

Die Fraglichkeit des Betens und Antworten der Kirchenväter

Klaus Schmöle, Münster

„In unserer Zeit ist nur der ein Dichter, ein Mann der Feder nur der, der nützt . . . ,Verse her!“ heißt: ‚Schaff Brot, gib Ernte!‘ – Nur jener ist heute ein Meister der Worte, der Marsch und Losung zu schreiben gelernt hat“¹. Fast hat es den Anschein, als könne man dieses von dem russischen Dichter Wladimir Majakowski (1893–1930) für die Poesie aufgestellte Gesetz der Nützlichkeit auch auf heutige Forderungen hinsichtlich des Gebetes übertragen, wie es sich in Form und Inhalt darzustellen habe und wie es theoretisch zu begründen und zu rechtfertigen sei. Bisweilen kleiden sich politische oder soziale Programmformeln in die Form des Bittgebetes zum Zweck, andere für Probleme des einzelnen und der Gesellschaft zu sensibilisieren (Gebet als Information)²; im Extremfall ist das Gebet dann nur noch eine mehr oder weniger verschlüsselte Handlungsanweisung an die Mitbetenden. Bisweilen wird Gebet auch allein noch gehandhabt als ein Mittel, persönliche Erfahrung zu reflektieren und auszusagen³, und so in die psychischen Bereiche des Halbbewußten, Unbewußten und Verdrängten vorzustoßen, um sie in den Kern der Persönlichkeit zu integrieren; der „Betende“ bleibt hier im Bereich des Nur-Menschlichen. Oder aber es wird – gerade im Gegenteil und im Widerspruch dazu – auf eine angeblich desintegrierende, entfremdende Wirkung des Gebetes verwiesen: „Marxisten – ehemalige Christen – machen uns Vorwürfe wegen des Betens, weil sie darin eine Abhängigkeit von ‚Gott‘ sehen und eine Verkenning der eigenen Möglichkeiten des Menschen. Für sie ist das Beten Entfremdung und Flucht“⁴.

So sehr die beiden letzteren Positionen sich auf den ersten Blick unterscheiden, so haben sie doch oft zur gemeinsamen Voraussetzung eine Art von „metaphysischem Kummer“, nämlich die Verzweiflung an der Du-Ge-

¹ W. Majakowski, Werke I. Gedichte. Hrsg. v. L. Kossuth. Deutsche Nachdichtung von H. Huppert. Insel-Taschenbuch 16 (1973), 360 f.

² Z. B. das „Politische Nachtgebet“ von D. Sölle u. F. Steffensky.

³ So W. Bernet, *Gebet* (Themen der Theologie 6) Stuttgart 1970. Für ihn ist das Beten ein ausschließlich „episches Phänomen“, „apersonalistisch“. „Das Movens . . . des epischen Betens ist nicht eine hörende und redende göttliche Person, sondern das apersonale Geheimnis der Erfahrung“ (136 f.).

⁴ G. Bessière, *Beten Revolutionäre noch? Zeugnisse aus Südamerika*, in: Concilium 1972, Heft 11, 698. Das ganze Heft ist der Theologie des Gebetes gewidmet, besonders bemerkenswert außer dem genannten Artikel das Vorwort von Ch. Duquoc und J. Bommer *Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?* (678–683).

stalt oder Personalität des tiefsten Lebens- oder Seinsgrundes. Was die Gottesfrage angeht, so steht wohl die Mehrheit unserer Zeitgenossen jenseits der Alternative: Personalität Gottes oder Nihilismus. Dem naturalistisch orientierten oder auch innerhalb einer rein naturalen Mystik verbleibenden Menschen wird das Du Gottes zum Es, und es macht schließlich keinen Unterschied aus, ob dieser Es-Wirklichkeit noch eine letzte Sinnhaftigkeit zuerkannt wird oder nicht, denn Gott wird auf diese Weise neutralisiert, wird ein Neutrum, und der Mensch spricht nur noch mit sich selbst. Ob der einzelne sich in diese über-ich-hafte Es-Wirklichkeit einfügt oder sich von ihr losreißt, sich emanzipiert, hängt unter diesen Umständen ab von seinem Charakter, seinen Erfahrungen und den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen er lebt.

Nun ist jedoch die Neutralisierung Gottes, derzufolge alle Gebete ins Leere greifen, ein Vorgang, der sich auf sehr verschiedene Weise ereignen kann. Er kann sich in der philosophischen Spekulation vollziehen, ja auf besonders sublimen Art in der philosophischen Mystik, wie z. B. der Neuplatonismus mit seinen ersatzweisen Ausdrücken für das göttliche Eine zeigt⁵, oder in der praktischen Gottlosigkeit, oder auch in einem Mißbrauch des göttlichen Du durch den infantil Gläubigen, der Gott in seinen Gebeten – um ein Motiv von Stefan Andres⁶ frei abzuwandeln – sozusagen als Mottenkugel benutzt, die alles Unangenehme von ihm abwenden soll, wie die Mottenkugeln jene fahlen Flatterwesen, die überall einen Zugang finden und in unsere Schränke eindringen, abwehren sollen.

Auch wenn diese Neutralisierung Gottes heute in größtem Ausmaß vonstatten geht, ist sie doch keineswegs grundsätzlich neu. Das zeigt schon das Beispiel des Neuplatonismus; wir könnten es auch an der weltlosen und deshalb letztlich gottlosen Gnosis der Spätantike aufweisen, deren Vertreter den Sinn des Gebetes z. T. ausdrücklich leugneten⁷, weil für den Gnostiker das Ur-Eine, der Vater, als schweigender Urgrund jenseits aller durch Wort und Gedanken erfassbaren Wirklichkeit liegt. Die Gefährdung des Gebetes hat auch damals bestanden, denn obwohl die in diesem geistigen Klima beheimatete Mystik und die Pietät gegenüber dem Überlieferungsgut ihm seinen Platz zu sichern suchten, wurde es leicht von seiten der Gebildeten und religiös Aufgeklärten zu einem Tun-als-ob wider „bessere“ Einsicht. Das war der empfindliche Nerv, der – ebenso wie der

⁵ Vgl. dazu H. Hanse, „Gott Haben“ in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27, Berlin 1939, 89.

⁶ St. Andres, *Die Dumme*. Roman, dtv-Taschenbuch 798 (1972), 35 f.

⁷ Vgl. Klemens v. Alex., *Teppiche* VII 41, 1–3 = BKV² 20, 46 f. – Da uns hier keine philologischen Fragen beschäftigen werden, wird bei den Väterstellen nur auf deutsche Übersetzungen verwiesen.

vulgäre Mißbrauch des Gebetes – von der auch in der Spätantike verbreiteten literarischen Gattung der Gebetsparodie⁸ durchaus getroffen wurde.

Schon dieser nur flüchtige historische Hinweis legt die Frage nahe, wie denn die Kirchenväter und Theologen der alten Kirche dieser Fraglichkeit des Gebetes begegnet sind und ob sie uns Heutigen vielleicht wichtige Einsichten über das Gebet vermitteln können. Wir wollen uns bei dieser Beschäftigung mit den Gedanken der Kirchenväter, die immer die strenge Dialog-Gestalt des Betens vor Augen haben, an drei Fragenkreise halten, die in der modernen Problematik des Betens aufgebrochen und in unseren Vorüberlegungen z. T. bereits angeklungen sind. Dabei geht es um das Gebet als eine spezifische Form der Bezugsfindung des Menschen 1. zur Welt als dem ihm gewährten Daseinsraum, 2. zur Subjektivität der eigenen Person und 3. zur mitmenschlichen Wir-Gemeinschaft.

1. Gebet als Einklang des Subjektes mit dem geheimnisvollen Tiefengrund des Lebens und der Welt (Meditation)

Wenden wir uns zunächst den beiden Alexandrinern Klemens und Origenes zu. Neben vielen anderen Einwänden referiert Origenes folgende markante Kritik des Bittegebetes: „Wie nun jemand für töricht gelten würde, der darum bäte, daß die Sonne aufgehe, da er das auch ohne sein Gebet Eintretende durch sein Gebet herbeizuführen verlangte, so wäre auch ein Mensch unverständlich, der meinte, daß um seines Gebetes willen das eintrete, was auch ohne sein Beten auf jeden Fall eintreten würde. Wiederum wie derjenige allen Wahnwitz überbietet, der zur Zeit der Sommersonnenwende belästigt und vor Hitze vergehend der Meinung ist, die Sonne werde sich infolge seines Gebets zu den Sternbildern des Frühjahres entfernen, damit er mäßige Luftwärme genießen könnte: ebenso dürfte (auch) der, welcher seines Betens wegen nicht (all) das (Widerwärtige) erleiden zu müssen glaubt, was dem Menschengeschlecht notwendigerweise zustößt, wohl alle Verrücktheit übertreffen“⁹. In diesem Text, der auch für den heutigen Leser fast von naturwissenschaftlicher Nüchternheit erscheint, geht es um mehr als um die Unaufhebbarkeit der in sich geschlossenen Naturkausalität, es geht um die Unausweichlichkeit des für den antiken Menschen durch die Sonne und die Sternbilder angezeigten Schicksals (Heimarmene, Fatum). Der Betende – darauf zielt der Einwand – versucht das Unmögliche, er sucht das Schicksal zu sprengen. Zwar belehrt uns Kle-

⁸ H. Kleinknecht, *Die Gebetsparodie in der Antike*, Stuttgart 1937 (Nachdruck Hildesheim 1967), 137–203.

⁹ Origenes, *Vom Gebet* 5, 3=BKV² 48, 23.

mens¹⁰, daß der Getaufte der Wirkmacht des Schicksals entzogen sei – und Origenes teilt diese Ansicht, sicherlich auf Grund seiner Lehre von der göttlichen Vorsehung und der göttlichen Pädagogik mittels der Dinge dieser Welt –, aber überraschenderweise legt er es in seiner Schrift über das Gebet auf diesen Gedanken gar nicht so sehr an. Was er im ersten Teil der Schrift über die Vorsehung darlegt, gleicht mehr einem trockenen schulphilosophischen Einschub, als daß es in innerem Zusammenhang mit der von ihm gebotenen theologischen Darlegung stünde. Eigentlich beantwortet er den oben zitierten Einwand gar nicht in direktem Zugriff, d. h. er läßt dem Beter auf rationaler Ebene durchaus seine Skrupel; er argumentiert viel behutsamer, indem er das Problem nicht im Rahmen einer spekulativen Verhältnisbestimmung von Vorsehung und Gebetserhörung zu lösen versucht, sondern es auf psychologischer Ebene angeht. Der Betende legt gleich zu Beginn seines Betens alle Unzufriedenheit mit der göttlichen Vorsehung ab, „da der mit den Ereignissen zufriedene Mensch frei von aller Fessel geworden ist und seine Hände nicht gegen Gott, der was er will zur Prüfung für uns anordnet, ausstreckt, aber auch nicht einmal in der Verborgenheit seiner Gedanken murren, ohne daß Menschen ihn hören. In solcher Weise murren ja nach Art von schlechten Dienern, die die Anordnungen ihrer Herren nicht öffentlich tadeln, diejenigen, welche um des willen, das ihnen zustößt, die Vorsehung nicht mit lauter Stimme und aus vollem Herzen zu schmähen wagen und gleichsam den Wunsch hegen, sogar dem Herrn des Weltalls den Grund ihrer Unzufriedenheit zu verbergen“¹¹. Vom Vorherwissen Gottes wird dann allerdings bewirkt, daß (durch das Gebet) „der freie Wille eines jeden diejenige Einordnung in die Verwaltung des Ganzen erhält, die dem Bestande der Welt nützlich ist“¹².

Im Hintergrund steht hier das kosmopolitische Daseinsgefühl der Stoa, die Vorstellung von der *einen*, durch göttliche Ökonomie verwalteten und gelenkten Weltstadt, und indem der Mensch sich dieser göttlichen Weltökonomie ganz einfügt, bringt er die in ihm selbst befindlichen auseinanderstrebenden Kräfte in Harmonie und wird so selbst zu einem „wohlgeordneten Staatswesen“, in dem die „geistigen Gesetze Gottes“ maßgebend sind. Dieser Zustand wird nach Origenes herbeigeführt durch das Gebet, näherhin durch die Vater-Unser-Bitte „Es komme dein Reich“, denn mit „Reich Gottes“, sagt er, sei „der selige Zustand des herrschenden Willens und die Ordnung der weisen Gedanken“ gemeint¹³. Ausgangspunkt ist

¹⁰ Klemens von Alex. in seinen Fragmenten *Excerpta ex Theodoto* 78, 1 (griech. Text in GCS 17, 131).

¹¹ Origenes, *Vom Gebet* 10, 1 = BKV² 48, 37.

¹² Ebd. 6, 3 = BKV² 48, 29.

¹³ Ebd. 25, 1 = BKV² 48, 86 f.

der alte, heraklitisch-stoische Gedanke von dem *einen* Logos, der den Makro- und Mikrokosmos durchdringt und beide aufeinander abstimmt. Origenes jedoch wendet diese Auffassung ins Christliche, indem er sie entscheidend abwandelt: Nur der betende Mensch vermag „den Grund des Friedens und Zusammenklangs im Weltganzen“¹⁴ klar zu durchdringen, ihm sein eigenes Ich anheimzugeben und sich so von allen falschen Zwängen zu befreien. Solches Gebet ist für Origenes immer ein Geschehen der Gnade und nicht eine natural vorgegebene Möglichkeit, denn es übersteigt die Fähigkeit des Menschen, in der verstreuten Vielzahl seiner Erfahrungen der alles verbindenden Hinordnung auf das Eine und den Einen hin ansichtig zu werden. Zu ähnlichem Ergebnis kommen wir auch, wenn wir eine andere von den Alexandrinern aufgenommene Gedankenlinie verfolgen, die mehr platonische Züge trägt. Nehmen wir zum Ausgangspunkt ein Wort des Klemens über das Sprachproblem des Gebetes (die gleiche Äußerung könnte sich auch bei Origenes finden): „Es ist . . . möglich, das Gebet auch ohne das gesprochene Wort zu Gott zu senden, wenn man nur in seinem Innern entsprechend der unverrückbaren Hinwendung zu Gott alle Kraft des Geistes (Pneuma) auf die Stimme des Geistes (Nus) sammelt“¹⁵. Es gibt also eine Instanz im Menschen, die erst durch das Gebet sozusagen in ihr ureigenes Element kommt, ja im Gebet erst ihre ureigene Mächtigkeit erreicht: der Nus (Vernunft) oder das Pneuma (Geist) – beide Ausdrücke werden auch sonst von Klemens häufig unterschiedslos gebraucht. Nun sind aber Nus, Pneuma und Logos (Wort) auch verschiedene Bezeichnungen der einen Ordnungsmacht, kraft deren die göttliche Planung die Welt der göttlichen Dinge und Menschen durchwaltet und die vorgezeichnet ist im Ordnungsprinzip jener metaempirischen geistigen Welt (κόσμος νοητός), die Klemens als christlicher Platoniker annimmt¹⁶. Indem der Mensch im Gebet den Geist zu seinem eigentlichen Recht bringt, berührt er gewissermaßen die im göttlichen Geist (Pneuma) der Welt zugewandte Seite Gottes, der nicht radikal von Welt und Geschichte geschieden, sondern in Bezug auf die Welt „ganz Ohr und ganz Auge“ ist, wie Klemens im Rückgriff auf dieses herrliche Bild des Vorsokratikers Xenophanes ausführt¹⁷.

Man wird dieser Auffassung des Betens keine naive, gänzlich ungebrochene Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses vorwerfen können, mag sie auch für unser heutiges Empfinden schwer nachzuvollziehen sein, da uns der kosmische Harmoniegedanke nicht mehr verwirklichter erscheint. Und doch behält dieser Entwurf des Betens als Einordnung des Menschen in das

¹⁴ Ebd. 27, 6=BKV² 48, 99. ¹⁵ Klemens v. Alex., *Teppiche* VII 43, 5=BKV² 20, 49.

¹⁶ Ebd. VII 40, 1=BKV² 20, 46.

¹⁷ Ebd. VII 37, 6=BKV² 20, 44. Vgl. Xenophanes, Fragment 24 (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griech. u. deutsch I 135).

ihn Umgreifende der Wirklichkeit seinen Wert, wenn man ihn nämlich betrachtet als ein Gegengewicht gegen ein übersteigertes Aktionsprogramm, das sich in höchst einseitigem technologischem Verständnis des Schöpfungsbefehls (Gen 1, 28) der hemmungslosen Ausbeutung der Natur verschrieben hat und dabei übersieht, daß dem Menschen der Kosmos auch als der ihn bergende Daseinsraum von Gott zugewiesen ist, was sich doch ebenfalls aus dem Schöpfungsbericht ergibt. Zugleich leuchtet in dieser Auffassung des Betens als einer „Rückführung auf die Geheimnisse“ („reductio ad mysteria“, um die Formel, mit der Nikolaus von Kues die Philosophie definiert, aufzugreifen) auch etwas auf von dem sehnsuchtsvollen Ziel, das allem gerade in heutiger Zeit so elementaren Bedürfnis nach Meditation zugrundeliegt: das demütige und gelassene Sich-Einswissen mit dem letzten, allen Mächten des Chaos widerstreitenden Sinngrund des Lebens. Diesen Sinn des Gebetes scheint mir auch Marie-Luise Kaschnitz in ihrem meisterhaften Zyklus „fünf mögliche Gebete“ in der Sprache des Gedichtes anzudeuten:

„Das fünfte für mich selbst
 ... Daß mich noch überkomme
 Heiterkeit unvermutet
 Dann und wann, ein Lächeln von Innen
 ... Auch in der Nacht, wenn ein Lichtstrahl
 Über die Decke wandert von Unbekannt.
 Daß nicht über mich komme
 Die Lust am Untergang, an der Überschwemmung
 Den Blitzschlägen, blauem Hagel.
 Diese abgründige Freude
 Besonders der alten, allein Gelassenen. Aber allein
 soll mir heißen Hellhörigkeit, Hellsicht
 Helles Gewölk im Osten, wohin zu schauen
 Und zu warten auf einen Anbruch
 Meinen Jahren geziemt“¹⁸.

2. Gebet als Weg zur wahren Selbstidentität (Selbstaussage und Bewußtseinserhellung)

Auch zu der gegenwärtig viel erörterten Frage nach dem anthropologisch-psychologischen Ertrag des Gebetes finden sich bei den altkirchlichen Theologen bemerkenswerte Textzeugnisse. Hier handelt es sich zunächst um das durch den steten Vollzug des Betens zu entwickelnde Bewußtsein von der Rangordnung der menschlichen Lebensgüter. Grundvoraussetzung ist

¹⁸ M. L. Kaschnitz, *Ein Wort weiter. Gedichte*, Hamburg 1965, 107.

freilich das Axiom, „daß das Irdische vor dem Himmlischen zurücktrete und das Geistliche und Göttliche die Oberhand gewinne“¹⁹. Die Erkenntnis des Göttlichen aber und die Erkenntnis der wahren Bedürfnisse des Subjektes kann man nur im Gebet erlangen, und beide Erkenntnisvorgänge können nicht voneinander getrennt werden, denn „wenn jemand Gott nicht kennt und nicht kennt, was zu Gott gehört, der kennt auch seine eigenen Bedürfnisse nicht, denn gänzlich verfehlt ist das, dessen er zu bedürfen meint“²⁰. Der gleiche Gedanke veranlaßte auch R. Guardini, einer seiner kleineren Schriften den Titel zu geben: „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen“. Es ist das erklärte Ziel des Origenes, seine Leser „abzubringen von dem Gebet um die kleinen und irdischen Dinge“²¹, und auch für Klemens ist das Beten eine Übung im Gleichmut gegenüber den vielen zweitrangigen irdischen Gütern, die auch der Beter nicht zu erlangen vermag²². Zum Beispiel kann der Beter ruhig den Wunsch nach beständiger physischer Gesundheit vorbringen, letzten Endes verweist er damit nur auf den viel tiefer verwurzelten Wunsch nach der Fähigkeit und Beständigkeit des vollkommenen Schauens oder der wahren Erkenntnis, die auf der Vollkommenheit der Liebe gründet²³ und in dem Wissen besteht, „was die wahren Güter sind und was man erbitten muß“²⁴. Solange man noch nicht auf dieses Ziel ausgerichtet ist, verfällt man leicht dem unreifen Verlangen, „das zu erbitten, was nicht zuträglich ist . . . in der Vorstellung, daß es sich um etwas Gutes handle“²⁵. Wie das Beispiel von dem Wunsch nach Gesundheit und dem damit eigentlich Gemeinten zeigt, ist der Mensch geneigt, den Gegenstand seines Betens aufzuteilen, obwohl dieser eigentlich unteilbar ein einziger ist. Origenes verdeutlicht das in einer Reflexion über Mt 6, 33 („Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch hinzugegeben werden“) mit einem bildhaften Vergleich: „Wie man nicht sagen darf, daß, wenn jemand uns irgendeinen beliebigen Gegenstand schenkt, er uns den Schatten des Gegenstandes geschenkt habe – denn er gab den Gegenstand nicht in der Absicht, gewissermaßen zwei Dinge zu gewähren, den Gegenstand und den Schatten –, sondern die Absicht des Gebers ist, *einen* Gegenstand zu geben, mit der Gabe des Gegenstandes ist aber auch verbunden, daß wir seinen Schatten erhalten –: ebenso werden wir . . . ganz passend sagen, daß als Begleiterscheinungen der gro-

¹⁹ Cyprian, *Über das Gebet des Herrn* 16=BKV² 34, 179. Vgl. auch Tertullian, *Über das Gebet* 25 (Ende)=BKV² 7, 270.

²⁰ Origenes, *Vom Gebet* 21, 2=BKV² 48, 72.

²¹ Ebd. 13, 4=BKV² 48, 48.

²² Klemens v. Alex., *Teppiche* VII 44, 3=BKV² 20, 50.

²³ Ebd. VII 46, 3 f.=BKV² 20, 52.

²⁴ Ebd. VII 39, 1=BKV² 20, 45.

²⁵ Ebd. VII 39, 2.

ßen und himmlischen geistigen Gnadengaben die körperlichen Dinge einem jeden der Frommen zu seinem Besten gegeben sind“²⁶. Es ist auch „nicht auffällig, wenn manchmal die Schatten den Empfängern überhaupt nicht zuteil werden, manchmal nicht bei allen, sondern nur bei wenigen Dingen, manchmal auch kleinere im Vergleich mit andern, während (wieder) andern größere zuteil werden. Wie nun der, welcher nach den Sonnenstrahlen verlangt, weder durch Anwesenheit noch Abwesenheit des Schattens der körperlichen Dinge erfreut oder betrübt wird, da er das Notwendigste hat, sobald er hell beleuchtet ist . . ., so werden wir, wenn das Geistige in unserem Besitze ist, und wir von Gott zu dem vollkommenen Erwerb der wahren Güter erleuchtet werden, uns nicht kleinlich um ein unbedeutendes Ding, das dem Schatten entspricht, kümmern“²⁷.

Man wird dem Sachverhalt wohl schwerlich gerecht, wenn man diese Einschätzung des Irdisch-Weltlichen als Schatten der neuplatonischen Geringschätzung der Außenwelt und des Geschichtlichen zuschreibt, vielmehr zeigt sich darin der in aller griechischen Philosophie sich artikulierende Freiheitsdrang, der den Menschen von allen untermenschlichen und unmenschlichen Bindungen und Zwängen freimachen will, dabei aber nicht selten einer folgeschweren Verkennung anthropologischer Gegebenheiten verfällt, der auch Origenes teilweise erlegen ist²⁸. Trotzdem finden wir bei ihm andererseits wiederum eine Einsicht formuliert, die Erkenntnisse der modernen psychosomatischen Medizin anklingen läßt: „Bei vielen, die den Mühsalen erlagen und Krankheiten nicht tapfer zu ertragen verstanden, ließ sich nachweisen, daß sie damals vielmehr an ihrer Seele krank waren als an ihrem Körper“²⁹.

Das Freiheitsmotiv jedenfalls scheint mir die leitende Wertvorstellung zu sein, nach der Origenes sich auch bei seiner allegorischen Interpretation der im Alten Testament berichteten Gebetserhörungen gerichtet hat. Im Gebet der drei Jünglinge (Dn 3, 26 ff.) geht es nicht eigentlich um die erfolgte Befreiung aus den Qualen des Feuers, sondern um Befreiung aus „der Schlechtigkeit des menschlichen Lebens“. Jona betet gemäß dem tieferen Schriftsinn nicht so sehr um Befreiung aus dem Bauch des Fisches (Jona 2, 3), vielmehr um Lösung aus Starrsinn und Ungehorsam³⁰. In der Samuelgeschichte zielt Hannas Gebet (1 Sam 1, 10 ff.) weniger auf biolo-

²⁶ Origenes, *Vom Gebet* 16, 2 BKV² 48, 59.

²⁷ Ebd. 17, 1 = BKV² 48, 61.

²⁸ Ähnliches gilt übrigens auch für Augustinus, dessen Gnadenverständnis man nicht wie G. Greshake in seinem Buch: *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz 1972, besonders 208–216) aus der „neuplatonischen Entwertung des sinnlichen ‚Außen‘“ herleiten darf. Ebd. 272 schreibt G. dem Römer (!) Augustin sogar die „Vergleichgültigung des Geschichtlichen“ zu.

²⁹ Origenes, *Vom Gebet* 29, 7 = BKV² 48, 123.

³⁰ Ebd. 13, 4 = BKV² 48, 48 f.

gische Fruchtbarkeit, und auch in der Eliasgeschichte geht es kaum um die Fruchtbarkeit des Landes nach dreijähriger Dürre (1 Kö 18), sondern beide Erzählungen sieht Origenes als belehrende Hinweise darauf, daß „Menschenseelen, die lange Zeit unfruchtbar geblieben waren und die Dürre der eigenen Vernunft und die Unfruchtbarkeit ihres Denkens wahrgenommen hatten, infolge anhaltenden Gebetes vom Heiligen Geist befruchtet worden sind und heilsame Worte, erfüllt von Lehren der Wahrheit, hervorgebracht haben“³¹, und das ist für Origenes schließlich immer die Wirkung jeder echten betenden Versenkung in das Göttliche. Ganz kurz und prägnant sagt Klemens, daß das Ziel des Betens darin bestehe, „zum Zustand des Guten zu kommen, so daß (man) das Gute nicht mehr wie ein Stück Wissen neben sich liegen hat, sondern selbst gut ist“³². Hier meldet sich der Einheitsgedanke zu Wort, der schon im pythagoreisch-platonischen Ideal des Menschen als Monade zutage tritt und sich dann fortsetzt in den philosophischen Systemen der Stoa und des Neuplatonismus mit ihrer offenen bzw. heimlichen Tendenz zum Monismus hin.

In der altkirchlichen Theologie kommt nicht zuletzt dem Gebet eine einheitsstiftende, allen Zwiespalt aus dem menschlichen Wesen tilgende Wirkung zu. Cyprian sagt es paulinisch: Ziel des Gebetes sei die einträchtige Einheit von Fleisch und Geist, damit wir auch vollbringen können, was wir wollen³³. Das Fleisch ist ihm Exponent des Irdischen, der Geist Exponent des Himmlischen. Platonisch sagt es Origenes: Schon in der Form darf das Gebet nicht viele Worte machen, dadurch bliebe es nämlich der Welt des Scheins und des Trugs verhaftet und ebenso der Beter, der es ausspricht. Statt dessen soll ja im Vorgang des Betens „gleichsam die Seele ausgedehnt“ und „der Geist zu Gott hingestreckt“ werden; alles Zwiespältige, Böse muß aus dem pneumatischen Mittenbereich des betenden Christen entfernt werden³⁴, „damit wir uns schon jetzt inmitten der Güter der Wiedergeburt und der Auferstehung befinden“³⁵. „Denn nichts von der Materie und den Körpern ist einheitlich, sondern jedes von den als Einheiten angesehenen Dingen ist gespalten und zerschlagen und in mehrere (Teile) zerlegt, die die Einheit verloren haben. Einfach nämlich ist das Gute, vielfach aber ist das sittlich Schlechte; und einfach ist die Wahrheit, vielfach aber die Lüge; und einfach ist die wahre Gerechtigkeit, vielfach aber sind die Fähigkeiten, diese zu erheucheln; und einfach ist die Weisheit Gottes, vielfach aber ‚die Weisheit dieser Welt‘ . . . und einfach ist das Wort Got-

³¹ Ebd. 13, 3=BKV² 48, 46.

³² Klemens v. Alex., *Teppiche* VII 38, 4=BKV² 20, 45.

³³ Vgl. Gal 5, 15. Cyprian, *Über das Gebet des Herrn* 16=BKV² 34, 179 (In Auslegung der Bitte „Dein Wille geschehe . . .“).

³⁴ Origenes, *Vom Gebet* 31, 2=BKV² 48, 139.

³⁵ Ebd. 25, 3=BKV² 48, 90. ³⁶ Ebd. 21, 2=BKV² 48, 71.

tes, vielfach aber das Gott entfremdete Wort³⁶. Vom wahrhaft geistgetragenen Gebet gilt nach Klemens und Origenes, was L. Boros vom geistigen Prozeß des Verstehens ausführt: es „verknotet“ in der „Existenzmitte“ des Beters „alle Eigenschaften – die physischen, psychischen, intellektuellen, willens- und gefühlsmäßigen – in unlösbarer Einheit“³⁷.

In diesen Rahmen paßt auch die schöne Antwort Tertullians auf die psychologische und theologische Schwierigkeit des Bittgebetes. Auch in dieser Antwort ist nichts von einer naiven Gottunmittelbarkeit zu spüren. Letztlich zielen nach Tertullian die vielerlei Anliegen vortragenden Bitten auf *Eines* hin, das bei rechter innerer Haltung des Betenden von Gott auch gewährt wird. „Es (das Bittgebet) stellt zwar nicht den Engel des Morgentaus in die Mitte der Feuerflammen, es stopft nicht den Rachen der Löwen, es bringt nicht den Hungernden das Mittagsbrot der Feldarbeiter hinüber, auch wird das Gefühl des Leidens nicht durch eine gesendete Gnade abgewendet, wohl aber rüstet es leidende, fühlende und Schmerz empfindende Wesen mit der Kraft zu dulden aus. Es vermehrt die Gnade durch Verleihung der Tugend, so daß der Glaube sich dessen bewußt wird, was er von Gott erhält, und einsieht, was er für den Namen Gottes leidet“³⁸. Damit ist jeder magischen Erwartungshaltung von vornherein der Boden entzogen. Auch Klemens ist bestrebt, das Bittgebet aus einem magischen, ritualistischen Mißverständnis zu lösen und ihm einen weiten, befreienden theologischen Verständnishorizont zu eröffnen. Das wird deutlich in seinen folgenden Worten: „Wenn jemand zugleich mit guten Vorsätzen und mit Dankbarkeit etwas im Gebet für sich erbittet, so hilft er in einem gewissen Sinn dazu mit, daß er das Erbetene erlangt, indem er dadurch, daß er betet, sich willig zeigt, das Gewünschte (d. h. was immer es auch sei) anzunehmen. Denn wenn der Geber alles Guten von uns die Bereitwilligkeit (nämlich zur Annahme) entgegennimmt, dann wird uns alles Gute auf einmal zuteil gleichzeitig damit, daß wir es in Gedanken erfassen“³⁹. Hier zeigt sich noch einmal die schon oben erwähnte Auffassung des Klemens, daß der eigentlich gemeinte Gegenstand unseres Verlangens sozusagen „hinter“ dem im Bittgebet sich äußernden Wunsch liegt. Und weiter eröffnet Klemens dem Bittgebet auch nach Form und Gestalt ein weites Feld, wenn er schreibt, schon die Zuversicht, daß man etwas erlangen werde, komme einem Gebet gleich, das nach der Weise einer wahren Erkenntnis im Innern vorhanden sei⁴⁰, da ja für ihn die von Liebe durchdrungene Erkenntnis (Gnosis) immer auch Gebetscharakter hat.

³⁷ L. Boros, *Der anwesende Gott*, Olten-Freiburg/B. 1964, 52 f.

³⁸ Tertullian, *Über das Gebet* 29 = BKV² 7, 272.

³⁹ Klemens v. Alex., *Teppiche* VII 43, 1 f. = BKV² 20, 49.

⁴⁰ Ebd. VII 41, 8 = BKV² 20, 48.

3. Gebet als Ausdruck und Weg zu sozialer Solidarität (Handeln als Gebet)

In beharrlichem Gebet geht dem Menschen auf, wer er ist und wie es um ihn steht; er gesteht sich seine Fehler ein und lernt, sich zu bescheiden⁴¹. Das entsprach auch der Absicht Jesu, als er uns im Vater Unser den Idealtyp christlichen Betens schenkte: „Dadurch macht er (Christus) aber auch die Feindschaften unmöglich, unterdrückt den Stolz, verbannt den Neid und öffnet der Quelle alles Guten, der Liebe, den Zugang, beseitigt die Ungleichheit unter den Menschen und zeigt, daß der König nicht viel höher stehe als der Bettler, da wir ja alle in den höchsten und wichtigsten Dingen gleich sind“⁴². Der Betende erkennt also seinen wahren Standort innerhalb der menschlichen Gesellschaft, und alle Standesunterschiede sind damit auf ihr rechtes Maß zurückgeführt. Dieser Gedanke des Chrysostomus begegnet freilich schon in ähnlicher Form bei den Kynikern und den Stoikern, allen voran bei Epiktet (ca. 50–140 n. Chr.), und wird dort begründet mit der prinzipiellen, in der gemeinsamen Abstammung wurzelnden Gleichheit und Verwandtschaft aller Menschen, denen Gott der gemeinsame Vater ist. Bekannt ist der Hymnus des Stoikers Kleanthes (ca. 331–232 v. Chr.) an den „unsterblichen Vater“: „Sei mir gegrüßt, o Zeus, denn alle Sterblichen dürfen dich anreden, o Vater, da wir ja deines Geschlechtes sind“, und auch Kleanthes folgert aus der gemeinsamen Vaterschaft des Zeus die Verpflichtung des Menschen, sich zu bescheiden, wenn er klagt: „Nun stürmen sie alle am Guten vorbei hierher, dorthin. Der eine kämpft um Ehre gefährlichen Kampf, der andere läuft nach Gewinn mit schnöder Habsucht“⁴³. Die Theologen der alten Kirche greifen diese Gedanken vielfältig auf, für die u. a. die Schriften des Klemens von Alexandrien eine reiche Fundgrube bieten. Der Popularphilosophie konnten die Väter ähnliche Argumente entnehmen, und so schreibt z. B. Johannes Chrysostomus: „Eigentlich genügte ja dieses Wort ‚Vater‘ allein schon, um die Forderung jeglicher Tugend daraus abzuleiten. Wer nämlich Gott einen Vater nennt, und zwar den gemeinsamen Vater aller, der sollte billigerweise ein Leben führen, daß er solch edler Abstammung nicht unwürdig erscheint, und sollte einen dieser Gabe entsprechenden Eifer im Guten an den Tag legen“⁴⁴.

Allerdings ist es kein Zufall, daß die meisten Äußerungen der Kirchenväter zu diesem Thema im Rahmen ihrer Auslegungen des Vater Unser erfolgen, in dem Jesus selbst die Solidarität der Menschen vor Gott am eindrucksvollsten ausspricht, und das ist auch der Grund dafür, weshalb

⁴¹ Johannes Chrysostomus, Homilie 19, 4 (zu Mt 6, 8) = BKV² 25, 10.

⁴² Ebd. BKV² 25, 11.

⁴³ Kleanthes, Fragment 537 (v. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 121. Deutsche Übersetzung leicht zugänglich in: *Antike Geisteswelt* II, dtv-Taschenbuch 420, 27 f.).

⁴⁴ Vgl. Anm. 41.

in diesen Texten der Gedanke von der Brüderlichkeit aller Menschen mit einer solchen Wucht und Entschiedenheit auftritt. Erst wo sich im Gebet die Überschreitung des Ich in Richtung auf das Du des göttlichen Vaters verdichtet, kommt es zur vollen Solidarisierung des einzelnen mit der menschlichen Wir-Gemeinschaft, wie es am radikalsten bei Jesus selbst der Fall ist. So ist dem Gebet unaufgebbar der Bezug auf das göttliche Du zueigen, wenn anders seine dialogische Struktur nicht nur als Chiffre der Selbstreflexion erhalten soll. Nehmen wir nochmals ein Beispiel aus der Vater-Unser-Erklärung Cyprians: „Vor allem wollte der Lehrer des Friedens und der Erzieher zur Einheit nicht haben, daß wir unser Gebet einzeln und besonders verrichten, so daß etwa einer, wenn er betet, nur für sich allein betete. Wir sagen nicht: ‚*Mein* Vater, der Du bist im Himmel‘, auch nicht: ‚*Mein* Brot gib mir heute‘, und ebensowenig fleht der einzelne nur für sich um Vergebung seiner Schuld oder bittet für sich allein, nur *er* möge nicht in Versuchung geführt, nur *er* möge von dem Übel erlöst werden. Öffentlich ist unser Gebet, und es gilt allen; und wenn wir beten, so beten wir nicht für einen einzigen, sondern für das ganze Volk, weil wir alle eins sind. Gott, der Lehrmeister des Friedens und der Eintracht, der die Einheit gelehrt hat, wollte, daß ebenso *einer* für alle bete, wie er selbst alle in *einem* getragen hat“⁴⁵. Auch hier liegt – ähnlich wie bei Kleanthes – der Grund für die Solidarität aller Menschen in der Vaterschaft Gottes, aber diese kommt, wie Cyprian verdeutlicht, erst im erlösenden Christusereignis voll zum Tragen, das folglich in das Gebet zum Vater auch Einlaß finden muß (vgl. das Bitten im „Namen“ Jesu, Joh 14, 13 f.).

Es ist wohl kein unwesentlicher Zug am Vater Unser, dem exemplarischen Gebet, daß in keiner seiner Bitten die Kirche ausdrücklich genannt wird (wenngleich sie indirekt dauernd zur Sprache kommt). Man muß darin die Aufforderung sehen, sich im Gebet über die Grenzen von Christentum und Kirche hinaus der universalen Menschheitsgemeinschaft zuzuwenden. Das erläutert Cyprian an der Bitte: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“, denn wenn der Christ so betet, vollzieht er damit den Friedensdienst, den Dienst an der Versöhnung von Himmel und Erde mit all ihren Bewohnern: „Brüder, man kann diese Bitte auch so verstehen: Der Herr gebietet und ermahnt, auch die Feinde zu lieben und auch für die zu beten, die uns verfolgen. So laßt uns also bitten für alle, die noch Erde und nicht Himmel sind, damit auch an ihnen der Wille Gottes geschehe. Christus hat ihn ganz erfüllt, da er den Menschen rettete und der Unverschrtheit wiederschenkte. Er nennt die Jünger nicht mehr Erde, sondern das Salz der Erde (Mt 5, 13), und der Apostel sagt, der erste Mensch sei aus

⁴⁵ Cyprian, *Über das Gebet des Herrn* 8=BKV² 34, 171.

dem Lehm der Erde gemacht, der zweite aber vom Himmel (1 Kor 15, 47). Wir sollen ja Gott, dem Vater, ähnlich sein, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45). Darum bitten und beten wir nach der Mahnung Christi für das Heil aller“⁴⁶.

Schaut man jedoch in die liturgische Praxis, so ergibt sich Anlaß zu der Vermutung, daß sich diese universale Ausrichtung speziell in den Fürbitten nicht immer durchgehalten hat. Als Beispiel kann man etwa das Große Fürbittgebet der syrischen Jakobusliturgie anführen (freilich ließe sich aus anderen Liturgien eine Vielzahl von Gegenbeispielen nennen): „Gedenke, Herr, unseres gottesfürchtigen und christusliebenden Kaisers und unserer Kaiserin . . . Unterwirf ihnen die feindlichen Völker und kriegesischen Barbaren . . . Mache den Spaltungen der Kirche und den Empörungen der Häretiker ein Ende. Vernichte die stolzen Anschläge der Heiden“⁴⁷. Hier ergibt sich aus der Union, die der christliche Glaube mit dem politischen Reichsgedanken eingegangen war oder mit der Reichsideologie (wenn man so will), für das Gebet eine ideologische Enge und eine partikuläre Tendenz, was in Anbetracht der von den „Barbaren“ im 4./5. Jahrhundert verursachten steten Kriegsnotö verständlich ist.

Im Grunde aber hat jedes für den gottesdienstlichen oder privaten Gebrauch formulierte Gebet, ob Lob- oder Dankgebet, gewisse soziale „Ausfallserscheinungen“. Das liegt an der unaufhebbaren Differenz zwischen der Wirklichkeit, so wie sie in das Gebet einzuholen wäre, und wie sie tatsächlich ins Wort gebracht wird. Übereinstimmung von Lebens- und Gebetswirklichkeit bleibt auch für den Christen eine schmerzlich unerfüllte Sehnsucht. „Wer wollte leugnen, daß unsere Gebetstexte einseitig sakral, feierlich, formelhaft, auf einige wenige theologische Begriffe fixiert sind, daß sie in vielen Fällen zu hoch und zu pathetisch ansetzen, daß sie weithin eine naturale und ländliche Welt voraussetzen, daß sie die Welt der Stadt, der industriellen Arbeit, der politischen Verantwortung, des allgemeinen Konsums, der Zeitung und der Nachricht auslassen . . . Unser Beten enthält zu wenig Wirklichkeit“⁴⁸. Sicherlich kann dieses Problem nicht gelöst werden, indem auf die Sparsamkeit, ja Kargheit liturgischer Gebetssprache verzichtet wird zugunsten einer möglichst vielerlei zur Sprache bringenden Redseligkeit. Sonst erliegen wir in unserer informationshungrigen, aber mitunter auch so informationswütigen Zeit der Gefahr, das Gebet zu einem bloßen Medium der Information zu degradieren und bleiben so in unseren

⁴⁶ Ebd. 17 = BKV² 34, 180. Ich bevorzuge hier jedoch die Übersetzung in: *Gebete der ersten Christen*, hrsg. v. A. Hamman, Düsseldorf 1963, 426 f.

⁴⁷ Gebete der ersten Christen 341 f.

Gebeten, wie Origenes es ausdrückt, dem Menschengeschlecht jene Erkenntnisse schuldig, „die wir, wenn wir wollen, von der Weisheit lernen können“⁴⁸.

Den meisten Vätertexten über das Gebet ist die herbe Strenge und Nüchternheit gemeinsam, die auf den heutigen Leser zunächst eher spröde und abweisend wirkt. Sie hebt sich jedoch wohltuend ab von der wortreichen Anbietung mancher heutigen Gebetsschöpfungen, im Vergleich zu der dem Menschen von heute seine große Scheu vor dem Gebet immer noch besser ansteht. Diese Scheu dürfte freilich nicht in gänzlichem Verstummen führen und auch nicht in die Resignation eines puren Aktionismus (Handeln als Gebet), denn oft verbindet sie sich ja mit jenem tiefen Verlangen, das aus den folgenden Versen von Ingeborg Bachmann spricht:

„In die Mulde meiner Stummheit
leg ein Wort
und zieh Wälder groß zu beiden Seiten,
daß mein Mund
ganz im Schatten liegt“⁵⁰.

⁴⁸ P. K. Kurz zu Magiera-Reding, *Gebete aus der Zeitung* 2, Frankfurt/M. 1971 (auf d. Buchdeckel).

⁴⁹ Origenes, Vom Gebet 28, 3 = BKV² 48, 113.

⁵⁰ I. Bachmann, Psalm 4, in: *Gedichte, Erzählungen, Hörspiel, Essays* (Die Bücher der Neunzehn 111) München 1964, 24.