



JÜRGEN WERBICK · MÜNSTER

HÖRT GOTT MICH, WENN ICH ZU IHM RUFE?

Notizen zu Bittgebet und Theodizee

1. *Worte auf der Goldwaage*

Wer sein Gebet ernst nimmt, legt die Gebets-Worte auf die Goldwaage: Meinen sie, was sie sagen? Kann *ich* sie so sprechen, in der ersten Person Singular? Können das *meine* Worte sein? Im Gebet kommt ans Licht, wie gewagt meine Worte sind, wenn sie sich nicht in Alltags- und Allerweltsmitteilungen erschöpfen. Vielleicht sind sie auch da noch gewagter, als ich es wahrnehme.

Wer zu sprechen anfängt «outet» sich.¹ In dem, was er sagt, spricht er sich selbst mit aus. Und er übernimmt mehr oder weniger ausdrücklich die Verantwortung für das, was er sagt. Ist es zuverlässig? Kann man den Worten trauen; sagen sie, was der Fall ist? Treffen sie, wovon die Rede ist? Oder sind sie hohl, «ohne Substanz», nur so dahergesagt, großsprecherisch «hingestellt»? Wie gewagt ist das Sprechen, wenn es ums Äußerste geht: Ich verspreche dir. Ich verzeihe dir. Ich glaube. Ich hoffe. Ich vertraue mich dir an – Du darfst dich mir anvertrauen.

«Ich glaube, glaube ich.»² So oft sage ich mehr, als ich «weiß»; mehr als das, wofür ich selbstverständlich und guten Gewissens die Verantwortung übernehmen könnte. Sage ich zu viel? Müsste ich nicht schweigen statt so zu reden? Müsste ich nicht zumindest dieses «glaube ich» hinzufügen? Ich liebe dich, glaube ich? Ich hoffe auf den Gott, der mich ins gute Leben einführt, glaube ich... Wer ist sich des Einsatzes schon sicher, den seine Worte aussprechen? Wer weiß, inwieweit und inwiefern er in den Worten «drin ist», die er aus sich heraus sagt? Ich habe mich selbst nicht so zur Verfügung, dass ich bedenkenlos sicher sein könnte: Ja, diese Worte sagen mich zuverlässig aus! So ist es mit mir! Wie ich es sage, so bin ich!

JÜRGEN WERBICK, geb. 1946, 1965-1973 Studien der Theologie und der Philosophie in Mainz, München und Zürich; Pastoralassistent in München 1973-1975; 1975-1981 Assistent (Homiletik) an der Universität München; 1981-1994 Prof. für Systematische Theologie in Siegen; seither Prof. für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Und erst beim Beten! Schon wenn ich die Gebets-Anrede wage: Habe ich mich wirklich in den hinein versammelt, der jetzt sagt: Höre, Herr, du mein Gott...? Und was meine ich, wenn ich so spreche? Aus dieser elementaren Sprech- und Gebetsverlegenheit mag man sich zu retten versuchen, indem man einfach spricht: hineingeht in zugesprochenes Sprechen und dabei wie selbstverständlich «ein wenig» offenhält, wie bzw. inwieweit mich meine Worte aussprechen. Es sind nicht nur meine Worte. Sie sind mir angeboten. Ich nehme sie für mich in Anspruch. Mein Gesprächspartner weiß, dass ich nur mühsam hinter meinen Worten herkomme; dass ich, wenn es gut geht, in ihrer Spur bleibe und mit meinen Worten darum bitten kann, man möge mich in der Spur der Worte suchen, die ich vor mir her spreche.

Die vorgesprochenen Gebets-Worte zeichnen eine Spur, von der ich nicht sicher weiß, wohin sie führt und wie weit ich ihr schon gefolgt bin; ja nicht einmal dies: ob ich ihr tatsächlich folge oder ihr nur folgen möchte – in Wirklichkeit aber am Rande des Weges stehe und mich danach sehne, den Weg aufzunehmen, den mir die Spur der Worte verheißt. Oder nicht einmal dies. Die Gebets-Weisheit der Kirche und der religiösen Überlieferungen will mich dazu verführen, mit den Gebets-Worten zu leben, in sie hineinzugehen, mich nicht gebets- und sprachunfähig zu machen durch die unablässig irritierende Frage: Wo bin ich eigentlich in diesem Sprachraum, der von diesen Spuren durchzogen wird? Komm und sieh, ehe du immer wieder nur fragst, ob und wie weit du der Gebetsspur gefolgt bist! Die Fragen werden zurückkommen. Nimm auch sie noch mit! Du kannst sie nicht im Vorhinein geklärt haben. Wie viel Gebets- und Sprechweisheit liegt doch in dieser Herausforderung. Aber auch wie viel Verführung.

So legen wir die Worte auf die Goldwaage, die Gebets-Worte zumal; immer wieder, gewiss nicht jedes Mal, bevor wir zu sprechen anfangen. «Höre!» Mit größter Selbstverständlichkeit sprechen die Beter(innen) der Bibel Gott so an und verkündigen ihre Zeugnisse JHWH als den Gott, der sich bitten lässt zu hören, wenn sein Volk zu ihm schreit. Der Herr erhört seinen Gesalbten «von seinem heiligen Himmel her und hilft ihm mit der Macht seiner Rechten» (Ps 20,7). Der Beter ruft ihn an, «denn du, Gott, erhörst mich.» Und so darf er ihm in den Ohren liegen: «Wende dein Ohr mir zu, vernimm meine Rede» (Ps 17,6). «Höre, Herr, die gerechte Sache» (Vers 1). Ijob aber hat zu solcher Bitte weder Kraft noch Zuversicht: «Wollte ich rufen, würde er mir Antwort geben? Ich glaube nicht, dass er auf meine Stimme hört» (9,16).³ Warum erhört Er hier, dort aber nicht? Noch weiter gefragt: Hört er *nicht*, wenn man ihn nicht anruft? Berührt es sein «Herz» *nicht*, wenn das Volk in höchster Not ist und doch nicht zu ihm ruft? Diese Frage fragen die biblischen Texte nicht oder allenfalls am Rande. Es ist ja völlig selbstverständlich, dass das Volk in seiner Not zu Ihm ruft. Wie sollte es seine Not nicht vor Ihn bringen, vor Ihn, dem «Ich bin für

euch da» (Ex 3,14)! Aber was heißt das für Ijob – und für das Ijob-Volk –, dass Er für sie da sei?

Gott lässt sich bitten

Schon drängen sich – bei den Menschen des 21. Jahrhunderts, nicht erst bei ihnen – die Fragen dazwischen: Warum musste es dazu kommen? Warum lässt JHWH sich lange bitten, wenn er doch das Unheil seines Volkes, der bedrängten Beter, der Ijob-Existenzen «mit eigenen Augen sieht»? Von den leblosen Götzen der Heiden mag gelten: «Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht» (Ps 115,5-6; vgl. Weish 15,15) Der Gott Israels aber hat Augen und Ohren, er hat sein Herz bei seinem Volk. So darf Israel auf den Herrn vertrauen. «Er ist für euch Helfer und Schild». Er «denkt an uns, er wird alle segnen, die ihn fürchten, segnen Große und Kleine» (vgl. Ps 115,9-13). Was kann das heißen nach den Katastrophen und Verbrechen des 20. Jahrhunderts – für die Juden und die «Völker», für Opfer und Täter, Große und Kleine? Drang das Rufen der Notleidenden nicht tief genug in JHWHs Ohren? Konnte oder wollte Er auch das Schlimmste auf ihre Bitten und Klagen hin nicht abwenden? Was bleibt nach all dem von der biblischen Gebetszuversicht, Er höre auf die Gebete, mit denen man Ihm in den Ohren liegt?⁴

Glaubensworte auf die Goldwaage gelegt: Dass der wahre, der lebendige Gott im Unterschied zu den von Menschen selbst erdachten und gemachten Götzen Ohren habe, sie den Klagen und Bitten zu «leihen», die zu ihm dringen wollen, das geht im Sprachgebrauch auch «frommer» Zeitgenossen allenfalls noch als gewagte und etwas antiquierte Metapher durch; als ungenaue, eigentlich nicht recht ernst gemeinte *façon de parler*. Die Worte können nicht wirklich meinen, was sie sagen. Oder können sie doch etwas sagen, was sich anders kaum sagen lässt? Können sie uns gar anleiten, unser Meinen zu überdenken, über es hinauszudenken?

Den JHWH mit Ohren werden uns auch metaphortheoretische Klarstellungen nicht zurückbringen. Aber davon wollten schon die Gebete und Zeugnisse der Bibel nicht (mehr) sprechen; die oben zitierten bestimmt nicht, die das Gott-Abbildungs- und Götterbildverbot mitunter bis in die Polemik hinein zuspitzten. Was sollen die Augen und Nasen und Ohren der Götterstatuen in den Heiligtümern! Der lebendige Gott kann von anthropomorphen Götterbildern nicht im Entferntesten so dargestellt werden, wie Er ist: in dem, was Ihn wirklich kennzeichnet und ausmacht. Aber es macht Ihn doch aus, auf die Menschen in ihrer Not zu hören! Oder ist selbst das noch Mythologie, aufzuklären von einem religionsphilosophisch reflektierten Gottesverständnis, das auch die letzten metaphorisch «ermäßigten» Anthropomorphismen der Kritik unterwirft?

Worte der elementar-religiösen Sprache philosophisch auf die Goldwaage gelegt: Gott ist immer schon alles, was er sein kann, unveränderlich vollkommen. Er kann sich gar nicht zu einem «Besseren» hin verändern – in sich selbst. Aber auch in dem nicht, was er *will*. Für *Immanuel Kant* ist es geradezu empörend, Gott von seinem ewig guten Willen abbringen zu wollen.⁵ Aber schon *Thomas von Aquin* hatte mit dieser Vorstellung erhebliche Probleme. Er konnte sie gerade noch begrifflich beherrschen, unter Inkaufnahme ziemlich kontra-intuitiver und weit ausgreifender, im Gebetsvollzug kaum noch mitvollziehbarer Vorstellungen: Gottes guter Wille ist zwar von Ewigkeit her unveränderlich auf das höchstmögliche Gut hingebordnet. Seine Vorsehung und die von ihr bestimmte göttliche Weltregierung werden diese Hinordnung in der Geschichte zur Geltung bringen. Da Gott aber in seinem ewigen Vorauswissen immer schon weiß, wozu sich die Menschen in jedem Augenblick ihres geschichtlichen Weges entscheiden, auch wann und worum sie ihn bitten werden und ob die Gewährung des von ihnen Erbetenen seinem guten Willen entspricht, kann er sich in aller Ewigkeit auf diese Bitten beziehen, sie gewissermaßen zu ewig «eingepflanzten» Realisierungsbedingungen der geschichtlichen Durchsetzung seines guten Willens machen⁶ – ohne sich und sein Wollen in der Geschichte dadurch zu verändern, dass er auf die Bitten der Menschen eingeht.⁷ Und warum will Gott von den Menschen gebeten sein? Warum wirkt er nicht einfach von sich aus, was gut ist? Weil die Bittenden so ihre Demutsgesinnung gegenüber dem allmächtigen und gnädigen Gott beweisen können und Gott sich ihnen als der Gnädige erweist, der auf ihre Bitten eingehen will. So wird die personale Beziehung zwischen Bittenden und Gewährendem – oder nach seinen ewigen Plänen um des höchstmöglichen Guten willen Verweigerndem – vertieft und werden die Menschen dazu befähigt, das ihnen auf ihre Bitten hin Gewährte in rechter Weise zu empfangen.⁸

Den Erfordernissen eines widerspruchsfreien Gottesgedankens mag hier Genüge getan sein; vielleicht auch der letzten Bestimmung allen Betens, sich mit Gott und seinem Wirken zu vereinigen.⁹ Auf der Strecke geblieben ist die Menschlichkeit einer Gottesbeziehung, in der Gott sich die Not der Menschen wirklich *jetzt* nahegehen ließe – in der seine teilnehmende Liebe die Hauptrolle spielen würde und nicht seine ewige Vollkommenheit, die es wegen der Unveränderlichkeit Gottes ausschließt, dem Bittgebet «irgendwelche Wirkmöglichkeiten auf Gott» zuzuschreiben.¹⁰

Platons Gott und der Gott der Betenden

Fast unvermeidlich hat man bei diesen Überlegungen den Eindruck, es gehe ihnen eher um die Rettung des überkommenen, platonisch geprägten Gottesgedankens als darum, die Erfahrungen bittender Menschen zu

würdigen und die entsprechenden Zeugnisse der Bibel tiefer zu verstehen. Der Gedanke ist bei, ja *in* Gott, aber kaum beim bittenden Menschen – allenfalls so, dass seine Bitten der geschichtlichen Realisierung der ewigen göttlichen Vorsehung dienen können. Es ist darüber hinaus gut für die Menschen zu bitten, denn so verlebendigt sich ihre Gottesbeziehung; so werden sie die ewig vorgesehenen Instrumente der ewigen Vorsehung. Aber als die in ihrer Not Bittenden gewürdigt werden sie von Gott eben nicht. Ihre Bitten haben instrumentelle, aber kaum personal-expressive Bedeutung. Gott lässt sich bitten, nicht um zu «hören», sondern um durch die Bitten zu tun, was er ewig wollte und nicht anders wollen konnte, weil sein Wollen ewig vollkommen ist.¹¹ So werden die Worte, zu denen bittende und klagende Menschen sich durchringen, nicht auf die Goldwaage gelegt. Was Wunder, wenn diese sich von solchen Überlegungen in ihren Gebetsverlegenheiten alleingelassen fühlen! Weder helfen sie ihnen, in der Frage weiter zu kommen, wie Gott auf die Bitten der Menschen «hören» und auf sie eingehen könnte, es aber bedrängend oft nicht zu tun scheint. Noch helfen sie wirklich weiter, wenn man von der Frage heimgesucht wird, warum der Mensch von so viel unmenschlichem Leid betroffen werden «muss», um dann zu Gott zu rufen, der sich für dieses Rufen mehr oder weniger empfänglich erweist. Warum war die Theologie so wenig Anwalt der betenden Menschen und fast ausschließlich Anwalt eines philosophisch widerspruchsfreien Gottesverständnisses, mit dem eben alles – auch die elementare Leid- und Gebetserfahrung – zusammenstimmen *muss*? Etwa deshalb, weil man nichts so sehr fürchtete wie die Aporien der Theodizeefrage, in die das Bittgebet immer wieder neu hineingerissen ist: die es hervortreiben und oft als hilflose Geste erscheinen lassen?

Der Stolperstein, den die Praxis des Bittgebets einer philosophisch sich verantwortlich wissenden Theologie in den Weg legt, ist die kommunikative Veränderungs-Intention des Bittgebets: Es möge nicht so bleiben, wie es jetzt ist, weil es so auch für Gott nicht gut sein kann. Entweder Bittgebet und Klage haben Recht mit ihrer Empörung über das, was jetzt ist. Und dann erhebt sich die Frage, warum es so kommen musste – bei einer aufs höchstmögliche Gute gerichteten Vorsehung. Oder Bittgebet und Klage erfahren in ihrem Vollzug, dass sie von ihrer Empörung lassen und sich auf das Gute einlassen müssen, das die Bittenden und Klagenden jetzt noch nicht sehen, das sich gleichwohl auch in dem, was jetzt ist, und in ihrer Bitte vollzieht. Dann ist den Bittenden und Klagenden das Recht genommen, auf dem personal-expressiven Sinn ihres Betens zu bestehen. Das Beten ist der Weg der Ergebung. *Tertium non datur?*

Mit dem Gottesgedanken des Platon ist tatsächlich nur der Weg der Ergebung vereinbar. Und er schneidet den Weg in die Theodizeeklage von vornherein ab. Weil das, was die Klage und Bitte der in Not Geratenen

hervortreibt, nach Gottes gutem Willen geschieht, wird es von der Theologie in dem, worum es bittet, ins theologische Unrecht gesetzt und darüber aufgeklärt, dass die Bitte dennoch im Sinne Gottes ist, da sie den Weg der Ergebung bereitet: des rechten Empfangens dessen, was Gott den Bittenden in seinem ewig-guten Willen zukommen lassen will. Das ist es aber nicht, was die Bittenden in ihrer Not erbeten haben. Kommt es bei Gott darauf gar nicht an? Setzt Er sich hinweg über ihre Gebets-Intention, es möge bei dieser Not nicht bleiben? Die geläufige Antwort macht es sich gedanklich relativ leicht: Gott geht auf die Bitten so ein, wie für die Bittenden selbst gut ist. Nur so können die Bitten ja Instrumente des in Ewigkeit zum Guten bestimmten Gotteswillens sein. An den Bittenden wäre es, in der Gewährung wie in der Verweigerung des Erbetenen wie schließlich in der Modifikation des ihnen auf ihr Bitten hin Gewährten in den guten Willen Gottes hineinzufinden, der ihnen hier jeweils erfahrbar wird und sie dabei in Anspruch nimmt.

Man sollte diese Antwort nicht pauschal als theologisch hochfahrende Ausrede disqualifizieren. Zu würdigen wäre ja schon die durchaus alltägliche Erfahrung, dass mitmenschliches Bitten den Bittenden zum Weg werden kann, auf dem sie zuinnerst wahrnehmen, was ihnen wirklich fehlt – welche Hilfe so helfen könnte, dass sie von ihrer Not befreit wären. Von Herzen kommendes Bitten ist ein zu Herzen gehendes Sich-Anvertrauen, das dem Anderen nicht nur die Freiheit lässt, das Erbetene zu gewähren oder es zu verweigern, sondern ihn bzw. sie geradezu in die Freiheit entlässt, sich so als *hilfreich* zu erweisen, wie es ihm oder ihr tatsächlich entspricht. Der Gebetene ist dadurch, dass ich mich ihm anvertraue, als er selbst angesprochen – nicht nur auf eine «milde Gabe» hin, die aus momentaner Verlegenheit hilft (so sehr auch die konkrete Gabe zum Zeichen dafür werden kann, dass er sich die Bitte zu Herzen gehen lässt). Von solchen Erfahrungen ausgehend kann man sagen, «im täglichen Sich-anvertrauen an Gott (liege; J. W.) der ganz einfache und menschliche Ausgangspunkt unseres Betens». Dann heißt, den guten, in jeder Hinsicht gut-willigen Gott bitten «eigentlich nichts anderes, als uns ganz in Gottes Hände legen»¹², es ihm zu überlassen, was aus dieser aus Not und Sehnsucht geborenen Bitte werden kann und werden soll.

Auch das Bittgebet ist dann «Expropriation», Sich-enteignen-Lassen, den Gebetswunsch und die Gebetssehnsucht «freigeben und *sich* freigeben darin, um in solchem Sich-freigeben sich wandeln zu lassen.»¹³ Gebet soll – so Joseph Ratzinger – Anbetung werden: demütige Erkenntnis und Anerkenntnis der «übergroße(n) Herrlichkeit» Gottes.¹⁴ Aber dann scheint der Weg nicht mehr weit bis zu jener Expropriation der Bitte, die sie zum bloßen Instrument macht: der Wandlung des Bittenden ebenso wie der geschichtlichen Realisierung des ewigen Gotteswillen. Hier sollte die Bitte aufhören, Bitte zu sein, damit sie sich – wie *Thomas von Aquin* es denkt –

mit den Plänen Gottes vereinigt und die ihr darin vorgesehene Rolle spielt. Prüfstein einer authentischen Theologie des Bittgebets aber müsste es sein, ob sie die Bitte an Gott als Bitte theologisch rechtfertigen kann. Das wird sie – vielleicht nur ansatzweise – können, wenn sie sich von der Theodizeefrage nicht zur Apologetik verführen lässt und sich ihr gleichwohl rechenschaftspflichtig weiß.

Keine Theodizee-Apologetik: Die Bitte an Gott dürfte nicht dadurch unter Verdacht und zum Verstummen gebracht werden, dass man sie angesichts des allmächtig sich durchsetzenden, von der Vorsehung im Voraus und unwandelbar zum bestmöglichen Guten bestimmten Gotteswillens als im Wesentlichen grund- und gegenstandslos durchschauen will. Wenn Gott die Not, der die Bitte sich entringt, *vorgesehen*, sie jedenfalls nicht verhindert hätte, obwohl er diese Not in seiner Allmacht nicht hätte zulassen müssen, so wäre die gleichwohl vorgebrachte Bitte zumindest eine milde Form des Widerstands gegen Gott. Sie müsste aufhören, Bitte sein zu wollen. Es sei denn, die Not, in der sich die Bitte an Gott wendet, sei eben nicht von Gott selbst zu «verantworten» oder gar in seiner ewigen Weisheit vorgesehen. Die Bitte könnte nur Bitte bleiben, wenn Allmacht und Vorsehung anders gedacht würden, als es die platonisch-stoische Tradition des Gottdenkens vorzeichneten. Gott müsste in dem Sinne als beziehungsweise kommunikativ gedacht werden, dass seine Beziehung zu den Menschen auch von Ihm her eine Geschichte hat, so dass Ihn die Bitten der Menschen *als solche* erreichen und ihm zu Herzen gehen können; so dass Er sie «hören» und – wie auch immer – «beantworten» könnte. Gottes Allmacht wäre als Seine grenzenlos schöpferische Beziehungsmächtigkeit zu denken, die sich nicht daran hindern lässt, den Menschen Zukunft zu geben – wohin sie auch geraten mögen. Seine Vorsehung wäre neu zu konzipieren als der Erfindungsreichtum Seines Beziehungswillens, dem die Möglichkeiten niemals ausgehen, die Unmöglichkeiten der Geschichte zu entmächtigen.

So hat die Bibel den Gott Israels und Vater Jesu Christi bezeugt. Die Theologie kann sich nicht davon dispensieren zu denken, was die Schriften der Bibel bezeugen.¹⁵ Muss sie dann nicht auch denken, dass Gott werden kann – nicht nur am bzw. «im Anderen»¹⁶, sondern für die Anderen? Dass Er werden kann, nicht weil er einen Mangel in sich selbst auf die endgültige Fülle hin überholen müsste, sondern weil die Liebe, die Er in sich verströmender Überfülle ist, sich ganz hingibt in ihre *Wirklichkeit*: Liebe hervorzurufen und Beziehung zu stiften auch noch in den Abgründen tödlicher Beziehungslosigkeit, die Er offenkundig nur mit sich selbst erfüllen kann?

Kann das Bittgebet Bitte bleiben?

Der platonisch werdelose und stoisch ausgedachte Vorsehungs-Gott könnte sich die Bitte und die Klage der Menschen nicht zu Herzen gehen lassen;

könnte nicht der Gott sein, den die Bibel bezeugt: Ihn, dem es das Herz vor Mitleid mit seinem Volk umdreht, der nicht ein zorniger Mensch ist, sondern Gott, bekehrungsbereit in seinem Mitgefühl (Hos 11,8-9).¹⁷ Vor dem werdelosen Vorsehungsgott müsste Beten in seinem glaubens-richtigen Vollzug aufhören, Bitte zu sein, und zur Zustimmung werden. Es würde die ursprünglich Bittenden dahin führen, auf rechte Weise zu empfangen, was Gott ihnen sowieso ewig zudedacht hat. Ist das Bittgebet in diesem Sinne «Übereignung des eigenen Willens an den universalen Willen Gottes» und «Einübung in das Eschaton», in die «fraglose Existenz, die sich über dem Du Gottes vergessen hat»¹⁸?

Könnte man es anders denken, ohne in die Mythologie zu geraten? Aber *darf* man es so denken, wenn Gottes Beziehungswilligkeit so groß ist, dass sie größer gar nicht gedacht werden kann, größer noch als sie innerhalb des menschlich-allzumenschlichen Vorstellungshorizonts gedacht werden kann? Wenn die Bitte den Gebetenen nicht erreichen könnte, weil er nicht der Gebetene sein will, sondern der in der ewigen Güte seines Wollens demütig Anerkannte: Ist das die Beziehung, die der zuhöchst Beziehungswillige und Beziehungsmächtige will, die «Beziehungsqualität», die alle mitmenschliche Beziehung und die menschlich-allzumenschlich vom Menschen auf Gott hin gesuchte Beziehung unendlich übertrifft? Kaum vorstellbar. Aber was soll aus der Bitte werden, wenn sie von Gottes zuvorkommend-vollkommener Güte unendlich überholt ist?

Beziehungs-theologisch müsste sie Bitte bleiben dürfen, das bleiben und sagen dürfen, womit die Bittenden gehört werden wollen. Ein beziehungs-williger Gott müsste Menschen doch so «hören» können, wie sie sich ihm mitteilen. Aber wie sollte Gott auf die Bitten eingehen, die ihn erreichen und ihm zu Herzen gehen wollen? Indem er etwas an den bedrängenden Umständen ändert, denen die Bittenden ausgesetzt sind? Indem er ihnen die Kraft gibt, sie zu bestehen? Indem er die «Tür» in eine gute Zukunft auf tut? Wenn Bittende sich über den Sinn ihrer Bitte Rechenschaft zu geben versuchen, werden alle diese Deutungen – und vielleicht noch weitere – eine Rolle spielen; und sie werden kaum genauer bestimmen können, welche dieser Deutungen für sie höhere Bedeutung haben wird als andere und wie sie sich wechselseitig beeinflussen. Müsste man sich im gereiften Gottesglauben nicht doch zu der Deutung durchringen, was auch immer der Mensch erbitte, sein Gebet finde dadurch seine Erhöhung, dass Gott ihm seinen guten Geist nicht vorenthalte und seine Gott-Gemeinschafts-Treue erweise? Und ist dann die letzte Auskunft nicht doch die, das Bitten verändere im Wesentlichen den Bittenden selbst, nicht jedoch Gott, der ja von sich aus danach suche, den Menschen durch seinen Geist zu erreichen?

Die Gebetsparänese des Lukasevangeliums im Anschluss an das Vaterunser (Lk 11,5-13) stützt diese Deutung christlichen Bittgebets. Die Bitten-

den erleben vom himmlischen Vater «Gutes»; sie erbitten, was gut für sie ist. Dieser wird ihnen den Geist nicht verweigern – um den sie womöglich gar nicht gebeten haben. Der Geist ist das Gute, das sie wirklich brauchen; das sie gesucht haben und nun finden: der Geist der Hoffnung, dass sich ihnen in der gegenwärtigen Bedrängnis eine Tür nach vorn öffnet, so dass sie eintreten können in Gottes Zukunft; der Geist des Durchhaltens und des Mutes, in der Erfahrung der Not, die sich in Bitten und Klagen Luft macht, nicht zu sehen, wie sie Gott ihre Zukunft zutrauen können.

In der lukanischen Gebetsparänese führt die Sinndeutung des Bittgebets noch einen Schritt weiter: Wer bittet, empfängt.¹⁹ Wer anklopft, an der verschlossenen Tür rüttelt, dem wird aufgetan. Das ist ja die Situation der Bittenden: Die Tür nach vorn ist verschlossen, der Weg in eine heilsame Zukunft ist blockiert. Kein gangbarer guter Weg zeigt sich in der Sackgasse. An dieser Ausweglosigkeit rüttelt die Bitte. Sie will sich nicht in die verriegelte Situation einsperren lassen, will nicht hinnehmen, dass die Türen nach vorn verschlossen sind. Nicht Ergebung, sondern Widerstand und Widerspruch ist ihre Geste.²⁰ Und der paradox anmutende Versuch, den Vater in den Weiten des Himmels hereinzuholen in die unerträgliche Enge meiner Not.

Was wird erbeten? Der Geist des Mutes und der Hoffnung, die Situation zu bestehen? «Darüber hinaus» die Veränderung der Situation: dass sich in ihr die Tür nach vorne öffne, das Er sie mir öffne, den ich in meine Not hereingerufen habe? Wäre das überhaupt ein «darüber hinaus» – nicht doch nur dasselbe in einer biblisch ehrwürdigen, evokativen Metapher gesagt? Wenn die Metapher nicht nur uneigentliche, ausschmückende Rede ist, sondern semantische Innovation – unvergleichlich treffende Rede, die zur Sprache bringt, was anders kaum zur Sprache gebracht werden kann²¹ –, dann wäre tatsächlich zu fragen, was die Metapher tatsächlich *darüber hinaus* meint. Sie spricht es nicht in begrifflicher Eindeutigkeit und Festgelegt-heit aus, sondern in den Assoziationen, die das Bild wachruft. Wohin führen sie? In die Erfahrung des Eingesperrtseins; in die Sehnsucht nach Weite; vielleicht auch in Erinnerungen, die mich sagen ließen: «Du hast mir Raum/Weite geschaffen, als mir angst/enge war» (Ps 4,2). Und was geschah, als Er mir *Weite geschaffen* hat? Die Gebets-Metapher beschreibt es nicht. Sie spricht vom Geschenk der Weite, das die Bedrängnis der Enge und Türlosigkeit Vergangenheit sein ließ. Wie kam es dazu? *Wer* hat *was* dazu beigetragen? Hat mein Rütteln an der Tür meinen Widerstand zu Kräften und zu Hoffnung kommen lassen, so dass ich nicht aufgegeben habe? Hat Er die Tür auf mein Bitten hin aufgetan? Aber warum hätte Er es dann zugelassen, dass sie vorher ins Schloss gefallen war?

*Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen*²²

Wer an der Tür rüttelt, weiß nicht, wie sie aufspringen kann, und was sich «dahinter» auftun wird.²³ Vielleicht weiß er, dass in Beziehungen das Tun des Einen das Tun des Anderen ist, dass sich hier nicht trennscharf unterscheiden lässt, was von mir ausgeht und was mir widerfährt. Kann das nicht auch in der Gottesbeziehung so sein: dass sich letztlich nicht sagen lässt, wie sich die Tür auftut; dass sich vielleicht gerade noch sagen lässt: *nicht ohne Ihn, nicht ohne mich*²⁴, *nicht ohne* die Menschen, die mir beistanden, denen ich beistand? Nicht ohne Ihn: Ich weiß, dass die Zukunft, die Seine Zukunft ist, nicht ohne Ihn in mein Leben kommen kann. Gewiss nicht ohne mich. Aber ich ahne, dass ich nicht ohne tief reichende, abgrundtief reichende Verwandlung durch die Tür ins Offene treten kann. Nicht ohne die Anderen: Ich weiß, dass ich nicht für mich allein durch die Tür gehe. Was kommt von wem? Wer Beziehung lebt, braucht hier keine letzte Klarheit. Er kennt das *Nicht ohne* aus eigener Erfahrung; und es ist ihm lieb geworden. Er ist dankbar, dass ihm in der Beziehung Kräfte zuwachsen oder lebendig werden, von denen er nicht wissen muss, ob es die Seinen sind oder die der Anderen; dankbar auch dafür, dass sich die Tür zu einem neuen Anfang auftut, ohne dass er wissen müsste, wer mehr dazu beigetragen hat. Ohne die Partnerin ist es nicht geschehen; allein aus mir konnte es nicht so kommen, auch nicht allein aus ihr. Ihr Tun ist in meinem, mein Tun in dem ihren.

Dieses *Nicht ohne* ist die Signatur des Geistes, der uns so innerlich miteinander verbindet, dass sich im Letzten nicht mehr auseinanderdividieren lässt, was das Meine und was das Ihre ist – und was an Meinem und Ihrem von wem hervorgerufen ist, da *wir* aus diesem Geist leben. *Nicht ohne*, das ist dann auch die Signatur des Heiligen Geistes, aus dem Gott Beziehung gewährt. In ihr will Er nicht mehr ohne uns sein; nur aus ihr und nicht ohne Ihn können wir in die Weite unseres Lebens gelangen. Die Gebetsbitte spricht Ihn darauf an, dass wir nicht ohne Ihn ins Offene eines heilvollen Lebens gelangen. Eben so werden die Bittenden in den Geist aufgenommen, aus dem sie das «Wir Gottes» (*Heribert Mühlen*²⁵) und das Wir der in Not geratenen Menschen mitleben können. Der Jesus der lukanischen Gebetsparänese sagt es den zuversichtlich Bittenden zu.

Verweist Lukas damit nicht auf eine «bloß innerliche» Erfüllung der Gebetsbitten, die sich letztlich nicht von bloßer Selbstsuggestion unterscheiden ließe? Das wäre eine gebets theologisch unmotiviert Vorentscheidung. Die Bittenden können ja nicht wissen, *wie* sich die verriegelte Situation öffnet und wie sie sich so öffnen kann, dass sich in ihr Gottes Zukunft ereignet. Sie kennen die Möglichkeiten Gottes nicht, die Situation der Menschennot auf Seine Zukunft hin zu verwandeln. Sie vertrauen sich

Ihm an und trauen Ihm zu, ihre Situation so zu wandeln, wie es Ihm möglich ist und wie es der Zukunft entspricht, die Er für die Bittenden sein will.

Gebets-Erhörung?

Das Gebets-Zutrauen, zu dem die lukanische Gebetsparänese ermutigt, müsste sich verabschieden von einem abstrakten Allmachtsgedanken, der dem Gebetenen einfach «alles» zutraut – und dann in jedem Fall Begründungen bereithalten muss, weshalb das in äußerster Not Erflehte nicht gewährt wurde und weshalb der in der Not Angeflehte die Bedrängten untergehen lässt. Der abstrakte Allmachtsgedanke verwickelt in eine ausweglose Theodizee-Apologik. Weil sich die ausbleibende Gebets-Erhörung so oft kaum nachvollziehbar rechtfertigen lässt, muss der mit einem abstrakten Allmachtsglauben einhergehende Gebetsglaube Gott pauschal und im Vorhinein rechtfertigen: Er gewährt, was gut ist für die Bittenden; und er verweigert ihnen, was ihnen nicht zum Heil wäre. Da Gott immer schon das Beste für alle will, wird jedoch unklar, warum er *darum* gebeten sein will – es sei denn, das Bitten hätte seinen Sinn darin, sich dem unerforschlichen Wollen Gottes schließlich doch – am Ende aller Bitten – zu unterwerfen. Wenn der Bittende unterstellt, dass Gott «anders könnte», muss er Gottes guten Willen darin erkennen, dass ihm das Erbetene nicht gewährt wurde. Die Theodizee-Falle schnappt unweigerlich zu. –

Eine Alternative wäre die gebetstheologische wie theodizeetheoretische *docta ignorantia* über die konkret geschichtlichen Möglichkeiten des allmächtigen Gottes, in dieser Welt der Eigendynamiken, Vernetzungen und Unheilzusammenhänge Seine heilvolle Zukunft in meinem Leben zu initiieren. Wer sich in solcher *docta ignorantia* vorfindet, bittet mit der «mental Selbstrelativierung»: Tu, was Du nach Deinem guten Willen kannst, meine Not in Dein Heil hinein zu öffnen!

Gibt solche *docta ignorantia* den Allmachtsglauben nicht ganz auf? Müsste sie dann nicht konsequenterweise auch von der Möglichkeit ganz Abschied nehmen, dass Gott auf «äußere Umstände» Einfluss nimmt? Die *docta ignorantia* im Blick auf den Allmachtsglauben ist insofern eine belehrte, als sie damit rechnen gelernt hat, dass Gott in seiner Schöpfung nicht mehr «alles Mögliche» wollen kann, da er sich an die Logik der Schöpfung gebunden hat. Die gelehrte Unwissenheit weiß aber auch nicht, welche Einwirkungsmöglichkeiten diese Logik dem guten Willen Gottes – Seinem verwandelnden Geist – offenlässt. Sie gibt sich deshalb nicht zufrieden mit der Auskunft, es gebe für ihn nur noch innerlich-motivationale Einwirkungsmöglichkeiten, die nicht die Verhältnisse, sondern das Verhältnis der Menschen zu den Verhältnissen veränderten.

Es bedürfte einer genauer ausgeführten Pneumatologie, um zu zeigen, wie inadäquat die Unterscheidung *innerlich-motivationale Einwirkung* –

Einwirkung auf äußere Umstände doch ist. Traut man dem Heiligen Geist zu, die *Atmosphäre* zu bestimmen und zu verändern, in der Menschen leben, handeln, ihre Welt errichten und zerstören, das Leben weitergeben, so wird man ihn ohne im Vorhinein fixierte Grenzen als Welt verändernde Beziehungsmacht Gottes denken müssen. Die durch ihn erwirkte Weltveränderung geschieht *nicht ohne* die Menschen, die sich ihm öffnen; sie geschieht entscheidend auch dadurch, dass sie sich ihm öffnen. Aber sie bewirkt, was diese niemals aus sich wirken könnten: Gottes Zukunft in dieser Welt der Eigendynamiken und Verhängnisse, in der Welt des Todes. *Was* an dieser Welt durch den Geist und aus ihm *wie* veränderungsfähig ist, das lässt sich im Vorhinein nicht definieren. Definieren lassen sich nur die Zwangsläufigkeiten, gegen die der Gebetsglaube anglaubt: Sie mögen nicht das Weltbestimmende bleiben und unsere Welt auf das Tödlich-Zwangsläufige reduzieren. Inwieweit und wie sich der gute Gottesgeist, dessen Möglichkeiten man nur erahnen kann, wenn man sich ihm zu öffnen versucht, verändernd in Abläufe und Vernetzungen hinein auswirkt, die sich in der Beobachterperspektive als naturgesetzlich determiniert darbieten, das könnte mit guten Gründen offenbleiben – wenn das naturwissenschaftliche Ideal eines lückenlosen Wechselwirkungszusammenhangs als bloß regulative Idee empirischer Forschung ernstgenommen und nicht als definitive Erfassung des Wirklichen missverstanden wird.

Der Heilige Geist verändert das Angesicht unserer Welt nicht ohne die Menschen, die an der Veränderung ihrer Welt nicht verzweifeln und sich nach der Gottbegegnung sehnen, in der ihnen ihre Welt auf Gottes Zukunft hin aufgeht. Ist es deshalb so, dass Gott nur denen erlösend begegnen «kann», die an der Tür rütteln und aus ihrem Eingesperrtsein nach vorne heraus wollen; denen, die sich hineinleben und hineinbeten in diese Geste, damit Er ihnen entgegenkomme durch die jetzt noch geschlossene Tür, die sie selbst sind? Wenn *wir* da sind, darin sind in unserem bittenden Rütteln und rüttelnden Bitten, dann «kann» Er da sein, dann «erwartet» Er uns.²⁶ Wer an der Tür rüttelt, weiß nicht, wie sie aufgehen kann; er ist nicht Beobachter, sondern ganz einbezogen in die Situation, ihr leidvoll involvierter Teilnehmer. So kommt es ihm letztlich nicht darauf an, analytisch zu ergründen, wie die Tür aufgehen könnte. Allein darauf kommt es an, sich bittend nach dem auszustrecken und sich dem anzuvertrauen, zu dem die Tür führen soll. Was sonst? Wem sonst?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. V. KRAUSE – J. WERBICK, *Dein Angesicht suche ich. Du. Wege ins Beten*, Stuttgart 2005, 31–33.

² Vgl. das Buch von J. KÖNEMANN, *«Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich». Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne*, Opladen 2002.

³ Ijob steht für das Volk, das sich in seinem Leid und seiner Gottverlassenheit nicht mit dem Hinweis auf seine Schuld abspesen lassen will. So ist er – zumindest auch – die Kontrastfigur zur prophetischen Anklage, die dem in den Abgrund geratenen Volk seine Sünde vorhält und als Botschaft verkündigt: «Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht» (Jes 1,15). Ijob tritt gleichsam in den Zeugenstand gegen einen Gott, der seinem Propheten auch noch verbietet, für sein Volk zu beten: «Du aber, bete nicht für dieses Volk! Fang nicht an, für sie zu flehen und zu bitten! Dränge mich nicht! Denn ich werde dich nicht erhören» (Jer 7,16).

⁴ Vgl. für das Neue Testament etwa das Gleichnis vom gottlosen Richter und der um ihr Recht schreienden Witwe Lk 18, 1–7 mit der Zuspitzung in Vers 7: «Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern?»

⁵ Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Berlin 1968, Bd. VI, 1–202, hier 196, Fn. zu 195, wo es heißt, es sei «ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne.»

⁶ Vgl. H. SCHALLER, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Einsiedeln 1979, 64: «Das Mittunlassen des Menschen durch Gott, das Mitberücksichtigen seiner Bitte wird umfasst vom unendlichen Akt der Vorsehung, welcher bei Thomas Rahmen und Grundthema der ganzen Gebetstheologie ist. Der Mensch kann nur das wirksam erbitten, was in der ewig planenden Verfügung Gottes bereits als Mitwirkung bzw. als Gebeterhörnung vorgesehen ist.»

⁷ Vgl. *Summa theologica* II/II q. 83, art. 2c.: «Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus; sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum.»

⁸ Vgl. wiederum Schallers Thomas-Auslegung: «Gott bindet nach Thomas gewisse Gaben an die Bitte, nicht aus Mangel an Liebe, die sich etwa von außen bewegen lassen müsste, sondern aus «Rücksicht» auf den Menschen, der in solchem Beten tiefer in die vertrauende Erkenntnis der göttlichen Güte hineinwächst» (mit Verweis auf *Summa theologica* II/II q. 83, art. 2, ad 3). So geschieht durch das Bitten «ein personales Fügsamwerden der endlichen Freiheit» (H. SCHALLER, *Das Bittgebet*, 61f.).

⁹ Vgl. *Summa theologica* II/II, q. 83, art. 1, ad 2: «...hoc praecipue est in oratione petendum ut Deo uniamur...»

¹⁰ Vgl. H. SCHALLER, *Das Bittgebet*, 58.

¹¹ Vgl. dagegen K. HEMMERLES Notizen zu: Warum lässt Gott sich bitten? (in: DERS., *Dein Herz an Gottes Ohr. Einübung im Gebet*, München ³1999, 93ff): «Ich glaube nicht, dass Gott eine so persönliche Beziehung wie die des bittenden Kindes zum Vater nur in einer lehrhaften, moralischen Absicht uns eröffnet. Es ist ihm ernst, wenn er sich bitten lässt. Es ist ihm ernst um unseretwillen und um seinetwillen» (S. 93). Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Dr. Martin Rohner.

¹² J. RATZINGER, *Beten in unserer Zeit*, in: DERS., *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 1973, 119–132, 124.

¹³ Ebd., 125f.

¹⁴ Vgl. ebd., 124.

¹⁵ Die Schwierigkeiten, die sich mit diesem Projekt verbinden, sind zweifellos eminent. Einige habe ich zu diskutieren versucht in meinem Buch: *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 272–430.

¹⁶ Vgl. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung, Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁴1967, 138–155, 147: «Gott kann etwas werden, der an sich Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein.» Rahner kontrastiert diese «dialektische» Formulierung mit dem für ihn zentralen Gedanken, in der Gotteslehre gebe es «eigentlich keinen wirklichen Unterschied zwischen dem Deus in se und dem Deus extra se», weshalb wir wenigstens «durch und seit Christus ermächtigt und verpflichtet (seien; J. W.), diesen Unterschied zu überholen.» Gott will uns – so Rahner weiter – «gerade sein in se» mitteilen. Dass er das kann, ohne sich zu verendlichen und ohne uns in unserer Kreatürlichkeit zu sprengen, ist das paradoxe Wunder seiner Liebe und so eben gerade nochmals «er in sich» (*Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln – Köln – Zürich 1967, 165–186, 184). Verlangt dieses «paradoxe Wunder» der göttlichen Liebe nicht danach, in seinen Konsequenzen für das Denken der Werdelosigkeit Gottes «in sich» bedacht zu werden?

¹⁷ Er, der von sich sagen lässt: «Einen Augenblick nur verbarg ich vor dir mein Gesicht in aufwallendem Zorn; aber mit ewiger Huld habe ich Erbarmen mit dir» (Jes 54,8).

¹⁸ J. RATZINGER, *Beten in unserer Zeit*, a.a.O., 129.

¹⁹ M. THEUNISSEN hat darauf hingewiesen (*Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: DERS., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1992, 321–377, hier 331f.), dass das Empfangen hier im Präsens steht. Bitten und Empfangen ereignen sich nicht nacheinander, sondern miteinander. Im Bitten erreicht die Zukunft der Gottesherrschaft – das Empfangen – die Bittenden.

²⁰ J. RATZINGER nimmt die Metaphorik der Tür auf. Aber er sieht sie eher undramatisch: «Es gibt keine menschliche Situation, die nicht Gebet werden könnte, die nicht unmittelbar wäre zu Gott. Wir müssen nur die Tür aufmachen, die Hand ergreifen, die uns immer angeboten ist» (*Beten in unserer Zeit*, a.a.O., 131).

²¹ Zu dieser These und den geradezu überbordenden Metapherndiskursen der letzten Jahrzehnte, die sie zu begründen versuchten, vgl. als erste Information meinen Artikel: *Metapher. Systematisch-theologisch*, in: W. KASPER u. a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1998, 189f. bzw. in meinem Buch: *Gott verbindlich*, die Seiten 63–70, wo ausdrücklich auf Gebetsmetaphern Bezug genommen wird.

²² Diese Kapitelüberschrift ist dem Titel eines Buches von H. STIERLIN entnommen (*Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen. Eine Dynamik menschlicher Beziehungen*, Frankfurt a. M. 1971); und es nimmt Bezug auf die in diesem Buch verhandelte Sache.

²³ Vgl. R. SCHNEIDER (*Wesen und Verwaltung der Macht*, Wiesbaden 1954, 40ff.): «Wir klopfen an und es wird aufgetan ... Doch kann es ein Heiligtum unbegreiflicher Schmerzen und Schrecken sein, das uns aufgetan wird: die Finsternis des Kreuzes ... Es geht nicht um Erhörungen, sondern um die gelebte Gegenwart des Reiches ...»

²⁴ Die zitierte Figur des «Nicht ohne» stammt von *Augustinus* und begegnet hier im rechtfertigungstheologischen, also einem für die Gebetstheologie zentralen Zusammenhang. Im Wortlaut: «Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te» (als Augustinus-Zitat bei THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* III, q. 84, a. 5 corpus; bei AUGUSTINUS: *Sermo 169*, c. 11, n. 13). Den Hinweis auf diese Formel verdanke ich Privatdozent Dr. Dirk Ansorge.

²⁵ Vgl. von ihm: *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1963, 103–164.

²⁶ Vgl. K. HEMMERLE, *Dein Herz an Gottes Ohr*, 93: «Gott überholt uns nicht, er erwartet uns.»