahren und diese Erfahrung ausgedrückt wird, vom primitiven Gebet bis zum kompliziertesten theologischen System. Er ist der Schlüssel zum Verständnis der Dynamik der Religionsgeschichte, und er ist das Grundproblem jeder Lehre von Gott.“<sup>80</sup>*

Wird die Konkretheit Gottes einseitig überbetont, so steht das Gebet in der Gefahr, magische Züge zu bekommen, indem es „in eine Person-Ding-Beziehung“ verwandelt wird, „die aus dem göttlichen ‚Du‘ ein Mittel für eigene Zwecke macht“ im Sinne der bekannten „*do-ut-des*“-Formel<sup>81</sup>: Ich gebe, damit du gibst. Damit wären wir bei dem von Kant angesprochenen Problem. Wird auf der anderen Seite die Unbedingtheit Gottes einseitig überbetont, so entweicht uns das Göttliche im Sinne einer absoluten Transzendenz, zu der keine Beziehung mehr möglich ist. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Position von Karl Jaspers in dieser Frage. Das heißt, das Gebet bewegt sich ständig zwischen den beiden Gefahrenpunkten der Dämonisierung oder Vergötzung einerseits und der Profanisierung andererseits.<sup>82</sup> Hierin kommt eine Spannung zum Ausdruck, unter der jede konkrete Religion und auch der persönliche Glaube unausweichlich steht und die in der Realität unüberwindlich ist.

Das führt auch noch einmal auf die eingangs aufgeworfene Frage zurück, was es heißt, dass ein Gebet „erhört“ ist. Wenn wir diese Überlegungen ernst nehmen, dann müssen wir uns

hier von jeder eindimensionalen Sichtweise verabschieden, die meint, ein Gebet sei dann – und nur dann – erhört, wenn die an Gott herangetragene Bitte in Erfüllung geht. Der letzte Sinn des Bittgebets besteht demgegenüber nach Tillich vielmehr darin zu sehen, dass man Gott bittet, die gegebene Situation in Richtung ihrer Erfüllung zu lenken.<sup>83</sup> Letztlich entscheidend ist darum allein „die Hingabe an Gott“.<sup>84</sup> Der ernsthafte Beter sieht alles „unter dem Einfluß des göttlichen Geistes und im Lichte der göttlichen Vorsehung“.<sup>85</sup> „Das Neue, das im Bitt-Gebet geschaffen wird,“ schreibt Tillich, „ist der Geist-gewirkte Akt, in dem der Inhalt unserer Wünsche und Hoffnungen in die Gegenwart des göttlichen Geistes erhoben wird. Ein Gebet, in dem das geschieht, ist ‚erhört‘, selbst wenn ihm Ereignisse folgen, die dem konkreten Inhalt des Gebets widersprechen.“<sup>86</sup>

Ähnlich drückt es auch der christliche Existenzphilosoph Gabriel Marcel (1889-1973) aus: „Selbst angenommen also, das, worum ich betete, habe sich nicht verwirklicht, könnte ich doch nicht sagen, mein Gebet sei nicht erhört worden (oder wenn ich es sagte, hörte ich damit auf, mir dessen bewußt zu sein, daß ich es an Gott richtete: ich verfiel in Abgötterei). Mein Groll fände in einer allzu menschlichen *Es*-Formel Ausdruck. Soll das bedeuten, daß ich mich in jeder Weise dem göttlichen Ratschluß zu fügen hätte und daß es völlig nutzlos sei zu beten? Das hieße aber doch Gott (die göttliche Realität) in eine abstrakte Ordnung, in ein reines *Es* verwandeln: hieße in eine andere

Art Abgötterei verfallen, in die der Notwendigkeit. Zwischen beiden Abgöttereien liegt bloß eine schmale Landenge, wohl der Ort des religiösen Denkens. [...] Mein Gebet kann nicht als für Gott belanglos, als nicht zu ihm durchdringend gedacht werden: in diesem Sinne ist mein Beten sicherlich wirksam. Man mag allerdings einwenden, die göttlichen Entscheide müßten von aller Ewigkeit her getroffen sein. Doch bin ich davon überzeugt: Wenn *von aller Ewigkeit her* bedeuten soll ‚eine unmeßbare Zeit‘, dann stehen wir mitten in einer Irrlehre (und vielleicht im Herzen des Sinnwidrigen). [...] Beten heißt, tätig ablehnen, Gott als Ordnung zu denken, heißt, ihn wahrhaftig als Gott denken – als reines Du.“<sup>87</sup>

In diesem längeren Zitat von Marcel wird auch noch einmal die Verbindung zu Meister Eckhart deutlich. Eckhart hat die Ewigkeit ja gerade nicht im Sinne einer „schlechten Unendlichkeit“, d.h. als nicht endende Zeitlichkeit verstanden, sondern, wie schon Boethius in seiner „*Consolatio philosophiae*“ deutlich gemacht hat, als nicht endende Gegenwart.<sup>88</sup> Und es wird ebenso die Verbindung zu Tillich und Frankl deutlich.

Das bedeutet: Erfolg oder Misserfolg sind keine letzten Indikatoren dafür, dass Gott unser Gebet erhört oder nicht erhört hat. Der Erfolg birgt somit nicht unmittelbar und ohne weiteres eine Rechtfertigung in sich, so wenig wie der Misserfolg ein Zeugnis für Gottes Missfallen wäre. Das führt uns auch das Beispiel Hiobs klar vor Augen. Urteile, die aus Erfolg oder Misserfolg gewonnen sind, sind höchst

problematisch.<sup>89</sup> Solche Überlegungen stehen natürlich in einer gewissen Spannung zur volkstümlichen Gebetspraxis, wie sie sich z.B. auf Votivtafeln dokumentiert. Diese Spannung ist aber, wie schon angedeutet, nicht aufzulösen, drückt sich doch darin immer auch das grundsätzliche menschliche Bedürfnis aus, das Heilige an bestimmten Handlungen quasi „festzumachen“, d.h. zu konkretisieren, zu materialisieren. Aber selbst der einfache Gläubige wird sich der Paradoxie der Erhörungsproblematik bewusst sein, wenn er den Satz im Vater-unser „Dein Wille geschehe“ ernst nimmt. Diese Einsicht leitet auch schon zu meinem letzten Aspekt über.

## 5. Die mystische Überhöhung des Gebets

In seinem Traktat „Von Abgeschiedenheit“, aus dem ich schon oben zitiert habe, kommt Meister Eckhart im Rahmen seiner weiteren Überlegungen auf die Frage zu sprechen: „Was ist des abgeschiedenen Herzens Gebet?“ Und er antwortet darauf: „Abgeschiedene Lauterkeit *kann* nicht beten, denn wer betet, der begehrt etwas von Gott, das ihm zuteil werden solle, oder aber begehrt, daß ihm Gott etwas abnehme. Nun begehrt das abgeschiedene Herz gar nichts, es hat auch gar nichts, dessen es gerne ledig wäre. Deshalb steht es ledig allen Gebets, und sein Gebet ist nichts anderes als einförmig zu sein mit Gott. Das macht sein ganzes Gebet aus.“<sup>90</sup> Gegen Ende dieses Traktates findet sich dann noch das folgende Wort Meister Eckharts: „Das schnellste Tier, das euch zu dieser Vollkommenheit trägt, ist das Leiden.“ Und: „Das festeste Fundament, worauf diese Vollkommenheit stehen kann, ist die Demut, denn wessen Natur hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor in das Höchste der Gottheit, denn Liebe bringt Leid, und Leid bringt Liebe.“<sup>91</sup>

In seinem bekannten, nur wenige Monate vor seinem Tode geschriebenen „Abschiedswort“ an seine Studierenden hat der christliche Existenzphilosophen Peter Wust (1884-1940) Ähnliches zum Ausdruck gebracht wie Meister Eckhart, wenn

es hier gegen Ende heißt: „Und wenn Sie mich nun noch fragen sollten, bevor ich jetzt gehe und endgültig gehe, ob ich nicht einen Zauberschlüssel kenne, der einem das letzte Tor zur Weisheit des Lebens erschließen könne, dann würde ich Ihnen antworten: ‚Jawohl‘. – Und zwar *ist* dieser Zauberschlüssel *nicht die Reflexion*, wie Sie es von einem Philosophen vielleicht erwarten möchten, sondern das *Gebet*. Das Gebet, als letzte Hingabe gefaßt, macht still, macht kindlich, macht objektiv. Ein Mensch wächst für mich in dem Maße immer tiefer hinein in den Raum der Humanität (– nicht des Humanismus –), wie er zu beten imstande ist, wofern nur das *rechte Beten* gemeint ist. Gebet kennzeichnet alle letzte ‚humilitas‘ des Geistes. Die großen Dinge des Daseins werden nur den betenden Geistern geschenkt. Beten lernen aber kann man am besten im *Leiden*.“<sup>92</sup> Und nur wenige Wochen vor seinem Tod schreibt er in einem Brief an seine Tochter Else vom Krankenbett aus: „Alles wie Gott es will. Man muß so weit in der Gelassenheit kommen, daß man, wie der hl. Franz von Sales, der berühmte Bischof von Genf, es formuliert, weder etwas Angenehmes wünscht, noch etwas Unangenehmes abweist.“<sup>93</sup>

Mit diesen Sätzen will Wust nicht einem unversöhnlichen Gegensatz von Glauben und Denken das Wort reden.<sup>94</sup> Es handelt sich hier einfach um das Selbstzeugnis des *Menschen* Peter Wust, für den im Angesicht des Todes nicht die Reflexion, sondern das Gebet – „als letzte Hingabe gefaßt“ – das

Entscheidende ist.

Wer aber mit einer solchen, wie auch immer verstandenen Form von Leidensmystik, in der ohne Zweifel ein Körnchen Wahrheit steckt, nun doch seine Schwierigkeiten hat, weil eine solche vielleicht doch mehr Probleme mit sich bringen mag, als sie zu lösen vorgibt und weil sie auch nicht vor Missverständnissen und Missbräuchen gefeit ist,<sup>95</sup> dessen Blick möchte ich in diesem Zusammenhang noch einmal auf Paul Tillich lenken, der Mystik nicht so sehr als ein besonderes Verhältnis zum Seinsgrund deutet, sondern als ein Element in *jedem* derartigen Verhältnis. In diesem Sinne fehlt das mystische Element nach Tillich in keiner religiösen Erfahrung,<sup>96</sup> wobei dieses mystische Element der Religion auf der Seite der religiösen Selbstkritik steht, wie sie auch in der prophetische Kritik zum Ausdruck kommt.

Auf die Gebetsproblematik angewandt, heißt das für Tillich, dass die Tatsache, dass wir in der Wirklichkeit einen Gegensatz vorfinden zwischen einer religiösen Kultur, Religion genannt, und einer weltlichen Kultur, letztlich auf die Entfremdung des Menschen von seinem wahren Wesen hinweist. Denn stünde der Mensch in seinem Wesen, so gäbe es keinen kulturellen Akt, der nicht gleichzeitig ein religiöser wäre. In Bezug auf das Gebet würde das implizieren, dass es eigentlich keiner besonderen Worte des Betens bedürfte, sondern dass alle unsere Worte immer auch schon Gebet wären. Aber ein solcher Zustand, in dem das Wesen der Religion realisiert wäre, wäre nach Tillich

das Reich Gottes, denn dieses ist „der Ort, an dem jedes Ding völlig transparent ist, damit das Göttliche durchscheinen kann. In seinem erfüllten Reich ist Gott alles in allem.“<sup>97</sup>

Die geschichtliche Wirklichkeit sieht aber anders aus. Hier stehen Religion und Kultur nebeneinander oder gar gegeneinander. Daraus folgt, dass wir notgedrungen unterscheiden müssen, um erleben zu können. Das heißt, in der Wirklichkeit finden wir immer „einen Tempel neben einem Rathaus, das Abendmahl des Herrn neben einem täglichen Abendessen, das Gebet neben der Arbeit, Meditation neben Forschung, *caritas* neben *eros*“.<sup>98</sup> Und trotzdem sollte die Überwindung der menschlichen Selbstentfremdung als Ziel niemals aus den Augen verloren werden; Tillich spricht in diesem Zusammenhang vom Telos der Theonomie.<sup>99</sup> Im biblischen Wort, dass es im himmlischen Jerusalem keinen Tempel mehr gibt,<sup>100</sup> finden diese Überlegungen ihre Entsprechung.

## 6. Resümee

Mit dieser mystischen Überhöhung des Gebets ist jede Mittel-Zweck-Relation in Bezug auf die Gebetsproblematik vollends überwunden. Aber es muss hier natürlich auch kritisch angemerkt werden, dass damit gleichzeitig auch das konkrete Element in den Hintergrund gerät, haben doch mystische Erfahrungen immer nur punktuelle Präsenz. Demgegenüber sind die „Materialisierungen“ des Bittgebets, in denen die konkrete Situation des Menschen in seiner Not an Gott herangetragen wird, mit der Hoffnung auf Erhörung im ganz vordergründigen Sinne, immer auch schon gerechtfertigt, wenn sie im Geiste des zitierten Vater-unser-Wortes „Dein Wille geschehe“ erfolgen.

Wenn ein Betender in der ganz konkreten Erhörung seiner Bitte die Erfüllung des Gebets sieht, so spricht sich hier religiöse Erfahrung aus, die man keinem absprechen sollte. Aber der Beter sollte sich auch der Tatsache bewusst sein, dass es sich hierbei um eine religiöse Deutungskategorie handelt und Ungläubige oder Unbetroffene eventuell andere Erklärungsmuster heranziehen würden, Wissenschaftler wohl darauf verweisen würden, dass es solche Phänomene nicht nur im religiösen Bereich gibt und es zum gegenwärtigen Stand der Forschung einfach noch nicht möglich sei, diese Dinge „wissenschaftlich“ zu erklären, was aber nicht unbedingt eine prinzipielle Grenze impliziert, wir es also hier nicht notwendig mit „Unerklärlichem“ zu tun haben. Das

heißt nun aber nicht, dass sich die Deutung des Beters nur auf der Seite der Subjektivität abspielte, wobei mit einem Verweis auf die Objektivität eines solchen Geschehens – wie dargelegt – kaum etwas gewonnen wäre. Wenn eine Gebetserhörung aber keine historische oder empirische Angelegenheit ist, was ist sie dann?

Ich würde sagen, dass solche Ereignisse weder allein der subjektiven Seite, noch allein der objektiven Seite zuzurechnen sind, sondern dort anzusiedeln sind, was Martin Buber im Zusammenhang seiner personalistischen Philosophie als den Bereich des „Zwischen“ oder Karl Jaspers als die „Unlösbarkeit von Subjektivität und Objektivität“ bezeichnet hat.<sup>101</sup> Ein Vergleich mit der Liebe, auf den ich oben im Zusammenhang mit der Gottes-Rede schon einmal eingegangen bin, kann auch hier verdeutlichen, was gemeint ist: Die Liebe haftet ja nicht dem Ich an, als ob sie das Du „nur zum ‚Inhalt‘, zum Gegenstand hätte“ sondern „sie ist *zwischen* Ich und Du“.<sup>102</sup>

Damit ist immer auch schon ein weiterer Aspekt verbunden: dass nämlich Glaube und Zweifel prinzipiell zusammengehören und nicht zu trennen sind.<sup>103</sup> Wenn wir das bedenken, dann wird sich so manches Problem als „Scheinproblem“ entlarven. Auf unser Problem angewandt heißt dies, dass ich nie zweifelsfrei *erkennen* oder *wissen* kann, ob mein Beten geholfen hat, selbst wenn meine religiöse Erfahrung mir das sagen mag, also selbst wenn ich darüber eine religiöse Gewissheit besitze. Eine solche

Einsicht macht zuerst einmal bescheiden. Um noch einmal den Vergleich mit der Liebe heranzuziehen: Das Entscheidende ist ja hier, dass wir lieben, nicht dass wir geliebt werden. Und diese Liebe wird sowohl denjenigen, der liebt, als auch denjenigen, der geliebt wird, verändern. Ähnlich ist es auch beim Beten: Beten verändert den Menschen immer – wenn er „richtig“ betet; es verändert nämlich sein Verhältnis zu Gott, und darauf kommt es wesentlich an. Und wenn Beten, wie gesagt, dazu führt, dass unser Verhältnis zu Gott intensiviert wird, dann ist unser Gebet immer schon erhört, selbst wenn die an Gott herangetragene Bitte nicht erfüllt ist. In diesem Sinne kann man also die Frage „Hilft beten?“ mit Ja beantworten. Aber dieses Ja ist erst möglich, nachdem die philosophische Erhellung viele mögliche Missverständnisse aus dem Weg geräumt hat. Und dieses Ja ist kein eindeutiges Ja im Sinne einer Mittel-Zweck-Relation, sondern ein dialektisches oder paradoxes Ja.

Nur Fundamentalisten und naive Biblizisten werden die Frage der Gebetserhörung eindimensional sehen und im Falle, dass ein Gebet nicht erhört wird, das womöglich noch dem Beter selbst anlasten. Ein richtiges Gebetsverständnis ist aber von einer solchen Deutung weit entfernt, denn es lässt Gott Gott sein, das heißt, es verrechnet Gott nicht kalkulatorisch, verzweckt ihn nie.<sup>104</sup> Gott bleibt letztlich Mysterium, genauerhin *mysterium tremendum et fascinosum*, wie Rudolf Otto es ausgedrückt hat.<sup>105</sup> In dieser Kontrastharmonie von Erschrecken und Anziehung bewegt sich das religiöse Leben. Und diese Spannung gilt es

auszuhalten, auch in Bezug auf die Gebetsproblematik. Das erinnert in gewisser Weise auch an die Situation Hiobs.<sup>106</sup> Paul Ricœur (1913-2005) sieht die entscheidende Einsicht des Hiobbuches bekanntlich im „völligen Verzicht auf die Klage“,<sup>107</sup> und dieser Standpunkt leuchtet am Ende des Hiobbuchs auf, wenn es dort heißt, „dass es Hiob gelungen sei, Gott *ohne Grund* zu lieben“.<sup>108</sup>

Nach diesem Durchgang durch das Dickicht philosophischer Fragen und Probleme sind wir zwar wieder dort angelangt, wo wir unseren Ausgang genommen haben, aber unser Blick hat sich durch die philosophische Vertiefung geweitet. Beten, so können wir jetzt – *gegen Kant* – formulieren, ist kein abergläubischer Wahn, sondern der Grundakt des Glaubens, der Gott gegenwärtig macht. Als Akt des menschlichen Geistes ist das Gebet aber flüchtig. „Es ist eine momentane, instantane Zuwendung zu Gott“, schreibt Frankl ganz in diesem Sinne. „Aber so, wie ein Kristall selber Kristallisationspunkt wird, an dem sich immer wieder neue Kristalle apponieren, so kristallisiert sich aus dem Akt des Betens das *Symbol* aus. Das Gebet vergeht – das Symbol bleibt bestehen, und am Symbol kann sich der Akt der Präsentation Gottes immer wieder erneuern und verjüngen. Was das Gebet *leistet*, das ist die Intimität der Transzendenz; was das Symbol *meistert*, das ist die Vergänglichkeit der Vergegenwärtigung.“<sup>109</sup> Zum Begriff des religiösen Symbols wäre sicherlich viel zu sagen, aber das wäre

ein eigenes Thema.<sup>110</sup>

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.