

Ulrich Eibach

Gebet und Gottesvorstellungen

I. Das Gebet und das Weltbild der Neuzeit

Das Gebet ist das Zentrum religiösen, auch christlichen Lebens und das Bittgebet seine am häufigsten praktizierte Form. Dieses war schon immer Gegenstand der Religionskritik. Die möglichen Mißverständnisse des Bittgebets und der ihm entsprechenden Gottesvorstellung hatten bereits diejenigen Theologen abzuwehren versucht, die durch die Gottesvorstellungen der griechischen Metaphysik bestimmt waren und die daher die Unveränderlichkeit Gottes bzw. des göttlichen Willens betonten. Der allwissende Gott hat es nicht nötig, daß wir ihm unsere Wünsche darlegen, und er wird «durch menschliche Worte nicht bewogen zu wollen, was er früher nicht gewollt hatte»; Gott ist «nicht wie ein Mensch, daß Er sich änderte»¹. Diese Kritik wurde in der Neuzeit in dem Maße vertieft, wie die Vorstellung vom Handeln Gottes in dieser Welt überhaupt in Frage gestellt und die Welt «Gott-los» als Maschine verstanden wurde, die allein nach kausal beschreibbaren Gesetzmäßigkeiten abläuft. Gott kann in dieser Welt entweder nur durch unveränderliche Naturgesetze oder durch die Bestimmung der menschlichen Vernunft handeln. Das einzig frei handelnde Subjekt in dieser Welt und damit der eigentliche Herr dieser Welt ist der Mensch. Er soll können, was Gott nicht zugestanden wird, nämlich frei handelnd und verändernd in diese Welt eingreifen. Unter diesen Denkvoraussetzungen kann das Bittgebet sinnvollerweise nicht mehr das Eingreifen Gottes in Natur und Geschichte erleben, richtet es sich an die falsche Instanz, an einen welttranszendenten und zum kontingenten Eingreifen in die Welt unfähigen Gott anstatt an den Menschen selbst. Soweit sich die Theologie diesen Denkvoraussetzungen nicht entzog, rückte in der Theologie des Gebets einmal die Frage nach den weltanschaulichen Bedingungen der Möglichkeit des Gebets in den Vordergrund

und zum anderen mußte sich insbesondere das Bittgebet radikale Umdeutungen gefallen lassen und meist zugleich zugunsten anderer Formen des Gebets (Dank, Lob, Anbetung) zurücktreten, die weniger klar umrissene Gottesvorstellungen implizieren und daher eher mit neuzeitlichem Denken zu vermitteln waren.

So trat bei *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834) das *Dankgebet* in den Mittelpunkt. Die göttliche Weltregierung vollzieht sich nach ihm allein durch die Naturgesetze, so daß Gott die Ursache alles Seienden und zugleich der Garant ihrer Ordnung und Sinnhaftigkeit ist. Das metaphysische Postulat der «Unveränderlichkeit» Gottes kehrt bei ihm dergestalt wieder, daß Gottes Handeln in seiner Schöpfung an die unveränderlichen Naturgesetze gebunden ist. Religion ist für ihn «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit» von Gott und — da Gott die Ursache und der Grund alles natürlich Gewordenen ist — auch von der Natur². Da das, was ist, aufgrund gottgewollter Naturgesetze nicht anders sein kann, kann Gebet letztlich nur die Ergebung ins Schicksal sein, die dankbare Anerkennung des Geschicks als heilsame Fügung Gottes zum Ziel haben. Weil alles, was ist, ohnehin von Gott bestens geordnet ist, es in der Natur nichts Böses geben kann, hat der Christ in bezug auf sein Ergehen letztlich nichts zu bitten, hat sich wenigstens die Kirche des «Wünschens» möglichst zu enthalten, zumal es gar «kein Verhältnis der Wechselwirkung... zwischen Schöpfer und Geschöpf»³ geben kann, wenn Gott der Grund und die Ursache alles Seienden ist, Gottes Wille und der Weltlauf sich also decken.

Nicht minder wirksam wurde in der protestantischen Theologie der Einfluß *Immanuel Kants*. War für Schleiermacher Gott der Grund und Garant der natürlichen Weltordnung, so ist er für Kant Garant der sittlichen Weltordnung, eine Chiffre für die Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Gebet meint daher «nichts als den Vorsatz zum guten Lebenswandel»⁴, Besinnung auf die dem Menschen innewohnenden moralischen Fähigkeiten und Verpflichtungen und Ansporn zum entsprechenden Handeln. So bringt das Gebet seinen Gegenstand, das moralische Handeln, selbst hervor. Gebet ist Selbstbesinnung. Das sich an einen außerhalb des Menschen existierenden und hörenden Gott richtende Bittgebet ist ein «Wahn», dessen sich ein aufgeklärter Mensch schämen muß, weil er nicht ernst damit

macht, daß der Mensch das einzige willentlich handelnde Subjekt in dieser Welt ist. In dem Maße, wie die Beziehung Gottes zu dieser Welt fraglich wurde, geriet auch der Gottesgedanke und mit ihm die Theologie des Gebets und das Gebet selbst in eine Krise. Es verliert seinen Bezug auf einen Gott, der ein Gegenüber des Menschen und als solcher anredbar, also «Person» ist. Damit bleibt der Mensch im Gebet bei sich selbst, wird das Gebet zur Selbstbesinnung auf die eigenen Möglichkeiten des Handelns⁵. Ob das Gebet wirklich Anrufung Gottes oder nur ein innerpsychischer Vorgang, Selbstgespräch ist, entscheidet sich letztlich daran, ob und wie Gott vom Menschen und der Welt unterschieden ist oder ob auch der Begriff Gott nur funktional gebraucht wird als Chiffre für die Unbedingtheit sittlichen Sollens oder für den Grund, die Tiefe, Ganzheit und Sinnhaftigkeit der vorfindlichen Wirklichkeit. Der *Funktionalisierung des Gottesbegriffs* entspricht die dem Gebet zugestandene Funktion, das entweder — wie bei Schleiermacher — eine primär therapeutische, beruhigende oder — wie im Gefolge Kants — eine zum moralischen Handeln aktivierende Funktion hat. Bei beiden verliert das Gebet seinen dialogischen Charakter als Anrufung des Gottes, der nicht eine Funktion dieser Welt ist, der primär um seines Gott-Seins willen angerufen wird.

II. Das Gebet als Maßstab unseres Redens von Gott

Christliche Theologie ist denkerischer Nachvollzug, begriffliche Klärung des Glaubens. Wenn das Gebet der wesentliche Ort ist, an dem der Glaube lebendig ist, dann ist das *Gebet* der Ursprung und die Norm christlicher Lehre über Gott, die Regel des Betens Regel des Glaubens, das Reden *zu* Gott Grund und Maßstab des Redens *über* Gott, ja, die Gotteslehre kann letztlich nicht mehr und «anderes aussprechen . . . als das Gebet, auch wenn sie es anders sagt»⁶. Sie ist begriffliche Präzisierung der Sprache des Gebets. Das Gebet gründet im vorhergehenden Heilshandeln und Wort Gottes (Röm 10,14). Deshalb geht das *Hören* dem Gebet voraus, ja bedarf der Mensch der Belehrung über das rechte Beten (Lk 11,1). Da die Heilige Schrift das primäre Zeugnis des entscheidenden Redens und Handelns Gottes ist, haben wir in erster Linie in ihr nach Be-

lehrung über das rechte Beten und die in ihm implizierte Lehre von Gott zu fragen. Angesichts des Dilemmas, in das das neuzeitliche Weltbild die Gotteslehre und die Lehre vom Gebet versetzt hat, sollte man, ehe man nach den Bedingungen der Möglichkeit intellektuell «redlichen» Betens in der Gegenwart fragt, sich zunächst auf biblische Dimensionen des Gebets, insbesondere des umstrittenen, aber in der Bibel zentralen Bittgebets besinnen.

1. Zur Struktur des Klage- und Bittgebets in der Bibel

Das alttestamentliche Bittgebet leitet sich aus dem Klagegebet ab⁷. Es setzt ein Gegenüber voraus, das die Klage hört und zu dem der Klagende bereits vor der Erfahrung seiner Not eine Beziehung hatte, das er als seinen Gott angerufen und gelobt hat. Das hinter diesen Klagegebeten stehende Gottesverständnis ist zunächst das eines persönlichen «Schutzgottes», der aus jeder Situation unmittelbar angerufen werden kann. Hat der von der Not Betroffene bisher Gottes Schutz, Güte und Segen erlebt und ihn deshalb gelobt, so drückt er in der Klage aus, daß er bisher mit Gott andere Erfahrungen gemacht hat (Ps 22,11) und von ihm in der erzählten Heilsgeschichte anderes gehört hat, als ihm jetzt zustößt (Ps 22,4ff; 77,11). Das Leiden an der Not wird zum Leiden an der Verborgtheit des gütigen Angesichts Gottes (Ps 22,2; 42,3), ja am Verstoßensein durch Gott (Ps 77,8; Jes 38,12). Das Bild vom nur behütenden, segnenden und mächtigen «Schutzgott» zerbricht unter der Erfahrung schwerer individueller oder der Not des Volkes (Exil).

Der Beter des *Ps 88* und *Ijob* sind die erschütterndsten Zeugen dafür. *Ijobs* eigentliches Leid besteht «in dem Zusammentreffen seines tiefen *Wissens* darum, daß er es in dem, was ihm widerfahren ist und aufliegt, mit Gott zu tun hat — mit seinem ebenso tiefen *Nicht-Wissen* darum, inwiefern er es darin mit Gott zu tun hat»⁸. Gerade indem *Ijob* es wagt, diesen rätselhaften Gott anzuklagen, stößt er zu der ahnenden Erkenntnis vor, daß er in diesem Gott doch auch seinen himmlischen Anwalt und Erlöser hat (*Ijob* 16,19; 19,25). Damit «spaltet sich jetzt das Gottesbild; neben den verborgenen Gott, von dem *Ijob* sich wie ein Feind verfolgt sieht, tritt der

göttliche Zeuge und Erlöser, der die Rechtfertigung Ijobs vollzieht, der die göttliche Annahme Ijobs verbürgt — mag auch die physische Existenz längst ausgelöscht sein⁹. Es geht Ijob nicht mehr um sein Wohlergehen, sondern um das Nahsein Gottes im Leben, im Leiden und über den Tod hinaus. Ijob wird nicht durch eine Erklärung des Leidens getröstet, sondern durch die Begegnung mit dem lebendigen Gott selbst, die wiederum in «Rätseln» geschieht, die zwar die Fürsorge Gottes für alles Seiende andeuten (Ijob 38–41), nicht aber die heile Weltordnung der Weisheit — die Ijobs Freunde repräsentieren — gegen die von Ijob erfahrene Sinnlosigkeit retten.

Der Unterschied zwischen einer *Sinndeutung* des Leidens und der *Erfahrung des lebendigen Gottes* ist bei Ijob angedeutet, wenn er bekennen muß, daß er Gott bisher nur vom «Hörensagen» gekannt, ihn nun aber mit Augen gesehen hat (42,5) und darin gerechtfertigt ist. Die einzige überzeugende Antwort auf die Erfahrung des Leidens ist also die Begegnung des Menschen mit Gott, die Erfahrung, daß der Erlöser lebt, daß er auch im Leiden da ist (19,26f; 42,5; vgl. Ps 42,3). Diesen Gott ruft Ijob mit seiner zur Anklage gesteigerten Klage aus seiner Verborgenheit heraus. Er kann kein «bloßer Gegenstand menschlicher Gedanken» (Kant) und auch keine Chiffre für den Weltlauf, das Schicksal, die Ganzheit, Ordnung und Sinnhaftigkeit allen Daseins sein, es muß ein lebendiger Gott sein, der aus seiner Verborgenheit heraustreten, also auf den an ihn ergangenen Ruf antworten kann.

Unverkennbar wird in diesen Klagegebeten unterschieden zwischen dem *Wohlergehen* und der Erfahrung der *Nähe Gottes* (Ps 22,20), ja der Kern der menschlichen Not besteht gerade in der abgebrochenen Beziehung zu Gott und der dementsprechenden Unfähigkeit, ihn zu loben. So kann dann die Bitte um die Zuwendung Gottes gegenüber der Bitte um die Beseitigung der Not vorrangig werden (Ps 63,4; 73,25f). Dies ist eine späte Entwicklung der israelischen Frömmigkeitsgeschichte, die die Erfahrung des Zerbrechens — nicht zuletzt im Exil — des Bildes Gottes als eines mächtigen Schutzgottes voraussetzt.

Wenn so zwischen der *Bitte um Gottes Nähe* und der *Bitte um Abwendung der Not*, also auch zwischen Gott und seinen Gaben und auf seiten des Menschen zwischen *Glaube* an Gott und Erfahrung der *Heilung* unterschieden wird, dann

muß das Vertrauen in Gott auch unabhängig von dem helfenden Eingreifen entstehen und bestehen können. Und dies geschieht durch das *Wort* der Verheißung, das im Unterschied zur Vergänglichkeit alles Irdischen «in Ewigkeit» bleibt (Jes 40,8; Ps 119,89). Gottes gnädige Zuwendung erfährt der klagende Mensch mithin zunächst in seinem antwortenden *Wort der Verheißung*, in dem er dem Beter, der ihn bei seinem Namen («Vater», «unser Erlöser», Jes 63,16) nennt, zusichert: Ich kenne dich mit Namen; du bist mein; ich bin mit dir, stehe zu meiner Zusage (Jes 41,10.14; 43,1 u.a.)!

Das *Bittgebet* hat deutlicher als das Lob- und Dankgebet *dialogischen Charakter*; hat die Struktur von *Ruf* und erflehter *Antwort*. Versteht man die Beziehung Gottes zur Welt wie auch die des Menschen zu Gott vom Bittgebet her, so ist diese nicht gemäß einer Substanzontologie als seinsmäßige Verbundenheit zwischen wesensgleichen Substanzen zu denken. Vielmehr wird Gott im Gebet als freier Herr der Schöpfung und Geschichte und als persönliches Gegenüber des Menschen geglaubt, der sich selbst zum Zusammensein mit den Geschöpfen bestimmt hat und sich in Freiheit seinen Geschöpfen zuwendet.

Gott ist daher nicht dem Kausalschema dieser Welt unterworfen. Der im Rahmen einer Substanzontologie beheimatete Kausalbegriff (Ursache-Wirkung) taugt nicht zur Charakterisierung von Beziehungen, durch die eine Gemeinschaft unabhängiger (freier) Personen im Sprechen miteinander und im gemeinsamen Handeln aufgebaut wird, in der sich der eine dem anderen «verspricht», ihm seine Liebe und Treue zusagt, ohne seinsmäßig von ihm abhängig zu sein. Das Gebet setzt eine derartige «relationale Ontologie» aus sich heraus, vollzieht sich auf dieser Grundlage und ist daher ganz von dem aus der Substanzontologie entnommenen Begriff der «Kausalität» und damit von dem Gedanken freizuhalten, das Bittgebet könne die Ursache sein, die in Gott notwendig die Wirkung einer Antwort hervorruft. Die im Gebet sich vollziehende «Wechselwirkung» zwischen Gott und Mensch ist nicht als seinsmäßige Beeinflussung, sondern als «Wortwechsel»¹⁰, als Ruf und Antwort (Ps 51,15) zu verstehen, wobei der Ruf (Klage, Bitte) in dem vorhergehenden Wort der Verheißung (Versprechen des Bundes) Gottes begründet ist (Röm 10,14ff). Die Antwort Gottes besteht in

der gewißmachenden Erneuerung dieses Versprechens. Während im Lob- und Dankgebet Gott vielleicht noch als unveränderlicher und namenloser Grund allen Seins angebetet werden und sein Handeln in dem Weltlauf aufgehen kann, ist dies beim Klage- und Bittgebet nicht denkbar, denn der Beter erfährt die aus dem Weltlauf ihm widerfahrende Not als Widerspruch zu der Verheißung, die ihm von dem Gott gegeben wurde.

2. Gebet und die Wandelbarkeit Gottes

Der Beter konfrontiert im Gebet die ihm widerfahrende leidvolle Wirklichkeit mit dem von ihm geglaubten Gott und fragt so, ob und wie Gott zu dieser Wirklichkeit in Beziehung steht. Die Klärung dieser Frage vollzieht sich nicht im Nachdenken und Reden *über* Gott, sondern *in der Anrede*, ja im Anklagen Gottes, im Ringen des Menschen mit Gott, in dem er Gott zu einer Antwort herausfordert. Da der Beter sein Geschick nicht mit der zugesagten Güte Gottes in Übereinstimmung bringen kann, muß er annehmen, daß Gottes Handeln ihm gegenüber sich bewußt verändert hat, so daß sein Geschick Strafe Gottes ist. Er rechnet damit, daß Gott aufgrund des Gebets sich seine Strafe «gereuen» läßt, wenigstens aber aus seiner Verborgenheit heraustritt. Gott muß mithin fähig sein, auf die sich verändernde Lebenswirklichkeit einzugehen, sein Verhalten entsprechend zu ändern¹¹. Dies muß nicht notwendig bedeuten, daß er sich wieder als der alte «Schutzgott» erweist, der die alte heile Ordnung des Lebens wiederherstellt, wohl aber, daß Gott zeigt, daß und wie er auch in der veränderten Situation anwesend ist und in Treue zu dem Beter steht.

Für die Klärung dieser Frage gewinnt das Gebet selbst die entscheidende Bedeutung, denn in dem «Wortwechsel» zwischen Mensch und Gott widerfährt dem Beter die Annäherung Gottes an sein Geschick. Dadurch wird die Unvereinbarkeit von Gottes Nähe *und* Noterfahrung geringer, die Erfahrung von Gottes Nähe hängt nicht mehr primär an der Beseitigung der Not¹². Der Beter erfährt nun, daß Gott seinen Heiligen Geist schenkt (Ps 51,13) und ihn so gewiß macht, daß weder Tod noch Leben ihn von Gott scheiden kann (Ps 73,26; 139,7ff; Röm 8,38f; 14,8). Die Not, die in die Gefahr der Isolation von

Gott (und auch Menschen) hineinführt, wird also zunächst in diesem Kern, der Erfahrung der Gottesferne, überwunden. Im Gebet empfängt der Beter die Gabe des Heiligen Geistes und damit die Gewißheit der Erhörung durch Gott und der Nähe Gottes. Das aus der Not geborene Gebet um Hilfe ist dann erhört, das Vertrauen zu Gott ist wiederhergestellt, obgleich der Inhalt der Bitte noch nicht umfassend erfüllt ist. Im Gebet erfährt der Beter so, daß Gott weder der «alte» Schutzgott ist, der die Not einfach abwendet, und erst recht nicht ein welttranszendenter unveränderlicher Gott, der Ursache und Garant der Ordnung und Sinnhaftigkeit der vorfindlichen Wirklichkeit ist.

Ein Gott, der als Ursache meines lebenzerstörenden Übels gedacht wird, kann schwerlich zugleich als ein vom Geschöpf mit Namen anrufbarer gütiger Gott geglaubt werden, sondern allenfalls als ein erbarmungsloses unabänderliches «Weltgesetz», das nur die Ergebung ins Geschick erzwingt. Ein Gott, der dem Leiden seiner Geschöpfe unbetroffen gegenübersteht und leidensunfähig ist, wird sich ihrer nicht «erbarmen» und kann ihnen im Leiden letztlich nicht nahe sein. So wandelt sich in Israel unter den Erfahrungen der Nöte im Exil die Vorstellung von Jahwe als dem mächtigen Schutzgott hin zu einem Gott, der sich vom Leiden seines Volkes betreffen läßt (Hos 11,8; Hebr 4,15), ja der das Böse in dieser Welt auf sich selbst zieht und es in seinem Leiden überwindet (Jes 53), indem er ihm zunächst seinen «Stachel» nimmt (1 Kor 15,55), nämlich die Möglichkeit, von Gott zu trennen.

So weist der «leidende Gottesknecht» hinüber auf den Tod Jesu Christi am Kreuz, an dem Gott dem leidenden Menschen am nächsten gekommen ist und das Böse in seinem Kern nicht durch seine Macht, sondern durch sein Leiden aus Liebe überwunden hat. So wird das Leiden nicht nur zum Ort der Anfechtung des Glaubens durch die Verborgenheit Gottes, sondern zugleich auch zum Ort, an dem Gott insbesondere da und nahe ist (vgl. 2 Kor 12,9). Die im Bittgebet vorausgesetzte Wandelbarkeit Gottes erhält also durch diese aus der Not des Exils geborenen Wandlungen im Gottesbild eine Präzisierung und zugleich eine Vertiefung. Wenn Gott sich wandelt, heißt das nicht, daß er ein anderer wird oder daß er sich gar aufgibt, sondern daß er sich herniederläßt und sich hineinbegibt in die Not

und Tiefe menschlichen Daseins. Israel ist zu dieser Gotteserkenntnis vorgestoßen, indem es im Gebet die Not des Exils mit Gott und seinen Verheißungen konfrontierte. Das Gebet dürfte der Ort sein, an dem sich solche Gotteserkenntnis auch im Leben des einzelnen ereignet. Die aus dem «Hörensagen» (Ijob 42,5) übernommenen Gottesvorstellungen können eine Hilfe wie auch ein Hindernis für das Gebet sein.

Der «Gott des Alten Testaments» verliert im Neuen Testament seine Ferne und auch seine bedrohliche Doppelgesichtigkeit als gütiger und barmherziger Gott einerseits und ferner, rätselhafter und strafender Gott andererseits. Gott kommt den Menschen so nahe, daß sie ihn als Vater ansprechen sollen. Seine Güte und sein Heilswille wird zum eindeutigen «Gesicht» Gottes. Das beläßt der Klage vor Gott ihr Recht (Mt 27,46; Mk 15,34; Hebr 5,7; Röm 8,23), aber nicht in der scharfen Form der Anklage. Ein Gott, der am Leiden seiner Schöpfung selbst mitleidet, kann schwerlich angeklagt werden. Daß es jedoch in der Geschichte der Kirche zu einer Unterdrückung auch der *Klage* kam, ist eine Folge der Aufnahme des Gottesbegriffs der Metaphysik und des stoischen Menschenbilds in die Theologie. Die Klage verschwand in dem Maße aus dem Gebet, wie Gott als der den Veränderungen in dieser Welt enthobene unbewegliche Bewegter, als der vom Leiden nicht betroffene «apathische» Gott und als Garant der Ordnung und Sinnhaftigkeit der vorfindlichen Welt vorgestellt wurde. Erfahrung von Not fordert dann zu Sinndeutungen der Übel und des Leidens heraus und damit dazu, den erfahrenen und zu durchlebenden Widerspruch zwischen dem Elend der Welt und der behaupteten Gutheit und Sinnhaftigkeit der Welt durch *Denkakte* aufzuheben, die entweder zu einer Theodizee und Kosmodizee oder zum Atheismus oder Nihilismus führen. In dem Maße, wie Gott als das persönliche Gegenüber des Menschen aus dem Denken verschwindet und durch den Gott der griechischen Metaphysik verdrängt wird, tritt an die Stelle des direkten Redens zu Gott die Rede über Gott als Garant der Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit. An die Stelle des Gesprächs mit Gott, des Gebets, treten nun Denkakte von «Theologen», die unter Verwendung des Gottesbegriffs den Sinn alles Daseins denkerisch erweisen und so der durch Not auftretenden Verunsicherung Abhilfe schaffen sollen.

3. Die Bitte um den Geber und die Bitte um die Gaben: Gebet und Gottes «Allmacht»

Die Bitte um Gottes Nähe und Gemeinschaft setzt zwar die Unterscheidung von Gott und seinen Gaben voraus, reißt Gott und seine Schöpfung und damit seine Gaben aber nicht auseinander (Lk 11,5ff). Dies ist nur möglich, wenn die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht mehr die leibhafte Existenz, sondern nur noch die Seele betrifft, weil diese angeblich göttlichen Ursprungs und Wesens ist und in sich die Sehnsucht trägt, sich mit Gott wieder zu vereinen. Gemäß dieser neuplatonischen Substanzontologie geht es letztlich gar nicht um eine Beziehung zwischen Gott und Geschöpf, sondern um eine Verschmelzung zwischen Gott und Seele, die eines Wesens sein sollen. Nur wo Schöpfer und Geschöpf nicht mehr klar unterschieden werden, erübrigt sich die *Unterscheidung von Gott und seinen Gaben*. Wenn nur Gott selbst und nicht seine Gaben gesucht werden sollen (Augustinus)¹³, dann läuft diese Suche letztlich auf eine seinsmäßige Verschmelzung von Gott und Seele hinaus, dann wird das Gebet seines Dialogcharakters beraubt und durch *Meditation* ersetzt, durch Versenkung der Seele in Gott und Einigung der Seele mit Gott, der als ruhender und unveränderlicher Grund des Seins vorgestellt wird. Dadurch wird die Seele der leidvollen Wirklichkeit des Daseins entrückt.

Die Gefahr der «Bitte um etwas» besteht umgekehrt darin, daß man die Gaben ohne den Geber will, daß Gott letztlich nur noch funktional verstanden wird, als Chiffre für das, was der Mensch unbedingt braucht oder sich sehnlichst wünscht. Dann ist das Gebet auch nicht mehr auf ein Gegenüber bezogen, wird zwar der Wunsch des Menschen, nicht jedoch Gott ernst genommen. Damit entfällt zum einen jedes Kriterium der Unterscheidung von *menschlichen Wünschen* und *Gottes Willen*, und zum anderen verliert das Gebet den Charakter eines Beziehungsgeschens, eines «Wortwechsels». Es gründet nicht mehr in dem vorgängigen Wort Gottes, sondern allein im menschlichen Wünschen. Der Mensch bleibt in einem solchen «Bitten» letztlich bei sich selbst und schließt daraus, daß seine Wünsche nicht erfüllt werden, daß das Gebet nicht hilft oder gar Gott nicht existiert.

Diesem Gebrauch des Gebets als Mittel zu eigensüchtigen Zwecken ist weder dadurch zu

wehren, daß der Beter auf einen Gott verwiesen wird, der nichts zu geben vermag außer der Gewißheit, daß er ist, noch mit dem Hinweis, daß es unnötig ist, Gott um Gaben für dieses Leben zu bitten, da die entsprechenden Gaben durch den natürlichen Lauf der Welt schon alle zum Besten geordnet sind (Mt 6,25ff). Beidemal liefe das Gebet dann darauf hinaus, daß der Mensch sich mit seinem leidvollen irdischen Geschick abfindet. Dabei wird aber die Tiefe des Leidens der Kreatur verkannt (Röm 8,23), die im Leiden nicht nur in ihrer leib-seelischen Existenz zerbrechen, sondern auch in tiefste Verzweiflung über Gott gestürzt werden kann. Der Beter spricht in der Klage aus, daß die erfahrene leidvolle Wirklichkeit und Gottes Verheißungen sich so widersprechen, daß Gott nicht als Urheber von beiden geglaubt werden kann und damit rätselhaft bleibt, wer Gott überhaupt ist, was sein wahres Wesen und sein wirklicher Wille ist. In seinem Handeln am Menschen soll Gott erweisen, wer er ist (Ex 3,14), was seinem Willen wirklich entspricht, das erlebte Leid oder das verheißene Heil. Die Bitte um Gott ersetzt wenigstens dann nicht die Bitte um seine Gaben, wenn die Not des Menschen so groß wird, daß er Gottes Angesicht nicht mehr schaut, seine Güte nicht erfährt (Ps 86,5.13.15.17; Mt 7,7ff), ja Gott als Feind erlebt (Ps 88; Ijob).

Wenn jedoch nach der endgültigen Offenbarung von Gottes Heilswillen in Jesus Christus nicht mehr an der grundsätzlichen Güte Gottes gezweifelt werden kann, so darf aus dieser Güte Gottes doch nicht auf das durchgehende *Gutsein* und die Sinnhaftigkeit der ganzen vorfindlichen Welt rückgeschlossen werden. Der Bibel ist eine solche Einordnung des Leidens in Gottes Plan mit seiner Schöpfung und damit eine Verharmlosung des Leidens der Kreatur fremd¹⁴. Wenn dem Beter im Vollzug seines Gebets Gottes Nähe widerfährt, ohne daß seine Not behoben wird, so heißt das nicht, daß Gott sie nicht aufheben möchte oder daß sie von ihm gewollt oder gar verursacht ist. Daher stellt sich für den Beter die Frage, warum auf die *Heilung der Gottesbeziehung* nicht die *Heilung von der Not* folgt (Ps 103,3; Mk 2,1ff). Hat Gott nicht die Macht, das seine Schöpfung zerstörende Böse zu besiegen? Oder soll die Erniedrigung Gottes ins Leiden dieser Welt am Bösen etwa besagen, daß alles Leiden Teilhabe am Leiden Christi ist (2 Kor 4,8), daß das Böse nur durch das Leiden und nicht

durch Macht besiegt wird, daß der Christ sich deshalb in dieser Welt am Glauben genügen lassen soll, weil Gott und seine Kraft gerade im Leiden gegenwärtig ist (2 Kor 12,9)?

So problematisch die Vorstellung vom allmächtigen Schutzgott theologisch gesehen auch sein mag, nicht weniger bedenklich ist es, den leidenden Gott als ohnmächtigen Gott mißzuverstehen und die herkömmliche Rede von der Allmacht Gottes gegen die von der Ohnmacht Gottes in dieser Welt auszutauschen. Er könnte dann nicht der «Gott allen Trostes» (2 Kor 1,3) sein, auf den der Beter in der Not sein Vertrauen setzen kann (2 Kor 1,9). Die Rede von der Verborgenheit der Macht Gottes unter ihrem Gegenteil, vom leidenden Gott ist christlich nur sinnvoll, wenn sie dem Glauben an die totenerweckende Macht Gottes (Röm 4,16; 1 Kor 15), an die Überlegenheit Gottes über die Mächte des Bösen ein- und untergeordnet ist¹⁵.

In Israel hat sich in der Not des Exils nicht nur das Gottesbild, sondern auch die Hoffnung Israels verändert. Die Botschaft der Propheten vom neuen Bund (Jer 31,31ff), neuen Exodus (Jes 40,3ff), neuen Jerusalem (Ez 40ff), von der neuen Schöpfung (Jes 55,6ff; 65,17ff) und dem umfassenden Königtum Jahwes (Dan 2,44; 7,27; Sach 14,9) trägt deutlich eschatologische Züge; sie meint nicht die Wiederherstellung des Alten, sondern transzendiert das Alte auf ein umfassendes Heil, das deutlich «welttranszendente» Züge trägt, in dem alles Gott untertan ist, alles Böse ausgeschaltet sein, er König sein, ewig herrschen wird (Dan 2,44). Die leidvolle Wirklichkeit des Volkes widerspricht den Verheißungen des «Alten Bundes». Die Propheten erneuern und transzendieren diese Verheißungen zugleich auf ein die ganze Welt umfassendes Reich, in dem Gott seine Königsherrschaft erst noch mit Macht antreten wird und sich darin als der «Allherrscher» dieser Welt erweisen wird. Gottes alles beherrschende Macht, seine *Allmacht*, ist mithin ein eschatologisches Prädikat. Seine umfassende Herrschaft ist erst im Werden.

Auch nach neutestamentlicher Auffassung muß Gott das Reich erst noch einnehmen (Apg 19,16; Mt 6,10), streiten in dieser Welt noch Mächte gegen seine Herrschaft, ist er darum noch nicht «alles in allem» (1 Kor 15,25; Hebr 2,8; 10,13). Die Aussagen, die Gott oder Christus «alle Macht im Himmel und auf Erden» (Mt 28,18) schon jetzt zusprechen, stehen im Rah-

men von Doxologien, die auf das Herrschen Gottes im «Himmel» schauen, darin das künftige allumfassende Herrschen auf Erden vorweggenommen sehen und deshalb Gott oder Christus bereits jetzt als «Allherrscher» preisen¹⁶. In der Anbetung Gottes drückt sich die Hoffnung auf den künftigen Sieg Gottes über alles Böse aus, wird Gott schon jetzt gepriesen als der, der er erst sein wird kraft seiner in der Auferweckung Christi schon bewiesenen Macht über den Tod (1 Kor 15,26.55).

Erst als sich die Rede von der Herrschaft Gottes aus dieser Verklammerung mit dem Gebet löste, in dem Gottes Herrschaft im Himmel gepriesen und zugleich für die Rede erhofft und herbeigerufen wurde (Mt 6,10; 1 Kor 15,22; Apk 22,20), wurde sie auch ihrer eschatologischen Dimension beraubt, trat an die Stelle der künftigen Durchsetzung der Macht Gottes die zeitlose Idee der Allmacht Gottes, wurde unter Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs aus der Anbetung des himmlischen und künftigen irdischen Herrschers die Idee des «Deus omnipotens», dessen Handeln entweder mit dem Weltlauf identisch (Allverursacher) oder willkürlich ist. Damit wird erst in aller Schärfe das auch das Gebet belastende Theodizeeproblem geschaffen. Es ist ein Problem des Redens *über* Gott und desjenigen Gebets, das sich von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und von seiner Gebetslehre gelöst hat, mithin weder zu Gott als «Vater» noch um das Kommen seines Reiches betet.

Alle Verheißungen Gottes sind zusammengefaßt in der Verheißung seines Reiches. Gottes umfassende Güte wird bewahrheitet mit dem Einbruch des *Reiches Gottes*, der Erneuerung und Vollendung seiner Schöpfung, die zugleich eine Bestätigung und Bewahrung derjenigen irdischen Güter ist, die Gottes Willen entsprechen. So ist der Einbruch des Reiches Gottes die siegreiche Durchsetzung von Gottes Willen, seiner Herrschaft über alles Geschaffene, die Vollendung seiner in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten bereits entscheidend in die Mächte des Bösen eingebrochenen lebensschaffenden Macht. Reich Gottes bedeutet also Besiegung all derjenigen Mächte, die Gott und seinem Willen widersprechen, die seine Schöpfung zerstören. Seine in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten sichtbar gewordene «Allmacht» ist seine Überlegenheit über die Todesmächte (1 Kor 15,55.57; 2 Tim 1,10), so daß nicht mehr zweifel-

haft ist, daß Jesus «Sieger» ist und das Reich der-einst ihm gehören wird (1 Kor 15,24ff; Apk 21,3).

4. Gebet um das Kommen des Reiches Gottes und Bitte um Heilung

Der Mensch erfährt zwar mit allen anderen Kreaturen die lebenzerstörende Macht des Bösen an seinem Leibe, zugleich ist er aber das einzige Lebewesen, das um die Verheißung des Reiches Gottes weiß und daher heineingespannt ist in den Widerspruch zwischen erlebter leidvoller Realität und die noch ausstehende Erfüllung der Verheißung des Reiches Gottes. Aus dieser Spannung heraus wird die Klage, der Schrei nach Erlösung des Leibes (Röm 8,18ff) geboren. Daher ist das Gebet, die Klage, Bitte und Fürbitte wie auch die das eschatologische Herrschen Gottes vorwegnehmende Anbetung Gottes, die Weise, in der die *Hoffnung* auf das Reich Gottes lebendig ist und sich im geduldigen Aushalten der Spannung zwischen erlebter Not, geglaubter Verheißung und erhoffter Erfüllung bewährt (Röm 5,1ff).

Das Gebet ist also «Praxis der Hoffnung», und zwar nicht nur der Hoffnung des einzelnen auf Befreiung von seiner Not, sondern der Hoffnung, daß Gott kommt (1 Kor 15,22; Apk 22,20) und mit ihm sein Reich (Mt 6,10) und daß dadurch die ganze Schöpfung erlöst wird (Röm 8,18ff; Apk 21,3f). Alle Bitte und Fürbitte, auch die Bitte um das persönliche Heilwerden, zielt letztlich auf das *Kommen des Reiches Gottes*, in das die Individualität des Menschen eingeordnet ist, ohne daß sie darin untergeht, und dessen Kommen sein Heilwerden mit sich bringt. In der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes kommen Gottes Wille und des Menschen Wünsche zum Einklang, weil die menschlichen Wünsche sich auf die göttlichen Verheißungen beziehen lassen (Mt 6,33), ein Geschehen, das sich im Gebet selbst vollzieht (Mt 26,39). Damit wird der Beter zugleich darauf gestoßen, daß diese Verheißungen aller Kreatur gelten, wird sein Auge und Herz für das Seufzen der übrigen Kreatur nach Erlösung geöffnet und so das Herz zur *Fürbitte* bereitet. Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes führt zur Fürbitte und zu der Erkenntnis, daß es ein wirkliches Heilwerden des einzelnen ohne die Erlösung der ganzen Schöpfung nicht geben kann. Deshalb wird im Gebet mein Ge-

schick wie das der anderen leidenden Kreatur in dem umfassenden Horizont der eschatologischen Hoffnung für die ganze Schöpfung gesehen.

Nun könnte man sagen, daß auf diese Weise zwar jedes Gebet im Namen Jesu (Joh 14,13f) *erhört* wird und im Kommen des Reiches Gottes dereinst auch *erfüllt* wird, der einzelne aber in einem universalen Erlösungshorizont untergehe und zudem die *Erfüllung* der Bitte auf das Eschaton, den jüngsten Tag verschoben und der Mensch so durchs Gebet vertröstet und mit seiner konkreten irdischen Not doch wieder zur frommen Ergebung ins Geschick aufgefordert werde. Dies wäre zu umgehen, wenn «Reich Gottes» im Sinne *Immanuel Kants* nur ein anderer Begriff für die moralische Ordnung der Welt wäre und das Gebet entsprechend nur der Belebung der sittlichen Gesinnung im Menschen diene. Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ist aber nicht nur ein Widerspruch gegen das moralische, sondern ebenso auch gegen das physische Elend in dieser Welt. Da das neuzeitliche Denken jedoch davon ausgeht, daß Gott in dieser Welt nicht anders handelt als durch die Kausalität der Naturgesetze und die Bestimmung des menschlichen Selbstbewußtseins, muß das Reich Gottes sich entweder durch naturgesetzliches Werden entwickeln oder durch menschliches Handeln hergestellt werden. Damit wird die Vorstellung vom Reich Gottes vom Handeln Gottes gelöst und zu einer vom Menschen handhabbaren Utopie, an der der Mensch sein Handeln ausrichtet. Es bedarf dann nicht mehr des Gebets um die rechte Unterscheidung zwischen *Gottes Willen* und den *menschlichen Wünschen*, zwischen Gottes Handeln und menschlichem Tun, zwischen Zielen, die Gottes Handeln vorbehalten bleiben und den begrenzten menschlichen Möglichkeiten. Der Mensch ohne Gebet konzentriert sich in einseitiger Weise auf seine Handlungsmöglichkeiten, versäumt es, in seinem Handeln *innezuhalten* und sich vor Gottes Angesicht zu stellen und auf Gottes Handeln zu blicken. Das Gebet ist aber die heilsame Unterbrechung menschlichen Tuns im Blick auf das Handeln Gottes.

Die erwähnten Postulate neuzeitlichen Denkens dürfen nicht Maßstab für das rechte Beten werden, sondern nur Gottes Verheißung für diese Welt. Die Auferweckung Christi ist der Anbruch der Herrschaft Gottes in dieser Welt und Vorschein der neuen Schöpfung in der alten

Schöpfung (1 Kor 15,26). Im Neuen Testament werden Krankheiten als Ausdruck einer lebenszerstörenden gottfeindlichen Macht verstanden. Die Krankenheilungen Jesu müssen daher von der Auferweckungsmacht Gottes her als Zeichen der anbrechenden Herrschaft Gottes verstanden werden¹⁷. Wenn das Kommen des Reiches Gottes Maßstab allen Bittens um Heilung ist, dann erfleht alles Bitten um individuelle Heilung den *zeichenhaften* Durchbruch und *Vorschein* des Reiches Gottes in diesem Leben. So wie in der Anbetung Gott schon jetzt als der gepriesen wird, der er einst erst sein wird, so darf der Mensch nicht nur um das Kommen der zukünftigen universalen, endgültigen Herrschaft, sondern durchaus auch um die Antizipation des verheißenen universalen Reiches Gottes im konkreten individuellen und sozialen Leben bitten, selbst wenn diese unter den Bedingungen dieser Weltzeit immer punktuell, fragmentarisch und vergänglich bleibt¹⁸.

Die Anrufung Gottes um Heilung im Bittgebet kann deshalb — anthropomorph gesprochen und nicht als kausale Beeinflussung, sondern auf der Grundlage einer «Ontologie der Beziehungen» als «Wortwechsel» von Personen gedacht — so verstanden werden, daß sie Gott zum Kampf gegen das konkrete Böse aufruft, ihn «anfeuert», dadurch daß Gott das Elend seiner Geschöpfe hört und an seine dem widersprechenden Verheißungen erinnert wird. Bei solchen Bitten geht es nicht darum, daß Gott im Sinne des abstrakten Allmächtigkeitsgedankens des Nominalismus das «Unmögliche» kann und tut und daß er es vor allem an mir tut, sondern darum, daß er ein individuell erfahrbares Zeichen seiner Güte gibt (Ps 86,17).

Die Frage, ob ein solches Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt möglich ist, wie und mit welchen Mitteln Gott es tut, ist dabei für den Beter sekundär. Die durch naturgesetzlich erklärbares menschliches Handeln gewirkte Gesundung kann ihm ebenso ein Zeichen des Wirkens Gottes und Vorschein des Reiches Gottes sein wie die unerklärliche wundersame Heilung. Gottes «Allmacht» ist die konkrete Macht, seine Verheißungen Tat und Wirklichkeit werden zu lassen, auch in der konkreten irdischen Lebenswirklichkeit, ohne sich dabei in den Mitteln festzulegen. Die Frage, wie ein als Grund des Seins gedachter Gott, der nicht Ursache neben anderen (*causa prima*) ist, auf der konkreten kategorialen

Ebene (*causae secundae*) handeln und in seinem Handeln erfahrbar, das «Unendliche» im «Endlichen» faßbar werden kann, ist zwar eine wichtige fundamentaltheologische Frage, die aber nicht zum Maßstab rechten Betens im «Namen Jesu Christi» werden darf. Auf dem Hintergrund der eschatologischen Vorstellung von der Allmacht Gottes ist das Bittgebet immer berechtigt, und in der Seelsorge ist auch dazu zu ermuntern.

Alles Gebet im Namen Jesu ist Kampf um Gottes Herrsein über die Welt. Insofern ereignet sich im Gebet die Beteiligung des Menschen an Gottes Herrschaft und Weltregierung¹⁹, ist doch das Gebet der Ort, wo Gottes Wille und des Menschen Wünschen zur Übereinstimmung gelangen (Mt 26,39). Das Gebet, das sich auf Gottes Verheißungen bezieht, ist zugleich der erste Ort des Widerstands des Menschen gegen das Böse, gegen die Erwartungslosigkeit des Menschen, der sich mit dem Faktischen, ja selbst dem Bösen

abfindet²⁰. Im Gebet wird die faktische *Macht* des Bösen in dieser Welt wahrgenommen, beklagt der Beter sie vor Gott und bestreitet mit Bezug auf Gottes entscheidendes Handeln in Tod und Auferweckung Jesu Christi, daß das Böse noch ein *Recht* in Gottes Schöpfung hat. Deshalb fördert das Gebet nicht den Quietismus, es ist vielmehr Herausforderung, sich in den Kampf Gottes gegen das Böse mit den begrenzten menschlichen Möglichkeiten einspannen zu lassen und so durch das eigene Handeln fragmentarische Hinweise auf das Reich Gottes zu setzen. Da der Mensch dieses durch sein Tun nicht heraufführen kann, ist der Widerspruch zwischen erlebtem Unheil und verheißendem Heil immer wieder im Gebet auszuhalten. So nimmt der Mensch im Gebet an der Verborgenheit der Herrschaft Gottes in dieser Welt teil, erfährt aber im Gebet den verborgenen Gott doch als den Gott, der auch oder gerade im Leiden nahe ist (2 Kor 12,9ff).

¹ Thomas v. Aquin, *Compendium Theologiae*, Teil II, Kap. 2; vgl. *Summa Theologiae* II,II q 83 art. 2.

² Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Berlin 1830/1831²) Bd. 1 § 4, § 46,2, § 50f., § 76,1; § 82,2.

³ AaO. Bd. II, § 147,2; cf. § 146,1.

⁴ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Königsberg 1793), 4. Stück, Allgemeine Anmerkung, Nr. 304.

⁵ So bei W. Bernet, *Das Gebet* (Stuttgart 1970), bes. 87f. D. Sölle, *Das entprivatisierte Gebet: dies., Das Recht ein anderer zu werden* (Neuwied/Berlin 1971), bes. 135f.

⁶ G. Sauter, *Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott: Glauben und Lernen 1* (1986) 31; vgl. K. Federer, *Lex orandi — lex credendi: LThK VI* (Freiburg ²1961) 1001f.; G. Ebeling, *Dogmatik christlichen Glaubens*, Bd. I (Tübingen 1979) 192ff.

⁷ Zum Folgenden vgl. C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen* (Göttingen 1977); E. Gerstenberger, *Der bitende Mensch* (Neukirchen-Vluyn 1980); H. Graf v. Reventlow, *Gebet im Alten Testament* (Stuttgart/Berlin 1986).

⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, (Zürich 1959) 463.

⁹ H. Gese, *Die Frage nach dem Lebenssinn: Ztschr. f. Theol. u. Kirche* 79 (1982) 169.

¹⁰ Vgl. O. Bayer, *Erhörte Klage: Neue Ztschr. f. systemat. Theol.* 25 (1983) 262ff.; G. Ebeling, *aaO.* 215ff.

¹¹ Vgl. J. Jeremias, *Die Reue Gottes* (Neukirchen-Vluyn 1975), bes. 119ff., 122ff.

¹² O. Fuchs, *Die Klage als Gebet* (München 1982) 154ff., vgl. 314.

¹³ «Gott hört auf dein Rufen, wenn du ihn dabei suchst. Er hört dich nicht, wenn du durch ihn anderes suchst» (Enarrationes in psalmos 76,2; MPL 36,971).

¹⁴ Vgl. E. Gerstenberger/W. Schrage, *Leiden* (Stuttgart 1977); K. Seybold/U. Müller, *Krankheit* (Stuttgart 1978).

¹⁵ Vgl. U. Eibach, *Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes: Theol. Ztschr.* 40 (1984) 53ff.

¹⁶ Vgl. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik* (Göttingen 1983) 725ff.

¹⁷ Vgl. W. Schrage, *Heil und Heilung im Neuen Testament: Ev. Theol.* 46 (61986) 197ff.; W. Bittner, *Heilung — Zeichen der Herrschaft Gottes* (Neukirchen-Vluyn 1984).

¹⁸ Vgl. G. Greshake, *Grundlagen der Theologie des Bittgebets: ders./G. Lohfink* (Hgg.), *Bittgebet: Testfall des Glaubens* (Mainz 1978) bes. 68.

¹⁹ Vgl. H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie* (Neukirchen-Vluyn 1983) 290ff., 473ff.

²⁰ Vgl. J.B. Metz/K. Rahner, *Ermutigung zum Gebet* (Freiburg 1977), bes. 38f.

ULRICH EIBACH

1942 in Burbach (Kr. Siegen) geboren. Studium der Biologie, der evangelischen Theologie und Philosophie in Wuppertal, Heidelberg und Bonn. 1974–1980 Wissenschaftlicher Assistent für Systematische Theologie an der Universität Bonn. Doktor der Theologie. Seit 1981 Krankenhauspfarrer an den Universitätskliniken Bonn und Beauftragter der Evangelischen Kirche im Rheinland für Fortbildung und Fragen medizinischer Ethik. Veröffentlichungen: *Recht auf Leben — Recht auf Sterben* (Wuppertal 1974); *Medizin und Menschenwürde* (Wuppertal 1976, 3. erw. Aufl. 1988); *Experimentierfeld: Werdendes Leben* (Göttingen 1983); *Gentechnik — der Griff nach dem Leben* (Wuppertal ²1988); *Sterbehilfe — Tötung auf Verlangen?* (Wuppertal 1988); zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Bioethik und zur Seelsorge in theologischen und medizinischen Zeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Dr. Ulrich Eibach, Saalestraße 2, D-5300 Bonn 1.