

Kann Gebet noch Dialog mit Gott sein?

Béla Weissmahr SJ, München

Das Gebet überhaupt, vor allem aber das Bittgebet ist für viele problematisch geworden. Das ist eigentlich nicht verwunderlich. Denn Gebet ist der „Ernstfall des Glaubens“ (Walter Kasper), hier zeigt sich am deutlichsten, wie jemand über Gott denkt. Nun ist aber heute Gott nicht mehr – wie einst – die selbstverständliche Voraussetzung des Lebens. Deshalb tun wir uns mit dem Gebet, in dem sich unser Verhältnis zu Gott artikuliert, nicht leicht.

Oft werden die positiven Aspekte dieses geschichtlichen Vorgangs hervorgehoben. Tatsächlich müssen wir in der radikalen Infragestellung unseres Glaubens einen Läuterungsprozeß und auch eine Aufgabe erblicken. Wir haben es manchmal zu wenig beachtet: Gott ist nicht „vorhanden“ wie ein Ding, er ist und bleibt unverfügbar, er ist das undurchdringbare Geheimnis. Durch die von der geschichtlichen Stunde uns aufgezwungene Auseinandersetzung wurde manches, was in unserer Gebetspraxis unwahrhaft, infantil oder vielleicht magisch war, zu unserem eigenen Nutzen abgebaut.

Doch muß man sich fragen, ob die (zum Teil berechtigte) Kritik am traditionellen Gebetsverständnis nicht oft über das Ziel hinausschießt. – Man hat recht, wenn man das magische Gebetsverständnis verurteilt. Gott läßt sich nicht wie ein Hampelmann behandeln. Wir können uns seiner nicht bemächtigen, wir können ihn nicht hin- und herzerren, wir können nicht erwarten, daß er sich unserer Laune fügt. Sollte aber jedes Beten, in dem wir Gott mit kindlichem Vertrauen anflehen, er möge eine uns bedrohende Gefahr abwenden oder jemanden zur besseren Einsicht führen, schon magisch sein?

Und weiter: Gewiß gibt es infantile Religiosität, für die Gott derjenige ist, der überall einspringen muß, wo seine Kinder Unfug getrieben und die Dinge der Welt durcheinander gebracht haben. Beten kann tatsächlich der Ausdruck eines Mangels an gebührender Selbständigkeit sein, ein ins Kosmische gesteigerter Vaterkomplex. Ist es aber immer das? Ist nicht die Kontingenz der menschlichen Existenz eine Realität, die nichts mit infantilen Projektionen zu tun hat?

Schließlich muß man zugeben, daß das Gebet unwahrhaft, heuchlerisch sein kann, wie jemand, der einem Armen begegnet und auch die Mittel hätte, ihm zu helfen, sich um Hilfe an Gott wendet, anstatt selbst das Nötige zu tun. Folgt aber aus solchen Fehlhaltungen, daß jedes Gebet nur eine Ersatzhandlung ist, oder daß Beten in jedem Fall die Verantwortung, die

man selbst wahrnehmen sollte, auf Gott abschiebt? Sollte es dem Menschen nur dann erlaubt sein zu beten, wenn er tatsächlich am Ende seines Lateins ist – und welchen Sinn hat das Gebet dann, wenn es vorher gar keinen Sinn gehabt hat?

Auffallend ist jedoch die Tatsache: das Gebet, diese Grundhaltung des religiösen Menschen, wollen auch die heutigen Gebetskritiker irgendwie sinnvoll gedeutet wissen. Doch was bleibt vom Gebet noch übrig, welcher Sinn wird dem Gebet gegeben? – Die verschiedenen zur Geltung gebrachten Gesichtspunkte können auf zwei Gedanken reduziert werden:

Erstens sagt man: *Das Gebet soll auf die Tat gerichtet sein, soll in uns das Verantwortungsbewußtsein wecken.* Die zweite These des Kölner Politischen Nachtgebets formuliert dies: „Das Gebet bereitet den Menschen darauf vor, die Verantwortung für seine Welt zu übernehmen. Es wird also nicht die Aktivität Gottes an die Stelle der Aktivität des Menschen gesetzt. Im Gebet übernimmt der Menschen die Verantwortung für den Zustand seiner Welt. . . . Das Gebet macht uns bewußt, was noch nicht ist, aber durch uns heraufgeführt werden soll“¹. Und die Grundthese Gert Ottos über das Gebet lautet: „Vernünftiger Glaube versteht das Gebet in der Identität mit der Suche nach verantwortlicher Lebensgestalt. Das ist Absage an gedankenloses Beten, das sich von der Verantwortung für die Welt metaphysisch dispensiert“².

Zweitens rechtfertigt man das Gebet damit, daß *es uns selbst verändern kann*. Das heißt: Die Gebetserhörung kann – so wird behauptet – nicht darin bestehen, daß sich als Ergebnis unseres Betens etwas in der Außenwelt verändert, sondern „Gebetserhörung“ ist ein psychologischer Vorgang. Durch das Beten, in dem ich mich vor Gott stelle und so Geborgenheit erfahre, werde ich allmählich fähig, in den auf mich zukommenden und von mir nicht beeinflußbaren Ereignissen den Willen Gottes zu sehen, und somit finde ich Kraft, meinen Willen dem göttlichen Willen zu unterwerfen. Was sich ereignet, wird genau dasselbe sein, als es gewesen wäre, wenn ich nicht gebetet hätte. Und doch könnte man von einer Gebetserhörung sprechen, weil ich mich verändert habe; meine Haltung ist eine andere geworden, und deshalb trifft mich dieses Ereignis ganz anders, als es mich ohne das Gebet getroffen hätte.

Wir versuchen das Positive in diesen Erklärungen zu finden. Es trifft zu, daß das Gebet uns nicht von unserer Verantwortung dispensieren soll. Und das tiefere Erfassen unserer Aufgaben in der Welt zur „Ehre Gottes“ gehört tatsächlich zu den Früchten des guten Gebets. Außerdem ist es eine richtige und sogar grundsätzliche Einsicht, daß das gute Gebet immer eine

¹ D. Sölle, F. Steffensky, *Politisches Nachtgebet in Köln* (Stuttgart–Mainz 1969) 24.

² G. Otto, *Vernunft* (Stuttgart 1970) 81.

Angleichung unseres Willens an den göttlichen Willen bewirkt. Deshalb ist es richtig, wenn man sagt: durch das Gebet verändern wir uns selbst. Hier ist allerdings darauf hinzuweisen, daß es zweideutig ist, von Gebetserhörung als psychologischem Vorgang zu reden. Deutet man nämlich die Gebetserhörung als *bloß* psychologischen Vorgang (d. h. als einen Vorgang, der mit Gott nichts zu tun habe), so ist die Rede von der Wirkung des Gebets nur eine höfliche Umschreibung für eine Selbstdäuschung, von der man unter Umständen meint, sie sei für das seelische Gleichgewicht des Menschen nützlich. Die Deutung der Gebetserhörung als psychologischer Vorgang kann aber auch eine wertvolle Einsicht ausdrücken, freilich nur dann, wenn man Gott als Realität betrachtet und deshalb die durch das Gebet erreichte innerliche Ergebung in Gottes Willen nicht als eine illusorische Selbstmanipulation, sondern als wirkliche Gnade des für den Menschen unbegreiflichen Gottes auffaßt, weil man Gott zutraut, daß er besser weiß als der Mensch selbst, was für ihn gut ist, und das vielleicht eben erst im Gebet erfaßt.

Kritik der Gebetskritik

Aber auch wenn wir das Positive in diesen Deutungen anerkennen, bleiben sie unbefriedigend; sie verkürzen das Gebet in einer wesentlichen Hinsicht.

Die das Gebet als Schärfung unseres Verantwortungsbewußtseins bestimmen, tun dies nämlich in polemischer Absicht. Gebet als ein Ruf zu Gott sei nicht sinnvoll, denn man könne von Gott keine Hilfe erwarten. Dies sei nicht nur unmöglich, sondern sogar schädlich, denn damit spekuliere man auf eine magische Veränderung der Situation. Hiermit ist aber der traditionelle Gedanke, daß das Gebet ein Dialog mit Gott ist, aufgegeben.

In der zweiten Auffassung wird zwar das Gebet zunächst als Dialog mit Gott dargestellt. Dann wird aber das dialogische Element – auch wenn wir der Zweideutigkeit der Darstellung Rechnung tragend die für uns annehmbare Deutung wählen – doch so stark eingeengt, daß von einem wirklichen dialogischen Verhältnis nicht mehr viel übrig bleibt. Wenn nämlich das Ergebnis des Betens *nur* die Veränderung der eigenen Haltung sein kann, so ist eigentlich nur ein Monolog, nicht aber ein Dialog gegeben. Denn was ist es für ein Dialogpartner, der sich wie eine stumme Betonwand verhält und in keiner Weise antwortet?

Wenn es um das persönliche Verhältnis zwischen Mensch und Gott geht, muß noch folgendes bedacht werden: Der Mensch ist ein leibliches Wesen. Wer meint, eine Gebetserhörung könne eine Angelegenheit sein, die sich streng auf die Innerlichkeit der Person beschränkt und mit der Äußerlich-

keit, mit der Leibhaftigkeit nichts zu tun hat, der mißdeutet das Wesen des Menschen. Der Mensch ist eben keine reine Innerlichkeit, das Stoffliche ist für ihn konstitutiv. Nur durch die materielle Welt, durch äußerlich wahrnehmbare Zeichen kommt der Mensch mit anderen Personen in Kontakt. Dies gilt auch von seinem Kontakt mit Gott. Auch Gott kann der Mensch nur durch die Vermittlung von Stofflichem erkennen. Daraus folgt: Das persönliche, dialogische Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann niemals *bloß* durch „existentielle“, von materiellen Veränderungen ganz und gar unabhängige Ereignisse begründet sein.

Es ist schon eine merkwürdige Tatsache: Eben jene, die in anderen Zusammenhängen die Stofflichkeit des Menschen, seine Verbundenheit mit der materiellen Welt zu betonen pflegen, vertreten in dieser Hinsicht eine Auffassung, die ausgesprochen platonisch ist, d. h. Geistigkeit und Leiblichkeit so voneinander trennt, als wären sie zwei „Dinge“. Eine verblüffende Inkonssequenz, wären die Motive nicht allzu deutlich.

Neben diesen mehr philosophisch-anthropologischen Überlegungen muß aber auch das Argument der Glaubenstradition gegen die sich als modern ausgebende Gebetsauffassung geltend gemacht werden. Es ist sogar in erster Linie zu berücksichtigen, will man das heute auch bei Katholiken oft beschworene Prinzip, nach dem man sich unter die Autorität der Heiligen Schrift zu stellen hat, ernst nehmen. Denn das Bittgebet ist eine ganz allgemeine Erscheinung in der Schrift, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament. Und zwar auch jenes Bittgebet, das Gott um zeitliche, innerweltliche Gaben ansleht, das um Rettung aus der Not, um Heilung in der Krankheit, um den ersehnten Kindersegen und um was alles noch sich an Gott wendet. Zugleich wird auch von Gebetserhörungen berichtet. Es wird also – wie Heinrich Ott treffend formuliert – „ein realer Vorgang zwischen Gott und dem betenden Menschen vorausgesetzt, ein unsichtbares, doch reales Geschehen, welches den Menschen inmitten des Zusammenhangs seiner gesamten Wirklichkeit betrifft“³.

Die gesamte christliche Überlieferung hat das Gebet so verstanden. Man ging von der Voraussetzung aus, daß der Mensch nicht einem unpersönlichen Weltgrund gegenübersteht, sondern dem lebendigen Gott, der den Menschen anspricht, der ihm antwortet, und zwar durch Ereignisse, durch Zeichen, die an sich ganz alltäglich sein können, aber für den Betroffenen die Erhörung seines Gebets sind, und die, wenn sie ganz außergewöhnlich sind, Wunder genannt werden. Was hier gemeint ist, soll mit einem kleinen Vorfall verdeutlicht werden, den die heilige Theresia von Lisieux aus ihrer Kindheit erzählt:

„Um jeden Preis wollte ich die Sünder dem ewigen Verderben entreißen.“

³ H. Ott, *Gott* (Stuttgart 1971) 123.

Um meinen Eifer anzufeuern, gab mir der Herr bald zu erkennen, daß mein Verlangen ihm wohlgefalle. Ich hörte von einem Verbrecher namens Pranzini, der wegen fünffachen Mordes zum Tod verurteilt war, und dessen Unbußfertigkeit das Schlimmste für ihn befürchten ließ. Dieses äußerste, nicht mehr gutzumachende Unheil wollte ich verhindern und wandte dafür alle möglichen religiösen Mittel an; aber im Bewußtsein meiner eigenen Unfähigkeit bat ich Gott, die unendlichen Verdienste unseres Herrn und die Schätze der Heiligen Kirche als Lösegeld anzunehmen. Und um die Wahrheit zu sagen: Ich fühlte tief in meinem Innern die Gewißheit, erhört zu sein. Um mich zu ermutigen, . . . betete ich kindlich: „Mein Gott, ich bin ganz sicher, daß Du dem Unglücklichen verzeihen wirst; davon wäre ich selbst dann noch überzeugt, wenn er weder beichtete noch ein Zeichen seiner Reue geben sollte . . . Aber es ist mein erster Sünder, und deshalb bitte ich Dich bloß um ein Zeichen seiner Reue, einzig zu meinem Troste!“ Und siehe, mein Gebet wurde buchstäblich erhört. Papa erlaubte uns sonst nie, Zeitungen zu lesen; aber ich glaubte nicht ungehorsam zu sein, wenn ich nach den Stellen suchte, die Pranzini betrafen. Am Tag nach seiner Hinrichtung griff ich hastig nach der Zeitung „La Croix“ – und was sah ich? Meine Tränen verrieten meine Bewegung; ich mußte hinausgehen. Der Verbrecher war ohne Beichte auf das Schafott gestiegen und stand schon auf dem Brett – da wandte er sich plötzlich, von einer unerwarteten Einsprechung gerührt, noch einmal um, griff nach dem Kreuz, welches der Priester ihm reichte, und küßte dreimal die heiligen Wunden.

Ich hatte also das erbetene Zeichen erhalten . . .⁴

Ein Musterbeispiel für eine Gebetserhörung. Für einen unbeteiligten Beobachter könnte der Zusammenhang als reiner Zufall erscheinen, für die heilige Theresia war aber der Vorfall ein wirkliches, wahrnehmbares Zeichen, eine göttliche Antwort. Ein Eingreifen Gottes in die Welt, wenn man will. Daß es dies gibt, war – um es noch einmal zu betonen – die Überzeugung der Heiligen Schrift und der gesamten christlichen Überlieferung.

Das Problem des göttlichen Eingreifens in die Welt

Zunächst interessierte man sich nicht dafür, wie dieses Eingreifen Gottes zustande kommt, man unterschied nicht zwischen dem Wirken Gottes und dem Wirken des Geschöpfes. Sobald man sich aber auf diesen Unterschied

⁴ Therese von Lisieux, *Geschichte einer Seele* – übersetzt von O. Karrer (München 1952) 88 f. (mit einigen Abweichungen von der Übersetzung Karrers aufgrund des Originals: *Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, Manuscrits autobiographiques / Lisieux 1957 / 110 f.*).

besann, konstruierte man Erklärungen dafür, wie Gott in die Welt eingreifen und in ihr ein für den Menschen wahrnehmbares Zeichen setzen kann. Man stellte sich das im allgemeinen in folgender Weise vor: Da Gott der Schöpfer von Himmel und Erde ist, kommt alles, was die geschöpflichen Kräfte hervorbringen, auch irgendwie von Gott, d. h. auch das Gewöhnliche, das nach den Gesetzen der Natur Geschehende ist in einem weiteren (aber wirklichen) Sinn Gabe Gottes. Daneben gibt es aber noch Ereignisse in der Welt, die nur von Gott herstammen, die also dadurch zustande kommen, daß Gott unmittelbar in das Weltgeschehen eingreift, d. h. etwas innerhalb der Welt ohne entsprechende innerweltliche Ursachen hervorbringt. Und diese Ereignisse, in denen Gott den gewöhnlichen Lauf der Natur durch seinen allmächtigen Willen umgestaltet, nennen wir Wunder.

Genau an diesem Punkt beginnen aber unsere Schwierigkeiten. Wir haben uns daran gewöhnt, und diese Gewohnheit ist eine selbstverständliche Voraussetzung unseres Alltages geworden, daß in der Welt alles nach Gesetzlichkeiten abläuft, die den „Dingen“ selbst innewohnen. Dies ist nicht nur in der Physik und Chemie so, sondern es gibt auch, wie wir wissen, psychologische und soziologische Gesetzlichkeiten, die das Verhalten des einzelnen und der Gruppe bestimmen. Ein Eingreifen Gottes in die Welt im Sinne eines „Durchbrechens der Naturgesetzlichkeiten“ scheint uns undenkbar. Dies um so mehr, da wir es allmählich auch begriffen haben, daß ein Wirken Gottes in der Welt ohne geschöpfliche Ursachen, d. h. eine Aktivität Gottes in der Welt, die nicht durch geschöpfliche Kräfte geschieht, Gott zu einem Glied in einer innerweltlichen Ursachenkette machen würde. Damit aber wäre das Gottsein Gottes geleugnet: Gott stünde in diesem Fall mit dem Geschöpf auf der gleichen Ebene, er wäre vom Geschöpf nicht zu unterscheiden.

Diese an sich richtigen Gedanken sind der Hauptgrund, daß man heute allem, was man früher als unmittelbares Eingreifen Gottes oder als Wunder bezeichnet hat, äußerst skeptisch gegenübersteht. Und diese skeptische, fast müßte man sagen grundsätzlich ablehnende Haltung macht sich auch dort bemerkbar, wo es um das Bittgebet geht. Eine diesbezügliche Bemerkung Robert Spaemanns trifft genau die heutige Situation: „Da wir im Grunde Gott die Erfüllung unserer Bitten nicht zutrauen, wollen wir ihn und uns diskreterweise nicht in Verlegenheit bringen“⁵.

Hier müssen wir aber sehr aufpassen, um keine voreiligen und falschen Schlüsse zu ziehen. Aus der Einsicht nämlich, daß eine bestimmte Erklärung für das freie Wirken Gottes in der Welt bzw. für das persönliche Ein-

⁵ R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“*. In: *Internationale kath. Zeitschr.* 1 (1972) 54–72; z. St. 70.

greifen Gottes in die Welt unzulänglich ist und deshalb nicht mehr aufrechterhalten werden kann, folgt noch nicht, daß man überhaupt nicht vom Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen oder von persönlichen Taten Gottes in der Welt reden könne. Dies würde nur dann folgen, wenn es keine Alternative zu jener Erklärung gäbe, die das persönliche und freie Wirken Gottes in der Welt als ein „Wirken ohne entsprechende geschöpfliche Ursachen“ auffaßt.

Hier liegt der Kern des Problems: Ist es so sicher, daß Gott nicht in die Welt „eingreifen“ kann, daß er nicht aus freier Initiative in der Welt wirken kann, wenn er die Eigengesetzmäßigkeiten der geschaffenen Kräfte berücksichtigt? – Wer behauptet, Gott könne nicht aus persönlicher Freiheit in der Welt handeln, wenn er ausschließlich durch natürliche, d. h. durch die Schöpfung gegebene Kräfte in der Welt wirkt, geht von zwei stillschweigend gemachten Voraussetzungen aus: 1. Gott könne eigentlich nur dann *persönlich*, d. h. als *er selbst* in der Welt wirken, wenn er etwas ohne geschaffene Ursachen hervorbringt; und 2. Gott könne nicht *frei* durch Vermittlung von geschaffenen Ursachen in der Welt tätig sein, denn das innerweltliche Geschehen sei (mit Ausnahme höchstens der freien Taten des Menschen) in einer für das praktische Leben jedenfalls gültigen Weise vorausbestimmt.

Diese Voraussetzungen können aber einer genauen Prüfung nicht standhalten.

Was die erste Voraussetzung betrifft, ist es ein Irrtum zu meinen, ein Ereignis, das auf der Ebene der Welt von geschaffenen Ursachen herstammt, könne nicht zugleich eine *persönliche* Tat Gottes sein. Wir müssen nur bedenken: Gott und Geschöpf machen sich keine „Konkurrenz“, wie das beim Zusammenwirken mechanischer Ursachen der Fall ist. Ganz im Gegenteil. Was Gott in der Welt bewirkt, bewirkt immer auch ein Geschöpf und was innerweltlich vom Geschöpf herstammt, ist schöpferisch von Gott hervorgebracht. Es gilt sogar: Je intensiver Gott in der Welt handelt, desto intensiver ist das eigene Wirken des Geschöpfes und je mehr Eigenständigkeit das Geschöpf entfaltet, desto mehr ist Gott in der Welt aktiv.⁶ Gott wirkt selber in der Welt, aber er tut dies nicht von „außen“, d. h. zusätzlich zum Wirken des Geschöpfes, sondern gleichsam von „innen“, d. h. durch das dem Geschöpf eigene Wirken. Gott ist dermaßen erhaben über der Welt, daß er zugleich von der innersten Mitte der Welt aus in der Welt wirken kann. Und deshalb vermag Gott seine Absichten in der Welt durch Vermittlung geschaffener Kräfte zu verwirklichen. Dieses einzigartige Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf werden wir nie ganz ver-

⁶ Vgl. z. B. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I 126, 183; III 53; P. Schoonenberg, *Bund und Schöpfung* (Einsiedeln 1970) 107 f.

stehen, doch ist es sehr wichtig, dieses Grundmysterium unseres Daseins wenigstens einigermaßen zu begreifen und wenigstens irgendwie zu erahnen, wie Gott von innen aus in der Welt handelt.

Zum Glück gibt es dafür einen Vergleich, eine Analogie in unserer eigenen innersten Erfahrung. Wir erfahren nämlich, daß unser Ich unsere bewußten Körperbewegungen von innen aus steuert. Indem wir diese Analogie durchdenken, werden wir auch auf das Problem, das in der zweiten oben gemachten Voraussetzung zum Ausdruck kam, eingehen und die Frage beantworten können: Wie vermag Gott durch die den Gesetzlichkeiten unterworfenen Naturdingen *frei* in der Welt zu wirken?⁷

Der Mensch: Einheit von Determiniertheit und Freiheit

Das Leben des Menschen besteht aus materiellen Prozessen, die den biologischen, chemischen, letztlich aber den physikalischen Gesetzlichkeiten unterworfen sind. Diese Prozesse sind aufeinander abgestimmt, hängen voneinander ab und bilden eine komplizierte dynamische Einheit: den lebenden Organismus. Der Fortschritt der Biologie, Biochemie, Molekularbiologie usw. liefert uns einen immer tieferen Einblick in die Zusammenhänge, denen der normale Ablauf der gewöhnlichsten Lebensfunktionen zu verdanken ist. Je mehr wir die Gesetzlichkeiten, nach denen die organischen Prozesse verlaufen, erkennen, desto mehr gewinnen wir Macht über den Menschen. Diese Macht wird in den spektakulären Erfolgen der Medizin zum Guten gebraucht, sie kann aber auch missbraucht werden, wenn man den Menschen bloß als Objekt betrachtet.

Der Mensch ist nämlich zugleich auch ein „Ich“. Er erfährt sich als Subjekt, d. h. er bezieht alles auf sich selbst, er ist sich seiner bewußt und erlebt sich als ein Zentrum seiner eigenen von ihm bewußt gesetzten freien Handlungen. Das Bewußtsein seiner selbst und seiner Freiheit ist für den Menschen eine Gegebenheit, die sich nicht auf anderes zurückführen läßt und die, obwohl sie nur schwer zu artikulieren ist, auch nicht bestritten werden kann, da sie hintergründig in allen seinen Tätigkeiten anwesend ist. In der Reflexion und in der Freiheit zeigt sich das, was man objektivierend „Geist“ nennt. Ohne die Erfahrung der eigenen Geistigkeit ist der unbedingte Standpunkt, den der Mensch in seinem Anspruch auf Wahrheit und in seiner Forderung nach Sittlichkeit einnimmt, nicht zu verstehen, weil er von keiner grundsätzlich immer stückhaften und begrenzten materiellen Gegebenheit abgeleitet werden kann.

⁷ In der Darlegung dieser Analogie wissen wir uns dem Aufsatz von R. Sonnen, *Gods werkzaamheid in onze wereld. Gesloten causaliteit en smeekebed*, Verbum 30 (1968) 381–394 (besonders 388–392) verpflichtet.

Die materiellen Prozesse und das geistige „Ich“ stehen im Menschen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern bilden eine Einheit. Das müssen wir auch dann anerkennen, wenn wir die Weise, wie sie zusammenhängen, nicht eindeutig beschreiben können. Wie z. B. eine einfache Handbewegung Zustande kommt, wissen wir letztlich nicht. Zwar wissen wir sehr vieles über die chemischen und physikalischen Veränderungen, die ablaufen, wenn wir unsere Hand bewegen. Wir können beschreiben, was in den Muskeln, in den Nervenbahnen geschieht, wie die Gehirnzellen „schalten“, wenn – wie man zu sagen pflegt – ein Befehl ausgeht, die Hand zu bewegen. Wie sich aber ein vom Ich herstammender, „geistiger“ Entschluß in physikalisch wahrnehmbare Bewegungen umsetzt, kann naturwissenschaftlich nicht erfaßt werden. Aus den physikalisch-chemischen Bedingungen läßt sich die tatsächliche Handbewegung nicht ableiten. Was vom Subjekt als solchem kommt, läßt sich mit der Methode, die nur meßbare Objekte kennt, nicht erfassen. Die Steuerung der äußeren Handlung von innen aus ist am deutlichsten dort wahrzunehmen, wo es um die freien Taten des Menschen geht, sie zeigt sich aber entsprechend abgestuft im ganzen Bereich der Wirklichkeit.

Da es uns darum geht, die Beziehung zwischen Gott und Welt, ausgehend von dem Verhältnis der Geistigkeit und Stofflichkeit im Menschen, zu verstehen, ist noch folgendes zu bedenken: Die persönliche Freiheit des Geistes kommt in der Materialität zur Geltung, ohne jemals die Gesetzmäßigkeiten der materiellen Prozesse auszuschalten. Der Geist beherrscht den Leib von innen aus, er drückt sich durch die den materiellen Bedingungen unterworfen Leiblichkeit aus. Die physikalisch-chemische Determiniertheit der vitalen Prozesse ist für die menschliche Freiheit offenbar kein unüberwindbares Hindernis, sich in der Leibhaftigkeit bemerkbar zu machen. Doch kann man die Freiheit, die Geistigkeit des Menschen überschreiten. Wer den Menschen ausschließlich als Objekt betrachtet, findet auch nicht mehr, als was an ihm meßbar ist. Eben weil es im Menschen so vieles gibt, was rein physikalisch oder chemisch untersucht werden kann, ist in gewisser Hinsicht zu verstehen, wenn ein Naturwissenschaftler meint, der Mensch sei durch physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten wenigstens grundsätzlich ganz zu beschreiben. Dennoch ist dies ein unmögliches Gedanke. Auch die ihn vertreten, verhalten sich in ihrem persönlichen Leben, in ihrem Kontakt mit anderen Menschen ganz anders, nämlich als freie Subjekte. Auch der materialistischste Naturwissenschaftler pflegt persönliche Beziehungen und wird sich im Verhältnis zu seiner Familie nicht bloß als ein Bündel physikalischer Prozesse betrachten.

Die Tiefendimension, das Geistige im Menschen, wird nur vom Subjekt selber bzw. von dem wahrgenommen, der ihm als Person begegnet, der ihn

also nicht nur als Objekt betrachtet, sondern sich mit Zuneigung, Liebe, Vertrauen ihm zuwendet. Der Mensch kann in seiner Ganzheit nur inter-subjektiv verstanden werden. Hieraus folgt: Die unterschwellig verbreitete Meinung, die Naturwissenschaft (vielerorts als Wissenschaft schlecht-hin betrachtet) erkläre lückenlos alles, ist falsch. Die Idee einer geschlosse-nen naturwissenschaftlichen Welterklärung ist ein Mythos⁸. Denn die Naturwissenschaft geht abstrahierend vor. Sie sieht von allem ab, was nicht mit eindeutiger Begrifflichkeit erfaßt werden kann. Die Innerlichkeit, Individualität, Spontanität ist für die naturwissenschaftliche Betrachtungs-weise unfaßbar. Und es ist töricht, die Realität einer Dimension nur deshalb zu leugnen, weil sie mit einer gewissen Methode nicht erfaßt werden kann.

Das Verhältnis zwischen Gott und Welt

Ausgehend vom Verhältnis des menschlichen Geistes zum Leib können wir das Verhältnis Gottes zur Welt vielleicht etwas besser verstehen⁹. Freilich dürfen wir dabei die Unvollkommenheiten, die unserer Geistigkeit an-hafthen, nicht auf Gott übertragen.

Unser Geist überschreitet, transzendent in gewissem Sinn unsere Leib-lichkeit. Indem der Mensch für seine Erkenntnis den Wahrheitsanspruch erhebt und sich in seinem Tun nach sittlichen Normen ausrichtet, nimmt er einen im vollen Sinne unbedingten Standpunkt ein. Damit ragt er aber auch über alles hinaus, was in der Welt lokalisierbar ist. Er erreicht Dimen-sionen, die von der Materialität her nicht gedeutet werden können. Doch ist die Transzendenz des menschlichen Geistes der Materialität gegenüber unvollkommen. Unsere Geistigkeit ist auf unsere Leiblichkeit angewiesen, sie ist in allen ihren Tätigkeiten von der Materialität abhängig, sie wird von ihr eingeengt. Gott transzendent dagegen die Welt unbedingt. Er ist nicht auf das Geschaffene angewiesen. Er ist unabhängig von der Welt, er hätte auch eine andere Welt schaffen können. In gewisser Hinsicht hatte er sich freilich durch die Schöpfung gebunden: er kann nicht inkonsequent handeln, er kann seinem schöpferischen Willen nicht widersprechen, Will-kür ist bei Gott ausgeschlossen.

Auch die Immanenz der Seele im Leib ist unvollkommen. Unser Geist beherrscht nur unvollkommen den Leib. Das Materielle, das biologisch Triebhafte verselbständigt sich oft dem Geist gegenüber. Dies ist bei Gott wiederum ganz anders. Weil er der ganz und gar Transzidente ist, ist er auch auf die innigste Weise in allem gegenwärtig. „Denn in ihm leben wir,

⁸ Vgl. H. Ott, a. a. O. (Anm. 3) 124.

⁹ Vgl. R. Sonnen, a. a. O. (Anm. 7) 392 f.

bewegen wir uns und sind wir“, wie es in der Rede des Apostels Paulus auf dem Aeropag heißt (Apg 17, 28).

Wenn wir die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt und die Immanenz Gottes in der Welt wenigstens annähernd verstanden haben, so werden wir auch verstehen, wie Gott frei über die Schöpfung verfügen kann, ohne den Dingen Gewalt anzutun. Wenn schon der menschliche Geist die Bewegungen des Körpers und damit die Prozesse, die die Bewegungen bedingen, von innen aus lenken kann, dann ist dies für Gott in bezug auf die Schöpfung in viel höherem Maße möglich. Die innerweltlichen Ereignisse sind auf der Ebene der Welt stets Ergebnisse des Zusammenwirkens der Naturkräfte bzw. der Naturkräfte und der freien Entscheidungen des Menschen. Aber eben durch die wirkt Gott, wobei er allein derjenige ist, der alle Fäden schließlich in der Hand hält. Er nimmt den geschaffenen Ursachen nicht die Selbständigkeit weg, er ist vielmehr der, der ihnen Selbständigkeit gibt und durch sie wirkt, sowohl insofern ihr Wirken durch eindeutige Gesetze beschrieben werden kann, als auch insofern sich dies wegen der Spontaneität, ja Freiheit ihres Wirkens nicht durchführen lässt. Denn es kann mehr von den Geschöpfen her in der Welt geschehen als das, was aufgrund von bekannten und überhaupt erkennbaren Gesetzen vorausberechnet werden kann. Das von innerweltlichen Ursachen her Mögliche ist also nicht dasselbe wie das naturwissenschaftlich eindeutig Erkennbare. Eine gewisse Freiheit und Spontaneität gibt es in jedem wirkenden Geschöpf.

Durch die weltimmanenten Kräfte wirkend, kann nun Gott in der Welt unerwartete, im voraus nicht berechenbare Ereignisse hervorbringen. Meistens werden dies nur Vorkommnisse sein, die den Rahmen des Gewöhnlichen kaum sprengen, wie z. B. die erwähnte Bekehrung Pranzinis in der letzten Minute vor seiner Hinrichtung. In solchen Fällen redet man nur von Fügungen der Vorsehung, von „providentiellen Fakten“. Die Außergewöhnlichkeit des Geschehens kann aber ein solches Maß erreichen, daß man – wie im Fall mancher Heilungen in Lourdes – gleichsam gezwungen ist, von einem Wunder zu reden.¹⁰

Die Gebetserhöhung

Kann das Bittgebet etwas in der Welt verändern? Die Antwort kann nach dem Gesagten nur lauten: Ja, dies ist möglich. Man darf also mit Gebets-

¹⁰ Vgl. B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* (Frankfurt a. M., 1973) besonders: 172–175.

erhörungen im Sinn der heute vielen als naiv vorkommenden biblischen Tradition rechnen. Freilich muß man wissen, daß Gebetserhörung immer Gnade ist. Durch Gebet bekommt man keine Macht über das Geschehen und noch viel weniger über Gott. Das Gebet verändert die Wirklichkeit nicht so wie eine physikalische Krafteinwirkung. Die Wirksamkeit des Gebets läßt sich deshalb nicht im voraus berechnen und kann niemals experimentell nachgewiesen werden.

Dennoch kann ein innerweltliches Ereignis als göttliches Zeichen wahrgenommen werden. Denn es gibt keine „nackten Tatsachen“. Jedes Ereignis hat irgendwelchen Sinn, jedes Geschehen hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung erfaßt aber nur der, der sich ihr öffnet, der das Ereignis nicht aus dem ganzmenschlichen konkreten Kontext, in dem es steht, herauslässt. Und so kann man auch die transzendentale dialogische Bedeutung eines Ereignisses wahrnehmen, d. h. ein Ereignis als Antwort des transzendenten Absoluten erkennen. Für den, der sich für etwas in vollem Vertrauen und beharrlich an Gott gewendet hat, ist die tatsächliche Erfüllung seiner Bitte kein Zufall, auch wenn es sich um ein ziemlich gewöhnliches Ereignis handelt. Ein unbeteiligter Beobachter wird dagegen das Geschehen, wenn er überhaupt darauf aufmerksam wird, als reinen Zufall bezeichnen können. Je außergewöhnlicher freilich das Ereignis ist, desto mehr fordert es einen heraus, aber Gebetserhörung wird es nur der nennen, der den in der Sache liegenden Hinweis auf den Gott des Heiles zu erfassen vermag.

Beweisen läßt sich Gebetserhörung überhaupt nur so, wie sich auch Liebe, Zuwendung beweisen läßt. Wer kann schon Liebe „beweisen“? Man kann einen Menschen betrügen auch mit den Zeichen der Liebe. Und doch ist es für Leute, die sich wirklich kennen, im konkreten Fall deutlich, was auch nur ein einziger Blick bedeutet. Wer sich nur objektivierend, innerlich Abstand bewahrend, mit einer naturwissenschaftlichen Haltung dem Menschen nähert, der sieht diese Dimension nicht. Die Person kann nur der erkennen, der sich ihr öffnet, der sich auf sie einläßt. Dies gilt auch in bezug auf die göttlichen Taten in der Welt. Wer die Ereignisse dieser Welt nur unter der Rücksicht der eindeutig beschreibbaren Zusammenhänge untersucht, wer jede Frage nach Sinn und Bedeutung der Vorkommnisse als unwissenschaftlich und subjektiv abstempelt, der wird in der Welt auch nie etwas anderes entdecken, als unpersönliche Gesetzlichkeiten und Kräfte. Die Tiefendimension der Wirklichkeit bleibt einem solchen Menschen verborgen. Was er in der Hand hält, ist aber nur ein Ausschnitt der Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit selbst.

Folgerungen

Wenn wir dies alles berücksichtigen, so ist der Schluß gerechtfertigt: Das Gebet kann in Wahrheit Dialog mit Gott sein, weil Gott antworten kann, und zwar so, daß der Mensch diese Antwort als solche verstehen kann.

1. Es muß wohl kaum noch betont werden, daß das Gebet „als Anrede an ein Du und als Erwartung einer göttlichen Antwort keineswegs im Gegensatz steht zur konkreten Verantwortung in der Welt und für die Welt“¹¹, sondern vielmehr der Quell ist, woraus wir immer neue Kraft schöpfen können, uns in tätiger und schöpferischer Liebe für die Menschen einzusetzen. Wäre nämlich das Vertrauen in unsere eigene Kraft *der einzige Grund* unserer Hoffnung, daß die Zukunft besser sein wird, daß das Gute sich doch als das Stärkere herausstellen wird, so müßten wir nach kurzer Zeit unseren Mut verlieren und resignieren.

Daß wir es nicht tun, nährt sich (auch bei denen, die nicht an Gott glauben) von einer unausgesprochenen, hintergründigen Gewißheit, daß das Leben, die Welt, unser Schicksal, trotz allem einen Sinn hat. „Trotz allem“, d. h. auch insofern es uns aus der Hand gleitet, auch insofern wir darüber nicht verfügen, weil es – wie könnte es denn sonst so erfahren werden – letztlich irgendwie geborgen ist. Ohne die wenn auch ganz unreflektierte Annahme der Sinnhaftigkeit und letzten Geborgenheit unseres Lebens würde jede Tat erloschen – auch bei jenen, die das Gebet als Tatersatz abqualifizieren. Der Glaube an Gott ist nicht nur kein Hindernis für die Übernahme einer Verantwortung in der Welt und für die Welt, sondern vielmehr deren verborgene und unartikulierte Voraussetzung. Im Gebet überhaupt und im Bittgebet im besonderen wird nun diese hintergründige Gewißheit ausdrücklich artikuliert.

2. Wenn es darum geht, als fehlerhaft erscheinende Gebetshaltungen zu kritisieren, sollte man, bevor man eine konkrete Frömmigkeitspraxis verurteilt, sich stets die Frage stellen: Handelt es sich nicht eher um eine mißverständliche Formulierung, um einen verkürzten Ausdruck einer im Grunde richtig gemeinten und auch richtig praktizierten Sache? Wenn wir nämlich wissen, daß die richtige Lehre vom Gebet ebenso schwierig zu formulieren ist wie die richtige Lehre von Gott, so sind wir gewarnt, nicht überall schon ein falsches Verständnis zu wittern, wo die Formulierung uns nicht ganz paßt. Hier müssen wir auch auf die Praxis schauen, denn dort zeigt sich erst vielfach, wie die theoretischen Formulierungen zu verstehen sind.

3. Weil es so etwas wie eine wirkliche göttliche Antwort auf das beharrliche Bittgebet gibt, ist das Gebet keine fromme Selbstmanipulation. Wohl

¹¹ H. Ott. a. a. O. (Anm. 3) 137 f.

wird die Antwort Gottes auf unser Gebet oft darin bestehen, daß wir als Frucht des Gebets unseren Willen bedingungslos dem Willen Gottes unterwerfen können. Selbstmanipulation ist dies jedoch nicht. Denn es wird uns oft erst während des Gebets deutlich, was das Gute, nach dem wir streben, eigentlich ist. Das Gute zu erkennen, ist ein Prozeß. Dieser Prozeß vollzieht sich am tiefsten dann, wenn wir unser Leben – im Gebet – vor Gott stellen.

Dennoch soll unser Gebet nicht einzig und allein sein: „Dein Wille geschehe.“ „Solange wir unsere Wünsche und unser vielfältiges Verlangen in bezug auf die Faktizität für uns behalten“ – bemerkt R. Spaemann –, „bleibt unsere Anbetung abstrakt und unwirklich. Auch der Verzicht auf Eigenwillen bleibt ein unwirkliches Spiel, wenn er unverbunden neben all den Handlungen steht, in denen wir eben diesen Willen realisieren. Im Bittgebet wendet sich das ganze Begehrnen des Menschen an die Adresse Gottes. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Übergabe dieses Begehrens in die Hände Gottes eine Realität.“¹²

4. Im intensiven Gebetsleben wird zwar die für das Bittgebet verwendete Zeit gegenüber jener Zeit, die man für das Lob- und Dankgebet bzw. für ein einfaches Verweilen bei Gott widmet, gewiß zurücktreten, doch bleibt das Bittgebet wesentlich: Würde man es fallen lassen, so hätte man das dialogische Element des Gebets preisgegeben. Man kann sogar noch schärfere formulieren und sagen: Nur wenn Bittgebet möglich ist, ist Beten überhaupt eine sinnvolle Angelegenheit. Denn nur wenn wir Gott anreden können und seine Antwort vernehmen können, ist ein persönliches Verhältnis zu Gott keine Einbildung, sondern Wirklichkeit.

¹² R. Spaemann, a. a. O. (Anm. 5) 70.