

# Der ‚beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein‘ (I. Kant)

Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft

von Saskia Wendel

Das Bittgebet gehört zu den zentralen Praxen des christlichen Glaubens: im persönlichen Gebet, im Stundengebet der Kirche, in der Liturgie. Glaube an Gott ohne Bittgebetspraxis – das erscheint als Widerspruch in sich, denn wer diese Praxis in Frage stellt, der, so scheint es, stellt damit auch den Glauben an einen Gott in Frage, der als Person kraft seiner Freiheit und seiner Allmacht dazu fähig ist, handelnd nicht nur die Geschichte im Schöpfungsakt zu beginnen, sondern in die Geschichte, ja sogar in die Lebensläufe einzelner Menschen einzugreifen, und der letztlich dazu fähig ist, die Geschichte zu vollenden. Wer den Sinn des Bittgebets anzweifelt, der zweifelte also womöglich auch das Verständnis von Gott als Schöpfer, Erhalter und Vollender von Welt und Geschichte an und damit das monotheistische Bekenntnis zum einen und einzigen, allmächtigen Gott. Nun gibt es jedoch Kritiken an der Praxis des Bittgebets, die es durchaus notwendig erscheinen lassen, nach dem Sinn des Bittgebets zu fragen.

Die Praxis des Bittgebets in der Kritik

Immanuel Kant hat in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ im Kontext der Kritik des „Fetischglaubens“ auch gewisse Formen des Gebets, insbesondere des Bittgebets, kritisiert: „Das *Beten*, als ein

*innerer förmlicher* Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß *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>1</sup>

Für Kant ist das Bittgebet kein Gottesdienst, sondern die Verkehrung desselben, weil im Zentrum dieses Gebets nicht wirklich Gott stehe, sondern das Eigeninteresse des Betenden (auch wenn er um einen anderen und nicht um sich selbst bittet) und damit egoistische Neigung, die aber in Gebetsform verschleiert werde. Keine echte Glaubenspraxis aber kann, so macht Kant in seiner Religionsschrift deutlich, auf Eigeninteresse beruhen, andernfalls wird sie zum Aberglauben, zum „Afterdienst“ in der Hoffnung auf Lohn oder gar aus Furcht vor Strafe. Kant stellt zudem heraus, dass das Bittgebet als ein bloßes Wünschen verstanden werden könne, welches wiederum darauf zurückzuführen sei, dass der Mensch einen Wunsch, der sich an sich selbst richtet, in Anredeform nach außen auf Gott hin gerichtet werde, in der Hoffnung darauf, sich durch das Beten Gunst verschaffen zu können.<sup>2</sup> Kant kritisiert hier insbesondere eine als Leistung, als Werk missverstandene Gebetspraxis.

Ludwig Feuerbach hat diese Thesen Kants radikalisiert: Für Feuerbach ist das Gebet ein wichtiges Kennzeichen der Religion als Projektion; im Gebet objektiviert der Mensch sich selbst und seine eigenen Wünsche im Akt der Selbstverdoppelung, d. h. der Projektion der Unendlichkeit des Bewusstseins als unendliches Wesen, d. h. Gott, von dem er die Erfüllung seiner Wünsche erwartet. So ist das Gebet laut Feuerbach nichts anderes als ein Selbstgespräch, meditative Sammlung des Menschen über sein Leid und seine Wünsche, die ihm Trost verschafft:

„Was anders ist also das Gebet, als der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäußerte Wunsch des Herzens? Was anders das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, als das sich selbst Gehör gebende, sich selbst genehmigende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende menschliche Gemüt? [...] Im Gebete [...] schließt der Mensch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Notwendigkeit von sich aus; er macht seine Wünsche, seine Herzensangelegenheiten zu Gegenständen des unabhängigen, allvermögenden, des absoluten Wesens, d. h. er bejaht sie unbeschränkt. [...] Das Gebet ist das Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen – im Gebet vergißt der Mensch, daß eine Schranke seiner Wünsche existiert, und ist selig in diesem Vergessen.“<sup>3</sup>

Friedrich Nietzsche ging hier noch einen Schritt weiter als Feuerbach: Das Gebet ist für ihn Teil der Konstruktion eines personalen Gottes als Gegenbegriff zum Begriff des Lebens, eines Gottes, dem Allmacht und freier Wille zugeschrieben werden. Zu dieser Konstruktion gehört das Verständnis des Menschen als Sünder und somit als grundsätzlich erlösungsbedürftig – als Sünder aber ist der Mensch, so Nietzsche, auf die Gnade Gottes angewiesen, da er von sich aus das Heilige, die Erlösung, nicht erreichen kann. Der Sünder muss den allmächtigen Gott um seine Gnade bitten – für Nietzsche ein zentrales Element einer lebensfeindlichen Religion, die die beiden Gesetze des Lebens, die ewige Wiederkehr des Gleichen und den Willen zur Macht, negiere und den Menschen schwäche.<sup>4</sup>

Manche Theologinnen und Theologen suchen den Sinn des Bittgebetes angesichts solcher Einwände gegen das Bittgebet zu retten, indem sie darauf hinweisen, dass es im Beten nicht darum gehe, eigene Wünsche bei Gott durchzusetzen, ja dass es sich vielmehr um ein zweckfreies Tun handle. Im Gebet anerkenne der Beter vielmehr die Größe Gottes und vertraue auf seine zuvorkommende Gnade; dabei könne der Bittende auch das Nicht-Erhörtwerden durch Gott annehmen im Vertrauen darauf, dass Gott nicht willkürlich etwas abschlage, sondern in quasi besserem Wissen als der

Mensch darum weiß, was dieser wollen solle und was nicht.<sup>5</sup> Doch solche Ausführungen verschärfen eher das Problem: Nietzsche etwa kritisierte gerade die Konstruktion des der zuvorkommenden Gnade Gottes bedürftigen Menschen, und der Projektionsverdacht lässt sich nicht einfach dadurch entkräften, dass man das Bittgebet als zweckfreies Tun kennzeichnet. Denn womöglich ist dieses Tun doch nicht ganz zweckfrei – denn warum sollte man bitten, wenn man nicht die Erfüllung, die Erhörung seiner Bitte erwartet und darauf vertraut –, und dass das Bitten durchaus mit Wünschen zu tun hat, lässt sich nicht ganz von der Hand weisen: Wer etwa um die Gesundung eines Kranken bittet, der wünscht sich, dass dieser wieder gesund wird. Das Bittgebet wird so zu dem, was Kant „Gnadenmittel“ nennt und als Teil eines heteronomen Leistungs- und Lohnglaubens kritisiert.

Es lässt sich somit nicht leugnen, dass der Praxis des Bittgebets durchaus ein „Restanthropomorphismus“ inneohnt – und dies nicht nur mit Blick auf den Projektionsverdacht, sondern auch mit Blick auf das Gottesbild, das dieser Praxis entspricht. Gott ist der Geber einer Gabe, die erbeten und damit auch erwartet werden muss. Als Geber dieser Gabe muss Gott aber über ein Vermögen verfügen, das es ihm überhaupt ermöglicht, zu geben, Bitten zu erfüllen: die Freiheit, die es ihm zu handeln ermöglicht. Genau genommen: eine Freiheit, die als Allmacht zu kennzeichnen ist, denn nur kraft dieser Allmacht wäre es Gott ja überhaupt möglich, die Bitten auch zu erfüllen. Gott wird als eine Art „Superman“ bzw. „deus ex machina“ vorgestellt, der durch einzelne spontane Akte in den Geschichts- bzw. Lebenslauf einzugreifen vermag. Dieses Gottesbild interpretiert das geschichtsmächtige Handeln Gottes als übernatürliches Eingreifen, als „Wundertat“ Gottes, in dem die natürlichen Gesetze außer Kraft gesetzt werden. Diese Form des Wunderglaubens jedoch wurde in der Philosophie der Auf-

klärung heftig kritisiert. Es war wiederum Kant, der diesen Zusammenhang deutlich benannt hat: Wird das Gebet als Gnadenmittel und als Wünschen verstanden, dann ist es, so Kant, „Wahnglaube“ ebenso wie der Glaube an Wunder. Man sucht durch das Gebet sich Gott gefügig zu machen, auf dass er die eigenen Wünsche erhören möge, was jedoch der Heiligkeit Gottes widerspricht, und man erhofft von Gott eine übernatürliche Einwirkung auf die Geschichte und verzerrt so das Verständnis der göttlichen Freiheit und der Allmacht Gottes, da man sie auf ein übernatürliches Eingreifen reduziert.<sup>6</sup>

Die Intention des Bittgebets folgt jedoch nicht allein der Vorstellung, dass die Allmacht und Freiheit Gottes darin besteht, auf wundersame Art und Weise in die Geschichte einzugreifen. Sie folgt auch der Vorstellung, dass zur Freiheit Gottes der Wille Gottes gehört, der die Bitten der Betenden erhört. Auf die Erhörung folgt dann die willentliche Entscheidung Gottes einzugreifen. Nicht nur, dass auch diese Vorstellung einem anthropomorphistisch verzerrten Verständnis göttlicher Freiheit entspricht: Gott handelt aufgrund willentlicher Entscheidung und Erhörung der Bitten eines betenden Gegenübers in Analogie zu einem weltlichen Herrscher, der gnädig die Bitten seiner Untergebenen erhört und sie unterstützt, aus Gefahr und Not errettet. Das Problem verschärft sich noch mit Blick darauf, dass Gott sich ja auch willentlich dazu entscheiden könnte, die Bitten nicht zu erhören, nicht zu handeln, nicht einzugreifen. Wenn also etwa ein unheilbar Kranker nicht wieder gesund wird, dann hat Gott offensichtlich die Bitten nicht erhört. Dann aber kann gefragt werden, wieso der gute, barmherzige Gott in seiner Allmacht sich entschlossen hat, nicht einzugreifen: Wieso erhört Gott die Bitten der einen, verschließt sich aber der Bitten der anderen? Wieso errettet er da, greift aber dort nicht ein und überlässt die Leidenden ihrem Schicksal? Das

aber ist nichts anderes als die Frage der Theodizee: Wenn Gott eingreifen kann, es aber nicht tut, ist er dann noch gut? Und wenn er eingreifen möchte, die Bitten erhören möchte, es aber nicht vermag, ist er dann noch allmächtig? Entpuppt sich ein Gott, der Bitten ohne erkennbare Gründe erhört oder ablehnt, nicht als „genius malignus“, und die göttliche Freiheit nicht als Willkürfreiheit, da das rettende Eingreifen oder das Ausbleiben eben jenes Eingreifens als willkürlich anmutet, einem Monarchen vergleichbar, der nach „Gutsherrenart“ seine Huld, seine Gnade verteilt, wie es ihm beliebt?

Die Gefahr der Konzeption der göttlichen Freiheit als Willkürfreiheit war bekanntlich schon der Konzeption der göttlichen Freiheit im Nominalismus Wilhelms von Ockham zu eigen, hatte Ockham doch betont, dass Gott in seiner Willensfreiheit kraft seiner Allmacht bis in die einzelnen Akte der „*potentia ordinata*“ hinein tun und lassen könne, was er wolle, denn anders würde die Freiheit Gottes beschränkt, und Gott wäre nicht wirklich absolut frei und allmächtig. Auf das Bittgebet bezogen hieße dies: Der Betende kann sich der Erhörung deshalb nicht gewiss sein, eben weil Gott allmächtig und frei ist; würde Gott alle Bitten erhören, wäre er seiner Freiheit und Allmacht verlustig und wäre gar nicht Gott. Jenes Gottesverständnis verstrickt sich in den Fallstricken der Theodizee, weil durch die Konzeption der Freiheit Gottes als Willkürfreiheit die Vollkommenheit Gottes, zu der auch seine Moralität gehört, unter die Räder zu kommen droht. Selbst wenn solch ein Willkürgott existierte: Wer wollte überhaupt an einen solchen Gott glauben? Wäre es nicht vielmehr angebracht, sich diesem Gott zu verweigern und gleichsam wie Iwan Karamasow das „Eintrittsbillet in den Himmel“ zurück zu geben?

Es kommt aber noch ein weiteres Problem hinzu: Wenn Gott sich in seiner Freiheit dazu entschließt, in die Geschichte einzugreifen, widerspräche diese göttliche Interven-

tion letztlich der Freiheit des Menschen, würde diese doch durch Gottes Handeln beschränkt, ja außer Kraft gesetzt. Dadurch setzte Gott seine eigene Schöpfungsgabe außer Kraft und nähme so etwas zurück, was aus ihm selbst stammt: die Freiheit. Dann aber setzte er sich in Widerspruch zu seinem eigenen Schöpfungshandeln. Zudem drängte sich erneut die Theodizeeproblematik auf: Kann ein guter und treuer Gott in seinem eigenen Freiheitshandeln andere Freiheit, die der Kreatur, missachten? Darf der Preis der Rettung der Kreatur durch die Intervention Gottes die Freiheit eben jener Kreatur sein, oder müsste die Rettung nicht gerade unter Einschluss und Achtung auch der anderen Freiheit erfolgen, soll das Handeln Gottes tatsächlich rettend, befreiend, heilend sein und nicht im Widerspruch zu Gott und seinem Wesen stehen?

## 2. Mögliche Auswege im Blick auf das Verständnis des Handelns Gottes

Angesichts der kritischen Anfragen an die Praxis des Bittgebets ist nun zu fragen, wie man auf diese Kritik theologisch reagieren kann, welche Lösungsmöglichkeiten bereit stehen. Diese Lösungsmöglichkeiten laufen genau besehen alle auf eine Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Freiheit und des Handelns Gottes hinaus.

### 2.1 *Die Absage an ein personales Gottesverständnis*

Ein erster Lösungsversuch bietet eine Maximallösung: Verzichtet wird hier nicht nur auf die Praxis des Bittgebets, sondern mit ihr zugleich auch auf ein personales Gottesbild. Pate dieser Lösung ist Baruch de Spinoza, denn Spinoza verband den Begriff der Freiheit Gottes mit demjenigen der Notwendigkeit der göttlichen Natur und löste ihn so von der Freiheit des Willens. Gott ist Spinoza zufolge als

frei zu bezeichnen allein insofern, als er durch nichts anderes gezwungen wird, und insofern, als er allein der Notwendigkeit seiner Natur nach handelt, gewissermaßen allein dem Zwang seiner eigenen Natur unterworfen ist. Die Freiheit Gottes entspricht so der Notwendigkeit seiner selbst und seines Wesens, des Wesens der alleinigen und einzigen Substanz: „[...] nur Gott allein existiert [...] kraft der bloßen Notwendigkeit seiner Natur, und nur er handelt [...] kraft der bloßen Notwendigkeit seiner Natur. Und folglich ist [...] nur er allein eine freie Ursache.“<sup>7</sup>

Ausdrücklich unterscheidet Spinoza diese göttliche Freiheit von derjenigen des Willens, denn, so Spinoza, zu Gott gehören weder Verstand noch Wille. Verstand und Wille gehören der Welt, der „genaturierten Natur“ Gottes an, nicht aber der „naturierenden Natur“ Gottes, also des göttlichen Grundes. Verstand und Wille sind Modi des Denkens, welches Attribut der alleinigen Substanz ist. Als Modus jedoch ist der Wille nicht frei, sondern notwendig, gezwungen, da aus dem Attribut des Denkens der alleinigen Substanz entspringend bzw. diese ausdrückend. Der Wille folgt also aus der göttlichen Natur, gehört aber dem Wesen Gottes nicht zu, und deshalb kann Gott auch nicht aus Freiheit des Willens handeln: „Ich glaube jedoch klar genug gezeigt zu haben [...], dass aus der höchsten Macht Gottes oder seiner unendlichen Natur unendlich vieles auf unendlich viele Weise, das heißt Alles, notwendig geflossen ist oder immer mit der gleichen Notwendigkeit folgt.“<sup>8</sup>

Streng genommen handelt Gott nicht in der Geschichte als quasi „externer“ Akteur, sondern Gott, die alleine Substanz, handelt gemäß der Notwendigkeit ihrer Natur in Gestalt ihrer Modi, ihrer Ausdrucksweisen. Und umgekehrt handeln diese Modi nicht kraft eigener Freiheit, sondern kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur, deren Ausdrucksform sie sind. Die Praxis des Betens wird hier sinnlos, denn



im Gebet spricht der Mensch nicht zu einem von ihm unterschiedenen Gott, sondern zu sich selbst als Modus Gottes. Im Gebet bezieht sich der Mensch auf sich selbst und so zugleich auf das alleine Absolute, auf die alleine Substanz. Worum der Mensch bittet, das kann kein allmächtiger Gott erwirken, sondern die alleine Substanz, und dies kraft ihrer Modi. Nicht übernatürliches Eingreifen rettet, sondern das Handeln der Modi Gottes gemäß der Notwendigkeit der göttlichen Natur im Prozess der immer neu sich vollziehenden Manifestation des Absoluten in der Welt, in der Geschichte.

Diese „a-theistische“ bzw. pantheistische Lösung des Problems scheint verlockend, bleibt aber unbefriedigend, eben weil sie für diejenigen nicht überzeugend sein kann, die sich weiterhin auch in Kontinuität zur Biblischen Tradition zum Theismus bekennen, d. h. zu einem personalen Gottesverständnis und zur Differenz von Schöpfer und Geschöpf u. a. auch deshalb, weil monistische Metaphysiken jederzeit naturalisiert werden können und daher nicht wirklich Basis einer religiösen Selbst- und Weltbeschreibung sein können. Unbefriedigend bleibt diese Lösung auch deshalb, weil sie zwar den Einwand des Anthropomorphismus unterlaufen kann (wenn auch dadurch, dass nicht nur ein anthropomorphes Gottesbild, sondern letztlich der Begriff „Gott“ selbst zugunsten eines Alleinheitsgedankens verabschiedet wird), nicht aber das Theodizeeproblem. Denn dieses verschärft sich noch im Blick auf das Verständnis von Welt und Geschichte als Manifestation bzw. als Präsenz des Absoluten, weil das Leid bzw. das Böse solcherart selbst schon Teil des Absoluten, ja sogar dessen Ausdruck in der Geschichte ist, denn anders wäre das Alleine nicht wirklich allein, allumfassend.

## 2.2 Die Absage an einen geschichtsmächtig handelnden Gott

Eine weitere Lösungsmöglichkeit verzichtet nicht auf das personale Gottesbild, aber auf die Idee des Handelns Gottes in der Welt und auf die Idee einer „übernatürlichen“ göttlichen Intervention. Der personale Gott wird ausschließlich als Schöpfer der Welt verstanden, nicht aber als geschichtsmächtig handelnder Gott, der sich in Beziehung zu seinem Geschöpf setzt und für es Verantwortung übernimmt. Solch ein Gott begrenzte weder die menschliche Freiheit noch kontrollierte er diese, ebenso wenig bestünde die Möglichkeit eines willkürlichen übernatürlichen Eingreifens Gottes. Aus diesem Grund wird dann auch auf das Bittgebet verzichtet, da es unsinnig erscheint, Gott um etwas oder für jemanden zu bitten, wenn er nicht interveniert. Dieses Gottesverständnis kann man als deistisch bezeichnen, und solch eine deistische Perspektive muss die Freiheit und das Handeln Gottes nicht grundsätzlich in Frage stellen, im Gegenteil geht ja die Schöpfung durchaus auf das spontane Handeln Gottes zurück. Jedoch folgt daraus nicht, dass Gott in und für seine Schöpfung handelt; er könnte sich in Freiheit dazu entschlossen haben, nach der Schöpfungstat nicht weiter zu handeln. Der Vorzug dieser Lösung liegt darin, dass sie den Theismus nicht preisgibt, ihr Nachteil darin, dass erneut die Theodizeeproblematik aufbricht: Ein Gott, der die Welt erschafft und diese dann ihrem eigenen Schicksal überlässt, der sich seiner Allmacht enthält und dem Leid der Kreatur unbeteiligt zusieht, wäre nicht allgütig und gerecht, folglich unmoralisch. Auch der Anthropomorphismus wäre nicht gänzlich ausgeschlossen, im Gegenteil trägt der deistische Gott noch deutlich anthropomorphe Züge. Zudem widerspricht der Deismus dem christlichen Gottesverständnis, denn diesem Verständnis zufolge offenbart sich Gott in der Geschichte, handelt in der Geschichte, ja macht sich selbst in seiner Menschwerdung zum Teil der Geschichte. Somit

scheidet vom Standpunkt des Glaubens an die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte betrachtet die deistische Lösung aus.

### *2.3 Der Verzicht Gottes auf direkte Intervention in der Geschichte aus Achtung der menschlichen Freiheit*

Es gibt allerdings noch eine dritte Lösungsmöglichkeit, die zwar in deutlicher Nähe zur deistischen Variante angesiedelt ist, die aber zugleich deren Aporien meidet. Denn die Freiheit und die Allmacht Gottes werden hier der Tradition der *kenosis* Gottes bzw. der kabbalistischen Lehre vom *zimzum* Gottes entsprechend als Freiheit und Macht Gottes dazu gedeutet, aus Liebe zu seinem Geschöpf gerade nicht auf quasi übernatürliche Weise in die Geschichte einzugreifen: Zu Gunsten der Freiheit der Kreatur hält sich Gott zurück und verzichtet darauf, zu intervenieren. Die Freiheit und Allmacht Gottes zeigt sich so als Macht der Liebe zu seinem Geschöpf und als Macht der Achtung und Anerkennung anderer Freiheit. Anders als im Deismus erweist sich dieser Gott nicht als moralisch indifferent, und anders als im Nominalismus ist die absolute Freiheit Gottes keine Willkürfreiheit. Letztere ist diese göttliche Freiheit nicht, da überhaupt kein Eingreifen oder Nicht-Eingreifen quasi nach göttlicher Lust und Laune gegeben ist. Auch liegt keine moralische Indifferenz Gottes vor, weil Gott sich nicht aus bloßem Desinteresse an seiner Schöpfung zurücknimmt. Wenn Gott aber nicht durch direkte Intervention in der Geschichte handelt, so ist er doch keineswegs unbeteiligter Zuschauer; vielmehr entscheidet sich Gott aus Liebe zum Geschöpf dazu, nicht direkt zu handeln, und dieses aus Liebe motivierte Unterlassen der Intervention ist alles andere als unmoralisch, sondern im Gegenteil Ausdruck der Moralität Gottes und des darin beschlossenen Vermögens der unbedingten Achtung der Kreatur und deren Freiheit.

Außerdem hält sich Gott, auch wenn er sich in seiner Handlungsmacht zurück nimmt und nicht direkt in der Geschichte interveniert, nicht aus ihr heraus. Er handelt dadurch in der Geschichte, dass er bewusstes, mit Freiheit begabtes Dasein als Bild seiner selbst geschaffen hat, welches gerade dadurch dazu fähig ist, für die Welt, in die es gesetzt ist, für Andere; die gemeinsam mit ihm in der Welt sind, und für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, wenn auch unter den Bedingungen endlicher Existenz. Oder mehr in theologischen Worten formuliert: Gott hat durch die Schöpfungsgabe des Geistes ein jedes mit dem Geist Gottes begabte Dasein dazu ermächtigt, in der Geschichte seinem Schöpferwillen entsprechend zu handeln und so als sein Bild mitten in der Geschichte zu deren Vollendung beizutragen. Und so handelt Gott gewissermaßen indirekt in der Geschichte: in und durch das mit seinem Geist begabte Dasein. Gott ermächtigt den Menschen von Beginn an dazu, sich selbst zu dem Bild zu machen, das er als Geschöpf Gottes immer schon ist: zum Bild des Unbedingten, um so Unbedingtes mitten im Bedingten Wirklichkeit werden zu lassen.

Jene Deutung der göttlichen Freiheit verstrickt sich nicht in das Theodizeeproblem, eben weil weder die Allmacht Gottes zugunsten seiner Güte noch umgekehrt die Güte zugunsten der Allmacht preisgegeben wird: Gott ist unbedingt moralisch, weil er die Freiheit der Kreatur achtet und zugleich dafür Sorge trägt, dass die Kreatur selbst bestimmt zur Sorge für Andere wie für sich selbst, ja zur Sorge für die ganze Schöpfung grundsätzlich ermächtigt ist. Und Gott ist allmächtig gerade in seinem Entschluss, auf die interventionistische, willkürlich anmutende Durchsetzung seines Willens zu verzichten und auf die Verantwortung seines Geschöpfes zu vertrauen. Die eigene Depotenzierung Gottes ist so nicht Ausdruck von Schwäche, sondern Inbegriff der Einheit von Freiheit, Allmacht und Moralität in Gott,

somit auch Inbegriff göttlicher Vollkommenheit. Jenes Verständnis der Freiheit und der Allmacht Gottes trägt im übrigen auch keine Inkonsistenz in den Gottesbegriff hinein, da die Depotenziierung Gottes aus freiem Entschluss ja gerade nicht in Widerspruch zu seiner Allmacht steht, eben weil sie in Freiheit und gerade kraft seiner Allmacht vollzogen wird. Endliche Wesen sind aufgrund ihrer Endlichkeit weder zu dieser Depotenziierung fähig noch ihrer bedürftig.

Aber, so könnte man einwenden, ist denn die Antwort, dass Gott nicht direkt interveniert, sondern dass er quasi indirekt durch seine Kreatur hindurch, durch sein Bild in der Geschichte handelt, tatsächlich eine befriedigende Antwort? Auch wenn Gott in Achtung anderer Freiheit quasi die „beste aller möglichen Welten“ geschaffen haben sollte, so ist diese Welt doch alles andere als „heil“. Wird das Theodizeeproblem dann nicht nur mit Hinweis auf die Verantwortung des Menschen verschoben? Und bleibt Gott nicht in Haftung für diese von ihm geschaffene, unvollkommene, unheile Welt, weil deren Leid auch diejenigen nicht aufzuheben vermögen, die quasi stellvertretend für Gott in der Geschichte handeln? Und gehört es nicht auch zur Freiheit des Menschen hinzu, nicht dem Auftrag Gottes zu entsprechen, das zu realisieren, was er ist: Bild Gottes, und so auch nicht die Verantwortung zu übernehmen, zu der er aufgerufen ist? Was tut Gott angesichts sich verweigernder Freiheit? Und was tut er angesichts der unheilen, ungerechten Zustände dieser Welt? Wäre es nicht besser, Gott hätte nicht darauf verzichtet zu intervenieren?

In christlicher Perspektive gibt es auf diesen Einwand eine Antwort: Zum einen vollzieht sich die *kenosis* Gottes nicht nur im Verzicht auf die Intervention in der Geschichte, sondern auch darin, dass er sich dazu entschlossen hat, selbst zu einem Teil der Geschichte zu werden, sich selbst in der Geschichte mitzuteilen, ohne aber darin zu intervenieren,

ohne aber seine Allmacht dazu einzusetzen, gleichsam als göttlicher Held das Ende bzw. die Vollendung der Geschichte mit Gewalt herbeizuführen. Die Depotenziierung Gottes setzt sich vielmehr in seinem Entschluss fort, die Freiheit der Kreatur noch darin zu achten, selbst zur Kreatur zu werden. Im Handeln Jesu handelt Gott in der Geschichte, gleichwohl nicht intervenierend, nicht auf übernatürliche Weise, sondern im Vollzug eines zutiefst menschlichen Lebens. Er zeigt in eben jenem Handeln als Mensch, wozu Menschen fähig sein könnten, wenn sie sich dazu entschließen, sich in Freiheit zum Bild unbedingter Liebe zu machen, die alles vermag und gerade so „geschichtsmächtig“, „heilbringend“, „befreiend“ sein kann. Und er liefert sich in diesem Handeln aus, nimmt die Verfolgung derjenigen auf sich, die jenes Zur-Erscheinung-Kommen des Unbedingten mitten im Bedingten verhindern wollen, nimmt den Foltertod am Kreuz auf sich als ein Gott, der Mensch geworden ist, und der sich so auf vollkommene Art und Weise depotenziert hat, um den Menschen zu zeigen, wie und wer Gott ist, und wie und wer der Mensch sein könnte, wenn er sich denn wirklich dazu entschließen könnte. So ist das Kreuz nicht Zeichen des Scheiterns und der Ohnmacht Gottes im Scheitern des am Kreuz Verfluchten, sondern im Gegenteil Zeichen der Allmacht der göttlichen Liebe, die die Freiheit des Geschöpfes selbst dann noch achtet, wenn sie sich gegen Gott selbst wendet.

Diese Deutung des Handelns Gottes in Jesus von Nazareth wäre aber nicht frei von Zynismus, würde man versuchen, daraus eine rein präsentische Eschatologie zu konstruieren etwa im Gedanken, dass der Anbruch von Heil im Moment des Handelns aus Liebe eines Menschen gekommen ist. Das gilt ebenso für das Handeln derjenigen, die sich in die Praxis der Nachfolge Jesu stellen. Die unbestreitbaren Heilsmomente jenes Handelns können nämlich die bedrängende Frage nach dem Heil der ganzen Schöpfung

und die damit verbundene Hoffnung auf Vollendung der Geschichte nicht auslöschen: Am Ende stünde unbeschadet der Heilsmomente im Leben eines Menschen unweigerlich das „tiefe Grab, das uns verschlingt“, und die Opfer der Geschichte wären unrettbar verloren; ebenso wären die Strukturen von Unrecht und Gewalt nicht wirklich und bleibend durchbrochen. Braucht es dann aber nicht doch einen intervenierenden Gott, zumindest im Blick auf die Realisierung der Vollendung, auf die Verwirklichung der Heilszusage in der Fülle der Zeit, da diese Vollendung zum einen noch aussteht und zum anderen nicht durch Menschen erwirkt werden kann? Verlangt die eschatologische Hoffnung auf das Heil aller, auch derjenigen, für die jede Hilfe, jeder Einsatz, jedes „Heilshandeln“ in der Geschichte zu spät kam, nicht auch nach einem Gott, der rettend eingreift?

Diese Frage ist noch von der Erwartung getragen, dass die erhoffte Vollendung einer „übernatürlichen“ Intervention Gottes bedarf, eines singulären Aktes der Rettung durch Gott. Das würde aber bedeuten, dass Gott am Ende doch die Freiheit der Kreatur außer Kraft setzen und so letztlich missachten würde, und dann hätte sich Gott selbst widersprochen, aber auch seiner Heilszusage, wäre doch dann das Heil durch einen Akt des Unheils (der Missachtung der Würde des Geschöpfs) erkaufte, und das Heil wäre dann streng genommen keines mehr. Rettung, Befreiung, die auf Zwang oder gar Gewalt beruhte, wäre keine, weil sie die Würde dessen zerstört, das gerettet, befreit werden soll. Befreiung ohne Achtung der Freiheit zerstört sich selbst und führt so erneut in Unfreiheit, Unheil hinein, mit der Folge, dass die Schöpfung genau im Moment des Versuchs ihrer Vollendung unvollendet bliebe.

Deshalb muss im Blick auf diese Aporie Gottes Gabe der Vollendung anders vorgestellt werden denn als Folge eines direkten Eingreifens Gottes. Gott hat sich in Freiheit dazu

entschlossen, einen Anfang zu setzen, etwas Anderes aus sich selbst zu setzen, und entsprechend seiner Vollkommenheit, zu der auch Moralität gehört, hat er Verantwortung für dieses Andere übernommen, das er geschaffen hat, und dazu gehört auch, es nicht seinem Schicksal zu überlassen, sondern ihm Leben in Fülle zu schenken. Doch auch in dieser Gabe umfassenden Heils bindet sich Gott an das von ihm gesetzte Andere und setzt auf das Tun der Kreatur. Gott handelt dadurch, dass er den Menschen zum Handeln ermächtigt hat – auch im Blick auf die Vollendung der Schöpfung. Selbst angesichts der Realität einer menschlichen Freiheit, die immer auch schuldig werden kann, die sich dem Bestreben der Vollendung auch verweigern und sich solcherart verfehlen kann, setzt Gott dennoch auf diese Freiheit und darauf, dass alle sich dazu entschließen, in ihrem Leben das zu verwirklichen, was sie je schon sind: Bild des Unbedingten, Bild Gottes in der Geschichte, solcherart Gott „alles in allem“ sein lassen und so zur endgültigen Verwirklichung des Heils beitragen, das bereits angebrochen ist. Dies tut Gott aber schlichtweg dadurch, dass er ist, und dass er ist, was er ist: unbedingte Liebe. Denn so sucht Gott den Menschen dazu zu bewegen, in seinem Handeln Leben in Fülle zu realisieren: durch Anziehung, Verlockung hin zu eben jener unbedingten Liebe, die Gott selbst ist. In Anlehnung an Aristoteles könnte man sagen: Gott bewegt wie ein Geliebtes eben dadurch, dass er alle zu sich hin lockt, dass er alle an sich zieht allein dadurch, dass er ist, und dass er ist, was er ist. Darin ist er aber gerade kein „unbewegter Bewegter“, sondern höchste Aktivität und Spontaneität, also ein in und aus Freiheit Handelnder, der auf die Freiheit auch des Geschöpfes vertraut, die ja letztlich aus ihm selbst stammt. Auf diese Weise ist der Geschenkcharakter des Heils gewahrt, ohne aber dabei die menschliche Freiheit außer Kraft zu setzen.



Es liegt nahe, diese Bestimmung des eschatologischen Handelns Gottes mit einem weiteren Gedanken zusammenzuführen: demjenigen des Wartens Gottes. Auf diesen Gedanken hat Hansjürgen Verweyen im Verweis auf entsprechende Überlegungen Origenes' aufmerksam gemacht: Selbst angesichts sich verweigernder menschlicher Freiheit verweigert sich Gott dem Menschen nicht, sondern er wartet darauf, dass auch der Letzte sich zu ihm kehrt. Dem Nein des Menschen setzt Gott sein unbedingtes Ja entgegen in der Passivität des „Erleidens“ auch noch des Neins. So wird das vorbehaltlose Wartenkönnen zum Kennzeichen der göttlichen Allmacht, die eins ist mit der göttlichen Liebe: „Ist Gott vielleicht nichts anderes als das pure Wartenkönnen, ohne das nach unten absichernde Netz einer ‚Substanz‘ oder ‚Subsistenz‘? Besteht darin letztlich ‚das absolute Sein‘, ist das die Essenz der ‚Liebe, die niemals aufhört‘ (vgl. 1 Kor 13,8)?“<sup>9</sup>

Ist das aber nicht immer noch Anthropomorphismus? Keine Gottesrede, die sich auf die Vorstellung von Gott als freies Subjekt und als Person bezieht, ist von solchen Anthropomorphismen gänzlich frei, ebenso wenig von Projektionen, denn sie gehören zur Sprach- und Benennungspraxis hinzu, weil jene Praxis immer auch durch Erfahrungen geprägt ist, die den Sprachgebrauch bestimmen. Allerdings werden diese Anthropomorphismen dadurch abgeschwächt, dass gelingende Gottesrede bekanntlich im Modus der Analogie erfolgt, und auf diesen analogen Sprachgebrauch hinsichtlich der Bestimmungen Gottes ist immer dann hinzuweisen, wenn die Rede von Gott unter Anthropomorphismus- oder Projektionsverdacht gestellt wird. Die Analogie – nicht mehr ontologisch als „*analogia entis*“ aufgeladen, sondern allein als Sprachform verstanden – erweist sich so als Gegengift gegen jede allzu anthropomorph sich gestaltende Rede von Gott, und dies auch dann, wenn es um die Freiheit und das Handeln Gottes geht.

### 3. Eine christliche Gebetspraxis ohne „Bittgebet“ – die Orientierung am „Vater Unser“

Man darf sich nicht darüber hinwegtäuschen: Auch der Verzicht auf den Gedanken eines direkt intervenierenden Gottes impliziert den Verzicht auf das Bittgebet. Und dies deshalb, weil auch er auf den Gedanken eines intervenierenden Gottes verzichtet. Wenn Gott dadurch handelt, dass er zum Handeln ermächtigt, und dass er unendlich darauf wartet, dass sich jedes Nein in ein Ja verwandelt, dann erübrigt sich jedes Bitten, das auf Intervention setzt. Streng genommen ist es sinnlos, Gott darum zu bitten, dass er x befördert oder y verhindert, wenn Gott niemals eingreifen wird, ja niemals eingreifen kann, ohne sich selbst zu widersprechen. Das Bittgebet wird somit auch durch den dritten Lösungsvorschlag nicht gerechtfertigt werden können. Was aber bleibt dann von der Praxis des Gebets noch übrig, wenn die uns so vertraute Form des Bittgebets theologisch fragwürdig geworden ist?

Der Abschied von der vertrauten Form des Bittgebets bedeutet keineswegs den Verzicht auf das Gebet überhaupt: Dank, Klage, Lobpreis, sie haben ja weiterhin ihren Sinn. Auch das so genannte „Herzensgebet“ als Form eines „nichtsprechenden Sprechens“ mit Gott, vorrangig Teil mystischer Spiritualität, hat seinen Sinn keineswegs verloren. Und auch eine spezifische Form des Bittens ist weiterhin möglich: Das Bitten um den Geist, den „Beistand“ und „Tröster“, der Kraft zum moralischen Handeln verleiht, damit der Wille Gottes geschehen kann; das Bitten um endgültiges Heil, das allumfassende Versöhnung einschließt. Immanuel Kant bezeichnet dieses Gebet als Ausdruck des Vorsatzes zum guten Lebenswandel, der einen beständigen Wunsch enthalte, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein. Dieser Wunsch bringe, so er wirklich ernst ge-

meint sei, seinen Gegenstand selbst hervor: das ganz zu sein bzw. zu werden, was wir sein sollen (ein Gott wohlgefälliger Mensch).<sup>10</sup> Für Kant ist das Gebet selbst aber entbehrlich, weil es sich letztlich an den Menschen richte und ihn selbst zur moralischen Besserung aufrufe und der Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel diene, und weil es immer noch als „Gnadenmittel“ missverstanden werden könne. So weit wie Kant muss man hier aber nicht gehen, auch wenn man Kant in der Bestimmung der Gebetsintention zustimmen kann. Denn die Befähigung zum „Gott wohlgefälligen Lebenswandel“ bedarf der Gabe des Beistands, und den kann sich der Mensch nicht selbst geben – ein Aspekt der Gratuität auch hinsichtlich des Entschlusses zur moralischen Lebensführung, den Kant in seiner Kritik des Gebets vernachlässigt. Ein Aspekt der Gratuität, der die Autonomie der Moral keineswegs heteronom unterhöhlt, da der freie Entschluss des Menschen zum „Gott wohlgefälligen Lebenswandel“ nicht angetastet wird, und da die Gnadengabe des Beistandes nicht als „übernatürliche Hinzufügung“ zur menschlichen Freiheit zu denken ist. Somit kann man durchaus darum bitten, „ein würdiges Glied des Reiches Gottes zu werden“, ohne dass dieses Gebet schon zum bloßen „Gnadenmittel“ entstellt wird, da die Bitte auf den Beistand zielt, nicht auf einzelne Güter, die zu realisieren sind. Darin sind wir genau besehen auf ein Gebet verwiesen, dass das Gebet der Christinnen und Christen schlechthin ist: das „Vater Unser“ – ein Gebet, das die Bitte kennt, und das doch kein „Bittgebet“ ist, weil es nicht darum bittet, dass Gott x tut oder y verhindert, sondern weil in jeder Bitte des „Vater Unsers“ der Kern des Evangeliums zum Ausdruck kommt: die Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches und damit eben die Hoffnung, „zum würdigen Glied des Reiches Gottes zu werden“. Das „Vater Unser“ kann so erneut zum Maßstab christlicher Glaubenspraxis

werden, die zwar auf das traditionelle Bittgebet verzichtet, nicht aber auf das Beten.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 302.
- <sup>2</sup> Ebd. 302f. Anm.
- <sup>3</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*, hrsg. u. eingel. von Albert Esser, Heidelberg <sup>3</sup>1983, 183f.
- <sup>4</sup> Vgl. etwa F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 6, München 1999. 188: „Im Christenthume kommen die Instinkte Unterworfener und Unterdrückter in den Vordergrund: es sind die niedersten Stände, die in ihm ihr Heil suchen. Hier wird als *Beschäftigung*, als Mittel gegen die Langeweile, die Casuistik der Sünde, die Selbstkritik, die Gewissens-Inquisition geübt; hier wird der Affekt gegen einen *Mächtigen*, ‚Gott‘ genannt, beständig aufrecht erhalten (durch das Gebet); hier gilt das Höchste als unerreichtbar, als Geschenk, als ‚Gnade‘.“
- <sup>5</sup> Vgl. hierzu etwa entsprechende Ausführungen von Hans Schaller in: *Gebet. IV. Systematisch-theologisch*, in: *LThK* Band 4. Freiburg/Basel/Wien 2006, Sp. 313f.
- <sup>6</sup> Vgl. I. Kant, *Religion*, AA 299ff.
- <sup>7</sup> Baruch de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Band 2, Hamburg 1994. I, LS 17.
- <sup>8</sup> Ebd.
- <sup>9</sup> H. Verweyen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997. 51.
- <sup>10</sup> Vgl. I. Kant, *Religion*, AA 303ff. Anm.