

»Nackt vor Gott«

Systematisch-theologische Überlegungen zum Sinn des Bittgebets

Reinhold Bernhardt

Wenn sich der Betende in existentieller Not bittend, flehend, klagend an Gott wendet, dann denkt er nicht über das Gebet nach, sondern vollzieht einen unmittelbaren Akt von höchster Intimität. Gott ist ihm dann näher als seine Halsschlagader, wie es im Koran heißt, näher als seine nächsten Mitmenschen und vielleicht sogar näher als er sich selbst. Es gibt keine Verordnungen und Regeln für solches Beten in vollkommener Selbstentblößung – alles ist möglich und erlaubt.

Nicht jedes Bittgebet ist von solcher existentieller Intensität. Es gibt auch routinisierte, formelhafte Bitten – Gebete aus Gewohnheit oder Pflicht. Das gilt auch für das Fürbittgebet. Als Sonderfall des Bittgebets ist es auf nahe oder ferne Mitmenschen hin orientiert. Je nach der Beziehung zu diesen Menschen kann auch hier mehr oder weniger existentielle Dringlichkeit zum Ausdruck kommen.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf diese existentielle Ebene des Gebetsvollzugs, bewegen sich aber auf der reflexiven Ebene des (systematisch-theologischen) Gebetsverständnisses. Sie gehen davon aus, dass in jedem *Vollzug* eines Gebets bestimmte theologische Vorentscheidungen (man kann durchaus sagen: eine bestimmte *Theologie* des Gebets) aktualisiert wird, in der sich wiederum das gesamte Glaubensverständnis des Betenden verdichtet. In der Auffassung dessen, was das Gebet ist, welchen Sinn es hat und was es bewirkt, spiegelt sich die Gottesbeziehung des betenden Menschen und umgekehrt. Zwei grundlegend verschiedene Verstehensweisen des Gebets, die unterschiedlichen Arten der Gottesbeziehung und des Gottesverständnisses korrelieren, lassen sich unterscheiden: Versteht und praktiziert der Betende das Gebet als *Zwiesprache mit Gott*, dann geht er von der Voraussetzung aus, dass Gott ein personales Gegenüber ist, zu dem man in eine personale Beziehung, also in ein Ich-Du-Verhältnis treten kann. Das auf diese Weise als Dialog

aufgefasste Gebet hat die Struktur von Wort und Antwort: Der Betende antwortet auf das Wort Gottes und erwartet eine Antwort Gottes auf seine Anrede. Geht er demgegenüber davon aus, dass es sich bei Gott um eine transpersonale Geisteskraft handelt, die alle Wirklichkeit durchdringt, wird er sich nicht in ein personales, sondern in ein mystisches Verhältnis zu diesem Seinsgrund setzen und das Gebet eher als *kontemplative und meditative Konsonanz* zwischen dem eigenen Personenzentrum und der allgegenwärtigen göttlichen Seinsmacht verstehen und praktizieren, als Erhebung der Seele zu Gott.

In der biblischen Überlieferung dominiert die personale Auffassung Gottes und dementsprechend das Verständnis des Gebets als Rede zu/mit Gott. Besonders im Alten Testament erscheint Gott dabei als hörender und sprechender Dialogpartner des Menschen. Dass er sich von den Gebeten der ihn Anrufenden bewegen lässt, ist durch viele Zeugnisse belegt. Nur zwei Beispiele aus Altem und Neuem Testament seien herausgegriffen: In Gen 18,16 ff. bittet Abraham eindringlich für die Bewohner Sodoms und ›handelt‹ dabei die Zahl der Gerechten als Bedingung für die Verschonung der Stadt herunter. Im Gleichnis vom ungerechten Richter in Lk 18,1 ff. werden die Christen dazu aufgefordert, Gott im Gebet regelrecht zu bedrängen, damit er ihnen Recht schafft. Ist damit nicht die von Kant kritisierte »pochende Zudringlichkeit des Bittens«¹ in kaum zu überbietender Form als rechte Gebetshaltung nahe gelegt? Wird hier nicht Gott als ein anthropomorpher himmlischer Gesprächspartner dargestellt, der durch intensive Gebete beeinflusst werden kann?

Mit der Rezeption des griechisch-philosophischen Gottesdenkens – in der Alten Kirche etwa bei Klemens von Alexandrien und in der Aristoteles-Rezeption der Scholastik vor allem bei Thomas von Aquin – wurde demgegenüber die Transzendenz, schlechthinnige Vollkommenheit, Unveränderlichkeit, Unbeeinflussbarkeit, Leidenschaftslosigkeit Gottes betont. Je stärker aber der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi mit der *arche*, dem transpersonalen ontischen Urprinzip, identifiziert wurde, umso weiter musste das Verständnis des Gebets als Rede mit Gott zurücktreten und Auffassungen Platz machen, die es

¹ »Auch ist es 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.« (*Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: *ders.*, Werke, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. 4, Darmstadt 1983, 872). Vgl. auch *Immanuel Kant*, Vom Gebet, in: Kants gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. 19, Berlin/Leipzig 1934.

als verehrende Anrufung des höchsten Vollkommenheitsziels oder als Versenkung in den tiefsten Seinsgrund deuteten.

In den folgenden thesenhaften Überlegungen soll eine systematisch-theologische Interpretation des Gebets im Allgemeinen und des Bitt- und Fürbittgebets im Besonderen gegeben werden, die versucht, die unverzichtbaren Wahrheitsmomente beider Denkwege – des personalen und des transzendental-ontologischen (oder mystischen) – aufzunehmen und zusammenzuführen. In ihrer gegenseitigen Korrektur bewahren sie vor den Gefahren einer einseitigen Auslegung: vor personalistisch-verengten Auffassungen der Gottesbeziehung als einer Subjekt-Subjekt-Relation und den mit ihnen zumeist verbundenen anthropomorphen Gottesbildern einerseits, vor mystisch-vergeistigenden Vorstellungen der Einswerdung mit dem Seinsgrund und den ihnen in der Regel korrelierenden metaphysisch-ontologischen Deutungen der göttlichen Wirklichkeit andererseits.

1. Gebet ist nicht Reden, sondern »Hören«, d.h. Innwerden, Besinnung, Vergewisserung

»Als mein Gebet immer andächtiger und innerlicher wurde, da hatte ich immer weniger und weniger zu sagen.

Zuletzt wurde ich ganz still.

Ich wurde, was womöglich ein größerer Gegensatz zum Reden ist, ich wurde ein Hörer.

Ich meinte erst, Beten sei Reden.

Ich lernte aber, dass Beten nicht nur Schweigen ist, sondern Hören.

So ist es: Beten heißt nicht, sich selbst reden hören,

beten heißt, still werden und still sein und warten, bis der Betende

Gott hört.«

(Søren Kierkegaard)²

Gebet ist eine asymmetrische Kommunikation, die sich nicht im Wechselspiel von Reden und Hören, Wort und Antwort vollzieht, sondern als *kontemplative Anrede* an Gott, als Rede *vor* Gott, in der (oder nach der) sich beim Betenden eine Gewissheit ausbildet. Darin ist es unterschieden

² Zit. nach Jörg Zink, *Wie wir beten können*, Stuttgart 1991, 20.

von einem Gespräch von Subjekt zu Subjekt. Statt einem Wortwechsel findet eine Wechselwirkung von Wort und Vergewisserung statt.³

Das gilt auch und gerade dann, wenn der Betende klagend und anklagend vor Gott steht, wenn er sich in der Gottesfinsternis glaubt und an der Verslossenheit Gottes leidet. Auch wo dem Betenden keine erhellende Gewissheitserfahrung zuteil wird, drückt sich im Gebet sein Festhalten an Gott und Gottes Festhalten an ihm – und damit eine implizite Gewissheit – aus, wie im Wort Jesu am Kreuz: »Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Mk 15,34) Im Gebet überschreitet sich der Betende auf Gott hin. Er transzendiert sich und die Situation, in der er lebt, und »legt sie Gott ans Herz«. In diesem Sinne ist das Gebet eine Bewegung der Ek-stase, des Sich-selbst-Übersteigens und Sich-Ausrichtens auf Gott hin.

Wo sich im oder nach dem Gebet eine Einsicht einstellt, ist sie mit dem Gefühl verbunden, nicht selbst erzeugt zu sein. Sie leuchtet ein, wird als Illumination wahrgenommen, als subjektive Erschließungserfahrung, als ein Sehen des Vor-Augen-Liegenden mit anderen Augen, als eine Erkenntnis, die sich dem Erkennenden ein-bildet, sich eröffnet und ihn selbst dabei und damit öffnet. Sie schafft die Voraussetzungen ihrer Erkennbarkeit selbst und transzendiert darin die Erkenntnisvoraussetzungen und -routinen des Subjekts, auch seine Glaubensgewissheiten. Darin transformiert sie das Subjekt, stellt es in das Licht des erhellenden Ange-sichts Gottes. So verstanden ist das Gebet eine Offenbarungserfahrung: Offenbarung als Bildung in der tiefsten Bedeutung des Wortes: als »Einbildung« (im Sinne Meister Eckharts), als Eingebildet-Werden in ein Sinnmuster, als Ausbildung einer *imago* per inspirierter Imagination.⁴

In der Wahrnehmung bricht Wahrheit auf – nicht in Form von verifizierbarer Behauptungswahrheit, sondern in Gestalt einer unmittelbar evidenten Klarheit. Ein Horizont öffnet sich, wobei es der aufbrechende Horizont ist, von dem die Erleuchtung ausgeht. Gebet ist demnach keineswegs nur ein meditatives Selbstgespräch.⁵ Es ist Anrede, aber kein

³ Nach Luther soll man Gott im Gebet das Herz hinhalten, damit er »Gewisses hineingeben kann« (*Martin Luther*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff. [im Folgenden zit. als WA], [Bd.] 19, 212,30ff.; [Bd.] 2, 127,6ff.).

⁴ Auch Walter Bernet bezeichnet Beten als einen »Bildungsvorgang«, versteht dies aber als Selbstbildung des Betenden (*Walter Bernet*, Gebet [Themen der Theologie 6], Stuttgart/Berlin 1970, 139).

⁵ In seiner scharfen Kritik am (Bitt-)Gebet geht Kant davon aus, dass es sich dabei um ein Selbstgespräch mit einem nicht vorhandenen Gesprächspartner

Dialog; Anrede im Geist, der vom Angeredeten ausgeht und den Betenden einschließt. Nach der alten trinitätstheologischen Gebetsformel richtet sich das Gebet an den Vater, wird durch den Sohn vermittelt und *im Geist* vollzogen.

Der Betende überlässt sich dem Geist Gottes, wird offen und leer für die Erfüllung mit Gottes Geistgegenwart. Daher ist die grundlegende Gebetsbitte nach neutestamentlicher Überlieferung die Bitte um den Heiligen Geist – Epiklese. Nach Lk 11,13 gibt Gott denen, die ihn bitten, den Heiligen Geist. So sehr das Gebet vom Menschen ausgeht und auf ihn bezogen ist – es geschieht *im* Geist und *in* der Wahrheit (Joh 4,23 f.; nach Joh 14,17 und 15,26 ist der von Gott gesandte »Tröster« der »Geist der Wahrheit«). Die Geistgegenwart Gottes selbst bringt es hervor. Der Betende und der Adressat des Gebets sind nicht nach dem Schema zweier Subjekte zu unterscheiden. Gott bringt sich im Gebet selbst zur Sprache. »Wir wissen ja nicht, um was wir bitten sollen, wie es sich gehört. Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen« (Röm 8,26). Deshalb ist Beten nicht »sich selbst reden hören« (Kierkegaard), sondern Hören und Sich-Gott-Überlassen.

Die Frage, wer im Gebet aktiv ist, Gott oder der Betende, führt also in eine falsche Alternative. Sie kann durch das Verständnis des Gebets als zeitliche Folge von Wort und Antwort genährt werden. Demgegenüber stellt gerade das Gebet das Paradigma für ein Handeln des Menschen im Wirkraum der Gottesgegenwart dar. Nicht nach dem Modell einer Interaktion zweier Handlungssubjekte – etwa als Kooperation oder auch als Konkurrenz – ist es zu deuten, sondern als In-Sein in der Gegenwart Gottes, die sich im Betenden vergegenwärtigt.

Das Gebet kann als »Atmen der Seele«⁶ verstanden werden, als transpersonale Erfahrung, die aber nicht auf ein Verwehen der eigenen Persönlichkeit, sondern gerade umgekehrt auf ihre Stärkung zielt. Der Betende löst sich nicht in einem ozeanischen Universum auf, sondern steht mit seinem transzendenzoffenen Personenzentrum im Geist Gottes und empfängt sich darin als der, der er von Gott her ist.

handelt: »Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe« (*Immanuel Kant*, Religion [s. Anm. 1], 871).

⁶ *Wolfgang Pauly*, Vom Atmen der Seele. Prolegomenon zu einer Theologie des Gebets in der Moderne, in: *Konrad Hilpert/Karl-Heinz Ohlig* (Hg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Zürich 1993, 329–339.

Wo sich im oder nach dem Gebet die Bildung einer Gewissheit als Erfahrung des inneren Überführtwerdens von Gott einstellt, kann sie als Erhöhung des Gebets erlebt werden. Doch auch wo diese Erfahrung ausbleibt und das Gebet scheinbar »ungehört« ins Leere geht, wo der Betende nichts »hört« und Gott gegenüber das Ausbleiben einer »Antwort« beklagt, lebt das Gebet aus der Hoffnung auf die kreative und heilshafte Gegenwart Gottes, darauf, dass Gott es »hört«.

Die bisher skizzierte Theologie des Gebets geht davon aus, dass Gott kein anthropomorphes personales Subjekt ist. Als die alles bestimmende Wirklichkeit, Grund und Ziel allen Seins, ist »er« eine transpersonale Wesenheit. Doch kann das menschliche Geschöpf auf seine Weise – also personal – mit dieser überpersonalen geistigen Wirklichkeit kommunizieren. Denn wenn sich Gott (nach jüdisch-christlich-islamischer Überlieferung) auch Personen gegenüber in personaler Weise offenbart, so lässt sich aus diesem Modus der Selbstmitteilung noch nicht schließen, dass er an sich Person ist. Das Wesensgeheimnis Gottes liegt allen menschlich-personalen Schematisierungen der Gottesoffenbarung und sogar den personalen Formen dieser Offenbarung selbst voraus – wie die Offenbarungen als Erschließungen eines unerschöpflichen Geheimnisses selbst zu erkennen geben. Dass Gott als transpersonale Seinsmächtigkeit zu denken ist, bedeutet jedoch nicht, dass es sich dabei um ein starres Prinzip handelt, das dem Konkreten und Spezifischen der jeweiligen Situation gegenüber indifferent wäre. Gerade als allgegenwärtige Geisteskraft »hört« er in schöpferischer Intuition auf die besondere Situation.

Die personale Kommunikation mit Gott geschieht in verbaler und nonverbaler, individueller und gemeinschaftlicher, frei formulierter oder traditionell geprägter Form in den vier für die abrahamitischen Religionen charakteristischen Arten: Lob/Dank, Bitte/Klage (wozu auch die Buß- und Beichtgebete zu rechnen sind). Das Gebet stellt aber nicht nur einen je einzelnen Akt, sondern auch eine Existenzausrichtung dar. Es ist eine Handlung, aber mehr noch: eine Haltung. Wenn die Christen nach 1Thess 5,17 und Eph 6,18 zu unaufhörlichem, unablässigem Gebet ermahnt werden, dann lässt sich das im Sinne einer solchen Lebenshaltung verstehen: als »dauernde und alle Einzeltätigkeiten der Glaubenden durchdringende Einstellung, aus der das Leben des Glaubens gelebt werden will«⁷. Ohne solches Gebet des Herzens ist das Gebet der Lippen

⁷ *Wolffhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 231.

nach Luther ein unnützes Gemurmel.⁸ »Wesen und Natur des Gebets ist nichts anderes als Erhebung des Gemüts oder Herzens zu Gott.«⁹

So sehr das Gebet unvermittelbarer Ausdruck des Glaubens ist – als glaubende Ausrichtung auf die Nähe Gottes –, so wenig kann es doch als dessen Funktion verstanden werden. Denn gerade dort, wo der Glaube in eine Krise gerät, bekommt es seine besondere Dringlichkeit als Gebet um Stärkung des Glaubens. Als unverfügbare Gabe hat der Glaube selbst die Struktur der Bitte. So sehr also der Glaube ins Gebet drängt, so wenig ist ein bestimmtes Maß an Glaubensstärke die notwendige Bedingung des Gebets. So sehr das Gebet selbst zur Glaubenserfahrung werden kann, so wenig ist es doch durch eine bestimmte Erfahrungsqualität bestimmt.

2. Sinn des Bittgebets ist es nicht, Gott zu beeinflussen, sondern den Einfluss Gottes zu erbitten

Schon Augustin¹⁰ und Luther¹¹ haben darauf hingewiesen, dass im Bittgebet nicht Gott unterrichtet wird, sondern dem Menschen eine Aufrichtung widerfährt. Sinn des Bittgebets ist es demnach nicht, Gott von der eigenen Bedürftigkeit in Kenntnis zu setzen, Einfluss auf seinen »Ratschluss« (d.h. die heilsame Schöpfungsbestimmung für bestimmte Situationen, Beziehungen und Geschehenszusammenhänge) zu nehmen (vgl. Hebr 6,17f.) oder ihn zu gezielten Interventionen zu veranlassen, sondern (1) sich vor Gott in seiner Bedürftigkeit und Angewiesenheit an- und durchsichtig zu werden, sich (bzw. die Situation des eigenen Lebens) coram Deo zu deuten, Sinnmuster im Gegebenen zu entdecken, der Situation gewissermaßen auf den Grund zu gehen und (2) sich (bzw. die Situation des eigenen Lebens) dabei zu transzendieren, d.h. nach ausstehender Sinnstiftung zu suchen und zu verlangen und auf diese Weise mit der Theodizeefrage umzugehen. Bildhaft gesprochen: Sinn des Bittgebets ist es, die eigene Bedürftigkeit mit den Augen Gottes anzuschauen und Gottes Geisteskraft für ihre Bewältigung zu erbitten. Zentrale Bedeutung

⁸ WA 5, 584,14.

⁹ WA 2, 85,9.

¹⁰ »Das vernünftige Geschöpf bringt Gott Gebete dar [...], damit es selbst aufgerichtet werde (*construatur*), nicht, damit Gott unterrichtet werde (*instruatur*).« (Augustinus, De gratia Novi Testamenti 25, PL 33, 568; vgl. ders., Sermones 58, 3/4, PL 38, 379.)

¹¹ »Also, dass wir durch unser Gebet mehr uns selbst unterrichten denn ihn.« (WA 32, 419,1ff.)

kommt dabei der »unaufhörlichen Bitte um den Geist der Bewahrung« (Christoph Blumhardt) zu.

Damit ist von vornherein jede magische Auffassung ausgeschlossen, die davon ausgeht, das Bittgebet könne Gott in seiner Willensverfügung und in seinem Handeln »kausal« beeinflussen, so dass er als transzendente Wirkursache die Wünsche des Betenden erfüllt. Nach biblischer Auffassung bleibt Gott der Souverän der Gebeterhörung und -erfüllung, der nicht für die Verwirklichung menschlicher Zielvorstellungen in Anspruch genommen werden kann. Das Bittgebet hat keinen Zweck außerhalb seiner selbst. Es ist ein »selbstzweckliches Vollendungsgeschehen«¹², was allerdings nicht bedeutet, dass es keine Wirkung über den eigenen Vollzug hinaus hätte. Die mit dem Gebet verbundene Erwartung kann daher nicht sein, dass Gott spezifische Mängel behebt und Bedürfnisse befriedigt, sondern dass er die Situation auf die von ihm bestimmte Erfüllung ausrichtet – eventuell auch dem Gebetsanliegen genau entgegengesetzt, wie es Jesus in seinem Gebet in Gethsemane (»nicht mein Wille geschehe, sondern dein Wille«, Lk 22,42 parr) einräumt. Bonhoeffer hat diese gebets theologische Einsicht in die bekannte Formulierung gefasst: »Nicht alle unsere Wünsche, aber alle seine Verheißungen erfüllt Gott.«¹³

Gott bedarf keiner Unterrichtung über die spezifische Bedürftigkeit des Geschöpfes, denn nach Mt 6,8 (vgl. 6,32) weiß er, was der Betende braucht, bevor dieser ihn bittet. Unter der Voraussetzung, dass das Gebet primär Einstimmung in Gottes Willen ist, können dann allerdings auch sehr konkrete Bitten in der Gegenwart Gottes vorgetragen werden, wie es Jesus im grundlegenden Bittgebet der Christenheit, dem Vaterunser, gelehrt hat. Wenn hier, wie auch in Mt 7,7f. (vgl. Mt 21,22; Mk 11,24); Joh 15,7.16; 16,24; Jak 5,16 u.ö., zum spezifischen Bitten aufgefordert und solchen Gebeten Erhörung verheißt wird, so lässt sich das im Sinne der o.g. situationssensiblen Gegenwart des Gottgeistes verstehen, der allein schon durch die Rekonstellation der Situationswahrnehmung die Situation verändert, indem er beispielsweise die Sorge um die Existenz-erhaltung durch Vertrauen auf Gottes Fürsorge relativiert.

¹² *Gottfried Bachl*, Thesen zum Bittgebet, in: *Theodor Schneider/Lothar Ullrich* (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (Quaestiones disputatae 115), Freiburg/Basel/Wien 1988, 192.

¹³ *Dietrich Bonhoeffer*; *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von *Eberhard Bethge*, München 1966, 265 (Brief vom 14.08.05).

Es ist kein ausschließender Gegensatz, um »etwas« oder um Gottes Geist zu bitten, denn Gottes Geist vergegenwärtigt sich im Konkreten und Alltäglichen – auch in den elementaren Lebensgütern wie dem »täglichen Brot«. Die Begrenzung der Gebetsanliegen auf geistliche oder ideelle Inhalte ist demnach nicht sachgemäß.¹⁴

Im Bittgebet vollzieht sich zum einen das Innewerden (Vergewisserung) der Sinnrichtung dessen, was Gott »will« oder für eine bestimmte Situation »zugedacht«, »vorgesehen«, »bestimmt« hat. Zum anderen nimmt es den Betenden in diese Sinnrichtung mit hinein und bewirkt in ihm eine existentiell-transformierende Erkenntnis – genauer: eine Verschränkung von Gottes-, Selbst- und Welterkenntnis, die wiederum Folgen für sein Handeln hat. Im Bittgebet sucht der Betende, in Einklang mit Gott zu kommen, d.h. hinsichtlich des aktiv-handelnden Weltbezugs: den »Willen« Gottes zu erkennen, zum Tun dessen befähigt zu werden, was dem »Willen« Gottes gemäß ist. Wo die Handlungsmöglichkeiten des Menschen an Grenzen stoßen und Situationen nicht mehr grundlegend verändert werden können (z.B. angesichts tödlicher Krankheiten), richtet sich der Gebetswunsch darauf, Kraft zu bekommen, um das zu erleidende Widerfahrnis in angemessener Verbindung von Widerstand und Ergebung aushalten zu können.

Doch verändert das Bittgebet nicht nur den Betenden selbst und seine Beziehungen zu denen, die er in sein Gebet einschließt, sondern – vermittelt durch sein Handeln – auch die Situation, in der er lebt. Auf diese Weise wird das Bittgebet selbst ein »sehr machtvoller Faktor«¹⁵, durch den Gott wirkt. – Die Frage, ob es nicht nur im Betenden und durch ihn hindurch, sondern auch gewissermaßen unabhängig von seinem Wahrnehmen und Handeln die Wirklichkeit verändert, stellt sich besonders hinsichtlich des Fürbittgebets und soll im folgenden Abschnitt behandelt werden.

¹⁴ Hans-Martin Barth hat vier Begründungs- und Verstehensmodelle des Bittgebets herausgearbeitet: (a) seine Begründung in Gottes Gebot, (b) die Bitte »um etwas«, (c) die Bitte »um Gott«, (d) die Bitte, die sich ausschließlich als Veränderung des Bittenden begreift. Den darin jeweils implizierten Gottesverständnissen stellt er einen trinitätstheologischen Ansatz gegenüber (vgl. *Hans-Martin Barth, Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981).

¹⁵ *Paul Tillich, Systematische Theologie*, Bd. 1, Berlin/New York ⁸1987, 307.

3. Sinn des Fürbittgebets ist es, andere Menschen, Beziehungen und Situationen für die Geistgegenwart Gottes zu öffnen

Das Fürbittgebet als spezieller Fall des Bittgebets unterscheidet sich von diesem darin, dass hier in bestimmten Fällen um einen Einfluss Gottes auf Menschen, Beziehungen und Situationen gebeten wird, zu denen der Betende nicht in unmittelbarem Kontakt steht, die ihm aber dennoch »am Herzen liegen«. Die Ausübung dieses Einflusses kann in solchen Fällen weder durch das Medium des Gebets selbst noch durch die im oder nach dem Gebet gebildete Gewissheit noch durch das aus dem Gebet fließende Handeln des Betenden erwartet werden. Um diese Frage zu beantworten, braucht die theologische Deutung des Fürbittgebets über das bisher zum Bittgebet Gesagte jedoch sachlich nicht hinauszugehen, sondern nur daran zu erinnern, dass im Gebet und durch das Gebet nicht der Betende oder der Vollzugs des Gebets selbst, sondern der Geist Gottes wirkt. Die Geistgegenwart Gottes aber ist (nach dem von mir bevorzugten Deutemodell) als Kraftfeld über die gesamte Wirklichkeit ausgespannt und bringt ihre Wirkungen durch ihre operative Präsenz hervor. Gott wirkt in der Wirkung des Gebets selbst, aber auch weit über sie hinaus.

Wie in einem Netzwerk von einer Einwirkung auf eine bestimmte Stelle ein Einfluss auf das gesamte Geflecht ausgeht, so ist es durchaus denkbar, von einer (nicht-mechanischen, sondern geistigen) Selbstbewegung des göttlichen Kraftfeldes auszugehen, in die der Betende mit seinem Gebet aktiv hineingenommen ist und die in ihm und in seinem Nahbereich, aber auch fern von ihm zur Wirkung kommt. Es wird diese eine Wirkung sein, die auch andere, sich für den Geist Gottes öffnende Menschen in Anspruch nimmt und auf diese Weise wiederum vermittelt wirkt, etwa durch Akteure, die politische Prozesse gestalten.

Über eine psychologisierende Deutung des Fürbittgebets als Solidarisierung mit den Leidenden, für die gebetet wird, hinaus vermag eine solche pneumatologische Interpretation von einer wirklichen Einflussnahme der Geistgegenwart Gottes auf deren Situation auszugehen. Diese kann in einem transformierenden Impuls auf die Wahrnehmung, das Gewissen und die Handlungsmotivation der für die Situation Verantwortlichen bestehen oder in der Stärkung der Leidenden mit Widerstandskraft und/oder in einer darüber hinausgehenden Einwirkung auf den Situationszusammenhang.

Im Fürbittgebet partizipiert der Betende am Vorsehungswirken Gottes, er nimmt »faktischen realen Anteil« an Gottes Herrschaft¹⁶, indem er sich in die Sinnrichtung des Gottgeistes einbeziehen und ihn in sich zur Wirkung kommen lässt und seine Wirksamkeit für Menschen und Situationen außerhalb seiner selbst und seiner Lebenswelt erbittet. Die zentrale Bitte besteht darin, dass diese Geisteskraft in *ihrer* Ausrichtung wirkmächtig werde und möglichst ungebrochen Mentalitäten, Situationen, Beziehungen formiert. Da es sich dabei immer nur um eine relative – weil gegen die Widerständigkeit anders ausgerichteter Strebekräfte kämpfende – Durchsetzung handelt, kann der *status quo* nicht ungebrochen als Resultat des Vorsehungswirkens Gottes gedeutet und damit legitimiert werden. Erst aus der schmerzlich empfundenen Differenz der Realität zu ihrer im Glauben erfassten göttlichen Bestimmung gehen Klage und Bitte hervor. Die Bitte richtet sich auf die Verwirklichung dieser Bestimmung.

Ein vorsehungstheologischer Determinismus, der von einer fest gefügten Vorausverfügung alles geschöpflichen Geschehens ausgeht, würde demgegenüber das Bitt- und Fürbittgebet sinnlos machen, die Freiheit der Geschöpfe leugnen und Gott zur Ursache des Bösen erklären müssen.

Indem das (Für-)Bittgebet den *status quo* im Lichte einer noch ausstehenden Bestimmung sieht, hält es die Hoffnung auf ein ganzheitlich heiles Leben für den Betenden und die von ihm in seine Fürbitte Eingeschlossenen wach – und klagt sie ein. Es stellt die Gebrochenheit der konkreten Situation unter den eschatologischen Vorbehalt von Verheißung und ausstehender Erfüllung. Das Gebet selbst wird zur Antizipation der Erfüllung in der konkreten Alltäglichkeit gelebten Lebens. In der ersten Bitte des Vaterunser »Dein Reich komme« findet diese präsentisch-eschatologische Ausrichtung ihren Ausdruck. Der Betende gibt sich in seinem Gebet als »ad-ventliches Wesen« zu erkennen, das »auf ihn zukommende Sinnerfahrung angewiesen (ist) wie auf sein tägliches Brot«. ¹⁷

Die Fürbitte steht in der Tradition der Interzession, des Eintretens eines Mittlers bei Gott, und ist daher mit einer besonderen Würde ver-

¹⁶ *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/3, Zürich 1961, 323. In anthropomorphisierender Sprachgestalt heißt es wenig später: »Wo der Christ glaubt, gehorcht und betet, [...] da bewegt sich [...] verborgen in der kreatürlichen Bewegung, aber höchst real, der Finger, die Hand, das Szepter des die Welt beherrschenden Gottes, mehr noch: da bewegt sich Gottes Herz [...]« (ebd. 326).

¹⁷ *Wolfgang Pauly*, Vom Atmen der Seele (s. Anm. 6), 329.

bunden. Von der Fürbitte des Mose für den Pharaon zur Abwendung der Plagen (Ex 8,4f.24 ff.; 9,28; 10,17 ff.; 12,32) über die Fürbitten der Propheten (etwa Am 7,1–6) und der Priester im Alten Testament bis hin zum Abschiedsgebet Jesu mit der Fürbitte für seine Anhänger (Joh 17,9 ff.; vgl. Lk 22,32) und den Bitten des Paulus für seine Gemeinden (Röm 10,1; Phil 1,9; Kol 1,9) erstreckt sich die Reihe der in herausgehobener Weise vor Gott stehenden Beter-für-andere. In der Marien- und Heiligenverehrung zieht sie sich weiter durch die Geschichte vor allem der römisch-katholischen Kirche. In jeder Fürbitte hat der Betende Anteil an dieser Würde der Gottesmittler und steht dabei unmittelbar vor Gott. – Doch nicht als Einzelner, der ein Alleingespräch mit Gott führt, sondern eingebunden in das Geflecht des geschöpflichen Mit-Seins, in dem er coram Deo Verantwortung für andere Geschöpfe übernimmt, aber auch sich seiner eigenen Verantwortung bewusst wird. »Beten heißt dann auch: sich als Mitschuldigen identifizieren.«¹⁸

In dieser Unmittelbarkeit zu Gott tritt er aus der Unmittelbarkeit zu seiner eigenen Existenz und zu dem, was ihn »angeht«, heraus. Im Exerzitium des Gebets gewinnt er meditative Distanz zu dem ihn Bedrängenden. In der Zufluchtnahme bei Gott sucht und findet er Beistand angesichts des Unverfügbaren, dem er sonst schutzlos ausgeliefert wäre und auf das er u.U. mit Resignation oder zermürbender Rebellion reagieren würde.

Gegen Schleiermachers und Ritschls Kritik am Bitt- und Fürbittgebet als einer problematischen Bedrängung Gottes mit menschlichen Wünschen¹⁹ geht das hier skizzierte pneumatologische Gebetsverständnis davon aus, dass ein Bittgebet im Geist der Wahrheit Gottes ein sinnvoller und notwendiger Ausdruck der in allen ihren Dimensionen – einschließlich ihrer Bedürftigkeit und ihres Leidens – von Gott umgebenen und durchdrungenen menschlichen Existenz ist. Problematisch ist der Gedanke einer Beeinflussung Gottes, nicht aber die Hoffnung auf eine realitätsverändernde Wirkung, die durch Gottes Geistgegenwart vom Gebet ausgeht:

¹⁸ *Dorothee Sölle*, Das Recht, ein anderer zu werden, Stuttgart 1981, 36.

¹⁹ Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, ²1830/31, § 147.2 (im Kontext von 146f.) (= Kritische Gesamtausgabe, hg. von *Hans-Joachim Birkner* u.a., I.13,2, Berlin 2003, 422–425), und *Albrecht Ritschl*, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Bonn ²1883, Hildesheim/New York 1978, § 66 (595–600).

- eine Wirkung auf die Wirklichkeitswahrnehmung des Betenden, auf seine Beziehung zu Gott, zu sich selbst (zu seinem eigenen Existenzvollzug und seiner Lebensdeutung) sowie zu seiner Mitwelt;
- eine durch seine Handlungsdispositionen und das daraus hervorgehende Handeln vermittelte Wirkung auf die Situation, in der er lebt;
- eine Wirkung auf Menschen und Situationen, die außerhalb seines Wirkungskreises liegen, aber ebenso wie er selbst im Kraftfeld des Geistes Gottes stehen.

In der Hoffnung auf solche realitätsverändernden Wirkungen des Gebets und durch das Gebet bringt sich das Getragene- und Aufgehobensein des Betenden in der Geistgegenwart Gottes zum Ausdruck. Es hilft zum Leben, denn es schöpft aus der Quelle der Lebenskraft und -freude.²⁰

4. Christliches Gebet in interreligiöser Perspektive

Christliches Gebet vollzieht sich im Namen Jesu Christi, der Manifestation der Geistgegenwart Gottes in einem von Gott dafür ausersehenen Menschen. So sehr es an Gott, den Vater, adressiert und im Geist vollzogen wird, so wenig kann es doch von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus, dem Christus, absehen. Seine unmittelbare Gottesbeziehung, an der die ihm Nachfolgenden partizipieren, findet in der Vertrautheit seiner

²⁰ Weitere Literatur zum (Für-)Bittgebet in systematisch-theologischer Perspektive: *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, 192–244; *Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink* (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978; *Lukas Vischer*, Fürbitte, Frankfurt 1979; *Karl Rahner*, Von der Not und dem Segen des Gebets, Freiburg¹²1985; *Richard Mössinger*, Zur Lehre des christlichen Gebets. Gedanken über ein vernachlässigtes Thema evangelischer Theologie, Göttingen 1986; *Eilert Herms*, Was geschieht, wenn Christen beten? in: *ders.*, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 517–531. Religionswissenschaftlich ist die Studie von *Friederich Heiler*, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1919, ³1969, noch immer ein beachtenswerter Klassiker, wenn auch die Unterscheidung eines prophetischen von einem mystischen Frömmigkeitstypus ein sehr grobes Raster darstellt. Philosophische Perspektiven auf das Gebet bieten: *Vincent Brümmer*, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung (Marburger theologische Studien 19), Marburg 1985; *Elmar Salmann/Joachim Hake* (Hg.), Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

Abba-Gebete ihren höchsten Ausdruck. Sie zeigen ihn als betenden, in seiner Bedürftigkeit, Versuchung und Anfechtung Gott bittenden Menschen in der Tradition der Psalmenbeter (vgl. Hebr 5,7), nicht als ein Gottwesen, das für sich Anbetung beansprucht oder mit sich »ein gottheitliches Selbstgespräch führte«²¹. Sie zeigen ihn in der Haltung vollkommener Offenheit für Gott. Davon ist die christliche Gottesbeziehung, das christliche Gottesverständnis und das christliche Gebet zutiefst geprägt. Und darin unterscheidet es sich von der durch den Koran vermittelten Gottesbeziehung, dem islamischen Gottesverständnis und dem muslimischen Gebet. Das Moment des persönlich-intimen steht im Vordergrund, das rituell-pflichtgemäße tritt dahinter ganz zurück. Es ist primär ein individueller und erst sekundär ein gemeinschaftlicher Akt.

In der Fürbitte wird – wie Traugott Schächtele treffend formuliert – »die Welt ins Gebet genommen« und Gott anbefohlen.²² Während die islamische Gebetstheologie dazu anleitet, sich dem souveränen Willen und dem herrscherlichen Handeln Gottes zu unterwerfen und ihn um sein Erbarmen zu bitten, kann die christliche Theologie auch an sein Mitleiden appellieren. Er ist der durch die Geschichte mitgehende, in sie eingehende und an ihr teilnehmende Gott. Die Inkarnation Gottes als tiefster Ausdruck seiner Weltzuwendung gibt dem christlichen Fürbittgebet seinen Grund. Es stellt eine »Pro-Vokation« Gottes dar²³, die ihn auf diese Zuwendung anspricht und die deshalb immer in den Kontext einer Anamnese eingebettet ist: d.h. in die Besinnung auf – und die Erinnerung an das schöpferische, heilshafte und offenbarende Handeln Gottes in der Geschichte.

Die (für einen echten Dialog zwischen Christentum und Islam unumgängliche) Anerkennung solcher Unterschiede schließt die Überzeugung jedoch nicht aus, dass Christen und Muslime zum gleichen – und sogar zum selben – Gott beten. Es handelt sich bei dieser Überzeugung allerdings um ein strittiges und begründungsbedürftiges Postulat, das nicht durch unmittelbare Berufung auf das Zeugnis der Bibel gestützt werden kann, für das es aber theologische Gründe gibt. Wenn die Frage letztlich auch offen gehalten werden muss, weil es keinen Erkenntnisstandpunkt gibt, von dem aus sie zu beantworten wäre, so besteht doch – wie bei vielen theologischen Fragen – die Verpflichtung, nach der plausibelsten Antwort zu suchen.

²¹ *Otto Weber*, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, 1962 (1987), 65.

²² *Traugott Schächtele*, Die Welt ins Gebet nehmen. Zur »Pro-Vokation« Gottes im gottesdienstlichen Fürbittengebet der Gemeinde. Informationen, Reflexionen, Anregungen (Wechsel-Wirkungen 7), Waltrop 2000, 1.

²³ Ebd.

Beten Christen und *Juden* zum gleichen Gott? Betet ein *Christ*, der Gott als martialischen Richter oder als »Stammesgott« einer bestimmten Nation oder Rasse ansieht, zum gleichen Gott wie ein *Christ*, der ihn als sich selbst hingebende universale Liebe versteht? Für die Beantwortung dieser Fragen ist es offensichtlich unumgänglich, zwischen Gott-in-seinem-Selbstsein, Gott-in-seiner-Offenbarung und den religiösen Gottesbildern zu unterscheiden.

Auf der Ebene der Unterscheidung zwischen menschlichen Gottesvorstellungen und Gott-in-seinem-Selbstsein gilt: Gebete, die unterschiedliche Gottesverständnisse (und -missverständnisse) voraussetzen, können dennoch an den gleichen Gott adressiert sein. Gott in seinem Selbstsein wird nicht durch bestimmte Gotteskonzepte konstituiert, so dass davon abweichende Gottesvorstellungen diesen Gott notwendigerweise verfehlen würden. Ohne Zweifel gibt es in allen theistischen Religionen höchst problematische Gottesbilder und davon formierte Gebete, die dennoch an den einen und einzigen Gott gerichtet sind – ob sie ihn erreichen, liegt nicht in der Macht des Betenden. Ihnen gegenüber ist eine religiöse Religionskritik vonnöten. Keinesfalls kann das Gottesbild des Koran in dieser Pauschalität einer solchen Kritik unterworfen werden.

Die Frage, ob Christen (Juden) und Muslime den gleichen Gott anbeten, betrifft im Kern die Unterscheidung zwischen Gott-in-seinem-Selbstsein und Gott-in-seiner-Offenbarung. Die abrahamitischen Offenbarungsreligionen gehen davon aus, dass Gott sich in seiner Selbstbestimmtheit authentisch geoffenbart hat, so dass nur ein von dieser Offenbarung – also im Falle des Christentums von Christus, im Falle des Islam vom Koran – geprägtes Gottesverständnis das Selbstsein Gottes wahrhaft bezeugt. Für die Bearbeitung dieses Konflikts zwischen verschiedenen Offenbarungen bieten sich die beiden folgende Strategien an:

(1.) Der Verweis auf die bleibende Differenz zwischen Gott-in-seinem-Selbstsein und Gott-in-seiner-Offenbarung: Das Wesen Gottes ist von der Gestaltwerdung des Wesens (d.h. seiner Offenbarung) in Christus unterschieden – nicht in dem Sinn, dass das Wesen in seiner Gestaltwerdung ein anderes würde, aber doch so, dass ein Äußerungsakt und damit eine Selbstunterscheidung stattgefunden hat. Die Trinitätslehre hat den Sinn, diese Einheit-in-Differenz zum Ausdruck zu bringen. In seiner Äußerung in Jesus Christus zeigt sich Gott ganz als der, der er ist. Und doch geht der in Christus menschengewordene Logos – das Wesenswort Gottes – über seine Manifestationsgestalt in Christus hinaus und wohnt in seiner Geheimnishaftigkeit in unzugänglichem Lichte (1Tim 6,16).

Die Gegenüberstellung zweier quasi monolithischer Gesamtoffenbarungen – in Christus und im Koran – stellt eine dogmatische Abstraktion dar. Offenbarung ist ein vielstelliges Wahrnehmungsgeschehen, das sich immer dort ereignet, wo sich die Geistgegenwart Gottes erschließt. In Hebr 1,1 ist von einer (in Christus kulminierenden) Mehrzahl von Offenbarungen Gottes die Rede, wobei offensichtlich davon ausgegangen wird, dass sie den einen und selben Gott vergegenwärtigen. Es ist also anzunehmen, dass auch Offenbarungen Gottes, die nicht auf Christus zentriert sind, von Gott in seinem Selbstsein ausgehen und dieses authentisch bezeugen.

Doch ist die Frage, ob Christen und Muslime denselben Gott anbeten, mit dem Postulat, dass Gott allen seinen Selbstmitteilungen gegenüber transzendent bleibt, nicht zufriedenstellend zu beantworten.²⁴ Denn wenn er an sich unerkennbar ist, lässt sich seine Selbigkeit in unterschiedlichen Offenbarungen (und auch die Authentizität der Offenbarungen selbst) nicht feststellen. Wenn aber alle Gotteserkenntnis nur durch Offenbarungen vermittelt ist, diese aber Gott unterschiedlich bestimmen, dann ist die Behauptung der Selbigkeit auf diesem Wege nicht begründbar. Weiter führt

(2.) die Reflexion auf den *Inhalt* der Offenbarung: Nach neutestamentlicher Überlieferung – vor allem der synoptischen Evangelien, aber auch des Paulus und Johannes – hat Jesus in eine erneuerte, nicht durch Observanz, sondern durch vertrauende Hingabe getragene Beziehung zu Gott geführt, aber keinen anderen Gott als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gelehrt. Dieser Gott ist in seinem Wesen nicht durch den Namen und die Person Jesu Christi qualifiziert, sondern durch den Geist der unbedingten Liebe und Vergebungsbereitschaft, wie er in Jesus Gestalt angenommen hat. Dieser »Christusinhalt« aber lässt sich auch jenseits der Christusoffenbarung – auch im Koran – identifizieren. Wenn ein Gebet in diesem Geist vollzogen wird, richtet es sich an den Gott, von dem dieser Geist ausgeht.

Die Frage, ob Christen und Muslime den gleichen Gott anbeten, ist in dieser Pauschalität also nicht sinnvoll gestellt. Es bedarf der Wahrnehmung des Geistes, der aus dem jeweiligen Gebet spricht, um sie immer wieder neu und ganz spezifisch zu beantworten. Es wird dies immer eine bloß vorläufige Antwort sein können, die letztgültige liegt bei Gott.

²⁴ Gegen *John Hick*, Juden, Christen, Muslime. Verehren wir alle denselben Gott?, in: *Reinhard Kirste/Paul Schwarzenau/Udo Tworuschka* (Hg.), Wertewandel und religiöse Umbrüche (Religionen im Gespräch 4), Balve 1996, 189–207.