

# Beten jenseits des Bittgebets

Andrés Torres Queiruga

## I. Das Problem

„Die traditionelle Definition des Gebets hat nur einen Haken: Sie nimmt dem Bild von Gott seine Kraft“, denn wenn Beten heißt, „Herz und Sinn zu Gott zu erheben“, macht man Gott damit zu einem „königlichen und distanzierten und uns fremden Richter“<sup>1</sup>. Es überdies in ein Bittgebet zu verwandeln, stellt eine noch gravierendere Verfälschung dar. Um dies zu veranschaulichen, müssen wir uns nur vorstellen, dass eines beliebigen Sonntags ein intelligenter „Außerirdischer“, der unsere Kultur nicht kennt, eine Kirche betritt und aufmerksam die Eucharistiefeier verfolgt. Er wird zahlreiche Gebete zu einem Gott hören, der immer wieder im Chor um Barmherzigkeit und Vergebung *angefleht* wird, zu dem von Anfang bis Ende *Bitten* emporsteigen und dem die versammelte Gemeinde im feierlichen Moment des „Allgemeinen Gebets der Gläubigen“ mit drängenden Worten - „Wir bitten dich, erhöre uns“ - verschiedene öffentliche und private Anliegen vorträgt. Wenn er außerdem eine Zeitlang bleibt und feststellt, dass praktisch keine dieser Bitten erhört wird - was für einen Eindruck wird er dann von diesem „Gott“ gewinnen? Zweifellos den eines gefährlichen, zuweilen auch rachsüchtigen, wenig hilfsbereiten und in jedem Fall nur schwer zu überzeugenden Wesens.

Gleichzeitig jedoch wird unser Außerirdischer - und das wird ihn, den wir uns als logisch denkendes, sensibles und unvoreingenommenes Wesen vorstellen, überraschen - hören, dass Gott voller Liebe und Erbarmen ist, dass er selbst die Bösen und Ungerechten grenzenlos und ohne jeden Unterschied liebt und bedingungslos vergibt. Es liegt auf der Hand, dass er das, was für uns vielleicht schon mehr oder weniger verinnerlichte und akzeptierte Routine ist, als eklatante Inkonsequenz und unerklärlichen Widerspruch betrachten wird.

Das Schlimme ist, dass wir nach dem in der Moderne begonnenen kulturellen Wandel angesichts dieses widersprüchlichen Gottesbildes alle zu „Außerirdischen“ geworden sind. In christlichen Zeiten konnte man diesen Widerspruch noch hinter kultureller und sozialer Plausibilität verbergen, doch heute macht er sich immer stärker bemerkbar - wie ein Gift, das die Glaubensüberzeugung aushöhlt oder sie trübt und „unglaublich“ macht. Abbé Meslier hat ihn zu Beginn der Aufklärung als Argument für den Atheismus herangezogen<sup>2</sup>, Kant

machte ihn zum Anknüpfungspunkt für eine grundlegende Kritik<sup>3</sup>, und in unserer Zeit lässt Martin Walser seinen Protagonisten sagen: „Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln.“<sup>4</sup>

Die Theologie, die zuweilen soviel Zeit auf subtile, jedoch rein akademische Fragen verwendet, muss sich dazu entschließen, einem drängenden und für das Glaubensleben außerordentlich relevanten Problem ins Auge zu sehen. Das wird gewiss nicht einfach, denn die Erfahrung lehrt, dass schon die bloße Erwähnung heftige Proteste hervorruft. Die einen sind *subjektiv* geprägt: Wenn man das Bittgebet in Frage stellt, haben viele den Eindruck, dass ihr Innerstes verletzt, das Heiligtum ihrer Beziehung zu Gott besudelt und entweiht wird. Andere sind *objektiver*, denn das Bittgebet ist in der Bibel und in der Tradition so präsent, dass der, der es in Frage stellt, die Offenbarung zu leugnen und die Gültigkeit des Glaubens zu erschüttern scheint. All das wird noch dadurch verschärft, dass dies tatsächlich fast immer das Ziel der einseitig philosophischen Angriffe gewesen ist, die das Gebet als solches in Frage stellen wollten.

Das Anliegen des vorliegenden Artikels ist dem genau entgegengesetzt. Seine Argumentation ist *theologisch*: Ihm geht es vor allem um die innere Kohärenz des Glaubens. Er will das Gebet nicht verwerfen, im Gegenteil: Er will versuchen, eine *Form* der Gebetspraxis zu korrigieren und auf diese Weise die christliche Authentizität des Gebets wiederherzustellen und zu läutern. Er ruft nicht dazu auf, gar nicht mehr zu beten, sondern *besser* zu beten: nicht weniger, sondern „jenseits“ des Bittgebets. Und wenn er den *Buchstaben* der Offenbarung hinterfragt, so tut er dies einzig und allein in der Absicht, ihren *Geist* zu entdecken. Die gerechtfertigte Kritik der Philosophie ignoriert er nicht, sondern zieht die entgegengesetzten Schlüsse: nicht das Bild eines im deistischen Sinne weit entfernten, unveränderlichen und leidenschaftslosen Gottes, sondern das eines liebenden Schöpfers, der sich so für seine Geschöpfe einsetzt, eines Vaters - *Abba* -, der seine Söhne und Töchter mit so ausgesuchter Zärtlichkeit liebt, dass er ihnen alles immer schon gegeben hat, ehe sie ihn darum bitten. Wir müssen ihn nicht „bitten“ und versuchen, ihn zu überzeugen; er ist es, der uns ruft - der uns „bittet“ -, damit wir seine Liebe annehmen und uns von seiner Gnade retten lassen.<sup>5</sup>

## II. Die objektiven Implikationen des Bittgebets

„Das jeweils vorausgesetzte Gottesbild scheint für die Ablehnung oder Bejahung des Bittgebets schlechthin entscheidend zu sein“<sup>6</sup>. Jeder religiöse Erneuerer und jeder spirituelle Lehrer führt eine besondere Weise des Betens ein. Es ist kein Zufall, dass die Jünger Jesus bitten, sie beten zu lehren, „wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat“ (Lk 11,1). Vor dem Gott Jesu müssen wir uns heute wieder die Frage stellen: Hat das Bittgebet vor Ihm einen Sinn? Hat es einen Sinn, einen Gott zu „bitten“, der die Liebe ist und somit immer schon am Werk in der unbedingten Initiative seiner Gnade?

Man beachte, dass die Frage von der positiven, persönlichen und liebenden Fülle Gottes ausgeht. Nicht vom Einwand der Psychologie (dem menschlichen Egoismus oder der Absicht, Gott zu manipulieren), der Ethik und Soziologie (dem Verzicht auf die eigene Verantwortung) oder der Philosophie und Theologie (dem unpersönlichen und unveränderlichen Gott oder der totalen und unantastbaren menschlichen Autonomie)<sup>7</sup>. Sie erhebt keine Vorwürfe der Magie oder der Naivität, sie stützt sich nicht auf eine deistische Vorstellung und argumentiert nicht auf der Basis radikaler Säkularität. Ich sage es noch einmal: Die Frage stellt sich vor einem Gott, der *Abba* ist, einem Gott der grenzenlosen und zärtlichen Liebe; einem Gott, der immer die Initiative ergreift und der uns vergeben hat, „als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8); der seine Sonne aufgehen lässt „über Bösen und Guten“ (Mt 5,45); der uns alles gegeben hat und für uns „immer am Werk“ ist (Joh 5,17). Sie erwächst aus dem Staunen angesichts der Liebe und ist ausdrücklich theozentrisch: Es ist ihr Anliegen, dass das Gebet dem entsprechen soll, was Gott ist und für uns sein will, und dass es deshalb in einer Weise formuliert wird, die seiner schrankenlosen Großzügigkeit und der unendlichen Zartheit seines Angebots mit ausgesuchtem Respekt begegnet.

Wenn in diesem Zusammenhang das Bittgebet in Frage gestellt wird, so geschieht dies deshalb, weil es, *objektiv* betrachtet – ohne und sogar gegen die *subjektive* Absicht der betenden Person –, all dies verdunkelt und letztlich sogar verneint. Streng objektiv gesehen geht eine Bitte von zwei grundlegenden Annahmen aus: Man *informiert* jemanden – wenn er noch nichts davon weiß – von einem Bedürfnis oder einem Wunsch und versucht gleichzeitig, ihn davon zu *überzeugen*, dass er etwas unternimmt (man glaubt also auch, dass er es kann, und dass, wenn er es nicht tut, er es deshalb nicht tut, weil er es nicht will). Die erste Annahme ist vor Gott hinfällig: Er weiß alles, und er kennt auch all jene unbewussten Bedingungsbeziehungen, die uns verborgen sind. Das Gewicht liegt also offensichtlich auf der zweiten Annahme: Es geht darum, zu erreichen, dass Gott etwas tut, *weil* wir ihn darum bitten.

Wir wollen dies an einem Beispiel verdeutlichen, das zwar vielleicht ein wenig brutal, von seiner Struktur her aber identisch ist mit dem, was jeden Sonntag in jeder beliebigen Kirche ge-

betet wird: „Gib, dass die Menschen in Äthiopien keinen Hunger leiden. – Wir bitten dich, erhöre uns“. Was impliziert eine solche Bitte?

Hört man das vertraute Murren mit wachsamem und kritischem Ohr, dann ist ein falscher Klang darin, ein sehr falscher und überdies theologisch äußerst

#### Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien. Promotion in Philosophie und Theologie. Lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (Frankfurt am Main 1996); *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura* (Madrid 2003); *Esperanza a pesar del mal* (Santander 2005). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Das II. Vaticanum und die Theologie“ in Heft 4/2005. Adresse: Facultad de Filosofía. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

folgenschwerer Klang. Entgegen dem, was sowohl die aus dem Evangelium gespeiste Erfahrung als auch die elementarste Gnadentheologie lehren, sagt die gesamte *objektive Semantik* dieses Gestus unterschwellig aus, dass die Betenden *die Initiative ergreifen* und im Grunde sogar augenscheinlich *besser sind als Gott*. Sie erkennen eine Notwendigkeit, angesichts deren sie Mitleid empfinden; Gott kann Abhilfe schaffen, doch entweder denkt er nicht daran – „denk an dein Erbarmen, o Herr“ –, oder er ist nicht bereit, seine Macht einzusetzen; also bemühen die Betenden sich, ihn davon zu überzeugen, dass er hilft. Und die hartnäckig wiederholte gemeinschaftliche Antwort steigert dies bis ins Vorwurfsvolle: „Wir bitten dich ... (sei nicht gleichgültig, sieh ihre Not, hab Mitleid), erhöere uns“ (kümmere dich um uns, beachte uns, nimm uns wahr, schenk uns deine Aufmerksamkeit). Wenn man die zu Gott betende Gemeinde durch eine Gruppe von Bürgern ersetzt, die bei einem Diktator für eine unterdrückte Bevölkerungsgruppe Fürsprache einlegen (in einer Demokratie gibt es gar keine öffentliche Situation, in der eine solche Sprache angemessen wäre), sieht man schnell, dass nicht nur unser „Außerirdischer“, sondern jeder beliebige sensible Mensch von der unglaublichen Härte überrascht sein muss, die diese Ausdrucksweise *objektiv* unterstellt.

Mir ist das Schematische und Ungerechte dieser Analyse bewusst, und ich weiß, dass jeder Gläubige es voller Entsetzen von sich weisen würde, mit seinen Gebeten eine solche Absicht zu verfolgen. Doch es geht hier nicht darum, Absichten zu analysieren, sondern deutlich zu machen, *was man sagt mit dem, was man sagt*. Und wenn dies einmal deutlich geworden ist, dann glaube ich nicht, dass es für uns vernünftig oder angemessen wäre, Gott gegenüber weiter diese Art von Formeln zu verwenden. Denn, um wieder auf die Implikationen zurückzukommen, die elementarste Logik führt zwangsläufig zu der Schlussfolgerung, dass, wenn in Äthiopien weiterhin Hungersnot herrscht, Gott uns weder erhört noch „an sein Erbarmen denkt“.

Die Routine mag unsere Wahrnehmung trüben, und die Psyche neigt dazu, sich von „Erklärungen“ besänftigen zu lassen; doch die Botschaft wird weiterhin verbreitet, und es ist ein entsetzliches Gottesbild, mit dem das individuelle Unterbewusstsein bombardiert und das kollektive Vorstellungsvermögen geprägt wird. Deshalb würden wir, statt uns um Entschuldigungen und Klarstellungen zu bemühen, besser daran tun, auf die Warnung des Sokrates zu hören: „Wisse wohl, hervorragender Kriton, dass es nicht nur in sich falsch ist, sondern sogar den Seelen schadet, wenn man sich nicht treffend ausdrückt.“ (*Phaidon*, 115e) Gerade heute dürfen wir nicht nur nach dem Beitrag des Strukturalismus, sondern auch aufgrund dessen, was wir über die Werbetechniken wissen, die erschreckende Wirkung sprachlicher Prozesse nicht außer Acht lassen. Die Kraft der Worte an sich, ihre Macht, die Psyche zu formen, und ihre Nähe zu den Wurzeln des Geistes selbst sind zu groß, als dass die Theologie es sich erlauben könnte, sie zu ignorieren. Und in einer Zeit, da das Religiöse scharf kritisiert wird, sind die guten Absichten oder der Rückgriff auf das, was schon immer so gewesen ist, nicht mehr ausreichend: Auf Argumente kann man nur mit Argumenten

antworten. Nur wenn wir die Kritik dort, wo sie berechtigt ist, aufgreifen, wird es möglich sein, die Kohärenz und Fruchtbarkeit eines Gebets aufzuzeigen, das der christlichen Erfahrung treu bleibt.

### III. Plädoyer für das Bittgebet: Aufhebung contra Anpassung

Es wäre so naiv wie ungerecht, das bis hierher Gesagte als eine globale Abwertung zu verstehen, die dem Gebet überhaupt jeglichen Sinn abspricht. Sowohl in der gemeinsamen Tradition wie in der individuellen Biographie verbindet sich mit den lieb gewonnenen Formeln eine sehr lebendige und tiefe Gotteserfahrung, das Bekenntnis der eigenen Bedürftigkeit, die vertrauensvolle Hinwendung zum Herrn ... Es kann also nicht darum gehen, diese verborgenen Werte zu leugnen, sondern sie von ihren Gegenwerten zu befreien und auf diese Weise zu verstärken. Doch der beste Weg dorthin besteht nicht in den typischen „Anpassungen“, die, wie Th. S. Kuhn auf paradigmatische Weise für die Wissenschaftler gezeigt hat, die größte Versuchung vor jeder intellektuellen „Revolution“ darstellen. In Anlehnung an die hegelianische Aufhebung liegt die wahre und wirkliche Lösung in der klaren Verneinung der Grenzen und damit im Erreichen einer neuen Ebene, die es uns erlaubt, das Positive voranzubringen und auf diese Weise zurückzugewinnen.

#### 1. Den „selektiven Kryptofundamentalismus“ überwinden

Die Theologie verfügt heutzutage über ausreichende Möglichkeiten. Wenn man sich trotz allem nicht mit einem so klaren Widerspruch und einer so unausweichlichen Notwendigkeit auseinandersetzt, dann hat dies meines Erachtens vor allem einen Grund, der umso schwerer wiegt, als er normalerweise nicht beim Namen genannt wird: Man geht vom offenbarten Charakter des Bittgebets aus. Seine nicht zu leugnende massive Präsenz in der Bibel und in der Tradition macht es zu einem typischen Beispiel für jenen „selektiven Kryptofundamentalismus“, der dafür verantwortlich ist, dass die traditionelle Interpretation bestimmter Bibelworte oder -sätze die Geschichte durchzieht und zu allen Zeiten als zwingend und unwiderleglich betrachtet wird.<sup>8</sup> Und so werden in unserem Zusammenhang immer wieder bestimmte Jesusworte als zwingende, nicht zu widerlegende Gegenargumente angeführt, darunter vor allem: „Bittet, dann wird euch gegeben“ (Mt 7,7; vgl. Lk 11,9; Joh 16,24)<sup>9</sup>.

Die tiefe Ehrfurcht, die diesen Worten gebührt, wird durch den Hinweis, dass auch sie der Interpretation bedürfen, nicht geschmälert. Mehr noch: Ihre vermeintlich wörtliche Interpretation erweist sich sogar als unmöglich. Selbst C. S. Lewis hat schon vor Zeiten vermerkt, dass die Erfahrung uns in schmerzlicher Weise das Gegenteil lehrt: Die von diesen Worten geweckte Hoffnung wird fast immer enttäuscht.<sup>10</sup>

So einfach ist es natürlich nicht. Es steht fest, dass Jesus vom Bittgebet gespro-

chen und es praktiziert hat: Es war eine zur damaligen Zeit normale kulturelle Erscheinung, die man mit der Erziehung und Kultur verinnerlichen konnte. Doch das Grundlegende und eigentlich Neue an seiner Aufforderung ist der *Aufruf zu totem Vertrauen*. Dieselbe Textstelle bietet Anhaltspunkte für ein gewisses Unbehagen gegenüber dem Bittgebet und in jedem Fall für einen inneren Bruch. Der Text von Matthäus betont - in deutlicher Abgrenzung von den Bemühungen der Heiden, durch Bitten *fatigare deos*, „die Götter zu ermüden“, um sie zu überzeugen -, dass man „Geplapper“ (*polylogia*) vermeiden soll: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet“ (Mt 6,7-8).

Bei Lukas erscheint diese Aufforderung im Anschluss an die Gleichnisse vom bittenden Freund (11,5-8) und vom gottlosen Richter (18,1-8). Diese gehören zu den klassischen Stellen, die stets herangezogen werden, um das Bittgebet zu rechtfertigen, wobei vorausgesetzt wird, dass Jesus mit ihnen zur inständigen Bitte habe auffordern wollen. Doch dies ist nicht die ursprüngliche Absicht - diese zielt vielmehr auf das Vertrauen. Joachim Jeremias weist - natürlich außerhalb unseres Diskussionszusammenhangs - darauf hin, dass es sich um „Kontrastgleichnisse“ handelt, deren direkter Sinn nicht in der „Mahnung zu anhaltendem Bitten“ besteht (diese sekundäre Schwerpunktsetzung stammt von Lukas). Beiden Gleichnissen liegt die entscheidende Absicht zugrunde, zu einer festen Zuversicht zu ermuntern, die sich gerade auf den Kontrast zwischen der menschlichen Bosheit und dem unerhörten „viel mehr“ der göttlichen Güte und Liebe stützt: Wenn es unvorstellbar ist, dass ein Freund es an Gastlichkeit fehlen lässt, und wenn sogar ein gottloser Richter schließlich nachgibt - „wie viel mehr Gott!“ Seiner darf man sich absolut sicher sein.<sup>11</sup> Überdies sollte man bedenken, dass man nicht erst dem Allegorismus verfallen muss, um zu erkennen, dass die gegenteilige Interpretation Gott absurderweise mit dem hartherzigen Freund und dem gottlosen Richter gleichsetzen würde ...

Markus fasst sich kürzer, doch er fügt einen Satz hinzu, der in seiner gequälten Grammatik symptomatisch für den besonderen Spannungsreichtum ist, den die Sprache Jesu an diesem Punkt aufweist: „Darum sage ich euch: Alles, worum ihr betet und bittet - glaubt nur, dass ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil.“ (Mk 11,24) Gewiss kann es sich bei dem Aorist *elábeta* („ihr habt erhalten“) um ein „semitisches Perfekt“ mit prophetischer Bedeutung handeln.<sup>12</sup> Doch aus irgendeinem Grund hält er sich trotz seiner syntaktischen Gewalttätigkeit, obwohl er in der Textüberlieferung „zu kühn erschien“<sup>13</sup> und zu Versuchen Anlass gab, „ihn zu korrigieren“ und durch ein Präsens (*lambánete*, „ihr erhaltet“) oder Futur (*lémpsesze*, „ihr werdet erhalten“) zu ersetzen. Kein Zweifel besteht jedoch an der Tatsache, dass hier ein „grenzenloses Vertrauen“ gefordert wird<sup>14</sup>, das somit einmal mehr als das grundlegende Anliegen Jesu erscheint.

## 2. Die „anthropologischen Argumente“

Der *theozentrische* Ansatz hat gezeigt, dass die negativen Anschuldigungen jeder Grundlage entbehren: Der persönliche, freie und liebevolle Charakter Gottes wird nicht verneint, sondern bejaht und bekräftigt. Nun wird die *exegetische* Klarstellung deutlich machen, dass die positiven Plädoyers auf gezwungene Weise eine Idee verteidigen, deren offener Charakter ohne vorherige kritische Untersuchung einfach vorausgesetzt wird. In der Regel gibt es zwei Hauptargumente:

Das erste verweist darauf, dass das Bittgebet eine *anthropologische Notwendigkeit* sei: Es sei unmenschlich, es aus unserer Beziehung zu Gott auszublenden, denn dann laufe man Gefahr, einer unpersönlichen Vorstellung zu verfallen; das Gebet würde zu einem reinen Selbstgespräch, und auf diese Weise würde sich der Vorwurf Feuerbachs bestätigen.<sup>15</sup> Es liegt jedoch auf der Hand, was dagegen zu sagen ist: Anthropologische Notwendigkeiten sind immer konkret und auf bestimmte Gelegenheiten bezogen. Essen ist beispielsweise eine anthropologische Notwendigkeit – das heißt aber nicht, dass man immer und an jedem beliebigen Ort und mit jeder beliebigen Person isst. Bitten ist eine Notwendigkeit, aber wir richten unsere Bitten weder an einen leblosen Stein noch an eine Person, die uns gerade ein Geschenk macht. Genau das aber ist unsere Situation vor Gott: Wenn wir auf das Bittgebet verzichten, dann tun wir das nicht aus menschlicher Arroganz, sondern aus Demut, Dankbarkeit und Respekt gegenüber dem denkbar persönlichen und grenzenlosen Überschwang der göttlichen Großzügigkeit. Hier greift nicht einmal das Beispiel eines menschlichen Vaters oder einer menschlichen Mutter. Unsere Situation vor Gott ist *einzigartig*, denn auch wenn die Eltern fast immer die beste Analogie darstellen, sind sie doch nicht Gott: Nur Er ist absolut frei von jedem Egoismus, weiß alles und gibt uns mit seiner Liebe einen immer wirksamen Halt.

Das zweite Argument stützt sich auf die *expressive und pragmatische Dimension der Sprache*. Es verweist auf Werte, die im Bittgebet unverkennbar enthalten sind, und betont, dass die Widersprüche und Unstimmigkeiten es nicht wirklich treffen, weil sie der *semantischen* Ebene angehören. Im Bittgebet stehe nicht immer die Absicht, Gott zu „überzeugen“, und schon gar nicht die, ihn zu „informieren“, im Vordergrund. Oft wolle man sich einfach nur aussprechen oder Kontakt aufnehmen, was implizit auch das Bekenntnis der eigenen Bedürftigkeit und die Anerkennung der göttlichen Güte mit sich bringe; in anderen Fällen erwache es aus dem Mitleid angesichts bestimmter Notsituationen oder des Elends der Menschheit und diene dem Zweck, Sensibilität zu wecken und Solidarität zu schaffen. Obwohl es berechtigt ist, darauf hinzuweisen, dass diese realen und unverzichtbaren Gefühle im Bittgebet mitausgedrückt sind, sind sie doch keine Bitten. Sie sind nicht nur nicht auf die Ausdrucksform des Bittgebets angewiesen, sondern werden durch sie sogar beeinträchtigt, überdeckt oder sogar verneint. Und was das „Mitleid“ betrifft, das sich darin ausdrückt, dass man Gott „bittet“, mitleidig zu sein, und versucht, ihn zum Handeln zu „bewegen“, so ist dies eine radikale Verkehrung der geschöpflichen und kindlichen Beziehung: Die Initiative liegt bei den Menschen, und wir scheinen besser zu sein als Gott.

Die unterschiedlichen Dimensionen der Sprache haben zwar ihre je spezielle Charakteristik, aber sie sind nicht unabhängig voneinander und dürfen einander auch nicht widersprechen.<sup>16</sup> Die reale Beziehung der Gesprächspartner und die objektive Struktur der Sprache stellen ein Bezugssystem dar, dessen Dimensionen nicht nach Belieben kombinierbar sind: Einem Höhergestellten erteilt man keine Befehle, und durch eine Beleidigung drückt man keine Zuneigung aus. Um Gott Anbetung und Ehrfurcht zu erweisen, bedient man sich nicht der Blasphemie (auch wenn aus dem Buch Ijob zuweilen solche theologischen Torheiten „herausgelesen“ werden), und man kann ihn auch nicht für sein Mitleid preisen, indem man ihn anfleht, barmherzig zu sein.

Damit wird die Wichtigkeit des Expressiven nicht geleugnet, und das hindert uns auch nicht daran, Verständnis für einen gelegentlichen Gefühlsüberschwang aufzubringen, der den Verstand trübt. Doch die Ausnahme darf nicht zur Regel und erst recht nicht – das versteht sich von selbst – zur offiziellen und liturgischen Gebetsweise werden. Die wahre Frömmigkeit muss durchsichtig sein: Sie darf die „Aufmerksamkeit für das Anthropologische“ nicht in ein „anthropozentrisches Zerrbild“ verkehren: Der absolute Mittelpunkt ist Gott, und nur so kann der Mensch gerettet werden.

Deshalb gilt es, ein zweifaches Missverständnis zu vermeiden. Das Bittgebet in Frage zu stellen bedeutet nicht, den übrigen Formen des Gebets – der Klage, dem Lobpreis und der Danksagung<sup>17</sup> – ihre Berechtigung abzuspochen. Der Grund liegt auf der Hand: Diese Formen entsprechen sowohl subjektiv als auch objektiv der Wahrheit unserer realen Situation vor Gott, während das Bittgebet diese grundlegend verneint. Das zweite Missverständnis besteht in der Vorstellung, dass man das Gebet auf diese Weise ärmer macht und seiner expressiven und pragmatischen Werte beraubt. Auch dies trifft nicht zu: Diese Werte werden nicht verneint, sondern im Gegenteil bestätigt, weil sie auf diese Weise bewusst und direkt ausgedrückt werden. Denn wenn der Umweg über das Bittgebet einmal beseitigt ist, können wir unsere Gefühle beim Namen nennen. Jemand hat diesen Sachverhalt einmal hervorragend in Worte gefasst: Wir sind es gewöhnt, uns bei Gott zu beklagen, indem wir ihn bitten – wir müssen lernen, uns zu beklagen, indem wir uns beklagen.

## IV. Die andere Tradition

Diese Schwerpunktsetzung mag neu und vielleicht auch übertrieben erscheinen. Tatsächlich aber ist sie in der Tradition durchaus gegenwärtig. Bekannt ist etwa der Gedanke des heiligen Augustinus: „Worte sind für uns notwendig [...], nicht als Mittel, mit dem wir Gott zu informieren oder zu überzeugen hoffen. Wenn wir sagen ‚Geheiligt werde dein Name‘, dann *fordern wir uns selbst dazu auf*, uns zu wünschen, dass sein Name, der immer heilig ist, auch von den Menschen entsprechend geschätzt wird [...]. Wenn wir sagen ‚dein Reich komme‘ [...], dann wecken wir mit diesen Worten unsere eigene Sehnsucht nach diesem Reich.“<sup>18</sup> Und auch

Thomas von Aquin sagt: „Wir müssen beten, nicht um Gott unsere Bedürfnisse oder Wünsche mitzuteilen, sondern damit wir selbst uns dessen bewusst werden, dass wir in diesen Dingen die Hilfe Gottes benötigen.“<sup>19</sup> „Das Gebet wird Gott nicht dargebracht, um ihn zu verändern, sondern um in uns das Vertrauen zur Bitte zu erwecken.“<sup>20</sup>

V. Brümmer zitiert, nachdem er diesen und andere Texte angeführt hat, einen Satz von Kierkegaard: „Das Gebet ändert nicht Gott, aber es verändert den Betenden“, um den Schluss zu ziehen, dass er auf diese Weise „eine Sicht des Gebets zum Ausdruck gebracht hat, die tief in der klassischen christlichen Tradition verwurzelt ist“<sup>21</sup>. Tatsächlich wird, wenn man den biblizistischen Ansatz einmal beiseite lässt, im Diskurs allgemein anerkannt, dass nur hier die Wahrheit liegen kann, die O. Karrer so treffend formuliert hat: „Das christliche Gebet [...] will nicht Gott für den Menschen geneigt und bereit machen (denn Er ist es schon), sondern umgekehrt, den Menschen für Gott (denn er ist es noch nicht oder noch nicht ganz).“<sup>22</sup> Und auch Meister Eckhart hat dies hervorragend ausgedrückt: „So weit Gott über den Menschen erhaben ist, um so viel ist Gott bereiter zu geben als der Mensch zu empfangen.“<sup>23</sup> Das entscheidende Argument aber, auf das Pascal hinweist – „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest“<sup>24</sup> – steht bereits im vierten Evangelium: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zu mir führt“ (Joh 6, 44).

Tatsächlich ist dies die tiefe und entscheidende Bewegung der gesamten Heilsgeschichte und, so muss man sagen, der Religion als solcher, denn die Initiative des Göttlichen gehört, wie die Religionsphänomenologie zeigt, zum Kern aller religiösen Erfahrung. Sie ist so stark, dass nur die Tatsache, dass man sich durch den vermeintlich offenbaren Charakter des Bittgebets verpflichtet gefühlt hat, erklärt, dass die Theologie noch immer nicht mit Klarheit und Entschiedenheit den Schritt zu einer Neuformulierung getan hat. Es lohnt sich, dies an einem Beispiel zu verdeutlichen, das allein schon der Genialität des betreffenden Autors wegen bezeichnend ist.

Hans Urs von Balthasar beginnt in seiner *Theodramatik* mit einem großartigen Absatz<sup>25</sup>, in dem er wertvolle Zitate von Cusa, Berulle, Fénelon, Laberthonnière und Marcel anführt und zeigt, dass unser ganzes Sein „Selbstverdankung“ ist. Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass „unsere Selbstverdankung [...] die Tendenz gewinnen [muss], unsere Existenz selbst zu einem Wort des Dankes zu gestalten“ (264). Unmittelbar im Anschluss daran (265–275) fühlt er sich jedoch verpflichtet, das Bittgebet – das er durch eine „ausdrückliche Ermahnung“ Christi für klar motiviert hält – aufrechtzuerhalten, weil er glaubt, es gegen die „Provokation“ der Philosophie in Schutz nehmen zu müssen (269). Dabei lässt er sich nicht einmal von der Tatsache beirren, dass er die Dynamik seines eigenen Denkens durchbrechen und die des Denkens anderer vereinfachen muss; und er tut dies sogar, obwohl er erkennt, dass die Evangelientexte in diesem Punkt etwas „Unvereinbares“ und Widersprüchliches haben (wobei er diesen Widerspruch natürlich als „scheinbar“ charakterisiert).<sup>26</sup>

## V. Lex credendi, lex orandi / lex orandi, lex credendi

Man betet zu dem Gott, an den man glaubt. Deshalb folgt das Gebet stets der Richtschnur des Glaubens, und zugleich wird der Glaube durch das Gebet gestärkt. Es handelt sich um eine immerwährende Dialektik in wechselseitiger Befruchtung, die aber im Lauf der Geschichte unterschiedliche Formen annimmt, weil der Glaube immer „auf der Suche nach (neuer) Erkenntnis“ ist. Wenn sich ein tief greifender Wechsel vollzieht, übernimmt die *lex credendi* die Führung, um das Gebet dem neu entdeckten Antlitz Gottes anzupassen: Bewegt von der Neuheit seiner Botschaft bitten die Jünger Jesus, sie beten zu lehren (ihre Art des Betens zu erneuern). Der Beginn der Moderne hat eine solche Revolution in unserem Gottesbild ausgelöst, dass auch unser Beten davon nicht unberührt geblieben ist. Auch wir müssen auf eine neue Art beten lernen, nicht um unsere Tradition zu verleugnen, sondern um ihre Bedeutung und Fruchtbarkeit in der Geschichte zu erhalten. Angesichts einer veränderten Situation kann sich der betende Glaube nicht am bloßen biblischen Buchstaben messen; der Geist, der diesem innewohnt, muss seine Erneuerung prägen.

Ein tief greifender Umschwung in einer so sensiblen Materie ist nicht leicht. Zu Beginn haben viele das Gefühl, keine Worte zu finden und ihr Gebet nicht artikulieren zu können. Die alten Formen sind zerbrochen, und es sind noch keine neuen an ihre Stelle getreten. Doch je besser es gelingt, desto stärker kehrt sich die Dialektik um: Die neuen Gebete geben dem Glauben eine expressive Gestalt, sind eine Katechese in betender Vertrautheit und eine Erziehung zur gemeinschaftlichen Sensibilität. Die *lex orandi* entfaltet nun ihre volle Wirksamkeit. Und deswegen ist es so wichtig, diesen Wandel mutig zu vollziehen und sich um die Schaffung neuer Gebete zu bemühen.

In diesem Sinne kann der Ausdruck unserer Sehnsucht hervorragend als „Umwandler“ dienen. Fast alles, was wir als Bitten vor Gott tragen, ist in Wirklichkeit Sehnsucht: als eigener Mangel oder als Sorge darum, dass sein Reich sich unter den Männern und Frauen der Welt ausbreiten möge. Der heilige Thomas sagt dies sehr gut: „Das Gebet ist in gewisser Weise der Übersetzer unserer Sehnsucht vor Gott.“<sup>27</sup> Mit anderen Worten: Statt uns „bittend zu sehnen“, wollen wir uns „sehrend sehnen“, das heißt, indem wir unsere Sehnsucht konkret zum Ausdruck bringen; nun aber in ihrer tiefen Wahrheit: wissend, dass Gott selbst diese Sehnsucht in uns weckt, und offen für seine wirkende Gegenwart, die wir zu preisen und zu empfangen suchen, um uns von ihr verwandeln zu lassen und sie, Bindung und Befreiung zugleich, länger und länger zu erfahren.<sup>28</sup>

Und man sollte die Schwierigkeit andererseits auch nicht übertreiben: Wer den Versuch wagt, wird feststellen, dass es nichts gibt, das er zuvor als Bitte ausgedrückt hat und das er nun nicht besser in seiner exakten und richtigen Bedeutung ausdrücken kann. Für den Augenblick werden die Formeln fehlen – dafür aber wird man mit Erstaunen feststellen, wie viel Stereotypes, wie viel Routine, wie viel leeres und objektiv ungerechtes Gerede wir in unseren Gebeten

anhäufen. Zugleich wird unser Gottesbild bewusster werden und wir werden ehrfürchtig lernen, wie ganz anders sein Mysterium ist. Wir werden unseren Glauben in seiner Gegenwart leben, auch wenn wir ihn nicht sehen oder seine Abwesenheit weit eher zu spüren meinen; unser Vertrauen wird stärker werden, auch wenn alles dagegen zu sprechen scheint. Wir werden das Gebet als solches in all seinen Dimensionen besser zur Entfaltung bringen: Anbetung, Lobpreis, Danksagung, Zuversicht, Segen ... Jenseits der Krise des Bittgebets hält der Geist vielleicht ein Beten für uns bereit, das nicht nur aktueller, sondern auch wahrer ist.

<sup>1</sup> Joan Chittister, *La vida iluminada*, Santander 2001, 111 (Originalausgabe: *Illuminated Life*, Maryknoll/New York 2000).

<sup>2</sup> Vgl. Denis Lecompte, *Do ateísmo ao retorno da religião*, São Paulo 2000, 99-100.

<sup>3</sup> Vgl. vor allem Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 302-308, und ders., *Der Streit der Fakultäten*, Ak., Bd. VII, 54-56. Vgl. auch Josef Boháček, *Religionsphilosophie Kants*, Hildesheim 1966, 570-582; Umberto Regina, *La preghiera e l'autonomia della morale in Kant*, in: *Filosofia* 27 (1976), 193-222; Domenico Venturelli, *Etica e preghiera. Linee per una ricerca filosofica*, in: G. Moretto (Hg.), *Preghiera e filosofia*, Brescia 1991, 149-179.

<sup>4</sup> Martin Walser, *Halbzeit*, I, 3, Eintrag vom 9.10., zitiert nach R. Garaventa, *Scetticismo e preghiera. L'esempio di Wilhelm Weischedel*, in: G. Moretto (Hg.), *Preghiera e filosofia*, Brescia 1991, 315-316.

<sup>5</sup> Ich habe dieses Thema, das hier mit geradezu grausamer Kürze abgehandelt wird, andernorts ausführlicher behandelt: *Más allá de la oración de petición*, in: *Iglesia Viva* 152 (1991), 157-193; *A oración de petición: de convencer a deixarse convencer*, in: *Encrucillada* 83/17 (1993), 239-254 und in meinem Buch *Recuperar la creación, Por una religión humanizadora*, Santander 21998, 247-294.

<sup>6</sup> Gerhard Lohfink, *Die Grundstruktur des biblischen Bittgebets*, in: G. Greshake/ders. (Hg.), *Bittgebet - Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, 19.

<sup>7</sup> Vgl. Josef Bommer, *Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?*, in: *Concilium* 8 (1972/11), 678-683.

<sup>8</sup> Er ist „selektiv“, weil andere und vielleicht viel grundlegendere Worte wie „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen“ (Mt 23,9) ohne die geringste Schwierigkeit interpretiert werden.

<sup>9</sup> Andere, ebenfalls sehr häufig zitierte Worte sind: „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt“ (Mt 21,22; vgl. Mk 11,24; Joh 14,13-14; 15,7.16; 16,23-26), oder auch die Bittgebete, die Jesus selbst in den Mund gelegt worden sind, wofür es, theologisch betrachtet, allerdings keine Zeugen gibt: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“ (Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42).

<sup>10</sup> Vgl. C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, London 1964; ders., *Christian Reflections*, Glasgow 1981, 180f. Dies zu versuchen bedeutet in der Tat, den spitzfindigsten und unwahrscheinlichsten, wenn nicht gar grotesken Auslegungen Raum zu geben wie der von Sir Francis Galton, der die Lebenszeit von Personen, für die viel gebetet wird, wie z.B. Königen, und von Personen, die ihrerseits viel beten, wie z.B. Klerikern, statistisch untersuchte ... um sodann mit vollkommenem Ernst die Schlussfolgerung zu ziehen, dass das Ergebnis negativ war (vgl. Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, London 1984, 1-15). Bekannt ist auch das Beispiel, das Karl Rahner anführt: „Man hat gefragt, ob die ‚Wirksamkeit‘ eines Bittgebetes um zeitliche Gaben empirisch nachzuweisen sei, ob z.B.

das Wetter in Südtirol mit seinen christlich frommen Bauern und ihren Flurprozessionen und ihrem Wettersegen anders wäre, wenn man dahin tibetanische Bauern umsiedeln würde, die nicht so beten würden.“ (*Wagnis des Christen*, Freiburg 1974; ich zitiere hier nach seiner Anthologie *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Freiburg 1982, 143)

<sup>11</sup> Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen <sup>6</sup>1962, 145-160. Vgl. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas III*, Madrid 1987, 326-332. 840-853 (Originalausgabe: *The Gospel according to Luke I-IX*, New York 1982): „Der Schwerpunkt der Erzählung liegt auf dieser absoluten Gewissheit, dass das Gebet erhört werden wird“ (327), und Lohfink, aaO., 24-26, der allerdings das Bittgebet verteidigt.

<sup>12</sup> Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 2. Teil, Freiburg <sup>2</sup>1980, 203, Anm. 6. Joachim Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teil, Zürich et al. 1979, 135, relativiert diese Aussage: „Dagegen ist zu sagen, dass der Aorist gewisse futurische Bedeutung haben kann, wenn er nämlich nach einer futurischen Bedingung steht (Bl-Debr §333,2)“. Dagegen hält Vincent Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1980, 560 (Originalausgabe: *The Gospel according to St. Mark*, London <sup>2</sup>1966), daran fest, dass die Formulierung „sich auf etwas bezieht, das in der Vergangenheit stattgefunden hat“, und weist darauf hin, dass Matthäus stattdessen *lēmposesze* („ihr werdet erhalten“) schreibt, „wodurch die Kraft der Version des Markus verloren geht“.

<sup>13</sup> Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York <sup>2</sup>1975, 109-110.

<sup>14</sup> „Ein grenzenloses Vertrauen“ (Lohfink, aaO., 23).

<sup>15</sup> Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1973, Kap. 13: „Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebets“. Es lässt sich nicht leugnen, dass manche Ansätze tatsächlich so weit gehen (vgl. die Zusammenfassung bei Bommer, aaO., 678-683, der W. Bernet, D. Sölle, H. Braun und G. Otto zitiert). Ohne darauf einzugehen, ob diese Diagnose in den einzelnen Fällen berechtigt ist, wiederhole ich noch einmal, dass dies nichts mit meiner Argumentation und Darstellung zu tun hat.

<sup>16</sup> Das ist trotz der Betonung ihrer Unterschiedlichkeit der Schwerpunkt des Buches von Richard Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*, Düsseldorf 1989, vgl. z.B. 28-31: „‘Rettung’ der religiösen Sprache durch Preisgabe ihres ‚propositionalen‘ Gehalts?“

<sup>17</sup> Vgl. Lohfink, aaO., 29. Das oben Gesagte gilt für die Klage als Ausdruck des eigenen Schmerzes vor Gott, der uns begleitet und uns Halt gibt, nicht aber für die Klage, die sich gegen Gott richtet, so als ob er der Schuldige oder nicht bereit wäre, uns zu helfen.

<sup>18</sup> Augustinus, Brief 130, an Proba (CSEL 44, 63-65); die Hervorhebungen stammen von mir.

<sup>19</sup> Thomas von Aquin, STh 2-2, q. 83, a. 2, ad 1.

<sup>20</sup> Ebd., a. 3, ad 5. Es ist bemerkenswert, dass er ausführlich auf Augustinus verweist, was Traditionsbewusstsein voraussetzt. Und man beachte, dass diese Aussage bei Thomas die Antwort auf einen Einwand ist (den er offensichtlich teilt: „Überdies erscheint es unnützlich, sich das Wohlwollen desjenigen erwerben zu wollen, der uns mit seinem Wohlwollen bereits zugekommen ist. Gott aber ist uns mit seinem Wohlwollen zugekommen, denn ‚Er hat uns zuerst geliebt‘ wie es in 1 Joh 4, 10 heißt.“ (ebd., 5. Praeterea)

<sup>21</sup> Brümmer, *What Are We Doing When We Pray?*, aaO., 24; das gesamte zweite Kapitel, 16-28, bietet eine Analyse der Autoren, die, beginnend mit Kant, betonen, dass das Gebet uns verändert und nicht Gott. Obwohl sie von anderen Voraussetzungen (nämlich nicht von einer lebendigen Beziehung mit dem persönlichen Gott) ausgehen, wird diese Auffassung in unserer Darstellung aufgegriffen.

<sup>22</sup> Otto Karrer, *Gebet, Vorsehung, Wunder*, Luzern 1941, 78; zitiert nach G. Greshake, *Grundlagen einer Theologie des Gebets*, in: *Bittgebet - Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, 48.

<sup>23</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. von J. Quint, München 1963, 381. Angela di Foligno hatte kurz zuvor dasselbe gesagt: „Mach dich bereit zu empfangen, denn ich bin bereiter zu geben als du zu empfangen“ - dies., *Libro de la vida*, Salamanca 1991, 50 (dt.: Angela von Foligno, *Gesichte und Tröstungen*, Aschaffenburg 1975).

<sup>24</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, Br. 553 (Lafuma 919).

<sup>25</sup> Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II/1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 260-265 (Seitenangaben im Text).

<sup>26</sup> Ebd., 270. 272; zuletzt spricht er von den „zum Teil paradoxen Aussagen der Synoptiker“.

<sup>27</sup> Thomas von Aquin: „Oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum“ (2-2, q. 83, a.1; vgl. ibid. 3c y 9c). Und: „Petitio est spei interpretativa“ (2-2, q.17, a.2, obj 2).

<sup>28</sup> Juan Luis Segundo drückt dies wunderbar aus: „Dort, wo unsere Kräfte enden, kann das Herz weitergehen [...] Wir alle erfahren diese Grenze. Wenn wir ehrlich sind, verwandelt sich diese Grenze in Beklemmung. Und wenn wir Christen sind, so verwandelt sich diese Beklemmung in Hoffnung und die Hoffnung in Wort, das heißt Gebet“ - ders., *Teología abierta*, II: Dios, sacramentos, culpa, Madrid 1983, 63-64.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

## Wahrheit als religiöses Konzept ✕

Erik Borgman

Die Enzyklika *Fides et ratio* aus dem Jahr 1998 ist eines der bemerkenswertesten Dokumente des langen Pontifikates Johannes Pauls II. Der Text ist nachdrücklich programmatisch gemeint. Sozusagen in der Verlängerung der fünf Jahre vorher veröffentlichten Enzyklika *Veritatis splendor*, die betonte, wie wichtig es sei, an der von der katholischen Kirche vertretenen Wahrheit des Denkens über die Sittenlehre festzuhalten, betont *Fides et ratio* die Zusammengehörigkeit von Glaube und Vernunft, von christlicher Theologie und Philosophie. Damit bezog der Papst Stellung in einer äußerst aktuellen Debatte. Heutige Philosophen und Theologen divergierender Richtungen stellen die Frage nach dem Ort der Religion gegenüber der Philosophie und nach dem religiösen Gehalt der Philosophie selbst.<sup>1</sup> Die Besinnung auf diese Frage und - noch weiter zugespitzt - die Frage nach der religiösen Bedeutung der Wahrheit sind von großem Belang für die Zukunft der christlichen und katholischen Tradition, wie ich in diesem Beitrag belegen will.

Alles weist darauf hin, dass Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. auch in diesem Punkt an der Standortbestimmung seines Vorgängers festhalten wird. Diese Standortbestimmung kann, so meine ich, die katholische Kirche aber auf