Gebet und Theologie

Autor(en): **Wriedt, Markus**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **31 (1984)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760876

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Markus Wriedt

Gebet und Theologie

Skizzen zur Neubesinnung des Gebetes im Kontext der systematisch-theologischen Theoriebildung *

Das Gebet gehört zu den Konstitutiva von Religion [1]. Seine universale Verbreitung stellt zum einen den Anknüpfungspunkt interreligiösen Gespräches dar, zum anderen die damit verbundene Notwendigkeit, an ihm und mit ihm selbst das Proprium der eigenen Religion zu formulieren [2]. Dabei steht die phänomenologische Betrachtung in einem eigenartigen Mißverhältnis zu deren systematischer Reflexion [3].

* Erweiterte Fassung eines Vortrages, der am 21. Juli 1982 im Institut für Religions- und Missionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten wurde. Für kritische Beiträge sei den Teilnehmern des Oberseminares, dessen Leiter H. Bürkle, sowie H. Cesarino und K. M. Kodalle gedankt. Besonders bin ich O. H. Pesch für seine tatkräftige Hilfe bei der anschließenden Überarbeitung verpflichtet.

[1] Religion wird hier im weiteren Sinne als der institutionalisierte Raum verstanden, in dem sowohl spezifische Erfahrungen mit göttlichen Mächten als auch deren Reflexion – meistens zur Handlungsorientierung – sich vollzieht. Vgl. G. Mensching, Art. «Religion» in RGG³, Bd. V, Sp. 961–964; H. R. Schlette, Art. «Religion» in LThK, VIII, Sp. 1164–1168; R. Otto, Das Heilige, München ³⁰1958; K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960; F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen ⁴1977; M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957; ders., Geschichte der religiösen Ideen, Freiburg-Basel-Wien 1978 ff.

[2] G. Ebeling, Das Gebet ZThK 70(1973) 206–225.

[3] Vgl. dazu die große Zahl neuerer Andachtsbücher und Gebetssammlungen und die daran gemessen geringe Resonanz, die das Problem des Nicht-Beten-Könnens in systematisch-theologischenÜberlegungen findet. Vgl. A. de Quervain, Das Gebet – Ein Kapitel der christlichen Lehre, Zürich 1948, S. 13.

Die Literatur bis etwa 1918 ist aufgeführt bei: F. Heiler, Das Gebet – Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1918, ²1921; mit Literaturnachträgen wurde die 5. Auflage München 1969 versehen. Weitere Angaben

Nicht zuletzt durch die philosophische und humanwissenschaftliche Religionskritik wird die Theologie auf diese Tatsache verwiesen [4].

Im folgenden wollen wir dieses Mißverhältnis zum Anlaß einer christlich-theologischen Neubesinnung des Gebetes nehmen: Im Gebet begegnet der Mensch Gott. Hier haben sich durch theologische Reflexion gewonnene Einsichten existentiell zu bewähren. Dabei gehen wir von der phänomenologischen Schau aus und versuchen eine kritische Überprüfung einiger Definitionsansätze der systematischen Theologie zu leisten. Die Überlegung, die zum Schluß zu einer Neubesinnung der dogmatischen Aussagen führen kann, ist unter zwei Aspekten anzustellen: Zum einen gilt es, aus den bisherigen phänomenologischen Untersuchungen eine erste Definition abzuleiten. Sie wird in einem zweiten Teil kritisch an den dogmatischen *loci* überprüft. Abschließend werden nun noch einmal die dogmatischen Lehrsätze auf die neu gewonnene zweite Definition des Gebetes bezogen und daraufhin untersucht, ob das Gebet in einem begründbaren Sinnzusammenhang mit ihnen steht. Das Grundgesetz dogmatischer Theologie, die Interdependenz aller Aussagen macht dabei Schwierigkeit und Möglichkeit kritischer Theoriegewinnung aus [5].

bei H. Schmidt, Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen, 1972; O. H. Pesch, Sprechender Glaube – Entwurf einer Theologie des Gebetes, Mainz 1970 (im folgenden zitiert als Pesch I); ders., Das Gebet, Mainz 1980 (= Pesch II); Concilium 18, Heft 11(1982) 611–694.

[4] Vgl. Anm. 29.

[5] Indem die systematische Theologie häufig nur die phänomenologischen Aussagen durch die dogmatische Tradition kritisiert, fordert sie den Vorwurf immanenter Theoriebildung heraus und fördert nicht gerade das wissenschaftstheoretische Ansehen systematisch-theologischer Arbeit. Ebensowenig darf die Theologie umgekehrt sich verleiten lassen, die christliche Wahrheit mit phänomenologisch gewonnenen Einsichten zu kritisieren, den Gehalt der Offenbarung auf eine bloß säkular bestätigte Anschauung zu reduzieren. Vgl. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1977; ders., Was ist eine dogmatische Aussage? KuD 8(1962) 81–99; wiederabgedruckt in: Grundfragen Systematischer Theologie I, Göttingen ³1979, S. 159–180; ders., Bewußtsein und Geist, ZThK 80(1983) 332–351; sowie die zuletzt vorgelegte Durchführung seines Ansatzes in ders., Anthropologie – Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983; eine fruchtbare Ergänzung dieser Überlegungen bietet O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie, Freiburg 1983, S. 29–46; H. Peukert, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie – Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978. Der dynamische Prozeß gegenseitiger, kritischer Bezugnahme ermöglicht die Wahrung des Propriums christlicher Aussagen, ohne einseitig spekulativ-supranaturalistischen oder diskursiv-aufklärerischen Tendenzen Vorschub zu leisten. Vgl. dazu auch W. Lohff, Erwägungen zur dogmatischen Lehre vom Gebet, in: Gebet und Gebetserziehung (= Pädagogische Forschungen 47), hrsg. von F. W. Bargheer und I. Röbbelen, Heidelberg 1971, S. 9–31, S. 10: «Hin-

Aus dieser Sicht ergeben sich Anfragen an die Vertreter anderer Ansätze [6]. Aus der diskursiven Betrachtung des Gebetes lassen sich *einerseits* keine dogmatischen Sätze ableiten. Wird dennoch versucht, ausschließlich vom beobachteten Befund her das Wesen des Betens zu bestimmen, besteht die Gefahr, daß die dogmatische Argumentation lückenhaft erscheint [7]. Kann es nicht sogar bei einer psychologisierenden Reduktion nurmehr zu Aussagen zu «allgemein menschlichem Geschehen» [8] kommen? Wird eine solche Betrachtung dem theologischen Gehalt noch gerecht? Diese Fragen sollten auch den strukturell verwandten Ansätzen der liberalen Theologie W. Herrmanns [9] und der existenztheologischen Position R. Bultmanns [10] gestellt werden. Ihnen kann der Vorwurf psychologisierender Tendenz kaum gemacht werden. Wohl aber scheinen sie die diskursive Beschreibung des Geschehens auf die Ebene subjektiver Innerlichkeit zu begrenzen. Wird damit die überindividuelle Wahrheit der Gotteserfahrung nicht letztlich geleugnet [11] und damit weitergreifender Rezeption entzogen?

ter der Unklarheit des theologischen Feldes hinsichtlich der Frage des Gebetes verbirgt sich ein vielfacher Dissensus über die Struktur dogmatischer Lehre überhaupt, die man mitbedenken müßte, wenn es zur Klärung kommen soll.» Auf die beiderseitige Abhängigkeit von Erfahrung und Reflexion verweist G. Ebeling, Gebet, S. 213: «Ein Denken und Reden von Erfahrung muß ein Reden und Denken aus Erfahrung sein.»

[6] Vgl. W. Lohff, a.a.O.; G. Wenz, Andacht und Zuversicht – Dogmatische Überlegungen zum Gebet, ZThK 78(1981) 465–490; G. Wertelius, Oratio continua – Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers (= Studia theologica Lundensia 32), Lund 1970, S. 11 ff.

[7] So z. B. der oben genannte Entwurf W. Lohffs: Seine in Anlehnung an D. F. E. Schleiermacher als pragmatisch-eklektisch bezeichnete Methode (S. 15) kommt in der Durchführung nicht ohne theologische Postulate aus. Die berechtigte und notwendige Einführung biblischer und dogmatischer Kategorien erscheint unbegründet und willkürlich. Der Zusammenhang empirischer Betrachtung und ihrer theologischen Reflexion bleibt unerwähnt. Damit verbleibt die Aussage unverbindlich und kann die geforderte Formulierung des «Wesens des christlichen Gebetes» nicht leisten.

[8] Zu den kritisierten Ansätzen ist hier F. Heiler, aber auch J. A. T. Robinson, Honest to God, London 1963 (zitiert nach der deutschen Ausgabe: Gott ist anders, München ^{3}1963, übersetzt von C. und G. Hahn), D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben, Freiburg 1968, zu zählen. G. Wenz bemerkt treffend, daß dabei die Frage nach dem Adressaten unerheblich wird, a.a.O. S. 475.

[9] W. Herrmann: Art. «Gebet» in RE VI, S. 386ff., Leipzig ^{3}1897.

[10] Hierzu ist auch der Ansatz H. Thielickes zu zählen: Theologie des Geistes (= Dogmatik III), Tübingen 1978, § 5, S. 116–123.

[11] G. Wenz, a.a.O. S. 477; W. Lohff, a.a.O. S. 12. Hierbei ist weniger der Weg einseitigen Diskurses zu kritisieren als die theologisch-immanente Reduktion der Argumentation auf «bestimmte Inhalte, die unvermittelt und kontingent von ihrer Geltung und Wahrheit überzeugen» (W. Lohff, ebd.).

Andererseits ist es auch nicht möglich, dogmatische Behauptungen aufzustellen, die nachträglich, nurmehr bestätigend, an Einzelbeispielen verifiziert werden. Hierzu zählen unseres Erachtens traditionalistische Lösungsversuche, die «auf eine Restitution der Geltung biblischer Überlieferung hinaus(laufen)» [12]. Wie kann ein Theologe, der biblische Überlieferung unbefragt zur Autorität erhebt, den Eindruck bloßer Willkür vermeiden? [13] Wo bleibt der Anknüpfungspunkt zum Gespräch mit Andersdenkenden? Diese Frage ist auch K. Barth und den Vertretern der fortentwickelten dialektischen Theologie [14] zu stellen: Welche Bedeutung hat ein Gebet, das als Selbstmitteilung Gottes [15], als ein innertrinitarisches Gespräch [16] verstanden wird, für den betenden Menschen? Wo liegt die Tat des Beters, wenn Gott immer allein handelt?

Kritisch ist auch der Ansatz von P. Tillich zu lesen [17]: Läuft nicht eine nur behauptende Theologie Gefahr, die tatsächlichen Probleme ihrer Zeit aus den Augen zu verlieren? Selbst wenn sie Züge zeitgemäßen Engagements trägt – wie kann die mögliche Lösung glaubwürdig vermittelt werden? [18] Die autoritative Setzung der Schrift, des Gottesverhältnisses oder kontingenter Erfahrungen, die möglicherweise selbst

[12] W. Lohff, a.a.O. S. 11.

[13] Exemplarisch M. Luthers Hinweise auf die Forderung Gottes im Zusammenhang der Auslegung des zweiten Gebotes und der dritten Bitte des Vater-Unsers; vgl. WA 30 I, 193, 16–36; 194, 9–11.16–19; 195, 22–24.30–34; 32, 416, 23–29; 38, 364, 28–365,4; 46, 80, 21–30 u. ö.

Vgl. weiterhin C. Geffré, Die neuen Wege der Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1973, S. 60–64; hier S. 61: «...die Autorität des Wortes Gottes selbst, d. h. im Grunde die Natur der Offenbarung selbst ist es, die heute von der Theologie anders verstanden wird, und zwar im Hinblick auf die Sicherung der Glaubwürdigkeit des Christentums gegenüber einer unmenschlichen Vernunft, die nicht mehr bereit ist, die Wahrheit im Namen einer Autorität anzunehmen.» Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, nach dem Text der Originalausgabe hrsg. von G. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952, S. 67f.

[14] G. Wenz, a.a.O. S. 476; vgl. R. Schäfer, Gott und Gebet, ZThK 65(1968) 117–128; hier S. 117: Gebet ist ein innertrinitarisches Geschehen; sowie die Entwürfe von A. de Quervain, a.a.O., H. K. Miskotte, Der Weg des Gebetes, München 1964, und die folgenden Anmerkungen.

[15] K. Barth: Kirchliche Dogmatik (KD), Vier Bände in 14 Teilbänden, Zürich 1932–1968; hier III/4, S. 95ff.

[16] Vgl. die treffende Polemik bei H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1972, S. 123, unter der Überschrift «Monolog im Himmel»: «Er (sc. K. Barth) blickt der Trinität ins Rollenbuch, ja manchmal hat man den Eindruck, daß er ihr souffliert.»

[17] Systematische Theologie, Stuttgart–Frankfurt ³1981, Bd. III, S. 222f.

[18] Vgl. die Aufsätze von V. Codina und G. Gutiérrez in Concilium 18(11/1982).

von ehemals zeitgenössischen Problemstellungen abhängig gemacht wurden, versperrt einer tiefgreifenden Problemlösung den Weg. Kann nach diesen Konzeptionen nur noch beten, wer ihre Grundvoraussetzungen teilt?

Letztere Fragen treffen auch den dritten Typos theologischer Reflexion des Gebetes: In diesen Versuchen wird ausgegangen von der Tatsache des Nicht-Beten-Könnens [19]. Das Wissen um dieses Problem dient zum Anlaß einer neuen Besinnung auf dogmatische Aussagen (G. Ebeling), oder einer stärker seelsorgerlich orientierten Erklärung traditioneller Formen und Inhalte (O. H. Pesch), oder einer kritischen Überprüfung dogmatischer Tradition (J. A. T. Robinson, D. Sölle, W. Bernet, G. Hasenhüttl [20]); letztere mit zum Teil verheerenden Folgen. Wo bleibt die kritische Überprüfung der Lösungsversuche selbst: sowohl der dogmatischen Tradition als auch in der Wirklichkeit christlicher Lebensgestaltung? [21]

I.

Wir verstehen im folgenden das Gebet als den direkten kommunikativen Bezug des Menschen zu einer übernatürlichen Größe und damit als Ausdruck lebendigen Vollzugs religiös reflektierter Wirklichkeitserfahrung. Es ist jeder Religion zu eigen, deren Offenbarungsgehalte den Menschen in einen unendlichen, transzendent begründeten Zusammenhang zu stellen. Als Weise menschlichen Zugangs zur Gottheit bleibt das Gebet immer individuell und befindet sich in einer bestimmten Unabhängigkeit von den doktrinären Gehalten der einzelnen Religionen. So kann sich im Gebet der Theoriegehalt einer jeden Religion bewähren: *Das Gebet ist der Ort persönlich erfahrbarer Koinzidenz des Unendlich-Transzendenten mit dem Endlich-Immanenten im Endlich-Immanenten* [22].

[19] G. Ebeling, a.a.O.; R. Schäfer, a.a.O.; Pesch I; P. Cornehl: «... vorspiegelnd alt gewesene Vertrautheit», Gebet und Gebetserfahrung heute, in: F. W. Bargheer/I. Röbbelen, a.a.O. S. 86–110; J.A.T. Robinson, a.a.O.; D. Sölle, a.a.O.

[20] G. Hasenhüttl, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 1980, S. 236–243.

[21] In diesem Zusammenhang ist auch die Vorgehensweise der Religionskritik zu beurteilen: Kritiker aller Provenienz gehen zumeist vom empirischen Bestand aus und kritisieren damit dessen dogmatische Vorgaben. Bewußt oder unbewußt wird auf eine Reflexion des Verhältnisses von theologischer Theoriebildung und christlicher Wirklichkeitsbewältigung verzichtet; ebenso auf eine nachträgliche Überprüfung der Aussagen an der Wirklichkeit und theologischen Theorie. Vgl. Anm. 25.

[22] Zielsetzung und Umfang unserer Untersuchung gestatten es nicht, hier umfang-

Für das religiöse Subjekt besteht im Gebet die Möglichkeit zur Distanznahme gegenüber der immanent nicht zu bewältigenden Mannigfaltigkeit der Alltagswelt: «Es löst sich aus der Verhaftung an den beschränkten Augenblick und erhebt sich über die Unmittelbarkeit der Alltagswelt, um so das Ganze und Letzte des Lebens in den Blick zu bekommen» [23].

Diese Beschreibung scheint die Unterscheidung von Gebet und Kultus zu verwischen. «Kultus ist... die menschliche Antwort in der Begegnung mit dem Heiligen, ja noch mehr: die Aneignung des Heiligen und des Heils durch den Menschen als raum-zeitliches Ereignis... Er ist gegenseitige oder wechselseitige In-Besitz-Nahme von Gott und Mensch in Raum und Zeit» [24]. Bedeutsam ist die hier angedeutete übernatürliche Ermöglichung des Kultus, die ebenso für das Gebet wirksam ist. Beide werden dem Menschen als Möglichkeit der Kommunikation durch eine Offenbarung, i. e. das Medium der übernatür-

reichere religionsphänomenologische Darstellungen zu beurteilen. Weitgehend beziehen wir uns auf das in den einschlägigen Werken zitierte Material und übernehmen die dort aufgeführten Schlußfolgerungen. Vgl. den Artikel «Gebet» in RGG³ (F. Heiler, C. Westermann, I. Elbogen, E. L. Rapp, O. Bauernfeind), Bd. II, Sp. 1209–21; sowie in LThK (B. Thum, A. Bea, W. Hillmann), Bd. IV, Sp. 537–542; F. Heiler, Gebet, bes. S. 486ff.

Unter dem Aspekt interreligiösen Dialogs oder auch der kritischen Bewährung dogmatischer Aussagen kann es im folgenden weniger um eine Typologie verschiedener Gebetsformen und ihrer Ursachen gehen – diese bliebe ohnehin angesichts der «erstaunlichen Mannigfaltigkeit von Formen» (Heiler, Gebet, 487) unvollständig und willkürlich –, sondern um die Grundstruktur des Betens überhaupt. Vgl. K. Goldammer, a.a.O. S. 113. Goldammer beschränkt aber die Möglichkeit dieser Erfahrung auf die Bedingungen des Kultes innerhalb einer religiös determinierten Gruppe. Hier werden u. E. die individuellen Gebetserfahrungen zu stark verdrängt – ein Ansatz, der auch phänomenologisch nicht zu halten ist. Einschränkend muß bemerkt werden, daß diese Interpretation sich auf die Vorformen der späteren Hoch- und Weltreligionen bezieht. Vgl. a.a.O. S. 124.

[23] G. Wenz, a.a.O. S. 467. M. E. greift die zusammenfassende Formulierung F. Heilers zu kurz, wenn er schreibt: «Das Streben nach Befestigung, Stärkung und Steigerung des eigenen Lebens ist das Motiv alles Betens» (a.a.O. S. 489). Heiler hat hier nur das Bittgebet unter dem zudem einseitigen psychologischen Aspekt des vom Menschen beeinflußten Eingriffs übernatürlicher Mächte im Blick. Er ignoriert so den ganzen Bereich des Lob- und Dankgebetes oder die Erfahrung der Nichterhörung, während nach Wenz gerade auch diese zur kritischen Distanznahme nötigt und andere Lebenserfahrungen im religiösen Kontext erst zuläßt. Vgl. K. Goldammer, a.a.O. S. 236; s. dazu aber auch S. 113 und 222, wo er die Einflußnahme auf die Gottheit als gleichberechtigt zur Deutung und Einordnung in das allgemein übergeordnete Geschehen als wesentliche Inhalte des Kultus interpretiert.

[24] K. Goldammer, a.a.O. S. 329.

lichen Zuwendung zum Immanent-Endlichen, zuteil. Nur durch die Ermöglichung von außen wird der Mensch fähig, sich selbst oder seinen Standpunkt zu transzendieren [25].

Auf einen Unterschied zwischen Kultus und Gebet verweist K. Goldammer: «Der Kultus hat eine quantitative Seite, die zum Prinzip werden kann: Er ist auf Häufung angelegt» [26]. Der Kultus wird immer definiert durch eine Vielzahl von Handlungen. Das Gebet kann also Teil des Kultus sein. Weiterhin ist der Kult als ein Geschehen in religiöser Gemeinschaft charakterisiert, die sich auf normierte Konventionen geeinigt hat [27]. Im Gegensatz zum Gebet fehlen individuelle Momente wie Affektivität, Spontaneität und Freiheit, oder werden nur in bestimmten ritualisierten Formen zugelassen. Auch die im folgenden noch auszuführenden Momente von Personalität und Unmittelbarkeit können für die Definition des Kultus nicht beansprucht werden. Die Existenz des individuellen Gebetes verweist gerade auf die genannten Defizite des kultischen Erlebens.

Die Entwicklungsgeschichte des Gebetes weist auf eine unendliche Mannigfaltigkeit der Formen. Sie macht es schwer, einen Ursprung zu finden. Bereits hier entsteht das Problem der Definition. Faßt man das Gebet vorläufig als die Begegnung mit dem Übernatürlichen aus menschlicher Aktivität, so hat es seinen Ursprung in paralleler Entwicklung zu Ausdrücken der Einflußnahme auf das übergreifende, transzendent begründete Geschehen (Zaubersprüche und Beschwörungen). Bereits in frühester Zeit dürfte eine Unterscheidung von individuellem und kollektivem Gebet eingesetzt haben [28]. Die motivationspsychologische Ähnlichkeit von Beschwörung, Opfer und Bittgebet kann zu einer phänomenologischen Schein-Identifikation führen, die aber durch das Vorkommen anderer Gebetsformen (Dank, Lob, Verkündigung) überboten wird [29]. Wann sich die freien, spontanen Formen

[25] Vgl. G. W. F. Hegel, Religionsphilosophie, Bd. I. Die Vorlesung von 1821, hrsg. von K. H. Ilting, Neapel 1978, S. 65–195.

[26] K. Goldammer, a.a.O. S. 329; vgl. auch S. 330.

[27] Vgl. S. Mowinckel, Art. «Kultus», RGG³, Bd. IV., Sp. 120–126; bes. Sp. 120f.

[28] Es erscheint plausibel, wenn das kollektive Gebet aus Furcht vor dem Numinosen und meditationstechnischen Gründen überwiegt und das individuelle Gebet von besonders begabten und erfahrenen Gliedern der Gemeinde geübt wird.

[29] Sie führt zur Mißinterpretation des Gebetes durch die Religionskritik, die einseitig das Bittgebet in den Vordergrund stellt, indem andere Formen ignoriert oder strukturell

von den kultisch-rituellen Weisen trennten, ist nicht mehr zu bestimmen. Es erscheint jedoch plausibel, daß es in relativ früher Zeit parallel mit der Trennung von individuellem und kollektivem Gebet geschah. F. Heiler verweist auf die Momente der «Urform des Betens...: Affektivität, Spontaneität und Freiheit»; sicherlich sind für die Mehrzahl dieser Gebete auch die letzten Aspekte von «urwüchsige(m), eudämonistische(m) Verlangen und konkrete(m) realistische(m) Vorstellen» [30] festzuhalten. Es besteht aber die Gefahr, elementare Lebensäußerungen von Freude und Leid, Lob und Dank außer acht zu lassen [31]. Auch hier werden bestimmte Ritualisierungen einsetzen, die im unmittelbaren Erleben (F. Heiler, «Augenblicksaffekt») keine Bedeutung haben. Es bleibt unklar, ob die Festlegung der Formen – auch des individuellen Gebetes – aus dem Kult übernommen wurde oder erst zur Entstehung kultischer Rituale führte [32].

Deutlich bleiben solche Weisen des Betens von institutionalisierten Ritualen unterschieden: weiter prägen diese Form in der Gruppe des individuellen Gebetes das «mystische» und das «prophetische» Gebet. Unter ersterem versteht F. Heiler «die Hinwendung der von der Welt und der eigenen Leidenschaft losgelösten Seele zu Gott, dem höchsten und einzigen Wert; von der sinnenden, von stimmungsreichen Phan-

auf es reduziert werden: Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, [2]1794; zitiert nach W. Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Werke in 10 Bänden, Darmstadt 1981, Bd. 7, S. 870ff.; L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841, zitiert nach E. Thies, Ludwig Feuerbach in 6 Bänden, Frankfurt 1976, Bd. 5, S. 229ff.; S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt 1980, S. 12. Auf Mischformen von Gebet und Beschwörung, die phänomenologisch deren motivationspsychologische Identifikation rechtfertigen könnten, weist F. Heiler, RGG[3] II, Sp. 1209: «Charakteristische Formen dieser Vermischung sind die Namensanrufung höherer Wesen, Segen, Fluch und Eide. Eine andere Art der Vermischung liegt bei jenem Gebet vor, das aus einer Ausdrucksform des persönlichen Gottesumganges zu einer magischen Formel geworden ist, welche entweder automatisch den menschlichen Wunsch verwirklicht oder das göttliche Wesen zu seiner Verwirklichung zwingt.» Vgl. K. Goldammer, a.a.O. S. 350.

[30] F. Heiler, Gebet, S. 486.

[31] F. Heiler, RGG[3] II, Sp. 1210.

[32] «Die sich bildenden Konzeptionen einer kosmischen und politischen Ordnung und ein stärker entfaltetes numinoses Erleben drängten dieses schlichte Gebet zurück und ließen ein Bedürfnis nach Garantien der ‹Richtigkeit› und Wirksamkeit des Gebetes entstehen.» B. Thum, LThK IV, Sp. 537f.; vgl. F. Heiler, S. 486. Eine Sonderform des mystischen Gebetes ist die sprachlose «oratio mutalis» der deutschen Mystiker, die allerdings schon Züge reiner Kontemplation trägt und kaum mehr dem eigentlichen Typus des Gebetes zuzurechnen ist.

tasiebildern sich nährenden Meditation steigt der betende Mystiker empor zur wonnevollen Kontemplation des höchsten Gutes, bis sich zuletzt die entzückte Gottesschau in der unendlichen Seligkeit der Ekstase verliert, in welcher der endliche Mensch untertaucht in die Fülle des unermeßlichen Gottes» [33]. Dagegen ist «das prophetische Beten... ein naives Ausschütten des Herzens, schlichte Aussprache der drängenden Not und des sehnsüchtigen Verlangens, ...das primitive Beten lebt hier auf, religiös verinnerlicht und sittlich verklärt, aber ungeschwächt in seinem konkreten Realismus». Es drückt «frohe Zuversicht zu Gott» aus [34].

Parallel zur kultischen Ritualisierung der Form des Gebetes verläuft häufig die Festlegung der Inhalte und des Betens überhaupt: Das Beten und bestimmte Formen und Inhalte werden zur religiösen Pflicht [35]. Hintergrund dieser Entwicklung sind zumeist mnemotechnische, pädagogische oder kontemplative Gründe.

Demgegenüber verlangt der Gemeinschaftscharakter der kollektiven Gebete eine strengere Form. Sie sind häufig in das gemeinschaftliche Erleben im Kultus eingebunden [36]. Grundsätzlich besteht bei der Ritualisierung von religiösen Erfahrungen die Gefahr, daß ihnen die «naive, spontane Seelenäußerung» verlorengeht. Dennoch darf die Trennung der primären, d. h. nicht-sprachlich reflektierte Erfahrung ermöglichenden Gebetstypen, von sekundären [37] nicht mit der Scheidung der individuellen von kollektiven, oder spontanen von ritualisier-

[33] Als ein extremes Beispiel dieser Gebetsweise wird die Versenkung der buddhistischen Frömmigkeit genannt. Vgl. auch F. Heiler, RGG³ II, Sp. 1210. Möglicherweise bildet die Ritualisierung des Individualgebets (Anrufungen und Beschwörungen) den Übergang zum mystischen Gebet. Vgl. B. Thum, LThK IV, Sp. 538.

[34] F. Heiler, Gebet, S. 487. Beispielhaft wird hier das Gebetsleben M. Luthers genannt; vgl. S. 244.

[35] Vgl. F. Heiler, a.a.O.; vgl. weiter z. B. M. Luthers Auslegung des zweiten Gebotes WA 30 I, 193f. (s.a. Anm. 13); in diesem Sinne auch K. Barth, KD III/4, S. 104; s.a. die Pflicht zum Gebet als Hilfe gegen die Anfechtung WA 46, 79, 21–33; ebenso die katholischen Gebetspflichten (Rosenkranz, Stundengebete, usw.) Exemplarisch seien auch die Gebetspflichten anderer Religionen genannt: Zum Islam vgl. im Koran die Suren 20, 130; 30, 17–18; 29, 45; 11, 114; 2, 186, sowie A. J. Wensinck, Art. «salât» in: Shorter Encyclopaedia of Islam, hrsg. von H. A. R. Gibb, Leiden 1974, S. 491–499; zum Hinduismus vgl. K. Klostermeier, Hinduismus, Köln 1965.

[36] Das kollektive Gebet ist nicht an den Kultus gebunden. Es kann sowohl spontan geschehen, und damit eine neue Weise kultischen Erlebens begründen, wie auch generell als Vorform des Kultus existieren.

[37] F. Heiler, Gebet, S. 488.

ten Gebetsformen und -inhalten identifiziert werden. Der Sprache kommt beim kollektiven Gebet, d. h. auch in der in der Folge des Betens auftretenden gemeinsamen Erfahrung, wesentlich initiatorische Bedeutung zu [38]. Im Gegensatz zum individuellen Gebet ist aber ein nonverbaler Vollzug beim kollektiven Gebet weniger denkbar, da die für das Gemeinschaftsgebet notwendige zwischenmenschliche Kommunikation meist sprachlich strukturiert ist. Das Verhältnis beider zueinander ist sicher von formalen wie inhaltlichen Interdependenzen geprägt. Für den Fortgang unserer Überlegungen kann auf diese Unterscheidung verzichtet werden und die gemeinsamen Züge selbst zum Thema erhoben werden.

Die psychologische Motivation des Gebetes, nämlich die Hinwendung zu der transzendentalen Macht, um in den übergeordneten Zusammenhang mit dem eigenen Ergehen Einsicht zu nehmen [39], macht es plausibel, wenn die supranaturalen Mächte personalisiert werden. So ist die Anrede zu einem persönlichen Gegenüber für jedes Gebet konstitutiv. Kommunikation, lebendige Beziehung, ist nur zwischen Personen möglich.

Daraus folgt dreierlei: Das Gebet setzt das Wissen um oder den Glauben an die Personalität des angeredeten Gegenübers voraus [40]. Gleichzeitig drückt es dieses Wissen oder diesen Glauben aus. Damit erkennt es die doktrinären und erfahrungsmäßigen Gehalte der Reli-

[38] Dies trifft auch zu, wenn das Gebet selbst Folge einer religiösen Erfahrung ist. Sei es als Aufforderung zum kollektiven Individualgebet («stilles Gebet»), sei es in der Form einer Einführung zu Anamnese oder Epiklese.

Zum Problemkreis Sprache und Kommunikation vgl. G. Meggle (Hg.), Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Frankfurt 1979, mit einer ausführlichen Bibliographie; ders., Grundbegriffe der Kommunikation, Berlin 1981; D. Lewis, Konventionen – eine sprachphilosophische Abhandlung, Berlin 1975.

Zur Funktion der mythischen Sprache für das religiöse Reden vgl.: H. P. Müller, Mythos – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung, ZThK 80(1983) 1–25; bes. 17ff.; vgl. ergänzend ders., Jenseits der Entmythologisierung – Orientierungen am Alten Testament, Neukirchen ²1979.

[39] Die psychologische Motivation in der Kategorie des Willens und damit der unbedingten Möglichkeit wird angesichts der Erfahrung der göttlichen Macht reduziert zur übernatürlichen bedingten Möglichkeit: «Hoffnung». «Das Gebet hat seinen Ursprung in der konkret entworfenen Hoffnung und lebt in ihr» (W. Lohff, a.a.O. S. 28). Der Begriff Hoffnung darf nicht verwechselt werden mit dem Begriff der Erhörungsgewißheit. Diese ist letzlich Folge der ersteren.

[40] F. Heiler, Gebet, S. 489f.; G. Ebeling, Gebet, S. 224; Pesch II, S. 12; G. Wenz, a.a.O. S. 472. Auf die Konsequenzen der personalen Gottesvorstellung für die Anthropologie weist W. Lohff, a.a.O. S. 18f.

gion an. Mit dem Gottesbegriff steht und fällt Inhalt und Form des Gebetes. So wird es – bereits unter phänomenologischem Aspekt – zum Dreh- und Angelpunkt aller Theo-logie[41]. Die theologische Reflexion des Menschen setzt die direkte oder thematische Erfahrung der reflektierten Inhalte voraus. In der weiteren Entwicklung wird das Gebet dann zum Ort der existentiellen Bewährung der durch Reflexion gewonnenen Aussagen. Die Mannigfaltigkeit der Formen verweist dabei gleichermaßen auf die Vielzahl göttlicher Offenbarungsweisen wie menschlicher Antwort- resp. Rezeptionsmöglichkeiten[42].

Der Ausdruck «direkt» betont in diesem Zusammenhang die Einzigartigkeit des Phänomens Gebet. Im Gegensatz zu anderen religiösen Erscheinungen kann im Gebet auf jede immanente Hilfe und Unterstützung verzichtet werden, die z. B. im Kultus immer wieder nötig wird (Opfer, Ritual, Askese, usw.). Im Gebet koinzidieren beide Bereiche von Wirklichkeit im Medium kommunikativer Erfahrung. Auf das Wesen des Gebetes sollte weder aus Form noch Inhalt einseitig rückgeschlossen werden. Erst wenn seine innerreligiöse Zentralstellung beachtet wird, kann es auch funktional bestimmt werden. In der jeweiligen Situation entscheidet der Beter über Form und Inhalt des Gebetes. Implizit bestätigt er damit die Zentralstellung des Gebetes im Rahmen seiner Religion, da alle Momente des religiösen Bewußtseins wie in einem Brennglas gebündelt und auf den einen angeredeten Gott, eben den, der dieses Bewußtsein konstituiert, gerichtet werden.

So wird im Beten die «Erhebung des Endlichen»[43] zum Vollzug dessen, was Religion insgesamt ausmacht[44]. Damit sind wir bei einem zweiten wesentlichen Strang von Implikationen: Haben wir bisher die

[41] Theologie wird in diesen Abschnitten verstanden als die sprachliche Reflexion direkter oder thematischer Erfahrungen im Umgang mit dem Transzendent-Unendlichen, Religion dagegen als der Raum, in dem sowohl spezifische Erfahrungen wie auch deren Reflexion möglich wird.

[42] «Unser Beten wird und muß immer der Art entsprechen, wie wir Gott begegnen» (Pesch II, S. 35).

[43] Zum Begriff der «Erhebung» vgl. G. Wenz, a.a.O. S. 466.

[44] Vgl. die Definition von Religion in «Über die Religion – Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern» von D. F. E. Schleiermacher in ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von R. Otto, Göttingen [6]1967; zum Unterschied der ersten drei Auflagen der «Reden» vgl. F. W. Graf, Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten – Zur Modifikation des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers «Reden über die Religion», ZThK 75(1975)147–184; zum Begriff der «Religion» vgl. weiterhin G. W. F. Hegel, Religionsphilosophie, a.a.O.

endliche Erfahrung des Transzendent-Unendlichen näher betrachtet, gilt es jetzt, die Aufmerksamkeit dem Endlichen selbst zuzuwenden, das mit dieser Erfahrung sich selbst transzendiert: «Im Gebet werden die Grundbefindlichkeiten des menschlichen Lebensvollzuges angerührt» [45]. Der Mensch sieht sich immer wieder gezwungen, Entscheidungen zu treffen. Dies ist ihm nur möglich, wenn er aufgrund eines übergeordneten Zusammenhanges sich und das ihn betreffende Geschehen im Ganzen der Wirklichkeit bestimmen kann. Im Gebet anerkennt der Mensch die Ausrichtung der Weltwirklichkeit auf eine Gottheit hin. Sie wird zum Fixpunkt des Koordinatensystems, innerhalb dessen der Mensch sich – z. T. neuerlich – versteht. Die Offenbarungen der Gottheit werden zu «trigonometrischen Punkten» in der «Vermessung» des Alltags. «Die vom Beter gebrauchten Gottesanreden, Gottesbestimmungen sind also Resultanten der eigenen Ortsbestimmung» [46]. So artikuliert sich im Gebet immer auch ein Großteil Selbstbestimmung und -erfahrung. Hier gewinnt das Bewußtsein eines personalen Gottes immanente Bedeutung: Die Bestimmung des eigenen Ortes inmitten des transzendent regulierten Geschehens findet in Bezug auf die transzendenten Gottheiten statt. Das Gebet spiegelt die Momente der Grundbefindlichkeit des Menschen – Externität, Zeitlichkeit und Personalität [47] – direkt wider und bringt diese als Leiblichkeit, Endlichkeit und Erfahrungsfähigkeit in die Gottesbeziehung ein. So wie der Mensch Gott als Person erfährt, kann er sein Befinden selbst in personalen Kategorien verstehen [48]. Die immanent-endliche Wirklichkeit wird verstanden als Abbild einer und Ermöglichung durch eine transzendent-unendliche(n) Wirklichkeit [49]. Im Gebet kann so die Got-

[45] G. Ebeling, Gebet, S. 207; s.a. S. 221; ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Band I, Tübingen 1979, S. 197; G. Wenz, a.a.O. S. 468: «Das Gebet lotet den Tag aus und dient damit der Besinnung auf Sinn und Ziel des Daseins.»

[46] P. C. Bloth, Gebetstheologische Aspekte der Liturgie und des Neuen Testaments, in: F. W. Bargheer, I. Röbbelen, Gebet und Gebetserziehung, a.a.O. S. 54: «Eben um der Beschreibung seiner Situation, der Bestimmung des Ortes des Gebetes willen bedarf der Beter einer Bestimmung Gottes als Adressaten seines Gebetes.» Vgl. die Umkehrung des Gedankens bei G. Ebeling, Dogmatik I, S. 194: «Als Wahrnehmung der Grundsituation des Menschen erschließt das Gebet die Erfahrbarkeit Gottes.» Vgl. weiterhin D. Sölle, a.a.O. S. 110, Der Ort des Gebetes ist das «Inland des Lebens».

[47] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 221.

[48] Vgl. W. Lohff, a.a.O. S. 18f.

[49] Eine solche Interpretation von Wirklichkeit wird immer durch ein rein empirisches – positivistisches – Wissenschaftsverständnis kritisiert werden können. Für eine

teserfahrung konkret werden, indem der Beter seinen immanent-endlichen Standort transzendiert. Sie erweitert das Naturhaft-Menschliche und fügt neue Aspekte zu dessen Verständnis hinzu: «Indem von Gott die Rede ist, wird zum Menschsein etwas hinzugefügt, was es aus sich selbst heraus nicht hat und nicht hervorzubringen vermag...» [50]

Die Einsicht in die Wirklichkeit einer übergeordneten Macht kommt nun nicht akzidentell der menschlichen Wirklichkeitsinterpretation zu. Vielmehr meint Koinzidenz hier die direkte Teilnahme der menschlichen Grundbefindlichkeit an der Sphäre des Göttlichen. Damit ist aber nicht die Aufgabe oder Substitution eigener Wirklichkeitsinterpretation gefordert. Das Gebet als «äußerste Verdichtung des Gottesverhältnisses» – eben aufgrund seiner Direktheit – ist zugleich «äußerste Verdichtung des Lebens». Der Mensch wird durch die direkte Begegnung mit dem Göttlichen gezwungen, die Tiefen seiner Wirklichkeitsinterpretation auszuloten [51]. Im Gebet werden sowohl menschliche Lebensvollzüge transzendiert, indem diese in die übernatürlichen Zusammenhänge eingeordnet und auf die personal erfahrene göttliche Macht ausgerichtet werden, als auch immanent durchdrungen, insofern die Wirklichkeit als ausgerichtete definiert wird. Das Bewußtsein von diesen Vorgängen ist für keinen Menschen selbstverständlich. Darauf verweisen nicht zuletzt Vor- und Nachbereitungsriten

phänomenologische Betrachtung ist dieser Befund jedoch insofern wichtig, als er die dogmatische Setzung, daß diese Erfahrung möglich sei, plausibel macht. Zugleich bleibt die Unabhängigkeit der dogmatischen Setzung erhalten: sie bliebe bestehen, auch wenn eine empirische Verifikation nicht möglich ist. Der Effekt unseres Vorgehens liegt dagegen in der Verstärkung der rationalen Plausibilität dogmatischer Argumente unter Absehung von immanent theologischer Kritikimmunität.

Zum Problem der Analogie vgl.: THOMAS v. AQUIN, Quaestiones Disputatae I–III, Summa Theol. I, q. 13; E. PRZYWARA, Analogia entis (= Schriften III), Einsiedeln 1962; K. BARTH, KD I/1, 239ff.; II/1, 67ff.; III/1, 219ff.; III/2, 243ff.; III/3, 57ff., 115ff.; G. SÖHNGEN, Analogia entis in analogia fidei, in: Antwort, hrsg. von E. WOLF u.a., Zürich 1956, S. 266–271; DERS., Analogie und Metapher, Freiburg 1962; P. TILLICH, Systematische Theologie, Band I, Stuttgart [7]1983, S. 278ff. und Band II, Stuttgart [8]1984, S. 125ff.; W. PANNENBERG, Analogie und Offenbarung, HabSchr Heidelberg 1955; DERS., Heilsgeschehen und Geschichte; Analogie und Doxologie, beide in: Grundfragen I, a.a.O. S. 22–78, 181–201; E. JÜNGEL, Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grund der Analogie, EvTh 22(1962) 535–557; B. GERTZ, Glaubenswelt als Analogie, Düsseldorf 1969; J. TRACK, Der Theologische Ansatz P. Tillichs, Tübingen 1973; DERS., Art. «Analogie» in TRE, Bd. II, S. 625–650.

[50] G. EBELING, Dogmatik I, S. 204.

[51] G. EBELING, Dogmatik I, S. 206.

ursprünglicher Religionen, sowie Formulierungen auch der christlichen Gebete [52].

Das Gebet ist ein Ausnahmezustand beider Bereiche: Denken (Wahrnehmung und Bewußtsein) und Handeln [53]. Damit ist auch das Kriterium seiner Wahrhaftigkeit benannt: «Das Gebet... ist auf seine Echtheit hin daran zu messen, ob mit der Radikalität des Gottesbezuges das wahrhaft Konkrete erschlossen wird» [54]. Der Beter kann seine Rede zu Gott daran beurteilen, wieweit er die Bedingungen seiner Existenz im Gebet durchdringt. M. a. W.: Erkenntnisbereitschaft und die konsequente Durchsetzung der handlungsorientierenden Einsichten können Kriterium zur Beurteilung des Betens sein. Eine kollektive Norm und Beurteilung des Gebetes kann es ebensowenig geben wie ein kollektiv beurteiltes Gottesverhältnis. Häufig wird als Kriterium der Wahrhaftigkeit die Wirkmächtigkeit des Gebetes angeführt: Faßt man Wirkmächtigkeit etwas weiter, nicht als eine unmittelbar folgende, Erstaunen erheischende Konsequenz, die augenscheinlich nicht auf den Beter zurückgeht, sondern als Tun – durchaus gerade auch des Beters – aus der Folge seiner Erkenntnis, so ist eine Beurteilung vermittels der Wirkmächtigkeit des Gebetes berechtigt. Das Handeln muß als umgreifende Kategorie von Denken und Tun verstanden werden [55]. *Beten ist immer schon Handeln* [56]. Dieses Handeln kann wiederum kritisiert werden anhand objektivierbarer Normen: Konsequenz nach den Prinzipien logischer Stringenz, die allgemein evident ist [57]. Ein wirkmächtiges

[52] Die im Judentum bis heute geltenden Vorschriften werden in Dn 9,1–3 beispielhaft beschrieben und halten sich modifiziert auch in christlichen Konventikeln. Vgl. dazu: A. Arens, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes, Trier 1961; H. Jahnow, Das hebräische Leichenlied (BHZAW 36), Gießen 1923; H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel, München ²1962; E. Kutsch, «Trauerbräuche» und Selbstminderungsriten im Alten Testament, Theol. Studien 78, Zürich 1978, S. 25–42; R. de Vaux, Ancient Israel – Its life and Institutions, London ⁴1979; für den Islam siehe A.-Th. Khoury, Einführung in die Grundlagen des Islam, Graz-Wien-Köln 1978, S. 212 und die in Anmerkung 35 angegebene Literatur.

[53] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 196; G. Wenz, a.a.O. S. 467.

[54] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 198.

[55] Zur neueren Handlungstheorie vgl. C. Lenk (Hg.), Handlungstheorie I–IV (= Kritische Information 62–65), München 1976ff.; G. Meggle/A. Beckermann (Hg.), Analytische Handlungstheorien, Frankfurt 1977; M. Brand, The Nature of Human Action, Glenview 1970, sowie die in Anm 38 genannte Literatur.

[56] Vgl. K. Barth, KD III/4, S. 123.

[57] Vgl. R. M. Chisholm, Art. «Evidenz», Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe, hrsg. von J. Speck, Bd. 1, S. 196f., Göttingen 1980; ders., Person and Object, London 1976; ders., Erkenntnistheorie, München 1979.

Gebet ist danach ein Handeln, das konsequent aus der Einsicht in die übergeordneten Seinszusammenhänge ableitbar ist [58].

Zusammenfassend definieren wir das *Gebet* vorläufig als *die menschliche Weise des Zugangs zum Transzendent-Unendlichen. Es handelt sich dabei um einen zumeist sprachlichen Akt, der das immanente Selbst- und Weltbewußtsein auf eine personhaft vorgestellte Gottheit zentriert, um so Einsicht in seine Existenz und die sie bestimmenden Zusammenhänge zu erlangen.* Obwohl wir uns das Verfahren als ein dialogisches vorgestellt haben, muß es *nicht auf den Bereich von Sprache begrenzt* bleiben [59]. Insofern das Gebet die einzige immanent-endliche Bedingung der Möglichkeit direkter Begegnung mit dem Göttlichen ist, impliziert es mit dessen Anerkennung auch die *Anerkennung der doktrinären Gehalte der jeweiligen Religion,* die aus der Reflexion vormaliger Erfahrungen entstanden ist.

II.

Im zweiten Durchgang wollen wir die christliche Dogmatik – speziell die lutherische – mit der Definition des Gebetes konfrontieren. Dabei geht es erstens um den Einfluß des phänomenologischen Befundes auf die spekulative Setzung und zweitens um deren kritischen Rückbezug auf die vorläufige Definition. Wenn die dogmatischen Aussagen vor dem Vorwurf der Kritikimmunität geschützt werden sollen, darf die Kritik – vom phänomenologischen Befund oder vom Dogma her – nicht abhängig von der jeweils anderen Sichtweise sein. Beide Aspekte behalten ihre Eigenständigkeit, auch wenn wir aus ökonomischen Gründen den zweiten und dritten Durchgang zusammenfassen.

[58] D. F. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 6. unv. Auflage, Berlin 1884, § 127,2; vgl. P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, S. 308.

[59] Die hier getroffene Einschränkung bezüglich des Mediums von Gotteserfahrung richtet sich gegen die weitverbreitete Ansicht, Gebet sei ausschließlich im Medium von Sprache vollziehbar. Das Medium des Gebetes ist immer abhängig vom Medium der Gottesoffenbarung. Die Vielfalt letzterer bestimmt die Mannigfaltigkeit der Gebetsweisen. «Die Sprache des Gebetes erwächst aus der Erfahrung, die sich ins Gebet ergießt» (G. Ebeling, Gebet, S. 224). Da menschliche Kommunikation weitgehend von Sprache abhängig und insofern fast ausschließlich Medium fremder Gotteserfahrung ist, somit auch den Vorstellungshorizont interpersonaler Kommunikation bestimmt, rückt sie quantitativ in den Vordergrund diskursiver Reflexion. Doch darf der empirische Befund nicht dergestalt generalisiert werden, daß er die Möglichkeiten anderer Kommunikation negiert.

Gebet und Theologie: In der Lehre vom Gebet vereinen sich «wie durch ein Brennglas alle Linien christlicher Lehre und christlichen Lebens» [60]. Definiert man Theologie als die Reflexion des Glaubens zum Zwecke der Handlungsorientierung [61], so ist der Bezug zum Gebet offenkundig: *Das Gebet setzt naturgemäß die Gottesoffenbarung und den daraus resultierenden Glauben voraus.* Der Glaube verhilft dem Menschen zur Einsicht in seine Bestimmung, wie er auch die Möglichkeit zur Transzendierung des menschlichen Selbstbewußtseins setzt. Im Gebet vollzieht sich immer auch seine Reflexion: *Theologie.* Es geht jedoch über diese hinaus, insofern die Reflexion vergangener Gotteserfahrung offenkundig zur Lösung bestimmter Probleme oder Konflikte innerhalb des Gottesverhältnisses nicht immer ausreicht. Ein weiteres Moment kommt durch alle jene Formen und Inhalte des Gebetes hinzu, die eine Problemlösung bereits voraussetzen und nurmehr auf diese reagieren.

Diese Bestimmung läßt sich mit dem Ergebnis der phänomenologischen Betrachtung durchaus vereinen: Dort hatten wir bereits das Moment der umfassenden Selbstbestimmung des Menschen in seiner Situation und deren Transzendierung erörtert. Auch verwiesen wir bereits auf die reflektierte Erfahrung des Übernatürlichen als Voraussetzung des Betens. Insofern die Theologie Teil des Gebetes ist, muß jeder theologische Satz im Gebet möglich sein. Läßt sich eine dogmatische Setzung im Gebet nicht aussprechen, trägt sie also zum Vorgang eigener Bestimmung im weiteren Sinne nichts bei, ist sie aus dem theologischen Kontext zu entfernen. *Im Gebet bewähren sich theologische Aussagen.* Das ist im folgenden zu belegen:

Gebet und Offenbarung: Die Selbsterschließung Gottes ist Voraussetzung jeglichen religiösen Bewußtseins und damit auch des Gebetes [62]. Offenbarung verstehen wir im folgenden als Begegnung mit Gott von

[60] G. Ebeling, Gebet, S. 225; vgl. K. Barth, KD I/2, S. 868, 939; II/2, S. 853.

[61] Vgl. D. F. E. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Kritische Ausgabe hrsg. von H. Scholz, Darmstadt 1977; §§ 1und 5, wobei unsere Bestimmung bewußt über die in § 5 getroffene Eingrenzung auf kirchenleitendes Verhalten hinausgeht. Vgl. P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh [8]1972, Bd. 1, S. 6.

[62] G. Wenz, a.a.O. S. 469; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, [8]1980, neu durchgesehen, um Vorwort u. Nachträge erweitert von C. Merk, S. 438f.

ihm her. Die Medien der Erschließung sind so vielfältig wie die Situation, in die hinein sie erfolgen. Die Kategorie göttlicher Offenbarung ist die der Geschichte [63]. Das heißt Gott erschließt sich mittelbar und eröffnet damit dem Menschen die Möglichkeit der Annahme und Weitergabe des Erlebens. Das Gebet reflektiert diese Erfahrung [64] und interpretiert damit zugleich die Gegenwart. Aufgrund der anamnetischen Vergewisserung der göttlichen Offenbarung kann sie je neu in der Zeit des Beters gefunden werden [65]. Offenbarung verstehen wir als objektive Voraussetzung des Gebetes. Der Satz geht über die phänomenologische Untersuchung insofern hinaus, als eine Verobjektivierung subjektiv begründeter Erkenntnisse nicht diskursiv verifiziert werden kann. Hier liegt die Nahtstelle von Vernunft und Glauben: Der Glaube «ist ein Verhältnis der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältnis zwar Vernunft ist und sich als ein Trennendes und Getrenntes sowie ihre Produkte – im individuellen Bewußtsein – zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat» [66]. Nur der Glaube selbst kann die Vielfalt subjektiven Bewußtseins objektivierend rückbeziehen auf den Urheber jenes Bewußtseins.

Das Gebet setzt subjektiv ein wie auch immer im einzelnen geartetes Bewußtsein von der Offenbarung Gottes voraus. Es ist eine Folge des Glaubens [67]. Glaube sei verstanden als die durch das Gottesverhältnis bestimmte Interpretation und Bewältigung der Wirklichkeit. Glaube verstehen wir als das Aushalten der Existenz in der Entscheidung im Wissen um die heilschaffende Geborgenheit in Gottes Allmacht. Der

[63] Darauf verweisen die biblischen Zeugnisse, vgl. W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1960, ³1965, S. 91ff.

[64] G. Wenz, a.a.O. S. 471.

[65] Beispielhaft sind dazu die alttestamentlichen Gebete. Aus der Fülle der Literatur sei hier nur verwiesen auf: E. S. Gerstenberger, Der bittende Mensch, WMANT 51, Neukirchen 1980; B. Hornig, Die Prosagebete der nachexilischen Zeit, Diss. in Masch. Schr., Leipzig 1957; O. Plöger, Reden und Gebete im chronistischen und deuteronomistischen Geschichtswerk, in: Festschrift für G. Dehm, hrsg. von W. Schneemelcher, Neukirchen 1957, S. 35–49; C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977; vgl. W. Lohff, a.a.O. S. 20f.; G. Wenz, a.a.O. S. 471.

[66] G. W. F. Hegel, Differenzschriften von 1801, in: Werke in Zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1970, Bd. 2, S. 32.

[67] Als subjektive Reaktion auf die objektive Voraussetzung hat das Gebet mithin den Charakter der Antwort. Vgl. H. Thielicke, Dogmatik III, S. 116f.; G. Ebeling, Dogmatik I, S. 202; Pesch I, S. 55; K. Barth, KD I/1, S. 49f.; II/2, S. 135; A. de Quervain, a.a.O. S. 19ff.; R. Herrmann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet, in: Ges. Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, S. 11ff.

Ausdruck dieses Wissens, d. h. sein bewußter Vollzug, ist Gebet [68]. «Der 'Reichtum' des Gebetes ist nicht nur die Fülle der Worte und Bilder, sondern der 'Reichtum' der immer neuen Lebenssituationen, die der Glaube, der sich im Gebet ausspricht, anzunehmen hat»[69]. Damit ist nicht gemeint, daß jede bewußt christlich begründete und vollzogene Entscheidung zugleich Gebet ist [70]. Das Gebet umschreibt nurmehr jene Gruppe von Handlungen, die im direkten oder thematischen Bezug zu Gott sich vollziehen. Sein Charakter als Ausnahmesituation ist schon im phänomenologischen Teil unserer Überlegungen beschrieben worden. Hier wird die Notwendigkeit der Distanznahme vom allgemeinen Geschehen außerdem von seiner dogmatischen Begründung her sichtbar [71]. Im Gebet wird der Glaubensvollzug selbst bewährt: Die direkte Begegnung mit Gott ermöglicht die kritische Überprüfung und bestätigt zugleich die alltäglich geleistete Wirklichkeitsbewältigung in der Ausrichtung auf Gott [72]. Diese selbst stellt sich im Gebet als richtig, d. h. gelungen, oder falsch, d. h. mißlungen heraus. Ist die Ausrichtung einer Mißweisung zum Opfer gefallen, so kann auch das so mißgewiesene Gebet den Kontakt zu Gott nicht herstellen. Ein Leben im Glauben ohne Gebet verweist so unmißverständlich auf Defizite des Glaubens und/oder seines Vollzuges [73].

Damit kommen wir zu dem grundlegenden Problem der Gebetsfrömmigkeit, das wir noch einmal im Zusammenhang mit der Sündenlehre behandeln müssen: die Ambivalenz menschlichen Umgangs mit der Offenbarung. Die Prädikation «objektiv» im Kontext unserer Überlegungen kann zu der Ansicht verleiten, daß ein Automatismus des Glaubensvollzuges gemeint sei. Dies ist weder mit dem phänomenolo-

[68] Pesch II, S. 17, 38; G. Ebeling, Gebet, S. 224; ders., Dogmatik I, S. 200.

[69] Pesch II, S. 39.

[70] Dies ist besonders gegen J. A. T. Robinson, Gott ist anders, S. 101ff. gesagt. Unterstellt man grundsätzlich jeder Handlung, die im Bewußtsein christlicher Wirklichkeitsinterpretation vollzogen ist, sie sei Gebet, so stellt sich die Frage, was denn dann der Sinn eines terminologisch ausgegrenzten Bezirks «Gebet» noch soll. Die Begründung aber für diese Ausgrenzung ist in den biblischen Schriften gegeben. Robinson bleibt die Überwindung dieses Widerspruches schuldig. Vgl. auch Pesch I, S. 17ff., 43, und unsere Überlegungen zur «oratio continua» weiter unten

[71] Vgl. S. 3, 6ff.; Pesch I, 17ff. betont hier stärker den Ich-Du-Sprachcharakter des Gebetes zum Zweck der Unterscheidung von anderem gottbezogenem Handeln. Schränkt das nicht das Gebet zu stark ein und schließt eine solche Formel nicht letztlich andere Kommunikationsmöglichkeiten aus?

[72] G. Ebeling, Gebet, S. 219.

[73] Pesch II, S. 9, 19; vgl. auch I, S. 43.

gischen Befund noch mit der dogmatischen Setzung der Autonomie des Menschen vereinbar: Der Vollzug des Gebetes hängt immer von der Rezeptionsfähigkeit des Menschen und damit der subjektiven Voraussetzung des Gebetes, dem Glauben, ab. «Es ist aber das Beten gerade der freie Akt des Menschen» [74]. Damit wird gleichzeitig die Möglichkeit zum Nicht-Beten-Wollen gesetzt. Und auch diese ist durch die Offenbarung gewollt. Die Interpretation der Geschichte als Weise göttlicher Offenbarung ist immer auch verbunden mit ihrer Interpretation als Verhüllung [75]. Die grundsätzliche Zweideutigkeit von Offenbarung hat ihre Ursache in der durch die Sünde zerstörten Einheit von Gott und Mensch, d. h. der Mensch kann den Grund seines Seins nicht mehr identifizieren. Damit wird für ihn die Existenz doppeldeutig [76]. Hierin ist begründet, daß kein Gebet die Offenbarung herbeiführen kann [77]. Auch im Vollzug des Glaubens und in der direkten Gottesbeziehung des Gebetes bleibt der Mensch Sünder und als solcher der Zweideutigkeit der Existenzinterpretation ausgesetzt. Diese Erfahrung des Selbst in ihrer Ursächlichkeit ist Sache des Glaubens [78].

Gegenüber dem diskursiv erarbeiteten Befund, die Offenbarung sei dem rechten Gebet automatisch zu eigen, hat die Dogmatik aufgrund der – empirisch verifizierbaren [79] – Sündenlehre die Einschränkung zugunsten der Souveränität zu machen. Obgleich dem christlichen Gebet die heilschaffende Zuwendung Gottes verheißen ist, kann daraus kein naturgesetzlicher Automatismus abgeleitet werden.

Im Zusammenhang mit der Offenbarung können wir auch das Verhältnis von *Heiliger Schrift und Gebet* behandeln. Als Kunde von den verschiedenen Offenbarungen Gottes und der Reaktion der Menschen kommt der Heiligen Schrift primär der Charakter eines Zeugnisses zu. Sie verzeichnet eine Vielzahl von Möglichkeiten, das Gebet zu üben. Zugleich enthält sie die Verheißung von der Erhörung in ganz konkreter Weise: Sie erinnert an reale Gotteserfahrung als Folge des Gebetes.

[74] K. Barth, KD I/2, S. 782.

[75] Pesch II, S. 21 und 24. In diesem Zusammenhang wäre die Beziehung von Gebet und Theodizee zu erörtern.

[76] Vgl. P. Tillich, Systematische Theologie II, S. 37–87.

[77] P. Althaus, a.a.O. S. 33; dagegen P. Tillich, Systematische Theologie, I, S. 153; III, S. 140.

[78] Pesch II, S. 24.

[79] Damit sei auf die Tatsache, daß die Sündenlehre eine Weise (= Form) christlicher Wirklichkeitsinterpretation ist, verwiesen. Verifizierbar ist natürlich nicht der Begriff «Sünde», sondern nur die damit beschriebene Erfahrung ihrer Wirklichkeit.

So kommt der Heiligen Schrift die Funktion der Orientierung zu [80]. Diese kann sie aber nur erfüllen, wenn ihr Kerygma von den Christen je neu erfahren wird. Und das wiederum geschieht im Gebet [81]. Das Gebet um Klarheit der Schrift steht so in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gebet um Weisung im Alltag. Die Einsicht in den göttlich begründeten, kosmologischen Sinn des individuellen Geschicks konkretisiert sich für den Christen in der Bitte um das Zeugnis der Heiligen Schrift [82].

Die sprachliche Vermittlung der Offenbarung gibt Anlaß, über den Zusammenhang von *Gebet und Sprache* nachzudenken. Grundsätzlich ist durch den sprachlichen Charakter menschlicher Kommunikation und Reflexion Sprache als Medium auch des Gebetes vorgegeben. Doch scheint die dogmatische Reduktion der menschlichen Grundsituation auf die Sprache wesentliche Momente anderer Kommunikation außer acht zu lassen [83]. Hier kann die empirische Sozialforschung – speziell die Kommunikationswissenschaft – der dogmatischen Theoriebildung Hilfen geben [84]. Die Gefahr solcher Offenheit ist am Beispiel J. A. T. Robinsons bereits diskutiert worden [85]. Dennoch darf der Theologe nicht der umgekehrten Gefahr erliegen, andere als sprachliche Weisen der Offenbarung Gottes grundsätzlich zu negieren [86]. Der Sprache kommt als einem wesentlichen Mittel menschlicher Kommunikation immense Bedeutung zu. Nicht zuletzt durch die analytische Sprachphilosophie wird das Gebet als Handeln neu verstehbar und werden der Theologie in Einklang mit diskursiver Analytik neue Möglichkeiten der

[80] Für M. Luther sind diese Funktionen des Wortes zusammengefaßt unter dem Stichwort von «Gesetz» und «Evangelium». Vgl. G. Wertelius, a.a.O. S. 100ff.

[81] K. Barth KD I/2, S. 767.

[82] A.a.O. S. 590.

[83] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 192, und in seiner Folge Pesch I, S. 45ff.; II, S. 12ff. Bei anderen Autoren wird diese Frage gar nicht erst thematisiert.

[84] Vgl. Anm. 38 und zum Problemfeld kirchlicher Verkündigung: H.-W. Dannowski, Sprachbefähigung in der Ausbildung, in: Didaktik der Predigt – Modelle zur homiletischen Ausbildung und Fortbildung hrsg. von P. Düsterfeld und H. B. Kaufmann, Münster 1975, S. 163–175; H. Luther, Predigt als Handlung, ZThK 80(1983) 223–243.

[85] Vgl. weiter oben sowie Anm. 70; Pesch I, S. 12–19.

[86] «Sprachliches und Außersprachliches sind in allen Formen des Gebetes verbunden. Sprachliches Gebet, das alles Außersprachlichen entkleidet wäre, müßte zur toten Formel werden. Sprachlose Kontemplation kann aber als solche nur bewußt gemacht werden in sprachlichem Ausdruck» (W. Lohff, a.a.O. S. 24).

Verifikation ihrer Aussagen gegeben [87]. Die Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes – auch in ihrer Vermittlung durch Menschen – kann vermittels der Sprechakttheorie neu verstanden werden, ohne ihre dogmatischen Konsequenzen zu verleugnen. Während die Wirkmächtigkeit menschlicher Rede immer in die menschliche Situation des «simul iustus et peccator» eingebunden und von daher ambivalent ist, zeichnet sich Gottes Wort durch seine Wirkung, d.i. die Schaffung in sich identischer Lebensvollzüge, eben heilvolle Schöpfung, aus [88].

Gebet und Gotteslehre: Der enge Zusammenhang von Gebet und Gotteslehre in der Theologie ist unumstritten. Da Gott der angeredete Partner und damit unmittelbar betroffen ist, wird dieser Zusammenhang zum Anlaß genommen, neben der Krisis der Lehre vom Gebet auch die der Gotteslehre zu konstatieren [89]. Im Extremfall folgt aus ersterer eine Modifizierung der Gotteslehre dergestalt, daß ein Beten wieder möglich wird [90]. Gegen ein anthropozentrisch entworfenes Gottesbild sei die klassisch gewordene Formulierung Augustins aus dem XXIII. Tractatus in Joannis evangelium eingewandt: *«omnia possunt dici Deo, et nihil digne dicitus de Deo... Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris*

[87] Exemplarisch: E. Herms, Theologie – eine Erfahrungswissenschaft?, München 1980; vgl. ders., Theorie für die Praxis, München 1982; W. Härle/Herms, Rechtfertigung – Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1979.

[88] Vgl. die klassischen Darstellungen der Gnaden- und Versöhnungslehre in den Lehrbüchern zur Dogmen- und Theologiegeschichte, sowie: F. C. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1838; A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1870, ³1888; G. Aulén, Christus Victor, London 1934; K. Barth, KD IV; vorzügliche Übersichten zur Lehrentwicklung finden sich bei J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, 2 Bde, Freiburg 1942/1951; J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis – Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, IV/2 Einsiedeln-Zürich-Köln, 1973, S. 595–984, mit Beiträgen von H. Gross, F. Mussner, P. Fransen, M. Löhrer und O. H. Pesch; O. H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, und schließlich die dogmengeschichtlichen Passagen aus: O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade, a.a.O.

[89] Exemplarisch K. Barth, KD III/4, S. 96, und R. Schäfer a.a.O. Positiv dagegen G. Ebeling, Dogmatik I, S. 213.

[90] J. A. T. Robinson und in seiner Folge die Gott-ist-tot-Theologie, aber auch andere theologische Ansätze, die mit H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt, ³1971, S. 272, von der Konstanz der Anthropologie und der entsprechenden situationsbedingten Variabilität anderer dogmatischer Aussagen ausgehen. Vgl. die kritische Stellungnahme von U. Wilckens, Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre, ZNW 67(1976)64–82.

quoquo modo dicere, omnia invenit» [91]. Bei aller Zugangsweise gerade auch durch das Gebet muß die Souveränität Gottes, d. h. seine Nichtobjektivierbarkeit gewahrt bleiben: Weil das Gebet direkt eine Erkenntnis Gottes und damit eine Selbsterkenntnis des Menschen vermittelt, führt es zur Anerkennung der Nichtfaßbarkeit Gottes [92]. Gleichzeitig gibt das Gebet als direkte menschliche Erfahrung Gottes die Möglichkeit zu menschlich kommunizierbarer Prädikation Gottes [93]. G. Ebeling schränkt diese Aussage insofern ein, als durch die Offenbarung Gottes in Christus ein zweiter Komplex von Gottesprädikationen besteht, die durch das Gebet wohl neu verstanden, aber unabhängig vom Gebet offenbart werden [94]. Wohl aber ist das Gebet als Erneuerung dieser Gotteserkenntnis vonnöten und exemplarisch von den Aposteln als solches geübt worden [95].

Im ersten Abschnitt unserer Überlegungen waren wir bereits auf die Notwendigkeit einer personalen Gottesvorstellung eingegangen [96]. Die biblische Offenbarung bestätigt den Befund: Gott läßt sich als Person erfahren. Diese Erfahrung findet im Alten Testament ihren lebendigen Ausdruck in den zuweilen recht derben Anthropomorphismen der Gottesanrede [97]. Das Neue Testament faßt die Erfahrung Gottes als Person in der vertraulichen Anrede «Abba» [98]. Dabei bleibt jedoch immer zu beachten, daß «wenn wir Gott als Person denken, wir dabei

[91] PL 35, 1495 (In Joannis Evangelium CXXIV Tractatus).

[92] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 204–207; hier besonders S. 205: «Die Aussage der Nichtobjektivierbarkeit Gottes beruht vielmehr auf dem existentiellen Beteiligtsein des Menschen, ist somit eine Beschreibung der Situation des Gottesverhältnisses und wird darum anschaulich an der Situation des Gebetes» (vgl. S. 199). Zur Korrelation von Gotteslehre und Anthropologie vgl. P. C. Bloth, a.a.O. S. 53.

[93] Vgl. den Entwurf der Gotteslehre bei G. Ebeling, Dogmatik I, S. 207–244; bes. S. 241ff.: «Die Frage nach dem Wurzelgrund des gemeinen Redens über Gott verweist ferner auf den Primat der religiösen Überlieferung» (ebd. S. 192). Vgl. Gebet und Heilige Schrift. Vgl. auch die Tagebucheintragung S. Kierkegaards; zitiert bei G. Ebeling, ebd. S. 193.

[94] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 241. Das bestätigt unsere Annahme, daß die Offenbarung Gottes nicht ausschließlich im Gebet erfahren werden kann, sondern diesem gerade vorausläuft.

[95] K. Barth, KD II/1, S. 26; P. C. Bloth, a.a.O. S. 65.

[96] Vgl. zusätzlich Pesch I, S. 39, 55.

[97] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen, München ⁶1975, S. 211.

[98] Vgl. die Studien von J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, Bd. I, Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971; ders., Abba, Göttingen 1966.

an alle menschlichen Vorzüge denken, und zugleich uns bewußt sein müssen, daß Gott noch unendlich über sie hinaus ist»[99].

Die Anrede Gottes ist das «ganze Gebet in nuce». Hier wird alles hineingelegt, was in der Form des Glaubens die menschliche Existenz vor Gott zum Gebet kommen läßt. Darin manifestieren sich zwei gegensätzliche Prädikationen Gottes: seine Nähe und seine Verborgenheit. Beide stehen in einem umgekehrt proportionalen Korrelationsverhältnis zur menschlichen Standortbestimmung. Die Nähe Gottes wird erfahrbar in der Situation der radikalen Infragestellung der menschlichen Selbstbestimmung. Kann der Mensch seinen eigenen Ort nicht mehr fassen, verliert er den letzten Halt im Weltgeschehen und kann als Fixpunkt seiner Existenz sich nurmehr in Gott selbst verorten. Der Mensch glaubt auf Gott als Orientierungspunkt verzichten zu können, wenn er selbst Sinnbezüge erstellen und so seine Sicherheit aus eigener Kraft begründen kann. Sucht er, solcherart in die Welt eingebunden, dennoch nach Gott – wie auch immer motiviert –, erfährt er ihn als den *deus absconditus*. Die Bindung an ein selbst begründetes Koordinatensystem wird zur trennenden Barriere im Gottesverhältnis. So kann auch diese Gotteserfahrung noch zum Indikator des selbstverursachten Gottesverhältnisses werden[100], auch wenn eine solche Einsicht dem Betroffenen aus eigener Kraft nicht mehr möglich sein wird. Das Gottesverhältnis liegt im Bereich der Verantwortung des Menschen, insofern die Güte Gottes seine Präsenz dem Menschen jederzeit zugesagt hat[101]. So bestätigt das Gebet den dogmatischen Satz von der Ubiquität Gottes. Er hat seine Ursache, wie das Gebet selbst, in der Liebe Gottes zu den Menschen. Die Zuwendung zum Menschen verweist auf eine grundlegende Prädikation: die δόξα. Dieser unübersetzbare Ausdruck[102] spiegelt sich im Lob Gottes innerhalb der Gebete wider und impliziert die Attribute von Freiheit, Ewigkeit und schöp-

[99] Pesch II, S. 13. Die Reduktion der Anrede auf ein bloßes «Herr!» führt P. C. Bloth, a.a.O. S. 55, auf die «umgekehrt proportional zur umfangreicher und präziser werdenden Ortsbestimmung des Beters» zurück, die zur Folge die immer geringer und unschärfer werdende Bestimmung hat. Vgl. H. Thielicke, Dogmatik I, S. 139.

[100] Vgl. Pesch I, S. 25ff., 38.

[101] Jes 63,9; Ps 139,3; Ez 34,28; Mt 28,20; Lk 18,7; Jh 11,42; 2 Kor 5,6. Hier wird auf den Zusammenhang von Gebet und Sündenlehre verwiesen.

[102] Vgl. den Art. «δόξα» in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, S. 236–256 (Kittel/v. Rad), hrsg. von G. Kittel/G. Friedrich, Stuttgart 1935 (Neuauflage 1950).

ferischer Allmacht. Die Ewigkeit bezeichnet den einen Pol von Freiheit: Gott ist den Gesetzen der geschaffenen Natur nicht unterworfen, sondern verfügt über sie. Diese Verfügungsgewalt manifestiert sich im anderen Pol der Freiheit: der schöpferischen Allmacht [103]. Sie äußert sich in der Geschichte des Menschen als Heilstat [104] – interpretiert und erkannt im Glauben.

Die δόξα Gottes nimmt Gestalt in seiner Liebe. Ihre Erfahrung drückt der Mensch in der freimütigen Bitte an Gott den Vater aus. In ihr bewährt sich des Menschen Anerkennung der Gottheit Gottes. Die Bitte ist die kräftigste Form des Lobes Gottes [105]. Sie impliziert die vollständige Inanspruchnahme seiner Macht bei völliger Auslieferung des Menschen unter den Willen Gottes. Seine Zuwendung wird in der Polarität von Gnade und Wahrheit beschrieben. Gnade bezeichnet die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens [106] und Wahrheit erhebt die Tatsache der gottimmanenten Konsequenz, die menschlichem Verstehen verborgen bleibt.

Die heilsgeschichtliche Verortung des Menschen durch die Selbsterfahrung im Gebet ermöglicht ein Verständnis Gottes, wie es die Trinitätslehre formuliert: «Zum Vater beten wir als Kinder, zu Christus als Jünger, zum Geist als Erben» [107]. Die Formen solchen Gebetes verweisen auf die göttliche Bestimmung des Menschen, deren Erkenntnis im Gebet ermöglicht, in der Anrede der göttlichen Person sich manifestiert.

Die hier geleistete Ableitung dogmatischer Aussagen aus dem Gebet ist nur eine Seite der Beziehung von Gebet und Dogmatik [108] – ebenso können dogmatische Aussagen Gebet auch erst ermöglichen. Beispielhaft geschieht das in Christologie und Pneumatologie.

Gebet und Christologie: Im Gegensatz zur Gotteslehre, die zu einem Großteil aus den Erfahrungen des Gebetes einsichtig ist, kommt dem

[103] In diesem Kontext wären die Prädikationen ‹via negationis› und die Aussagen über Gott als dem neuen Schöpfer zu erörtern.

[104] Pesch I, S. 38.

[105] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 241ff.

[106] «... der Stand der Gnade (ist) nicht anders zu beziehen, und zu halten, als indem die Gnade Gottes angerufen und erbeten wird.» K. Barth, KD II/1, S. 23. Andererseits ist gerade die Möglichkeit des Betens ein Akt der Gnade. Pesch I, S. 91, 98; II, S. 27.

[107] H. Thielicke, Theologische Ethik, Bd. II/1, Tübingen ²1959, S. 323 (Abschnitt 1145); vgl. D. F. E. Schleiermacher, Glaubenslehre, § 146,1.

[108] Pesch II, S. 103.

Gebet im Rahmen der Christologie und Pneumatologie ein wesentlich bezeugender Charakter zu. Wohl sind auch hier Erfahrungen in die Lehre eingedrungen, doch sind viele Lehraussagen im Kontext des Heilsgeschehens entstanden, um dieses verständlich zu machen. Existentielle Bedeutung haben im Rahmen der Christologie vorzugsweise die mit Auferstehung und Erlösung verbundenen Aussagen. Eher spekulative Theorien, wie z. B. die Zwei-Naturen-Lehre oder andere altkirchliche Lehrsätze bleiben gewissermaßen fern vom persönlichen Erleben des Christen. Dennoch behaupten wir, daß auch Aussagen der letztgenannten Gruppe im Gebet bewährt oder auch korrigiert werden. Macht doch das Christusgeschehen in seiner Gesamtheit das Proprium christlichen Denkens aus [109]. Indem das Gebet im Namen Jesu geschieht [110], wird das Erlösungshandeln in Anspruch genommen und so wirksam. Nennt der Beter den Namen Christi, vergewissert er sich je neu des Heilsgeschehens. Gleichzeitig verheißt die sprachhandelnde Wirkung der Anrede die Vergegenwärtigung des Heils. So wird durch die Anrufung Christi seine Auferstehung zeitlich je neu erfahrbar: Das Gebet ermöglicht die direkte Begegnung mit dem lebendigen Gott durch seinen als auferstanden erfahrenen Sohn. Die Begründung des Gebetes durch den Namen Jesu hat insofern den Charakter eines Bekenntnisses und des Lobes.

Jesus hat als Mensch den Menschen die Möglichkeit des Gebetes erneut vor Augen geführt und die Wahrheit seiner Aussagen durch sein eigenes Gebetsleben bezeugt [111]. Die Vollmacht zu solchem Tun entsteht aus seiner Sendung und Gott-Mensch-Einheit. Als Gott steht er aus eigener Kraft in lebendiger Beziehung zum Vater und verspricht Erhörung. Als Mensch beweist er die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen. Unser Nachvollzug seines Gebetes und seine Inanspruchnahme als Fürbitter [112] für uns vor Gott bezeugen somit diese Gott-Mensch-Einheit und die Anerkenntnis seines Handelns als Versöhnung für uns. Indem der Mensch die Gebete Christi nachspricht, vollzieht er dessen Unterwerfung unter den Willen Gottes, seine Einheit mit ihm nach, und kann eine direkte und lebendige Begegnung mit Gott – Versöhnung – erleben [113]. Recht verstandenes und geübtes Gebet kann somit

[109] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 194.

[110] G. Ebeling, a.a.O. S. 209; vgl. H. Thielicke, Dogmatik I, S. 139.

[111] Jh 14,13f.; 15,16; 16,23.

[112] Vgl. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, S. 180–188, sowie die Interpretation des Vater-Unser, S. 188–196.

die Versöhnung mit Gott und die darin gegenwärtige Manifestation der Erlösung aus dem Stand der Gottferne konkretisieren.

Die Aussagen zur Jungfrauengeburt, Sündlosigkeit, Präexistenz usw. entstehen in diesem Kontext als Ausdruck der menschlich erfaßten Bedingungen des Geschehens. Sie dienen der Anamnese und Vergewisserung der Erlösung. Andere Aussagen wie Tod, Auferstehung und Himmelfahrt spiegeln die im Leben und durch das Gebet selbst erfahrenen Taten Gottes am Menschen wider, die zu seiner Erlösung vollbracht sind. Die Ämterlehre verweist auf den umfassenden Horizont des Wirkens Christi, das in das Leben des Menschen gestaltend eingreift. Es findet im Gebet seinen Ausdruck: Christus ist als Hohepriester Haupt der Kirche. Hier wird sein Mittleramt deutlich, welches die Versöhnung ermöglicht. Als Prophet hat er die Verkündigung geleistet, aufgrund derer der Mensch die Nähe Gottes wieder suchen kann, und als König vertritt er die Herrschaft Gottes über den Menschen. Auch hier findet in bildhaften Ausdrücken die Erfahrung des Menschen ihren Niederschlag.

Zum Schluß ist auf das Gebet an Christus einzugehen. Bisher war das Gebet an Gott nur Anlaß, die christologischen Überlegungen auf dieses selbst zu beziehen. «An Christus richtet sich unser Gebet um alles, was seine Sache hier auf Erden betrifft» [114]. Die zweite Bitte des Vater-Unsers faßt dieses Gebet in aller Kürze zusammen. Vor Christus können wir alles heranbringen, was mit der Verwirklichung der Gottesherrschaft – und damit unserem Heil – zu tun hat.

Gebet und Pneumatologie: War bisher stärker von der Tatsache des «daß» ausgegangen, wollen wir die in der Lehre vom Heiligen Geist enthaltenen Antworten auf die Frage des «Wie» des Betens verstehen: Im Gebet wirkt der Heilige Geist. Durch ihn ist die Möglichkeit des Betens allen Menschen eröffnet worden [115]. Die Rede vom Heiligen Geist bezeugt die Gegenwart Gottes im Gebet: «Die Durchsetzung des anamnetisch vergewisserten und prädizierend eingeholten Gottes geschieht vermittelt durch den Heiligen Geist. Gott setzt sich als Heiliger

[113] G. Ebeling, Dogmatik II, S. 330.

[114] «Was nun in der Erscheinung Jesu geschehen ist, darf als die Verwirklichung dessen verstanden werden, was das Phänomen des Gebets letztlich intendiert, jedoch nur als Phänomen erkennen läßt: Das Vereintwerden von Gott und Mensch.» G. Ebeling, a.a.O. S. 99f.

[115] Pesch II, S. 103; D. F. E. Schleiermacher, Glaubenslehre, §§ 127,2; 147,1.

Geist so durch, daß er den Menschen auch als Beter zum vermittelnden Träger seiner Durchsetzung macht»[116]. Dahinter verbirgt sich die Erfahrung der heilvollen Gemeinschaft mit Gott, die sich in der Kommunikation des Gebetes manifestiert. Sie wurde durch die von außen, eben göttlich gewirkte Selbstüberschreitung des Menschen erst möglich[117]. Mit der «Unterwerfung seines Willens»[118] wird der Mensch aus seiner Selbstverhaftung und zur Distanznahme zum unmittelbar ihn umgebenden Geschehen befreit. In der Rede vom Heiligen Geist haben die Prädikationen Gottes ihre konkrete Manifestation.

Auch an den Heiligen Geist selbst kann sich das menschliche Gebet richten. Während die zweite Bitte des Vater-Unsers das «daß» des Kommens der Königsherrschaft Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ) beinhaltet, richtet sich das Gebet an den Heiligen Geist mit der Bitte um den Vollzug des göttlichen Willens, i. e. die Antwort auf die Frage nach dem «wie» des Kommens: «An den Heiligen Geist richtet sich unsere Bitte, daß er komme, die er uns erfüllt, uns zu Gliedern Christi macht, uns Wachstum im Glauben gibt, uns in Liebe untereinander verbindet, uns das richtige Verhältnis zu den irdischen Dingen, die Kraft zum Widerstand und zum Verzicht, den Mut zum Zeugnis in der Welt schenkt»[119]. Die Kurzform dieser Bitte ist der dritte Satz des Vater-Unsers: «Dein Wille geschehe!» Dabei geht es nicht um ein bloßes «sacrificium intellectus», sondern um die befreiende Erfahrung der Geborgenheit menschlicher Vernunft inmitten göttlicher Souveränität[120], die Entlastung von der «Verdammnis zur Freiheit».

Gebet und Anthropologie – Lehre von Sünde und Gnade: Der Beter formuliert seine Erfahrung der Wirklichkeit in der letzten Bitte des Herrengebets: «... und erlöse uns von dem Bösen!» Der Christ interpretiert

[116] H. Thielicke, Dogmatik III,§ 5, S. 116–123; bes. S. 117–120; ders., Ethik II/1, S. 320, Nr. 1134/1138; P. Tillich, Systematische Theologie III, S. 223: «Die Antwort auf die Einwirkung des göttlichen Geistes muß selbst Geist-bedingt sein, und das heißt, sie muß das Subjekt-Objekt-Schema der persönlichen Erfahrung transzendieren. Das geschieht am deutlichsten im Akt der Kontemplation..., denn in der Kontemplation ist das Paradox des Gebetes offenbar: Die Identität und Nicht-Identität dessen, der betet, mit dem, zu dem gebetet wird – Gott als Geist.» Vgl. K. Barth, KD II/2, S. 853f.; G. Ebeling, Dogmatik II, S. 330.

[117] P. C. Bloth, a.a.O. S. 71; W. Lohff, a.a.O. S. 27f.

[118] P. Tillich, Systematische Theologie III, S. 320; H. Thielicke, Dogmatik III, S. 118, 121; Ethik II, S. 321f. (Nr. 1138–1143).

[119] Pesch II, S. 103.

[120] Vgl. die Differenzschriften von G. W. F. Hegel, s. Anm. 66.

die Wirklichkeit, indem er seinen Standort und seine Identität angesichts des Kreuzes bestimmt. Durch die Reflexion seiner Gottesbeziehung wird der Weltbezug immer wieder neu beleuchtet [121]. Dieser Weltbezug ist geprägt durch das Wissen um die Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung [122]. Damit ist das Proprium christlichen Gebets gegenüber dem allgemein religiösen Gebet im Bereich der Selbstbestimmung gegeben [123].

Im Kontext der theologischen Selbstbestimmung wollen wir hier nur die Frage von Gebet und Sündenerkenntnis, d. h. Erfahrung von Erlösungsbedürftigkeit, und Gebet und Rechtfertigung, d. h. Erfahrung von Erlösung diskutieren [124].

a) D.F.E. Schleiermacher definiert in § 66 seiner Glaubenslehre die Sünde als Hemmung der freien Entwicklung des Gottesbewußtseins. Er artikuliert damit die Erfahrung des Beters, welche M. Luther mit dem Begriff der «Anfechtung» umschreibt [125], oder die später bei P. Tillich mit dem Ausdruck «Entfremdung» gefaßt wird [126]. Im Gebet setzt die Erfahrung von Sünde ein. Die dogmatische Reflexion hat in der Folge die Ursache zu benennen.

Die Grundsituation des Menschen läßt sich beschreiben als die der Entscheidung: In jeder Situation sieht sich der Mensch einer Vielzahl von Handlungsmöglichkeiten gegenüber, zwischen denen er sich entscheiden *muß*. Angesichts dieses Zwanges erfährt sich der Mensch als vom Grund seiner Existenz getrennt. Er erlebt die fehlende Identität mit anderen Seinsformen, da er ihnen niemals gerecht werden kann. Als Sünde erweist sich jede Handlung, die jene «Entfremdung» zementiert.

[121] G. Ebeling, Gebet, S. 224.

[122] K. Barth, KD III/3, S. 302: Das Gebet ist darum entscheidend als Bitte konstituiert. Vgl. KD III/3, S. 303; III/4, S. 95, 106; IV/4, S. 230; und Pesch II, S. 45.

[123] Natürlich gilt für das christliche Gebet die anthropologische Implikation der Personalität, wie sie oben formuliert worden war.

An dieser Stelle wären die Ergebnisse der Naturwissenschaften und der Humanwissenschaften in Beziehung zum christlichen Gebet zu setzen, d. h. dem hermeneutischen Zirkel von Theorie und Praxis zu unterwerfen. Das kann in diesem Zusammenhang nicht geleistet werden.

[124] Vgl. zum gesamten Abschnitt R. Herrmann, a.a.O. (Anm. 67), S. 11–43.

[125] Zur Anfechtung bei M. Luther vgl. H. Beintker, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, TA 1, Berlin 1954, und die Übersicht in dems., Art. «Anfechtung» III, TRE 2, S. 695–704, 707–708 (Lit.) und weiter O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin (= Walberberger Studien, Theologische Reihe 4), Mainz 1969, S. 212ff.

[126] P. Tillich, Systematische Theologie II, S. 35ff., bes. 52–68.

Die Aussage von der Erbsünde oder M. Luthers «simul iustus et peccator» verweisen auf den grundsätzlich und stetig entfremdenden Charakter jeder menschlichen Handlung. Im Sündenbekenntnis, in der Klage und in der Bitte formuliert das Gebet diese Erfahrung von Wirklichkeit [127].

Dem Christusgeschehen kommt im Kontext der Sündenlehre eine dreifache Funktion zu: Zum einen wird durch dieses Geschehen die Erfahrung von Identität vermittelt, von der sich die menschliche Entfremdung abhebt. Zum zweiten gibt Christus die Möglichkeit, in seinem Namen *dennoch* die Einheit zu suchen [128], und drittens die Gewißheit, sie im Gebet auch zu finden [129]. Das Gebet bleibt immer ein Akt der autonomen, freien Entscheidung. Damit ist der zweite Themenkomplex angesprochen:

b) Die in Christus zugesprochene und vollzogene Rechtfertigung des Sünders ist die theologische Grundformel der Bedingung der Möglichkeit des Gebetes [130]. Das Gebet, speziell das Sündenbekenntnis, die Klage und Bitte um Erlösung, ist der konkrete Ausdruck der Buße: die bewußt vollzogene Annahme der göttlichen Verheißung [131]. Das Christusgeschehen verweist dabei auf die externe Erlösung. Im Gebet erfährt sich der Mensch als abhängig von Gott. Diese Erfahrung verstärkt sich im Bewußtsein von Sünde und Erlösung. Die Selbstsetzung des Menschen ist angesichts des Christusgeschehens als gescheitert zu interpretieren [132]. Jedoch bleibt der Christ nicht bei dem «Schweigen», sondern ist durch den Heiligen Geist zum Reden, eben zum Gebet, ermächtigt.

Das Gebet überwindet, bevollmächtigt durch Christus, die Entfremdung und ermöglicht inmitten der Existenz als peccator die Nähe zu Gott [133]. Das Gebet befreit den Menschen aus der Verhaftung in der eigenen Situation in die Weite des Gottesverhältnisses: «Das Gebet ermöglicht es dem Sünder, sich selbst anzunehmen, zu sich und seiner

[127] Vgl. die alttestamentlichen Klagegebete; exemplarisch Dn 9,3–19. Vgl. E. S. Gerstenberger, Der klagende Mensch, in: Probleme biblischer Theologie, hrsg. von H. W. Wolff, München 1971, S. 64–72, sowie die in Anm. 65 genannte Literatur, und K. Barth, KD I/2, S. 781f.

[128] K. Barth, KD IV/3,2, S. 770.

[129] H. Thielicke, Ethik II/1, S. 621 (Nr. 2331).

[130] K. Barth, KD III/4, S. 98.

[131] G. Ebeling, Dogmatik I, S. 295.

[132] K. Barth, KD II/2, S. 875; Pesch II, S. 66f.; G. Wenz, a.a.O. S. 486.

[133] K. Barth, KD II/2, S. 841.

Schuld zu stehen, allerdings gerade nicht in einer alles entschuldigenden Selbstgerechtigkeit, sondern dergestalt, daß er sich dem Geist und Willen Gottes unterstellt und auf die Gerechtigkeit und Liebe seines Reiches aus ist»[134].

Der Niederschlag der Gottesnähe des Menschen, die konkret faßbare Unterwerfung des menschlichen Willens, wird zum Kriterium wahrhaften, christlichen Gebetes: Indem das Gebet die Einigung zwischen Gott als dem Grund des Seins und dem Menschen herstellt, vermag der Mensch auch die Situation der Entscheidung zu bewältigen. Der Beter kann Entscheidungen fortan im Blick auf Gott und im Vertrauen auf dessen bewahrendes Handeln treffen[135]. Der Mensch wird weder sündlos, noch von der Versuchung erlöst: sein Handeln bleibt sündhaft. *Aber:* Er darf handeln, geborgen in der Verheißung der in Christus zugesprochenen Erlösung. Das läßt, frei von dem Druck, Sünde vermeiden zu müssen, den Aufgaben des Alltags gelassen entgegensehen. Die Einigung mit dem Willen Gottes führt zur «transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens»[136]. So manifestiert sich in den Folgen je spontanen Handelns ein Stück weit verwirklichte Gottesherrschaft.

Gebet und Ekklesiologie: Nachdem wir die Fragen des «daß» und des «wie» des Betens anhand der dogmatischen Artikel grob skizziert haben, stellt sich das Problem des «wo». Durch die Verweise auf die Ausnahmesituation und im Gebet geleistete Distanznahme stellt sich die Frage nach dem Ort, an dem Stille, Kontemplation zu Andacht und Anbetung führen können.

Das Erlebnis des Glaubens drängt zur Gemeinschaft[137]: «Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß

[134] A.a.O. S. 854.

[135] G. Wenz, a.a.O. S. 486.

[136] P. Tillich, Systematische Theologie III, S. 167. Vgl. H. Thielicke, Dogmatik III, S. 121: «Die so vom Pneuma erwirkte Einigung mit dem Willen Gottes transzendiert unsere menschlich-natürlichen Möglichkeiten: Sie haftet nicht mehr an eigenwilligen Wünschen und wird den Suggestionen des Sorgengeistes entrissen.» Vgl. dort auch die Anm. 36 und 39.

[137] D. F. E. Schleiermacher, Glaubenslehre § 6.

irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche»[138]. Der Glaube konstituiert die Kirche. Konkrete Ausbildung – eben «sprechender Glaube» – ist dieses Gebet[139]. Die Kirche konkretisiert sich im gemeinschaftlich geübten Gebet[140]. So wird sie auch der Ort, an dem der Einzelne das Gebet erlernt und erste Erfahrungen machen kann. Die fromme Gemeinschaft ist der Ort für den Rückzug aus der Alltagswelt und damit der Distanznahme. Sie kann indirekt zum Quell lebensstiftender Kraft werden, durch die der Einzelne fähig ist, den Alltag je neu zu bewältigen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Begriffs von der *oratio continua*. Offenkundig kann es nach der christlichen Ethik nicht um eine stete Distanznahme vom Weltgeschehen gehen. Die Kirche darf nicht als hermetisch abgeriegelte Konklave inmitten ihrer Umgebung bestehen. Vielmehr verweist der Terminus auf die stete Bereitschaft und Möglichkeit, Entscheidungen in der Nähe zu Gott, in direktem Bezug zu ihm, zu klären. Als Aufforderung wissen die Sätze des Neuen Testaments[141] um die Not und Schwierigkeit, stets in der gebetsmäßigen Nähe zu Gott zu verharren. Die endgültige und unzerstörbare Gottesgemeinschaft wird erst am Ende der Zeit erreicht – der Vollendung der Geschichte in der Wiederkunft Christi. So lange bleibt den Gebetsaufforderungen der imperative Charakter anhaften: Sie drücken die Zwiespältigkeit menschlicher Existenz angesichts der Entfremdung aus und verweisen auf die Erlösungsbedürftigkeit.

Hinzu kommt eine weitere Funktion des Gebetes im kirchlichen Geschehen: Es begleitet, Anamnese und Zeugnis zugleich, alle Handlungen der frommen Gemeinschaft. Sie werden in Bezug zu Gott und dem Haupt der Gemeinde, Christus, gesetzt im Akt direkter menschlicher Kommunikation mit Gott. Damit werden sie selbst ein Teil derselben: Mit dem Gebet wird in allen Handlungen das Proprium des christlichen Glaubens präsent gehalten[142]. Damit kommt dem Gebet

[138] A.a.O. § 6.4.

[139] H. Thielicke, Dogmatik III, S. 123; vgl. M. Luther, WA 40, III, 506, 18.

[140] K. Barth, KD III/4, S. 113.

[141] Lk 18,1; 21,26; Apg 6,4; Röm 12,12; Eph 6,18; Kol 1,3.9; 4,2 (vgl. 2 Thess 1,11); 1 Thess 5,17.

[142] W. Lohff, a.a.O. S. 23: Dabei muß vor der Gefahr gewarnt werden, «daß die Teilnahme an der Objektivität des Gebetsritus die Subjektivität des Beters unerfaßt läßt, d. h. also, daß die Teilnahme sich formuliert und Integration und Transzendenz verloren gehen».

ein Element des Korrigierens zu: «Dem Gebet... muß als Vorletztes eine Arbeit zugeordnet sein: eine kritisch korrigierende forschende Arbeit an der kirchlichen Verkündigung im Blick auf das göttliche Urteil, an das sie ja als das, was sie sein will, appelliert» [143].

Gebet und Eschatologie: Die Wirklichkeit der christlichen Existenz ist ausgerichtet auf die zukünftige Vollendung der Heilszeit. Alle Handlungen geschehen auf Hoffnung hin [144] – auf eine in konkreter Erfahrung begründete Hoffnung hin. Das Gebet integriert das Handeln in den Entwurf der umgreifenden Hoffnung der Christen, ein Handeln, das es in allen einzelnen Gestalten immer neu transzendierend Gott als dem Ziel menschlicher Bestimmung entgegenbringt [145]. Die konkrete Ermöglichung, d. h. Erfahrung der Berechtigung dieses Hoffens geschieht im Gebet. Insofern ist «das Gebet um das Kommen des Herren zur Parusie... das umfassendste Anliegen, in dem die Selbsttranszendenz des Beters auf das Heilsgeschehen (hin) sich ereignet. Und von ihm her wird die Integration aller Anliegen unter dem Gesichtspunkt des zu diesem eschatologischen Heile Dienlichen geleistet» [146]. Die im Glauben antizipierte Endzeit wird im Gebet durch die vermittelte Einsicht in das endzeitliche Geschehen bewährt [147]. So wird die Herrlichkeit Gottes im Gebet Wirklichkeit: «Dieses Gebet, sein konkreter Inhalt und seine Erfüllung durch den, an den es gerichtet ist, ist die zeitliche, die vorläufige Form unserer Teilnahme an der Verherrlichung Gottes und damit an Gottes Herrlichkeit selber» [148].

[143] K. Barth, KD I/1, S. 76f.

[144] Deutlicher Ausdruck für diese Hoffnung ist die Verheißung der Erhörung, auf die hin gesprochen wird. Vgl. dazu die beeindruckende Metapher bei Pesch I, S. 25, und weiterhin: G. Ebeling, Dogmatik I, S. 202, 333: ders. Gebet, S. 225; K. Barth, KD II/1, S. 574f., 617, 628; III/3, S. 307f.; III/4, S. 117; und auch I/1, S. 489; D. F. E. Schleiermacher, Glaubenslehre § 147; G. Wenz, a.a.O. S. 488; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964, sowie die Diskussion um das Buch bei W. D. Marsch (Hg.), Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann, München 1967; F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.

[145] R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 62), S. 438f.

[146] W. Lohff, a.a.O., S. 21.

[147] D. F. E. Schleiermacher, Glaubenslehre, § 146.

[148] K. Barth, KD II/1, S. 762.