

# Gebet — ein vernachlässigtes Thema der Theologie?

Josef Imbach OFMConv., Rom

Das Fragezeichen im Titel dieser Überlegungen<sup>1</sup> hat keineswegs rhetorischen Charakter, sondern ist sehr ernst zu nehmen. Zwar rufen die Bischöfe in ihren Hirtenbriefen und die Seelsorger in ihren Predigten immer wieder zum Gebet auf, und die Verlagshäuser bieten in jedem neuen Katalog reihenweise praktische Gebetshilfen an: Gebete für junge Menschen, für Kranke, für die Familie, für den Gottesdienst. Aber dieser äußere Anschein trügt; denn was weithin vernachlässigt wird, ist eine dogmatisch sauber durchdachte *und* pastoral verantwortbare Begründung des Gebets.

## 1. Kurze Bestandsaufnahme

Die Konzilsdokumente und Synodentexte bestätigen das eben Gesagte gleicherweise wie die weitaus meisten neueren Gesamtdarstellungen des christlichen Glaubens und Handelns. Anhand eines repräsentativen Querschnittes lässt sich das leicht dokumentieren.

Gemäß dem „Index terminologicus“ des dritten Konzilsbandes des LThK kommen die Begriffe „orare“, „orans“ und „oratio“ immerhin 80 mal vor; das Sachregister bringt 18 Verweise<sup>2</sup>. Aber dieser wortstatistische Befund täuscht. Bei genauem Hinsehen handelt es sich ausnahmslos um nüchterne Feststellungen über den Nutzen des Gebets, oder aber um gütige Ermahnungen und nachdrückliche Aufforderungen, privat, öffentlich, innerhalb der Familie und in ökumenischen Gottesdiensten, ja überhaupt „ohne Unterlaß“ (1 Thess 5, 17) zu beten<sup>3</sup>. Die Ordensleute werden angehalten, „den Geist des Gebetes und das Gebet selbst aus den echten Quellen der christlichen Frömmigkeit zu schöpfen und mit beharrlichem Eifer zu pflegen“<sup>4</sup>; während es von den Priestern heißt, sie würden das Lob und die Danksagung der Eucharistie zu den verschiedenen Tageszeiten fortsetzen, „wenn sie das Stundengebet verrichten“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um Thesen, die ich im Dezember 1977 anlässlich des Habilitations-Kolloquiums an der Theologischen Fakultät Luzern vertreten habe. Der etwas unmittelbare Redestil wurde für die Drucklegung beibehalten.

<sup>2</sup> LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Bd. 3, Freiburg 1968, 742, 749.

<sup>3</sup> *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 12; vgl. *Apostolicam actuositatem*, Nr. 11; *Unitatis redintegratio*, Nr. 8; *Lumen gentium*, Nr. 15.

<sup>4</sup> *Perfectae caritatis*, Nr. 6; vgl. Nr. 3.

<sup>5</sup> *Presbyterorum ordinis*, Nr. 5; vgl. Nr. 18.

Kleine Zwischenfrage: Was aber ist zu tun, wenn jemand die hier zu Grunde liegenden Voraussetzungen – Notwendigkeit und Nutzen des Gebets – nicht teilt? Oder wenn ein Priesteramtskandidat erklärt, mit dem Breviergebet könne er nichts anfangen? Soll man darauf antworten, man „müsste halt einfach“ beten und sich an die Vorschriften halten? Die Frage mag hier als solche stehenbleiben. Für uns ist augenblicklich die Feststellung von Bedeutung: Das Konzil hat das Gebet nicht thematisiert; es hat sich, aus welchen Gründen auch immer, den damit verbundenen Fragenkomplex ausgespart. Es gibt pastorale Ermahnungen und wohlwollende Ratschläge, ohne an die Notwendigkeit einer theologischen Begründung zu denken. Doch gerade die ist heute gefragt. Die Not des Betens wird nicht dadurch behoben, daß man von seinem Segen spricht. Noch so gut gemeinte Appelle an den Willen reden an der eigentlichen Krise der Frömmigkeit vorbei.

Hinsichtlich der Synoden im deutschen Sprachraum werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf das Dokument *Gebet, Gottesdienst und Sakamente im Leben der Gemeinde* der Synode der Diözese Basel<sup>6</sup>. Dort werden zwar einige Gründe für die Gebetskrise ausdrücklich genannt, und es findet sich auch ein indirekter Hinweis auf eine Korrelation zwischen Gebetskrise und Glaubensschwierigkeiten (vgl. Nr. 9. 3). Die naheliegenden Konsequenzen zieht die Synode dann aber doch nicht. Statt auf den Zusammenhang von Glaubensschwund und Gebetsnot näher einzugehen, fordert der Text kurzerhand eine lebendige Gebetserziehung (vgl. Nr. 9. 7), die doch wohl zunächst von jenen erteilt wird, die selbst Schwierigkeiten mit dem Gebet haben, den Eltern (Nr. 9. 8). Die Synode gibt zwar eine Begründung, warum wir beten (vgl. Nr. 2. 2), ohne aber die eigentlichen theologischen Schwierigkeiten zu nennen, die sich für den Gegenwartsmenschen ergeben. Auf diese werden wir noch zurückzukommen haben. – Ähnliches gilt für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Anhand des sorgfältig erarbeiteten Sachregisters der offiziellen Gesamtausgabe der Texte<sup>7</sup> läßt sich mühelos feststellen, daß die Synode die Gläubigen zwar verschiedentlich zum Gebet auffordert, aber zum Problemkreis selbst, zu den Grundlagen des Gebets, zum theologischen und pastoralen Kontext, in welchen es hineinzustellen ist – darüber findet sich nichts. Man hat sozusagen versucht, einen Hut an eben der Stelle aufzuhängen, wo kein Haken vorhanden ist. Eines allerdings muß man der Synode zugute halten. Sie war sich der Schwierigkeiten bewußt und hat deshalb in ihrem *Beschluß über die Orden und andere geistliche Gemein-*

<sup>6</sup> *Gebet, Gottesdienst und Sakamente im Leben der Gemeinde*, Solothurn, 1975.

<sup>7</sup> *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976. Das folgende Zitat S. 568.

*schaften* diese sehr realistisch „zu einer Neubegründung des Gebetes aufgefordert, da viele den Zugang zu ihm verloren haben“ (Nr. 3. 1. 5).

Vielleicht haben die Synodalen gut daran getan, nicht einfach die Theologen damit zu beauftragen. Denn manche von ihnen wissen so viel *von* Gott zu berichten, daß sie dann keine Zeit mehr finden, sich zu überlegen, wie man heute noch *mit* Gott reden kann. Natürlich soll das nicht als Verunglimpfung verstanden werden; entscheidend ist ja nicht, was ein Theologe über das Gebet schreibt, sondern ob und wie er betet. Doch hinsichtlich unserer Fragestellung können wir nun einmal nicht verschweigen, daß zahlreiche Gesamtdarstellungen des christlichen Glaubens und Handelns den Leser in seinen Schwierigkeiten, die er mit dem Gebet hat, allein lassen.

Zu nennen wäre hier Kardinal Ratzingers *Einführung in das Christentum* (München 1968), in der sich zwar verschiedentlich Hinweise und Andeutungen zum Thema Gebet finden, ohne daß der Verfasser aber näher darauf einginge. 1974 erschienen gleich drei umfangreiche Werke, welche sich mit der christlichen Existenzweise auseinandersetzen, ohne dabei das Gebet ausdrücklich zu berücksichtigen: der von J. Hüttenbügel herausgegebene Band *Gott – Mensch – Universum* (Graz/Wien/Köln), J. Zinks *Erfahrung mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben* (Stuttgart) und H. Küngs *Christ sein* (München). Im Hinblick auf das letztere Werk muß allerdings um der Wahrhaftigkeit willen gesagt werden, daß Küng sich dieser Lücke bewußt ist und einen Grund für das Fehlen eines eigenen Abschnitts über Glaube und Gebet angibt<sup>8</sup>. In zwei weiteren neueren Veröffentlichungen kommt das Gebet ebenfalls nicht zur Sprache: in H. Thielikes *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie* (München 1976) und in K. Rahners *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg 1976). Vielleicht ließe sich darüber diskutieren, ob einige von diesen Entwürfen nicht auch als Traktat über das anonyme Gebet ausgelegt werden könnten. Sehr zu denken aber gibt es, daß der von G. J. Dyer herausgegebene amerikanische katholische Katechismus (*An American Catholic Catechism*, dt. u. d. T. *Ein katholischer Katechismus*, München 1975) sich zu unserem Thema praktisch ausschweigt. Nur ganz kurz wird etwas gesagt über die Anbetung Gottes.

Nochmals sei betont: Man kann ein Buch nicht nach dem beurteilen, was nicht drin steht; hier geht es lediglich darum zu zeigen, daß, wenn dem ersten Thessalonicherbrief zufolge schon das ganze Leben Gebet sein soll (1 Thess 5, 17), man diesem in der Theologie dann doch nicht den entsprechenden Platz einräumt. Zudem haben einige der hier erwähnten

<sup>8</sup> Vgl. H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 672, Anm. 80.

Autoren sehr wichtige und tiefe Schriften über das Gebet verfaßt; die Tatsache, daß sie dann aber in einem Gesamtentwurf des Glaubens doch nicht davon sprechen, leistet der Ansicht Vorschub, daß es sich da um etwas handle, was nicht unbedingt in die Mitte christlicher Existenz gehöre.

Zudem befinden sich die genannten Verfasser sogar in bester Gesellschaft. Duns Scotus beispielsweise hat uns keinen Traktat über das Gebet hinterlassen; er kommt stets nur indirekt darauf zu sprechen, um gewisse Spitzfindigkeiten in anderen Zusammenhängen zu lösen, etwa ob die Heiligen unser Gebet erhören würden; Thema sind dann die Heiligen. Auch Bonaventura würde schwerlich verstehen, weshalb sich denn die Dogmatiker über das Gebet den Kopf zerbrechen sollten; für ihn handelt es sich da um eine Sache der Spiritualität. Das kleine Werk *De triplici via*, in dem er ausführlich über die „*oratio*“ schreibt, gehört zu seinen mystischen Schriften.

Die Frage ist nur: Darf das Thema in unserer Zeit in einer Darstellung des christlichen Glaubens fehlen? Wird dann nicht einfach etwas ausgeklammert, was früher gar keiner eigenen Behandlung bedurfte, weil es ja – im Gegensatz zu heute – mehr oder weniger selbstverständlich war? Hat sich nicht gerade hinsichtlich des Gebetes auch unter den Gläubigen selbst eine völlig veränderte Situation ergeben, die es einfach nicht mehr erlaubt, den Sinn des Gebetes vorauszusetzen – von der Notwendigkeit noch gar nicht zu reden? Manche Theologen jedenfalls scheinen diesen Eindruck, daß das Gebet nicht das Selbstverständliche sei und man davon reden müsse, tatsächlich zu haben. Das dogmatische Standardwerk *Mysterium salutis* mit seinen über sechstausend Seiten widmet immerhin sechs davon, also genau ein Promille, dem Thema Gebet. Sehr viel ausführlicher befassen sich damit der einst zu Unrecht vielgeschmähte *Holländische Katechismus*, ebenso wie das immer noch zu Recht vielgerühmte *Neue Glaubensbuch* (Freiburg 1973) und der *Evangelische Erwachsenenkatechismus* (Gütersloh 1975). Theologisch behandelt auch W. Kasper in seiner *Einführung in den Glauben* (Mainz 1972) unsere Frage.

Diese knappe (nicht vollständige) Bestandsaufnahme zeigt: das Gebet ist ein vernachlässigtes Thema der Dogmatik. Sollte man es vielleicht eher der Spiritualität oder dem christlichen Handeln zuordnen? Damit jedoch würde die bestehende Gebetskrise nicht gelöst. Erst wenn einmal die Frage nach dem „*Ort*“ des Gebetes innerhalb der Glaubenslehre beantwortet ist, wird es für die Gläubigen leichter sein, wiederum eine gewisse Unbefangenheit gegenüber dem Beten zu erlangen.

Indem wir nach den Gründen der heutigen Gebetskrise suchen, werden wir vermutlich auch zu dem Ort vordringen, an welchem das Gebet als Thema der Dogmatik zu behandeln ist.

## 2. Hindernisse und Schwierigkeiten

Die gegenwärtigen Hindernisse und Schwierigkeiten hinsichtlich der Möglichkeit zu beten sind sehr unterschiedlicher Art. Wir müssen uns hier notgedrungen mit einigen Stichworten begnügen.

a) Da sind einmal Schwierigkeiten *psychologischer Natur*, beispielsweise Zerstreuungen. Damit brauchen wir uns nicht auseinanderzusetzen, da sie nicht eigentlich die Theologie berühren. Das gleiche gilt für *sprachliche Hindernisse*, etwa wenn manche Gebetstexte unserer Liturgie als Fremdsprache empfunden werden: Gettogebeete, von Theologen für Theologen verfaßt, die nicht mit dem Erfahrungsbereich der Gottesdienstbesucher korrespondieren. Daß eine *hektische Atmosphäre* das Gebet erschwert und ein *oberflächlicher Lebensstil* es verunmöglicht, hat mehr mit der Gebetstechnik als mit theologischen Überlegungen zu tun.

b) Hinsichtlich unserer Problematik scheinen eher schon jene *philosophischen Hindernisse* weiterzuhelpfen, die uns spätestens seit Kant arg zu schaffen machen. Wenn das Dasein Gottes nicht bewiesen werden kann, dann stellt sich dem Betenden sehr wohl die Frage, ob Gott tatsächlich gegenwärtig ist, oder ob er ihn sich nur gegenwärtig *vorstellt*. Die Schwierigkeit erhöht sich noch, weil ja Gott erfahrungsgemäß nicht direkt antwortet, wenn der Mensch ihn anredet. Aufschlußreich ist hier ein kurzer Passus aus Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ‚ohne Unterlaß‘ in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für jedermann Pflicht sein“<sup>9</sup>. Wir werden im nächsten Abschnitt auf die Folgen dieser Auffassung zurückzukommen haben, da sie die Grundlage jenes Gebetsverständnisses bilden, das wir bei W. Bernet und D. Sölle vorfinden.

Unter den philosophischen Schwierigkeiten bezüglich des Betens wären neben den Einwänden der traditionellen Religionskritik auch jene der modernen Sprachphilosophie zu nennen, wie sie im Anschluß an den ersten Wittgenstein vor allem vom Wiener Kreis, von M. Schlick und R. Carnap und, im angelsächsischen Sprachraum, u. a. von A. J. Ayer und A. Flew vorgebracht wurden. Diese griffen Wittgensteins Unterscheidung

<sup>9</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Ges. Werke* (Hg. W. Weischedel), Bd. 8, Wiesbaden 1956, 870 f.

von sinnvollen und sinnlosen Sätzen auf und qualifizierten metaphysische Aussagen, die empirisch weder verifizierbar noch falsifizierbar sind, als sinnlose Behauptungen. Wendet man einen derartigen logischen Positivismus auf die religiöse Sprache an, dann müssen alle theologischen Sätze (die immer auch Bekenntnissätze sind: „Gott existiert“, „Gott ist gut“ usw.) als sinnlos gelten. Wenn aber schon die Rede von Gott keinen Sinn hat, dann gilt das um so mehr für die Rede mit Gott, nämlich das Gebet.

Kritisch sei dazu gleich bemerkt, daß die Unterscheidung zwischen analytisch-konstatierender und bekennender Rede durchaus berechtigt ist; ungerechtfertigt hingegen ist es, letzterer den Sinn abzusprechen. Denn dabei geht man doch stillschweigend von der Voraussetzung aus, die Wirklichkeit sei auf den rein empirischen Bereich einzuschränken. Rätselhaft bleibt bloß, aufgrund welcher Kriterien man sich dazu berechtigt glaubt. Bildlich ausgedrückt: Hier werden die Regeln fürs Fußballspiel auf einem Schachbrett angewandt. Gegen eine solche, sehr willkürliche Verengung und Verkürzung der Wirklichkeit auf den empirischen Bereich ließe sich mit einem Satz von Husserl argumentieren: „Wer mehr sieht, hat recht“<sup>10</sup>.

c) Schwierigkeiten beim Beten ergeben sich auch seitens der *Naturwissenschaften*, insofern ein kausal-mechanisches und rein zweckbezogenes Denken die Rechnung ohne die „Arbeitshypothese Gott“ macht. Konkret: Wenn in der Medizin in den letzten fünfzig Jahren mehr Entdeckungen gemacht wurden als in der Zeit von Hippokrates bis zu Claude Bernard, dann kann ein solches Faktum nicht ohne Einfluß bleiben auf die menschliche Bewußtseinsbildung; das Anzünden von Votivkerzen geht zurück und die Konsultation der Ärzte nimmt zu. Analoges gilt für alle Fragen der praktischen Welt- und Lebensbewältigung. Warum also Gott im Gebet danken, wenn uns – uns selbst – etwas gelungen ist? Warum ihn um Hilfe bitten, wenn etwas schiefgeht? Sind das nicht bloß Restbestände eines magischen Denkens?

d) Damit sind wir bei den Schwierigkeiten *theologischer Art*. Meist muß hier gerade das Bitt- und Fürbittgebet herhalten; es erscheint manchen als Alibi für verpaßte Chancen und vertane Gelegenheiten. Man behauptet etwa, es diene vor allem dazu, Gott vorzuschlagen, wie er unsere guten Ideen verwirklichen solle, weil wir selbst dazu zu bequem oder zu unfähig oder gar beides zusammen seien. Oder man sieht im Bittgebet ein magisches Zaubermittel – do ut des –, mit dem der Mensch versuche, Gott unter Druck zu setzen. Andere können nicht zu Gott beten, weil

<sup>10</sup> Ohne Stellenangabe zit. bei B. Casper, *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein*, in: J. Ratzinger (Hg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972, 27–42; hier: 35.

die Vorstellung, die sie von ihm haben, kein Gebet erlaubt: Gott als Rächer und Richter, als machtvoller Neider oder neidischer Mäher – eben ein Gott, der, wenn man ihn schon nicht hassen darf, auf jeden Fall zu fürchten ist. Tilmann Mosers große Auf- und Abrechnung *Gottesvergiftung* (Frankfurt 1976) oder Fritz Zorns posthum veröffentlichte Autobiographie *Mars* (München 1977) – beide Autoren gehören der mittleren Generation an – zeigen, daß so manches, was sich unter Theologen von selbst versteht, eben doch noch ein sehr vitales Problem für viele darstellt. Natürlich bildet weder die Karikatur Gottes noch die Verzerrung des Gebetes ein Kriterium zur Beurteilung beider.

Theologisch und für unsere Frage eminent wichtig scheint aber die Tatsache, daß der Gegenwartsmensch nur sehr schwer fähig ist zu der Erfahrung, daß Gott die Welt hält und erhält, und daß auch gläubige Menschen von ihrem Gebet allenfalls das Echo der eigenen Stimme zu hören vermeinen – als sprächen sie gegen eine Wand.

Die alte und durch die Schrift gestützte Erkenntnis der „negativen Theologie“, daß nämlich Gott immer größer ist als alles, was von ihm gedacht und gesagt werden kann und *deshalb* ein verborgener Gott bleibt, ist vielleicht erst in unserer Zeit so richtig radikalisiert worden; aus dem verborgenen Gott wurde für viele ein abwesender Gott, von dem man nicht so genau wissen kann, ob er noch lebend oder schon tot ist. Auch für den Gläubigen ist Gott verborgen, und nicht nur im Sinne der Unsichtbarkeit; denn selbst in seiner Offenbarung bleibt er ja noch verhüllt (Gottes Offenbarung ist *geglaubte Offenbarung!*) und so im eigentlichen Wortsinn frag-würdig. Diese Erkenntnis scheint von der Erfahrung gestützt zu werden, daß Gott, der nach dem Zeugnis der Schrift so oft zum Menschen gesprochen hat, um so eisiger schweigt, je mehr der Mensch in die Weltwirklichkeit eindringt. Oder anders herum: Der Mensch ist nicht mehr fähig, Gott sprechen zu hören.

Die bisherigen Ausführungen erlauben den Schluß: *Die Krise des Gebetes oder gar die Unmöglichkeit dazu hängt letztlich mit den Schwierigkeiten des Glaubens an Gott und an sein Wirken in der Schöpfung eng zusammen. Wenn der Dogmatiker vom Gebet spricht, darf er auf keinen Fall ein naives, unaufgeklärtes Glaubensbewußtsein voraussetzen.*

### 3. Gebet als Selbstreflexion? (W. Bernet; D. Sölle)

Verschiedene Theologen haben sich angesichts der Gebetsschwierigkeiten des Gegenwartsmenschen um eine Neuinterpretation des Gebetes bemüht. Zwei besonders charakteristische Versuche sollen im folgenden kurz vorgestellt werden, jene der Protestanten W. Bernet und D. Sölle.

In seiner Studie *Gebet*<sup>11</sup> knüpft Bernet, ausgehend von Kant, konsequent bei der menschlichen Erfahrung an und fragt: „Schließt aber ein Einsetzen bei der Erfahrung nicht das Beten als ein Element gerade soteriologischen Denkens aus? Sicher, Beten im üblichen Sinne, Beten als Gespräch zwischen Ich und göttlichem Du erübrigts sich. Da aber die Erfahrung Reflexion postuliert, da im weiteren dieses Postulat in einem besonderen Denkakt eingelöst wird, der durchaus künstlich eingeübt werden muß, wird die Frage laut, wie denn ein solcher Denkakt zu benennen sei. Ich nenne ihn Beten.“ Beten wird so zu einem „eminent analytischen Vorgang“; ist „Einübung auf die Reflexion der Erfahrung“, ein „Bildungsvorgang“; „Beten hat den Sinn, den Menschen Gegenwart bestehen zu lassen“. Eine zweite Funktion des Betens ist nach Bernet das Erzählen<sup>12</sup>, so daß die Frage Monolog mit Gott oder Dialog mit sich selbst schon falsch gestellt ist. Denn: „Beten dialogisiert nicht und monologisiert nicht. Beten erzählt. . . Wie ein guter Erzähler, ohne nach dem Zuhörer und seinen Reaktionen zu schielen.“ Die Definition vom Beten als Einübung auf die Reflexion der Erfahrung ist demnach zu erweitern: „Beten übt solche Reflexion ein, indem es erzählt, episch formt und gestaltet, was das Denken von der Erfahrung vernimmt.“ Das führt zu einer dritten Funktion des Betens, die Bernet als Situieren bezeichnet<sup>13</sup>. Wenn Beten reflektierte Erfahrung erzählt, weist es auf die Grundsituation des Menschen, welche dieser als „Geheimnis“ erkennt, denn „die Erfahrung kommt nicht zu einem letzten ‚Gegenüber‘, aber trifft in sich, indem sie auf ihre Endlichkeit reflektiert, auf Geheimnis.“ Beten führt so hin zum Staunen, in dem alles Reden erstirbt.

Abgesehen von theologischen Vorbehalten (auf die noch zurückzukommen sein wird) erhebt sich gegenüber diesem Gebetsverständnis ein weiterer Einwand: Beten wird hier so eng mit der Reflexion verkoppelt, ja ihr praktisch gleichgesetzt, daß folgerichtig die Aktion zu kurz kommt. Umgekehrt muß dann gelten: Handeln kann nie zum Gebet werden, weil ja die spezifische Form des Gebetes nicht etwa das Drama (Dialog; Monolog), sondern das Epische (Erzählen) ist<sup>14</sup>. Trotz aller Betonung der Erfahrung zeigt ein solches Beten kaum noch Welt-, sondern nur noch Selbstbezug. Wenn der Vorwurf, daß Gebet den Menschen von den diesseitigen Aufgaben ablenke, je voll ins Schwarze getroffen hat, dann eben bei dieser unkonventionellen Neuinterpretation.

<sup>11</sup> W. Bernet, *Gebet* (= Themen der Theologie, Bd. 6), Stuttgart und Berlin 1970. Die folgenden Zitate: 90, 114, 138, 139, 115.

<sup>12</sup> Die folgenden Zitate: *ebd.* 137, 138.

<sup>13</sup> Zitate: *ebd.* 151, 152.

<sup>14</sup> Vgl. *ebd.*, 136, 130.

Gegen ein Gebet, das bei der Reflexion über Information steckenbleibt und sich im Staunen erschöpft, wendet sich in verschiedenen ihrer Schriften D. Sölle. Ihrer Ansicht nach hat die Reflexion Impulse für die Praxis zu vermitteln. Reflexion, die ihren Ausgang von der Welt und den gesellschaftlichen Verhältnissen nimmt, muß an diese rückgekoppelt bleiben. So wird Weltflucht verunmöglicht. Gerade dem Bittgebet, das bei Bernet gegenstandslos wird, kommt bei Sölle eine Vorzugsstellung zu, wobei es auch bei ihr nicht ohne gewaltsame Uminterpretation abgeht. Programmatisch in dieser Hinsicht scheint ihr Aufsatz *Das entprivatisierte Gebet*. Eine der Kernstellen sei hier angeführt: „Für die Hungernden‘ abstrakt und weltlos beten heißt, schweigen darüber, daß wir alle außerordentlich an ihrem Hunger verdienen, heißt verdrängen dessen, daß sich wesentliche Anstrengungen unserer Wirtschaft und Politik darauf richten, diesen Hunger als das große Geschäft des Jahrhunderts zu erhalten. . . . Eine Voraussetzung des aufgeklärten Gebetes ist, anders als vielleicht früher, die Information. Wir können für einen einzelnen Menschen, auch für uns selber, heute nicht beten, wenn wir uns nicht genau Rechenschaft geben über die psychischen und sozialen Ursachen seiner Probleme und Schwierigkeiten: ein Gebet, das eben diese grundlegende Information nicht einbezieht, verstößt gegen die Aufmerksamkeit der Liebe, und die Informationsmöglichkeit schließt hier wie auch anderwärts Informationspflicht ein“<sup>15</sup>.

Wiederholt kämpft Sölle gegen die Alibi-Funktion des Bitt- und Fürbittgebets an, indem sie aktuelle Ereignisse kritisch beleuchtet: „Ein schönes Beispiel für praktischen Theismus als Rechtfertigung der Verhältnisse in den Kirchen ist die Vietnam-Diskussion: man darf in den Kirchen zwar beten für Vietnam – man darf sich also theistisch ohnmächtig verhalten; die atheistischen Verhaltensformen aber, die Information, die Diskussion und der Protest, werden aus den Kirchenräumen vertrieben“<sup>16</sup>. Aus Sorge, Gebet könne vom praktischen Engagement abhalten (wie weit sie begründet ist, sei hier dahingestellt) schlägt das Pendel auf die entgegengesetzte Richtung hin aus: Handeln statt Beten, und Reflexion ohne Invokation. Indessen sind sich aber auch die Verfechter des „traditionellen“ Gebetes, die dieses als Hinwendung zu Gott verstehen, bewußt, daß Beten auf Verwirklichung drängt. Im *Holländischen Katechismus* und im *Evangelischen Erwachsenenkatechismus* jedenfalls wird das Gebet im

<sup>15</sup> D. Sölle, *Das Recht ein anderer zu werden*, Neuwied und Berlin 1971, 133 f.

<sup>16</sup> D. Sölle, *Gibt es ein atheistisches Christentum?*, in: *Merkur* 23 (1969) 40. Wir können hier nur stichwortartig auf Sölles Gebetsverständnis eingehen. Vgl. die ausführliche Studie von S. Hausammann, *Atheistisch zu Gott beten? Eine Auseinandersetzung mit D. Sölle*, in: *Evangelische Theologie* 31 (1971) 414–436.

Zusammenhang mit dem Glaubensvollzug der Kirche behandelt. Das gleiche gilt für die Synode der Diözese Basel und das *Neue Glaubensbuch*, wobei letzteres sich ausdrücklich der Frage „Gebet als Weltflucht?“ stellt. Man wird außerdem behaupten dürfen, daß viele Menschen sich für andere einsetzen nicht obwohl, sondern weil sie beten.

Das Gebetsverständnis von D. Sölle hingegen scheint erheblich von dieser Auffassung zu differieren, insofern die Karikatur des Bittgebetes den Maßstab für seine Beurteilung abgibt. Bittgebet und Gebet überhaupt werden deshalb auf eine Formel gebracht, die drei Stufen einschließt: Information, Reflexion, Aktion. Das wichtigste und – das sei schon jetzt gesagt – unverzichtbare Element aber, die Hinwendung zum persönlichen Gott, wie sie in der Du-Anrede zum Ausdruck kommt, fehlt. Von zahlreichen Äußerungen sei dafür nur ein Abschnitt aus dem *Politischen Nachtgebet in Köln* zur Illustration herangezogen: „Der Mensch teilt gerade im Gebet, in der Fürbitte, ja nicht etwas mit; er sagt ja Gott nicht etwas, was dieser bisher noch nicht gewußt hat. Im Gebet spricht sich der Mensch selber aus im Angesicht Gottes. Er spricht sich aus in seinem Schmerz über das noch abwesende Reich Gottes, er spricht seine Hoffnung auf dieses Reich aus. Wo sich der Mensch so ausdrücken kann, wo er sich so formulieren kann, da ist eigentlich schon der erste Schritt zur Heilung getan; da fühlt er sich umgriffen, und seine Hoffnung wird gewahrt. Und da – und das vor allem – übernimmt er die Sache Gottes als seine eigene. Das Gebet ist Ausdruck dafür, daß das Reich Gottes mich angeht“<sup>17</sup>. Solches Beten geschieht zwar *vor* Gott (wobei noch einmal zu untersuchen wäre, was „Gott“ hier meint), aber es richtet sich nicht mehr *an* Gott. Im Grunde erweist sich solches Beten als Selbstreflexion und Selbstauslegung des Menschen. Denn Gott läßt sich nicht „als alten Magier benutzen, von dem man was erreichen kann“<sup>18</sup>. In seltsamem Widerspruch zu diesem Satz steht allerdings die kurz darauf folgende Behauptung: „Ein Beten, das nicht mehr zu bitten hat, mag vielleicht ein religiöses Ideal interpretieren – es ist zugleich unmenschlich, weil es nicht weltlich ist, weil es Gott und das Ich isoliert.“

Eine ähnliche logische Inkonsistenz unterläuft Sölle im *Politischen Nachtgebet*. Wenn der Beter Gott nicht anruft, sondern lediglich sich selbst und seine Erwartungen ausspricht, muß man sich wundern, warum dann in manchen Gebetstexten doch wieder Anrufungen auftauchen wie „Herr, wir bitten dich, erhöre uns“, oder „Herr, erbarme dich und vergib uns

<sup>17</sup> D. Sölle, F. Steffensky (Hg.), *Politisches Nachtgebet in Köln*, Stuttgart und Mainz 1969, 23; fast wörtlich auch in *Das Recht ein anderer zu werden*, 133 f.

<sup>18</sup> D. Sölle, *Gebet*, in: *Die Wahrheit ist konkret. Atheistisch an Gott glauben*, Zürich o. J. (= ex libris), 235. Das folgende Zitat: *ebd.*, 236.

unsere Schuld“<sup>19</sup>. Jedenfalls ist nicht einzusehen, warum man einen reinen Denkakt (Bernet) oder eine Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und das daraus resultierende Engagement (Sölle) plötzlich als Gebet bezeichnen soll. Sowohl Bernet wie Sölle interpretieren den Gebetsbegriff dermaßen gewaltsam um, daß von seinem ursprünglichen Sinngehalt kaum mehr etwas übrigbleibt. Dennoch sind diese beiden Deutungsversuche für viele Christen offenbar deshalb so überzeugend, weil sie sämtliche anstehende Schwierigkeiten mit einem Schlag zu lösen scheinen: Gelöst wäre die quälende Frage, warum Gott nicht eingreift und nicht hilft, wenn Menschen in ihrer Not zu ihm schreien; ausgeschaltet wäre die Gefahr, daß einer seine Verantwortung für Welt und Gesellschaft Gott in die Schuhe schiebt; ein für allemal unmöglich geworden wäre es, Gott erst an den Grenzen unseres Könnens und in den Lücken unserer Erkenntnis anzurufen.

Aber man muß auch die Konsequenzen sehen: Unmöglich wäre es, Gott als Du, als Person (was natürlich immer nur im analogen Sinn gemeint sein kann) anzurufen. Und daraus folgt wiederum: Ein Gott, an den man sich nicht mehr wenden kann, wird zur Un-Person, zum „Es“, im besten Fall zu einer Chiffre oder Fiktion. Damit gelangen wir zu der paradoxen Feststellung, daß gerade bei Bernet und Sölle, wo ausdrücklich vom Gebet die Rede ist, ein Konstitutivum dieses Gebetes, und damit eigentlich das Gebet selbst, gar nicht zur Sprache kommt. Denn dieses angebliche Gebet vollzieht sich ja als reine Selbstauslegung und Weltbessinnung. Diese hat in unserem Zusammenhang nur dann eine Bedeutung, wenn sie das eigentliche Gebet, die (wenigstens einschlußweise) Zuwendung des Menschen zu Gott *nicht ersetzt, sondern von ihr ergänzt wird*. Letztlich dreht sich alles um die Frage, ob Gott – sei es beim Bitt-, Lob-, Dank- oder Klagegebet – als Gegenüber des Menschen angesprochen werden kann. Wenn das nicht mehr der Fall wäre, dann allerdings müßten wir uns vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der der Gott Jesu Christi ist, abwenden und uns wiederum dem Gott der Philosophen zukehren – aber verdiente der dann noch den Namen jenes Gottes, der oft und auf verschiedene Weise durch die Propheten und schließlich durch seinen Sohn zu uns gesprochen hat (vgl. Hebr 1, 1 f.; Joh 14, 9)?

#### 4. Der „Ort“ des Gebetes innerhalb der Theologie

Die anstehenden theologischen Schwierigkeiten hinsichtlich des Gebetes können wir nur lösen, wenn wir es in den richtigen Zusammenhang hineinstellen. Dabei haben wir bereits gesehen, daß der Alibi-Verdacht dadurch

<sup>19</sup> *Politisches Nachtgebet in Köln*, 25, 56; vgl. 41 f.

entkräftet wird, daß man vom Beten im Kontext des christlichen Handelns spricht. Wie verhält es sich aber mit dem Einwand des nichterhörten Gebetes? Und wie läßt sich zeigen, daß Beten sich nicht mit Selbstreflexion identifizieren läßt?

Es liegt nahe, bei einem der größten Theologen überhaupt, bei Thomas von Aquin, eine Anleihe zu machen. Dieser bezeichnet die Religion als eine der Gerechtigkeit nahestehende Tugend (*virtus iustitiae annexa*) und stellt seinen Traktat über das Gebet in eben diesen größeren Zusammenhang der Gerechtigkeit hinein<sup>20</sup>. Auch eingefleischte Thomisten werden zugeben, daß uns das nicht weiterhilft. Denn am Ende des zweiten Teils unserer Ausführungen sind wir ja zu dem Ergebnis gekommen, daß die gegenwärtige Gebetskrise eine Manifestation der heutigen Krise des Gottesglaubens ist. Wir haben behauptet, daß das weitverbreitete Unvermögen zum Gebet mit der empfundenen Abwesenheit Gottes in der Welt und den damit verbundenen Glaubensschwierigkeiten zusammenhängt. Das Gebet ist deshalb fragwürdig geworden, weil die Grundlage dazu, der Glaube an Gott, ins Wanken geraten ist. Eine dogmatische Theologie des Gebets wird also nicht mehr einfach Gottesverehrung und Gebet als Akt der Gerechtigkeitinstellung können, sondern über die Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen dieses Glaubens reflektieren müssen und anschließend die Konsequenz für das Gebet zu ziehen haben. Der erste Teil dieser Aufgabe wurde von der gegenwärtigen Fundamentaltheologie, welche die traditionelle Apologetik abgelöst hat, mit guten Ergebnissen bewältigt. Nur hat man weitgehend vergessen, hinsichtlich des Gebetes die Folgerungen zu ziehen. Das geschieht, indem man es innerhalb der Glaubenslehre in Verbindung mit dem Glaubensakt selbst behandelt<sup>21</sup>.

Dazu nur einige Hinweise. Die theologische Voraussetzung für die Rede vom Gebet ist demnach eine der Welt- und Selbsterfahrung des Menschen entsprechende Glaubensbegründung. Diese wird von den für den Gegenwartsmenschen relevanten Fragestellungen ausgehen müssen: jene nach dem Sinn seiner Existenz und der Zukunft der Welt, nach seiner Identität und seinem Ziel. Mit Ernst Bloch ausgedrückt: „Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“<sup>22</sup>. Wenn die Fundamentaltheologie von der Offenbarung her erst einmal begründet (nicht bewiesen!) hat, daß und warum Gott die Antwort auf die Frage Mensch darstellt, und wenn es ihr ferner gelungen

<sup>20</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.*, II, II, q. 83.

<sup>21</sup> Einen Entwurf in dieser Richtung hat O. H. Pesch, *Sprechender Glaube*, Mainz 1970, vorgelegt.

<sup>22</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Frankfurt 1973, 1.

ist zu motivieren, daß und warum der Glaube des Menschen die Antwort bildet auf den an ihn ergangenen Anruf Gottes, dann erfahren auch die Fragen und Anfragen, die Klagen und Anklagen bezüglich des Gebetes gerade hier, an diesem theologischen „Ort“, und nirgends sonst, eine Klärung.

Zu diesem Zweck fragen wir uns zunächst: Was geschieht denn im Glaubensakt? Doch nichts anderes als die freie und bewußte und persönliche Zuwendung des Menschen zu Gott. Vorderhand also noch kein „Ich glaube, daß ...“, sondern: „Ich glaube und vertraue dir“. Empirisch nicht verifizierbare Glaubensinhalte können ja nur dann akzeptiert werden, wenn *zuvor* ein – begründetes! – Vertrauensverhältnis besteht. Wenn immer daher eine solche persönliche Zuwendung des Menschen zu Gott geschieht, komme diese nun ausdrücklich in Worten und im Bekenntnis oder einschlußweise in einer Haltung zum Ausdruck, dann müssen wir doch sagen: Hier ereignet sich *ein Gebet*, gewissermaßen in jener Kurzform, auf die sich jedes Gebet zurückführen läßt: „Gott, ich vertraue dir.“ Und weil der Mensch ein sprachliches Wesen ist, scheint es nur folgerichtig, daß dieses vielleicht stumme und unausdrückliche Gebet nach sprachlicher Verwirklichung verlangt. Man könnte diesen Zusammenhang von Glaube und Gebet vielleicht so ausdrücken: Gebet ist die Außenseite des Glaubens; der Glaube aber die Innenseite des Gebetes. Oder mit einem Wort Martin Luthers: „Was ist der Glaube anders als eitel Gebet?“. Wenn O. H. Pesch behauptet, der Glaube sei die „Urgestalt des Gebetes“<sup>23</sup> – und in diesem Sinn gibt es tatsächlich so etwas wie ein „anonymes“ Gebet –, dann dürfen wir dem ergänzend hinzufügen: Gebet ist der Urakt des Glaubens.

Die Skepsis gegenüber dem Bittgebet hat ihren Grund sicher auch darin, daß diese Zusammenhänge oft übersehen wurden. Die mit dem Bittgebet gegebenen Schwierigkeiten – das ungehörte Schreien des Menschen, und ein verborgener, abwesender, stummer Gott – mögen manche Theologen bewogen haben, das Gebet vom vertraulichen Anrufen Gottes in einen reinen Besinnungsakt umzubiegen. Wenn wir jedoch das Bittgebet (und jedes Gebet) in Verbindung mit dem Glaubensakt betrachten, dann ist es nur konsequent, so schwer das in der Praxis durchzuhalten ist, wenn die Bitte dem Vertrauen den Vortritt läßt. Jeder Bitte vorausgehen wird dann das vom Glauben getragene Jesuswort „Dein Wille geschehe“. Selbst wenn der bittende Beter nicht *erhört* wird (oder nicht so erhört wird, wie er möchte), so weiß er sich doch *gehört*; auch wenn sein Leid nicht *von* ihm genommen wird, so vertraut er doch noch *in* seinem Leid auf Gottes

<sup>23</sup> Pesch, a.a.O., 63.

Treue<sup>24</sup>. Theologisch würde man sich die Sache zu leicht machen, wenn man Gebet nur noch als Lob, Preis und Dank gegenüber Gott gelten ließe. Wenn nämlich der gläubige Mensch Gott nicht mehr bitten dürfte, aus welchem Grund sollte er ihm dann klagen, warum ihn loben, wozu ihm gar danken? Warum sich dann *überhaupt* an ihn wenden? Mit letzter Deutlichkeit gesagt: Wenn Gebet nur Selbstreflexion ist und nichts weiter, dann ist nicht einzusehen, warum der Glaube an Gott mehr sein sollte als bloßes Selbstvertrauen.

Daß die hier aufgezeigte Richtung „stimmt“, scheint die Diskussion über das Gebet, wie sie innerhalb der *katholischen Theologie* der letzten Jahre stattgefunden hat, zu bestätigen. Wenn das Gebet in wichtigen Gesamtdarstellungen des Glaubens übergangen wurde, bedeutet das (wie wir schon bemerkten) ja nicht, daß die Theologen die diesbezüglichen Schwierigkeiten und Einwände überhört oder gar ignoriert hätten. Ein knapper Hinweis soll hier genügen.

Am eingehendsten hat sich sicher K. Rahner in zahlreichen Arbeiten damit auseinandergesetzt. Gebet ist für ihn eine „Bewegung des Herzens“ auf Gott hin<sup>25</sup>, eine „Öffnung des Herzens“<sup>26</sup>, ein „totaler Grundakt der menschlichen Existenz, der diese als Ganzes umfaßt und auf jenes Geheimnis hin in vertrauende und liebende Bewegung bringt, das wir Gott nennen“. Gebet erscheint so nicht als eine Aktivität neben andern religiösen Handlungen, sondern „muß verstanden werden als Ausdruck und Vollzug des einen Ganzen unserer Existenz, auch wenn ausdrückliches Gebet nur einen kleinen Teil unserer Zeit in Anspruch nehmen kann“<sup>27</sup>. Ferner: „Jede ausdrückliche Beziehung des Lebensvollzuges auf Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe, die eine formelle Ehrung Gottes ist, ist auch schon formell Gebet“<sup>28</sup>. Gebet ist diesem Verständnis zufolge geradezu die Kehrseite des Glaubens; denn was hier vom Gebet gesagt wird, gilt auch vom Glaubensakt. Diesen Zusammenhang betont Rahner auch indirekt, wenn er hervorhebt, daß das Gebet nicht empfohlen werden sollte „als eine Sache, die sich von selbst versteht“, und wenn er „die

<sup>24</sup> Dazu ausführlicher: J. Imbach, *Ist Gott die Antwort? Hinführung zum Glauben*, Freiburg/Schweiz 1977, 86–88; 112–14.

<sup>25</sup> K. Rahner, *Sendung zum Gebet*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 255 (Erstveröffentlichung in: *Stimmen der Zeit* 152 [1953] 161–170).

<sup>26</sup> Ders., *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg 1958, 9 (Erstveröffentlichung: Innsbruck 1949).

<sup>27</sup> Ders., *Über das Beten*, in: *Geist und Leben* 45 (1972) 85; 95.

<sup>28</sup> Ders., *Thesen zum Thema: Glaube und Gebet*, in: *Geist und Leben* 42 (1969) 180. – Zu Rahners Gebetsverständnis vgl. M. Messner, *Die ewige Unruhe zum je größeren Gott. Zur Theologie des Gebetes und ihrem ignatianischen Hintergrund nach Karl Rahner*, in: *Geist und Leben* 47 (1974) 244–56.

Glaubensschwierigkeiten und . . . (die) Glaubensnot“ der heutigen Zeit nebeneinanderstellt<sup>29</sup>.

In der gleichen Richtung bewegen sich neuerdings G. Greshake und H. Schaller in ihren Ausführungen über das Bittgebet<sup>30</sup>, das sie geradezu zum Testfall des Glaubens erklären. Dabei wird die Verbindung von Gebet, Gottesbild und Glaubensvollzug artikuliert, was bedeutet, daß das Gebet dogmatisch nie unabhängig vom einen oder anderen bedacht werden darf.

Eben diese Piste wird eine künftige Theologie des Gebetes weiter verfolgen müssen. Denn gutgemeinte Ermahnungen zum Gebet allein vermögen die von uns aufgezeigten realen Hindernisse nicht aus dem Weg zu schaffen; praktische Orientierungshilfen können die theologischen Schwierigkeiten nicht überbrücken – aber gerade theologisch und dogmatisch, also in seinen Grundlagen, wurde das Gebet bis vor kurzem allzusehr als Stiefkind behandelt. Hier bleibt einiges nachzuholen, damit die mit der Verkündigung Beauftragten ihre Unsicherheit nicht mit erbaulichen Aufrufen verdecken, und die in der Seelsorge Stehenden nicht mit unguten Gefühlen praktische Anleitungen empfehlen müssen.

<sup>29</sup> *Thesen zum Thema*, 183; 177.

<sup>30</sup> Vgl. H. Schaller, *Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens*, in: *Geist und Leben* 49 (1976) 191–202; G. Greshake, *Theologische Grundfragen des Bittgebets*, in: *Theologische Quartalschrift* 157 (1977) 27–40.

## A U S D E M L E B E N D E R K I R C H E

Revolution durch Nächstenliebe

Zur Seligsprechung von Maria Katharina Kasper (1820–1898)

Am 16. April dieses Jahres (1978) findet in Rom die Seligsprechung der Stifterin der Dernbacher Schwestern („Arme Dienstmägde Jesu Christi“, Diözese Limburg) Maria Katharina Kasper statt. Es ist dies die zweite Seligsprechung einer deutschen Ordensstifterin aus dem 19. Jahrhundert. Franziska Schervier, Aachen, war diese Ehrung genau vor vier Jahren zuteil geworden. Im Laufe des nächsten Jahrzehnts dürften sich ihnen noch weitere, deren Beatifikationsprozeß schon sehr fortgeschritten ist, zugesellen. Die Teilung der früheren Ritenkongregation (im Jahre 1969) in eine „Kongregation für den göttlichen Kult“ (Liturgie usw.) und eine andere für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse („Congregatio pro Causis Sanctorum“) hat offensichtlich eine Beschleunigung der laufenden Verfahren mit sich gebracht; außerdem scheint die Internationalität der Verfahren, entsprechend