
Die Theodizee als Implikat des Bittgebetes

Johannes Schelhas / Köln

Für Bischof Dr. Gerhard Feige zum 60. Geburtstag¹

Im letzten Buch des Neuen Testamentes findet sich die Aussage: „Als das Lamm das siebte Siegel öffnete, trat im Himmel Stille ein, etwa eine halbe Stunde lang.“ (Offb 8,1). Eine eigentümliche Zeitansage verklammert die Visionenkreise der sieben Siegel und der sieben Posaunen. In den außerkanonischen Schriften wird von Stille im Himmel vor dem Anfang der Schöpfung berichtet. Stille wird das All wieder erfüllen, bevor die eschatologische Neuschöpfung beginnt.² Die „halbe Stunde“ bezeichnet also die Stille vor der Neuschöpfung durch das Lamm. Das Lamm verstummt. Gott schweigt. Doch die Stille ist alles andere als gähnende Leere. Gott rüstet sich zur letzten Tat. Die halbe Stunde ist eine Zeit, in der Gott unserem Eindruck nach kein Gebet hört und erhört – keine Bitte, keinen Dank, keine Klage und kein Lob. Die halbe Stunde ist eine Zeit, in der Gott den Menschen warten lässt – auf Gott, und hoffen lehrt. Die beredte halbe Stunde des Lammes ist somit für den Theologen eine Zeit, Gott hinterher zu denken. Während dieser Zeit kommt die wissenschaftliche Theologie zu ihrem Recht. Die Aufgabe der Theologie besteht nach Max Seckler darin, zu „beschreiben und entfalten, was faktisch im Glaubensbewußtsein enthalten ist“ und zu „erörtern, was hineingehört und was nicht“.³

1 Begriffliche Klärung

Die Frage, wie der Glaube an Gott sich ohne inneren Widerspruch mit der Erfahrung übergroßen Leids, unerfüllter Wünsche, stumm verhallender Bitten oder als ungehört empfundener Gebete vereinbaren lässt, ist vor allem ein neuzeitliches Problem. Die endlosen Fragen um die eine Frage firmieren in der Theologie als Theodizeefrage. Der philosophisch in der Neuzeit durch *Leibniz* bestimmte spe-

¹ Der Jubilar erinnert mit seinem Wahlspruch „Vigilate et orate“ (Mt 26,41; vgl. auch Lk 21,36; Kol 4,2 u. Eph 6,18) an die Kraft des Gebetes. – Der Text ist die geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten vor der Theologischen Fakultät Fulda am 12.01.2011; Punkt 4 wurde nachträglich eingefügt.

² Vgl. 4 Esr 6,39 u. 7,30f.; dazu U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1/4. Neukirchen-Vluyn 2005, 266f.

³ Vgl. M. Seckler, *Kritik, Krise, Kritizismus – Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie*, in: Theologische Quartalschrift 162 (1982), 1–23, hier 13f.

zifische Theodizeebegriff, der um die Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt ringt, ist im 20. Jahrhundert gegenstandslos geworden. Wenngleich Kant alle Versuche, die Existenz Gottes angesichts des Widrigen in der Welt vor der menschlichen Vernunft rechtfertigen zu können, für gescheitert erklärt hatte, haben *Schelling* und *Hegel* den Theodizeebegriff spekulativ neu durchdrungen. Dies hat dazu geführt, dass die Verklammerung des Theodizeebegriffs mit dem Übel gelockert wurde. Einige systematische Theologen der Gegenwart knüpfen unter Beachtung der Einsicht *Kants* an den abstrakten, theoretischen Theodizeebegriff an. Sie suchen von dorther, den Glauben an Gott und die Theologie im Horizont unbedingter Liebe und der Freiheit des Menschen sowie letztgültigen Sinnes vernünftig zu rechtfertigen: theologisch-anthropologisch und eschatologisch – eschatologisch im Sinn von »endgültig«. Die Aufgabe ist weit größer, als die Theodizeefrage bloß offenzuhalten.⁴ In der Fortentwicklung der Theologie bezeichnet »Theodizee« dem Begriff nach die Rechtfertigung Gottes, den Erweis oder Aufweis seines Daseins im eschatologischen Horizont. Im Vorwort zu einer Studie führt *Harald Wagner* aus: „Die Behandlung des Theodizeeproblems in der neuzeitlichen Theologie darzustellen heißt ... Sinn und Legitimation von Theologie unter neuzeitlichen Bedingungen ... zu bedenken und zu beschreiben. Das *Gottesproblem* überhaupt ... kommt ins Spiel.“⁵

Das Verständnis von Theodizee als Rechtfertigung Gottes leitet formell die folgenden Überlegungen zum Bittgebet an. Dabei ist evident, dass der Inhalt der Bitte aus existenzieller Not hervorgeht und wahrhaft eine Theodizeefrage ist. Die notwendige Unterscheidung zwischen Theodizeebegriff und Theodizeefrage, zwischen theoretischer und existenzieller Ebene darf nach *Medard Kehl* nicht vergessen machen: „Unsere theologischen Argumente wirken auf andere (und wohl auch für uns selbst, wenn die Zweifel in uns aufsteigen) nur dann überzeugend, wenn sie integriert sind in eine real gelebte Solidarität mit den Leidenden.“⁶ Wenn sie in praxi zu Bitte und Fürbitte für den anderen und für sich selbst führen. Die begriffliche Klarstellung verfolgt die Absicht, den Brennpunkt bestimmen zu können, in den die beiden folgenden dogmatischen Überlegungen zum Bittgebet gestellt werden.

Der Themaschwerpunkt lautet somit: Die Theodizeefrage als Implikat des Bittgebetes. Die Frage nach Gott führe ich als *cantus firmus* in die Reflexion ein und falte die Theodizee ein ins Bittgebet. Am Fleisch des Bittgebetes wird das Wirken Gottes christologisch expliziert. Das Attribut »christologisch« weist dabei auf die Erkenntnismethode hin. Im Unterschied zu einer rein negativen

⁴ Vgl. Th. Pröpper, *Fragende und Gefragte*, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft*. Freiburg 2001, 266–275 u. Ders./M. Striet, Art. *Theodizee*, in: ³LThk 9 (2000), 1396–1398.

⁵ Vgl. H. Wagner, *Vorwort* zu: Ders. (Hrsg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*. Freiburg u.a. 1998, 7–10, hier 7 [Herv.d.Orig.].

⁶ M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*. Freiburg 2006, 266.

Theologie kommt die Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi erkenntnisleitend zum Tragen.⁷ Von ihm wird der Mensch in seiner Freiheit ins rechte Licht gerückt. Vor ihm kann der Mensch das, was ihm unbedingt fehlt, in ungeduldig-geduldiger Hoffnung erbitten. Zu ihm darf der Mensch schreien. Die elementare Jüngerbitte „Dein Reich komme!“ verklammert alle Wünsche der Bittenden. Hans Schaller merkt an: „Das bittende Gebet … ist das Wagnis, in dem der Mensch sich Gottes Nähe öffnet und sie durch sein Leben wirken lässt.“⁸ Seine Aussage liest sich als konzise Beschreibung des Bittgebetes. Den der Christ im Gebet sucht und den der Theologe darin rechtfertigen will: Gott – der kommt dem Menschen in Sehnsucht entgegen. Mensch und Gott verhalten sich im bittenden Gebet zueinander wie ungleiche Partner. Diese Einsicht der Vernunft aus Glauben steigert die Herausforderung, vor die die Theodizee den Theologen stellt.

2 Implizite Rechtfertigung Gottes

Die erste Überlegung stellt heraus, wie eine Theologie des Bittgebetes Gott rechtfertigen kann: Macht überhaupt das Bitten des Christen zu Gott Sinn? Wie ist es möglich, dass ein Mensch sich an Gott wenden kann?

Martin Heidegger hat die Frage, ob das von Gott im Sinn des Menschen erhörte Bittgebet ein Beweis Gottes ist, unmissverständlich verneint.⁹ Er argumentiert dabei nicht christlich-dogmatisch, sondern möchte zeigen, dass Göttliches statt bewiesen erfahren werden muss. „Ein Gott“ ist der Name einer Epiphanie, wie er sagt. Ein solcher Name ist kein formal-logischer Beweisgegenstand für einen Gott, der sich herabwürdigen lässt. Heideggers philosophischer Einspruch nimmt auf, was theologisch verantwortet mehr als hundert Jahre zuvor Kierkegaard seinen Johannes Climacus sagen lässt: „Das Dasein eines, der da ist, zu beweisen, ist das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen … (...). Seine Gegenwart beweist man durch den Ausdruck der Untertänigkeit“.¹⁰ Kierkegaard ist sich bewusst, dass selbstverständlich nicht Gott sich seine Existenz beweisen lassen muss, weiß er doch, dass offenbar der Mensch dies nötig hat. Das Gebet des Einzelnen – so lautet die These Kierkegaards – ist ein „Aufweis der Denkmöglichkeit Gottes“.¹¹ Das menschliche

⁷ Vgl. P. Henrici, *Philosophische Christologie?*, in: Ders., Aufbrüche christlichen Denkens. Einsiedeln 1978, 93–109, hier 94.

⁸ Vgl. H. Schaller, Art. *Gebet*, in: NHTG 2 (1991), 144–152, hier 151.

⁹ Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bde. Pfullingen 1961, Bd. 1, 366.

¹⁰ Vgl. S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, 2 Bde. (1846). Übersetzt von H.M. Junghans. Simmerath 2003 (GW und Tagebücher, 16. Abt./I u. II), Bd. 2, 256.

¹¹ Vgl. H. Rosenau, *Søren Kierkegaard – das Ärgernis der Christenheit*, in: Theologische Revue 101 (2005), 459–472, hier 470.

Selbst weist Gott auf, indem es aus dem Irrtum heraus, durch den paradoxen Sprung in den Glauben, in die Zeitgenossenschaft Jesu Christi drängt.

Während *Karl Barth* und *Hans Urs von Balthasar* ganz aus der christozentrischen Gestalt heraus argumentieren, aus einem Universale concretum, setzt Kierkegaard an dem davon am weitesten entfernten Punkt an: beim Einzelnen. In einer Theologie, die von Kierkegaard her argumentiert, bestimmt das Individuale concretum im Ansatz das Denken. Ausgangspunkt der folgenden Erwägungen ist der individuelle Mensch, das unausdenkbare Faktum des Einzelnen, der Mensch in seiner Kontingenz. In Gesichtern der Bibel: Jakob am Jabbok im Kampf, Ijob in seiner Klage, die Samariterin am Jakobsbrunnen in ihrer Bitte um frisches Wasser, die arme Witwe in ihrem barmherzigen Geben des letzten Vorletzten. Jeder und jede ist ein Aufweis Gottes.

Ohne direkt auf Kierkegaard Bezug zu nehmen, hat *Peter Henrici* in einem nur wenig beachteten Aufsatz begründet, warum ein Faktum aufgrund seiner Einzigkeit des Seienden Realsymbol des Absoluten sein kann. In Henricis christologischer Sicht ist der Mensch ein Realsymbol des Absoluten: „Ein Faktum ist immer *ein Ganzes* und auf das Ganze bezogen. (...) Das Faktum (ist) letzt-konkret und höchst einzeln. In dieser seiner konkreten Einzelheit ... ist das Faktum dennoch nicht isoliert. (...) Es drängt sich ... allem anderen ... zur Berücksichtigung auf.“¹² Wenn man schon von einem unbedeutend erscheinenden Faktum sagt, dass es mit allem Seienden in Verbindung steht, dann gilt die Verbindung des Einzelnen mit dem Ganzen in der Tat für den Menschen, der Bild Gottes ist.

Weil das, was die akademische Theologie als „Metaphysik des Faktums“ bzw. „Metaphysik der Singularität“ bezeichnet, auf der Kohärenz des einzelnen Seienden mit allem Seienden beruht, kann mit *Hans Urs von Balthasar* in der Interpretation *Jörg Disse* gesagt werden: „Gegenstand der Metaphysik kann nicht mehr ein vom Seienden getrenntes Sein im Sinne eines vom Partikulären getrennten Allgemeinen oder von der Anschauung getrennten Begriffs sein. (...) Vielmehr muss die inhaltliche Abgrenzung ersetzt werden durch ‚die Abgrenzung der Einstellung‘.“¹³ Das eine Faktum und das andere Faktum sind sich dialogisch in der personalen Einstellung aufgegeben. Das Bitten ist eine Manifestation der von Disse postulierten personalen Einstellung.

Ich wende die Metaphysik des Dialogischen, in der zwei Seiende in der Einstellung verflochten sind, auf das Bittgebet an: Ein Mensch, der aufrichtig und wahrhaftig in der Haltung gläubigen Sichüberlassens auf Jesus Christus Gott bittet, ist ein Realsymbol des Absoluten. Für diese Aussage hat die frühchristliche Theologie einen umfänglichen Begriff geformt: Sakrament. Dessen weiten Sinn

¹² Vgl. P. Henrici, *Die metaphysische Dimension des Faktums*, in: Aufbrüche (Anm. 7), 27–35, hier 27f. [Herv.d.Orig.].

¹³ Vgl. J. Disse, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*. Wien 1996, 67.

haben die katholischen Theologen nach 1950 im Anschluss an die Kirchenväter neu entdeckt. Seit dieser Zeit sprachen sie vom „Sakrament des Bruders“.¹⁴ Der Sakramentsbegriff stammt ursprünglich aus der Christologie und findet dort seine zureichende Begründung. Der homo quaerens ist nach der Analogie des Glaubens als Bruder Christi Sakrament.

Das Bittgebet rechtfertigt nicht die Existenz Gottes in der Höhe und Jesu Christi in seiner Herrlichkeit, sondern den in Christus transzental-dialogisch beschaffenen Menschen. Es bestätigt personal das Gott bittende Geschöpf. Weil ein Mensch in seiner Transzendenz Realsymbol und in der Freundschaft Jesu Christi Sakrament des universell-konkreten Faktums ist, besteht die Gewähr, dass auch die größten Bitten dieses Menschen das Ohr des Sohnes Gottes erreichen.

Man kann die interpersonale Betrachtung von Mensch und Gott beim Bittgebet auch auf die Bitten anwenden, die ein Mensch an einen anderen Menschen richtet: Weil ein Ich realsymbolisches Faktum für ein Du ist, kann das Ich die Wünsche und Bitten seines Du auf irdische Weise vernehmen und bedingt erfüllen. Und: Weil das Du realsymbolisches Faktum für das Ich ist, kann ebenso das Du meine Wünsche und Bitten vernehmen und bedingt erfüllen.

Die Relevanz interpersonaler Betrachtung findet man auch andernorts, etwa in der Ehetheologie und -spiritualität. Dies hat *Markus Knapp* unlängst dargelegt.¹⁵ *Hans Kessler* hat die Interpersonalität zwischen Mensch und Mensch, die aus wechselseitiger Selbstmitteilung entsteht, als „vermitteltes besonderes Handeln Gottes“ bezeichnet. Er betont, dass Menschen, die das eigene Ich auf das Du des Anderen überschreiten, nicht bloße „Instrumente“ Gottes, sondern als menschliche Akteure „Instrumentalursachen“ sind. Im Dialog von zwei Menschen geht es darum, dass die menschlichen Akteure des Handelns Gottes „durch Gottes Urheberschaft und Kraft zu einer Wirkung erhoben werden, welche ihre eigenen Fähigkeiten übersteigt und doch ihre eigene Wirkung ist.“¹⁶

Auf die Bitte angewandt bedeutet dies in anthropologisch-theologischer Perspektive: Die Fähigkeit, in der Bitte an den Menschen und an Gott sich selbst zu übersteigen, hat der Mensch nicht nur aus sich selbst. Sie kommt ihm auch von Gott zu. In der Sprache der „Metaphysik des Faktums“ bzw. der „Metaphysik der Singularität“ darf man mit Henrici sagen: Auf der Ebene des Dialogischen bzw. der Personalität ist der Zusammenhang von „aus dem eigenen Ich“ und

¹⁴ Vgl. wegweisend H.U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Hrsg. und eingel. von A.M. Haas. Freiburg 2009 (Studienausgabe; Bd. 7), 207–225.

¹⁵ Vgl. M. Knapp, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*. Würzburg 1999 u. Ders., *Die Ehe als christliche Lebensform. Überlegungen zur Ehespiritualität*, in: *Geist und Leben* 83 (2010), 433–444, 441: „Der theologische Ansatzpunkt dabei ist das Verständnis der ehelichen Liebe als einer besonderen Vermittlungsgestalt der Liebe Gottes zum Menschen.“

¹⁶ Vgl. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Würzburg 2002, 294.

„aus dem Du des anderen“ metaphysisch nicht nur in der Natur und im Sein gegeben, sondern auch im Tun, im Willen, im Erstreben aufgegeben. Im Streben richtet sich der Mensch auf den anderen aus. „Während das Erkennen und Denken seinen Gegenstand sich anverwandelt, verwandelt das Streben sich selbst seinem Gegenstande an. Es zielt auf das Andere ab, so wie dieses in sich ist.“¹⁷ Die Intentionalität des menschlichen Strebens bietet dem Theologen jedoch keinen Anhaltspunkt dafür, aus dem Transzendenzbeweis oder -erweis des Menschen einen Existenzbeweis oder -erweis Gottes zu deduzieren. Kurzum: Der Mensch ist Faktum und Wirklichkeit, indem er seine potenziell universale Selbsttranszendenz bzw. seine transzendental dialogische Einstellung erstrebt. Als Bestätigung Kierkegaards liest man die Aussage von Balthasars: „Denn der Mensch, dies Gebilde des Logos, ist von Grund auf dialogisch entworfen, und jede monologische Selbstdeutung muss ihn zerstören.“¹⁸

Alois M. Haas hat angemahnt, die anthropologisch-theologischen Elemente des Bittens und Wünschens in einer „Theologie der Sehnsucht“¹⁹ systematisch und historisch auszuarbeiten. In einer derartigen Theologie kommt es darauf an, den Glauben, das Glaubensbewusstsein und die wissenschaftliche Theologie von den extremen Formen der Kopflastigkeit zu befreien. Der Theologe soll Glauben und Theologie einer größeren Lebensfähigkeit zuführen. Dies beginnt damit, dass er zur „Reinigung des Bittens“ beiträgt.²⁰ Joseph Ratzinger sieht die Aufgabe des Theologen u.a. darin, dass er das Bitten der Christen aus seiner Diesseitsfixierung und vom nach Menschenweise gedachten göttlichen Erfüllungzwang befreien muss.

Die Ausführungen zur impliziten Rechtfertigung Gottes können dahin gehend zusammengefasst werden: Unter dem Schwerpunkt der Theodizeefrage als Implikat des Bittgebetes ließ sich die erste Überlegung von der Frage leiten: Macht überhaupt das Bitten des Christen zu Gott Sinn? Wie ist es möglich, dass ein Mensch sich an Gott wenden kann?

Als Antwort ergibt sich *These I*: Im Bittgebet sagt sich der Mensch als Person aus. In seiner interpersonalen Einstellung übersteigt er sich (wie in der Freundschaft auf ein menschliches Du so im Gebet) auf das göttliche Du hin. Die Bitte ist der Form nach dialogischer Selbstvollzug und dem Stoff nach konkreter Ausdruck eines Verlangens. Die Theologie des Bittgebetes reflektiert in der sakramentalen Existenz den Gott, der für den Menschen da ist. Kurzum: Das Bittgebet rechtfertigt christologisch die eschatologische Gestalt des Menschen.

¹⁷ P. Henrici, *Die metaphysische Dimension des Faktums* (Anm. 12), 34 [Herv.d.Orig.].

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: Die Handlung. Einsiedeln 1980, 133; vgl. P. Henrici, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*. Freiburg 2008, 92.

¹⁹ Vgl. A.M. Haas, *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?* Freiburg 2010, 116.

²⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Beten in unserer Zeit*, in: Ders., *Dogma und Verkündigung*. Donauwörth 2005, 119–132, hier 125.

3 Ein schweigend wirkender Gott

Die zweite Überlegung stellt heraus, wie eine Theologie des Bittgebetes den schweigenden Gott rechtfertigen kann: Warum führt die im Bittgebet (häufig) empfundene Resonanzlosigkeit Gottes den Christen nicht an ein „schwarzes Loch“, sondern an das Schweigen Gottes heran?

In seinem intim gehaltenen „Mysterium Jesu“²¹ verknüpft *Blaise Pascal* sein Gelöbnis der Nachfolge Jesu mit dem Verlangen nach Jesus. Pascal erläutert es an der „Situation, in der Jesus das Bittgebet ... vorgelebt und vorgebetet hat“²² – während der Nacht im Garten Getsemani. Pascal schreibt über das Leiden des Menschen Jesus, der auf Erden ganz auf sich gestellt ist: „Jesus bleibt im Todeskampf bis an das Ende der Zeit. Man soll nicht schlafen in dieser Zeit.“ (n. 8). Pascal erinnert mit keinem Wort daran, dass Jesus auferstehen wird, noch dass ein Engel gekommen ist, ihn zu stärken (Lk 22,43). Die Vorstellung vom Verharren Jesu im Todeskampf bis zum Jüngsten Tag ist in der christlichen Theologiegeschichte einzigartig. Jesus überwindet die Welt, indem er sie leidend aushält. Ebenso ungewöhnlich spricht Pascal von den Jüngern. Als er sie nach seinem Gebet schlafend findet, erschrickt Jesus nicht wegen der Gefahr, der die Jünger *ihn* aussetzen. Jesus erschrickt, weil die schlafenden Jünger *sich selbst* der Gefahr aussetzen. Während die Jünger erneut schlafen (Mk 14,40), hat Jesus – so Pascal – „die Güte, sie doch nicht zu wecken, vielmehr in ihrer Ruhe zu belassen“ (n. 10). Während die Jünger schlafen, erwirkt Jesus ihnen das Heil. Ist in den Evangelien der Schlaf der Jünger ein Ausdruck schuldhafter Schwäche – „Schlaft ihr immer noch und ruht euch aus?“ (14,41) –, so deutet Pascal ihn als Geheimnis des verborgenen Wirkens Jesu vom Anfang der Schöpfung bis zu ihrem Ende. Wie Jesu Verborgenheit als Gottessohn ein Element der „Ordnung“ Gottes ist (vgl. n. 17), so ist auch der Schlaf der Jünger ein elementarer Bestandteil der Gnadenordnung.

Zugleich ist sich Pascal des Risikos des Schlafes in der Welt bewusst. Weshalb sollte der Christ sonst wachen und beten? Die Gefahr, die als Verschlafen der natürlichen Konstitution des Menschen entspricht und zur Entfernung aus der Heilsgegenwart Jesu führt, besteht, solange die Welt da ist. Deshalb soll der Christ – so Pascal – „nicht schlafen in dieser Zeit“ (n. 8). Er soll sogar „länger“ beten (vgl. n. 19). Verharrt der Mensch im Gebet, wandelt er in der Gegenwart Jesu. Den betenden Pascal spricht Jesus persönlich an: „Lass dich führen nach meiner Weise. Siehe, wie ich die Jungfrau und die Heiligen recht geleitet habe,

²¹ Im Folgenden zit. n. R. Leuenberger, *Die Vernunft des Herzens. Studien zu Blaise Pascal*. Zürich 1999, 43–46; vgl. B. Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*. Hrsg. von J.-R. Armogathe. Stuttgart 1997, n. 919 (S. 489).

²² Vgl. U. Lockmann, *Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet*. Innsbruck u.a. 2004, 404.

die mich in ihnen handeln ließen.“ (n. 25) – will sagen: Was zuvor in Getsemani an den schlafenden Jüngern geschah, geschieht nun am wachen Pascal selbst: Jesus schenkt ihm heute in der verborgenen Herrlichkeitsordnung das Heil. Pascals Jesus verbindet mit der Heilsansage die Aufforderung zum bittenden Gebet. Wörtlich: „Deine Bekehrung, das ist meine Sache. Fürchte dich nicht, und bete mit Vertrauen, als ob du für mich beten würdest.“ (n. 28).²³

Während ich bei der Deutung des Gebetes der luziden Interpretation von *Robert Leuenberger* gefolgt bin, stimme ich mit seiner Deutung des Schlafes nicht überein. Leuenberger leitet aus dem Schlaf des Menschen das alleinige Wirken Gottes ab – *sola gratia*. Zum einen kann ich nicht erkennen, wie er damit sinnvoll der Aufforderung des Pascal’schen Jesus entspricht, bis ans Ende zu wachen und zu beten – was auf das Mitwirken des Menschen hinweist. Zum anderen bleibt für mich unklar, wie er das Risiko des Schlafes in der Welt einschätzt – das Risiko, das ein Mensch in freier Entscheidung eingehen kann, das darin besteht, dass er selbst die Gnade Gottes abwehrt. Die Theodramatik von Passion und Aktion im menschlichen Leben kommt nicht hinreichend zum Tragen. Das Wirken Gottes im Schlaf der Jünger in Getsemani und das Wirken Gottes im Wachen der Jünger mit Jesus bis ans Ende der Zeit sind für Pascal die zwei Weisen, in denen Jesus Christus seine Gegenwart dem Christen eröffnet.

Pascals Lektion über das Gebet sagt etwas über den Christen aus: Jesus Christus gewährt Heil, wenn der Christ achtsamen Herzens ihn bittet. Während der Schlaf dem Menschen Ruhe bedeutet, wirkt Gott darin still und schweigend sein Erbarmen zum Menschen. Die Stille und das Schweigen Gottes würde der nicht schlafende Mensch als Ferne, Leere oder Abwesenheit Gottes bezeichnen. Hat einmal ein Mensch, nachdem er aus dem Schlaf erwacht ist, die Erinnerung an das Wirken Gottes vernommen, wird er, solange er wach ist, mit seinem Gebet eine Erwartung verknüpfen. Die Erwartung, dass Gott in diesem Leben die Wege des Menschen begleite und er dereinst im Ziel „alles in allem“ (1 Kor 15,28) für alle sein werde.

Pascals Lektion über das Gebet sagt auch noch etwas über das Verhalten Gottes aus: Wie Gott im Schweigen handelt, da er nicht reden braucht, wenn der Mensch schläft, lässt Gott auch aus dem Schweigen sein Wort hervorgehen. Hans Urs von Balthasar führt über den Zusammenhang von Wort und Schweigen aus: „Das Wort Jesu ertönt aus einem Raum der Stille, um überhaupt Wort sein zu können. Es ist zuerst die Stille des Vaters.“²⁴ Dieses ebenso komplexe wie universell-konkrete Wort ist Anrede an den Menschen und Verheißung; es ist Ruf, es ist Sendung in die Welt. Der Mensch soll dieses Wort in die Tat umsetzen, solange er wach ist.

²³ Zum Ganzen vgl. R. Leuenberger, *Die Vernunft des Herzens* (Anm. 21), 40–54.

²⁴ H.U. von Balthasar, *Wort und Schweigen*, in: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. 1. Freiburg ³1990, 139.

Auf dem Denkweg erscheint es an dieser Stelle sinnvoll, anzuhalten und einem Seitenpfad nachzugehen: Christen können täglich ihre theologische und spirituelle Kompetenz für das verborgene Wirken Gottes einüben: in der *Komplet*.²⁵ Wer die Komplet nicht allein vor dem Zubettgehen verrichtet, sondern in Gemeinschaft liturgisch feiert, bekommt ein größeres Gespür dafür, dass der „Vater der Lichter“ (vgl. Jak 1,17) auch im Dunkel des Schlafes und des Todes sein Werk vollzieht. Die Komplet ist Einübung in die Gegenwart des schweigenden Gottes. Der Christ, der sich zweckfrei bittend in das Geheimnis des Schweigens Gottes hineinglaubt – „credere in Deum“ – und einübt, wird in *mehr* Hoffnung seine letzte Stunde an sich herankommen lassen können als jemand, der das Dunkel Gottes nur als „schwarzes Loch“ betrachten kann, das Furcht und Angst auslöst. Auf dem Glaubensweg ins Schweigen Gottes, den die Komplet allabendlich aktuiert und begleitet, kann der Christ mit allem noch unerlösten Seufzen dieser Weltzeit – ignatianisch ausgedrückt – „je mehr“ erlöst umgehen. Wie die Wächter auf den Morgen müssen Christen bisweilen lange warten, um im nächsten Menschen, im Feind, in unfertigen Dingen und in widrigen Umständen des Lebens die „festgewordene Liebe“ Gottes – eine Formulierung von Erich Przywara – zu erkennen, anzuerkennen und zu bekennen. Diese Liebe werden Theologen als Theodizeepraxis artikulieren.

Der Faden der Überlegungen zum schweigend wirkenden Gott wird mit folgendem Gedanken wieder aufgenommen: Der richtige Weg des Wachens und Betens ist alles andere als harmlos. Die Hoffnung auf das individuell-persönliche und das allgemein-kosmische Ziel der Erlösung reibt sich am Widerständigen. In diesem Mangel hat der Christ Gott und Gott den Menschen noch nicht verloren. Der Christ ist im Modus der Hoffnung auf Herrlichkeit in Christus Gottes teilhaftig (vgl. Röm 8,24). Denn Christen stehen in Hoffnung nicht vage, sondern „auf der Basis der Taufe und in der Erwartung der Leibesaufstehung“.²⁶ Was noch fehlt, macht dem Christen bewusst, dass er selbst die Frage ist, „die erst dann beantwortet ist, wenn Gott wirklich und für alle vollendet, wozu er uns schuf. Bis dahin gelingt auch Identität nur im Modus der Hoffnung, bleiben Traurigkeit, Zweifel, Vermissten, ... auch Angst. Aber darin doch auch schon das Starke und Widerständige der Hoffnung.“²⁷

Das christologisch berezte Schweigen Gottes versteht der Theologe nur in dem Sinn als Antwort auf die von Gott erfüllte Bitte des Christen, als sie mit der

²⁵ Vgl. dazu H. Rennings, *Die Psychohygiene der Komplet. Kleiner Kommentar zum kirchlichen Nachtgebet*, in: Ders., Gottesdienst im Geist des Konzils. Hrsg. von M. Klöckener. Freiburg 1995, 210–231, bes. 225–228.

²⁶ Vgl. E. Peterson, *Der Brief an die Römer*. Aus dem Nachlass hrsg. von B. Nichtweiß unter Mitarbeit von F. Hahn. Würzburg 1997 (Ausgewählte Schriften; 6), 257.

²⁷ Vgl. Th. Pröpper, *Fragende und Gefragte* (Anm. 4), 275; ferner H.M. Sonnemans, *Gott vor uns. Reflexionen über den Grund christlicher Hoffnung*, in: Th.P. Fössel/G.M. Hoff (Hrsg.), *Die vergessenen Fragen. Theologische Erinnerungsmuster*. Münster 2007, 119–141.

Gabe, die mit der Erhörung der Bitte gegeben ist, *nicht* die Frage der Hoffnungslosigkeit zum Verstummen bringt. Die Bitte hält ebenso die Hoffnung auf das letzte Kommen des Herrn wach. *Johann Baptist Metz* hat die Bitte dahin gehend radikalisiert, dass Gott um Gott zu bitten sei: „*Sis mihi Deus!*“ bzw. – „um ein egozentrisches Missverständnis des Ich-Sagens im Gebet ... auszuschließen“ – „*Sis eis Deus!*“²⁸ Die Bitte zielt darauf, dass Gott sich als gerecht erweisen möge. Somit ist das Bittgebet des Christen „nicht Ausdruck eines Enthusiasmus, der die Bodenhaftung verloren hat, oder eines Idealismus, der die Augen vor der Wirklichkeit verschließt, sondern einer Hoffnung, die ganz auf Gott setzt.“²⁹

Die Bitte in ihrer Dringlichkeit konfrontiert die Christen mit dem Garten, in dem einst Jesus gewacht hat, während die Jünger schliefen, und in dem heute wie das Israel-Judentum auch die Christen wachen, während andere offenbar schlafen. Die Bitte der Wachenden konfrontiert die Christen ebenso mit dem angstvollen Schrei derer ohne endgültige Hoffnung. Die laute oder stumme Bitte der Betenden bleibt in der Geschichte das Indiz der Hoffnung darauf, dass Gott eschatologisch sein Schweigen unwiderruflich brechen wird und das Dunkel seines jetzt unzugänglichen Lichts auf ewig aufklärt. In Hoffnung stirbt die Bitte zuletzt.

Die Überlegungen zum schweigend wirkenden Gott können dahin gehend zusammengefasst werden: Unter dem Schwerpunkt der Theodizeefrage als Implikat des Bittgebetes ließ sich die zweite Überlegung von der Frage leiten: Warum führt die im Bittgebet (häufig) empfundene Resonanzlosigkeit Gottes den Christen nicht an ein „schwarzes Loch“, sondern an das Schweigen Gottes heran?

Als Antwort ergibt sich *These II*: Im Bittgebet röhrt der Mensch an das Schweigen Gottes. Gott kann auch still sein Erbarmen zum Menschen hin wirken, so wie er – nach Pascal – Jesus in Getsemani mit Hoffnung erfüllt hat. Die Theologie des Bittgebetes reflektiert den Vater Jesu Christi, der auch im Schweigen für den Menschen da ist. Kurzum: Das Bittgebet rechtfertigt christologisch den schweigenden Gott.

28 Vgl. J.B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg 2006, 96; ferner M. Böhnke, *Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids*, in: Ders. u.a. (Hrsg.), *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee*. Freiburg 2007, 69–105, bes. 93.

29 Vgl. Th. Söding, »*Ist Gott etwa ungerecht?*« (Röm 3,5). *Die Theodizeefrage im Neuen Testament*, in: M. Böhnke, *Leid erfahren – Sinn suchen* (Anm. 28), 50–68, hier 51.

4 Statt eines Schlusswortes

Gott, du mein Gott, dich suche ich,
und Jesus, den Freund und uns Menschen zugewandten Gott.
Groß und mächtig bist du, freundlich und geduldig,
manchmal aber auch klein und schwach, zu übersehen und stumm.

Ich suche Menschen, andere und auch mich selbst,
Menschen, die bekunden – erzählen und leben,
dass du, Gott, da bist und Jesus unsichtbar zugegen ist.
Denn ein Mensch ist Aufweis deiner Liebe.
Jawohl, ich bin dies. Das macht mich groß.
Auch wenn ich und andere dich bisweilen missachten,
du bist trotzdem Licht und Leben und Inbegriff des Menschen;
du bist sein Ursprung; du bist mein Ziel.
Aus dir bin ich und auf dich hin.

Und Jesus, du bist der Begleiter, das Geländer, an dem ich mich festhalten kann,
das Seil, das mich sichert und hochzieht.
Du leidest, wenn ich leide und ohne Hoffnung bin, wenn ich mit dir hadere und kämpfe.
Du freust dich, wenn ich mich des Lebens freue und gut sein kann zu anderen und zu mir selbst.
Gib dich zu erkennen im Antlitz meiner Nächsten und in meinem Antlitz, in deinem Schweigen, in deinem Hören, in deinem Sprechen, Wirken – und Lieben.
Erhöre diese meine Bitte heute, auch wenn du schweigend da bist, der du *das* Wort bist, das Gott gesprochen hat und heute neu spricht.