
„Gebet verändert die Welt“

Zur Theologie des Gebets

bei Klaus Hemmerle

Thomas Fornet-Ponse / Hildesheim

In den letzten Jahren ist das Bittgebet wieder verstärkt in den Blick theologischer und religionsphilosophischer Forschung geraten.¹ Dabei ist eine Diskrepanz festzustellen zwischen vielen dieser Reflexionen und dem hohen Stellenwert des (Bitt-)Gebets im Glaubensleben der Kirche und vieler Gläubigen. Denn während die Praxis des Bittgebets in Gottesdiensten und im alltäglichen Leben ungebrochen geübt wird, werden gewichtige Argumente gegen diese Praxis und die mit ihr verbundenen Überzeugungen ins Feld geführt. Die meisten Anfragen richten sich an das dem Bittgebet inhärente Verständnis eines Gottes, der nicht nur in der Geschichte mächtig ist, sondern in diese eingreifen und prinzipiell durch menschliche Bitten zu Eingriffen bewegt werden kann. Dabei steht nicht nur die Möglichkeit seines Wirkens in der Welt zur Debatte,² sondern auch die Veränderlichkeit Gottes, seine Allwissenheit oder das Theodizeeproblem. Im Laufe der Theologiegeschichte gab es viele Versuche, diesen Anfragen zu begegnen, um weiterhin an dem damit verbundenen Gottesbild festhalten zu können. Da diese letztlich nicht zu überzeugen vermochten, erscheint es erfolgversprechender, darüber nachzudenken, auf welche Weise unser Gottesbild und unser Verständnis des Gebets zu modifizieren sind, um solche Aporien zu vermeiden, ohne vom Glauben an einen personalen und in der Geschichte mächtigen Gott Abstand nehmen zu müssen.

¹ Ich danke herzlich Herrn Prof. Dr. Reinhard Feiter für seine hilfreichen Bemerkungen. – Vgl. einführend C.J. Amor, „*Bittet und ihr werdet empfangen*“. *Das Bittgebet in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56 (2009), 228–256; C. Böttigheimer, *Die Not des Bittgebets*, in: Stimmen der Zeit 229 (2011), 435–444; G. Lohfink, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets*. Freiburg u.a. 2010; J. Schelhas, *Die Theodizee als Implikat des Bittgebets*, in: GuL 85 (2012), 251–261; M. Striet (Hrsg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*. Freiburg u.a. 2010; H. von Sass, *Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild*, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 54 (2012), 39–65.

² Vorausgesetzt wird dabei ein personales Gottesverständnis.

„Gebet verändert die Welt“

Zu diesen Bemühungen, die Anfragen an das (Bitt-)Gebet produktiv aufzunehmen und eine Theologie des (Bitt-)Gebets zu suchen, die diese nicht ignoriert, aber auch nicht einfach die gelebte und überlieferte Glaubenspraxis verwerfen wollen, können auch die kurzen, eher meditativ gehaltenen Texte zum Gebet des früheren Aachener Bischofs Klaus Hemmerle gerechnet werden.³ Sie wurden zwar nicht mit direktem Bezug zur aktuellen Diskussion geschrieben, aber ihnen lassen sich Elemente für eine Theologie des Gebets entnehmen, die auch angesichts der gegenwärtig besprochenen Themenfelder vielversprechende Ansätze liefern, die Praxis des Bittgebets weiterhin intellektuell zu verantworten. Im Folgenden konzentriere ich mich auf das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, das Wirken Gottes in der Welt sowie die Wirkung des Bittgebets. Dabei ist die Vorbemerkung Hemmerles zu berücksichtigen, er habe kein System und keine Summe entwickelt, „sondern eine Landkarte mit vielen weißen Flecken“ erstellt.⁴

Brennpunktartig bündeln sich diese drei Themen in einem kurzen Text Hemmerles, der diesem Abschnitt seinen Titel gibt und in dem er dem Gebet eine die Welt verändernde Macht zuschreibt. Diese bestehe zunächst darin, im Gebet Gott selbst als denjenigen ins Spiel zu bringen, der immer wirkt und nicht das entfernteste Glied in der Kette des allumfassenden Wirkzusammenhangs ist. Dieses Spiel will Gott nicht ohne die menschliche Freiheit spielen: „Aber die größte Freiheit ist die, nicht statt seiner zu spielen, sondern ihn selbst ins Spiel einzuspielen, ihn zu rufen – und er hört.“⁵ Hemmerle geht damit von einer Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Freiheit aus, wonach Gott nicht ohne oder gegen den Menschen, sondern mit ihm handeln will, und die menschliche Freiheit darauf ausgelegt ist, sich nicht an seine Stelle zu setzen, sondern im Einklang mit ihm zu handeln – eine Verhältnisbestimmung, die beispielsweise auch bei Karl Rahner zu finden ist.⁶ Das Bittgebet ist demzufolge nicht als ein Gebet zu verstehen, das um eine die Freiheit des Menschen übergehende Intervention Gottes bittet, vielmehr ruft es ihn als Schöpfer und Erhalter der Welt an und ist Ausdruck der Bereitschaft, den eigenen Willen von Gottes Willen bestimmen zu lassen.

Daher kann Hemmerle zweitens anführen: „Wo die Beter dazwischen sind, da sind andere Orientierungen, da sind andere Maßstäbe, da sind andere Kräfte im

³ Vgl. besonders K. Hemmerle, *Dein Herz an Gottes Ohr. Einübung ins Gebet*. Freiburg u.a. 1986.

⁴ Vgl. *aaO.*, 10.

⁵ *AaO.*, 139. Vgl. auch die erste Grundthese von Schelhas, wonach sich der Mensch im Bittgebet auf das göttliche Du hin selbst übersteigt; Ders., *Theodizee* (Anm. 1), 256.

⁶ „Die Freiheit des Menschen ist befreit hinein in die Unmittelbarkeit zur Seinsfreiheit Gottes selbst.“; K. Rahner, *Theologie der Freiheit*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6. Einsiedeln u.a. 1966, 237.

Spiel als in der geschlossenen Gesellschaft der Macher. Sodom ist nicht Sodom, wenn zwanzig oder wenigstens zehn oder wenigstens fünf Gerechte in der Stadt leben.“⁷ Durch betende Menschen werde das Gewirr der wirkenden Mächte gewissermaßen zu einem das Ganze tragenden Gefüge strukturiert. Die Ausrichtung der Beter auf Gott bricht somit die rein innerweltlichen Zusammenhänge auf, richtet auch sie auf Gott und seinen Willen aus und verändert auf diese Weise die Welt in seinem Sinne.

Schließlich werde die Welt auch dadurch verändert, dass sich die Beter selbst verändern – und zwar in ihrem Sein und Wirken: „Ich kann nicht im Ernst um Frieden beten – und nichts für den Frieden tun. Ich kann nicht gegen Hunger und Elend beten – und alles auf sich beruhen lassen.“⁸ Indem Menschen im Gebet die Unvollkommenheiten der Welt vor Gott tragen und auf seine Macht vertrauen, brechen sie die Konzentration auf sich selbst auf, öffnen sich für Gottes Willen, lassen sich von ihm in Beschlag nehmen und können so bei der Transformation der Welt mitwirken. Göttliche und menschliche Freiheit sind daher eng aufeinander bezogen: „Gebet greift nach Gottes Hand, welche allein die Welt verändert. Im Gebet greift Gott nach unserer Hand, um die Welt zu verändern.“⁹

Immer wieder betont Hemmerle die Ausrichtung des Betenden auf Gott, die ihn von der Bindung an sich selbst löst und somit zur Freiheit der Kinder Gottes befreit. Wer sich Gott übergebe, gelange nicht nur zu ihm, sondern auch zu sich; wer sich auf ihn einlasse, dem schenke Gott selbst sich: „Gott hat sein Herz an deinem Ohr, damit durch dein Ohr sein Herz in dein Herz dringe, dein Herz werde. Gottes Ohr an deinem Herzen – Gottes Herz an deinem Ohr: Wechselspiel des Betens. Nur die Beter kennen Gott. Nur die Beter kennen den Menschen.“¹⁰ Der Ausrichtung des Betenden auf Gott entspricht die Hinwendung Gottes zu den Menschen, die sich in besonderer Weise in Christus gezeigt hat, weshalb Gebet nicht nur auf die unvergleichliche Größe Gottes, sondern auch „auf sein uns suchendes, uns ‚brauchendes‘ Wort“ antwortet.¹¹

Wie Hemmerle in einer Weihnachtspredigt ausführt, hat sich mit der Menschwerdung die Geschichte zwischen Gott und Mensch grundlegend geändert, weil nun die Menschen in die innertrinitarische Liebe hineingerufen sind und daher mit Jesus in die Abgründe, Dunkelheiten und alles Unauslotbare hinein „Abba, lieber Vater!“ sagen können: „Uns wird geschenkt, daß wir mit Gott wirklich sprechen können, daß wir seinen Namen nennen können, daß sein Name sich heilig unter uns erweist, daß sein Name heilig ist.“¹²

⁷ K. Hemmerle, *Herz* (Anm. 3), 139f.

⁸ *AaO.*, 140.

⁹ *Ebd.*

¹⁰ *AaO.*, 14; vgl. 34. „Gebet ist jedenfalls eine Beziehung zu Gott, eine Einheit, in der Gott selber da ist und ich selber da bin, und zwar so, daß ich mich darin finde, indem ich Gott finde, und daß Gott darin gegenwärtig ist, indem er die Sache und der Sinn, das Wort meines Daseins ist.“ (*AaO.*, 125).

¹¹ Vgl. *aaO.*, 16.

¹² Ders., *Nicht Nachlaßverwalter, sondern Wegbereiter. Predigten 1993*. Aachen³1995, 117.

Letztlich fange daher das Gebet nicht bei den Menschen, sondern bei Gott selbst an. Ermöglicht werde das Gebet des Menschen durch die Liebe, die sein Herz öffnet, ihn leer und frei von sich selbst macht und durch die Gott in ihm wohnt: „Nur die Liebe kann wahrhaft beten.“¹³ Die Frucht eines durch diese Liebe und Freiheit von sich selbst getragenen Gebetes besteht primär darin, Gott selbst zu empfangen. Deshalb muss nicht auf eine konkrete Bitte verzichtet werden, aber es sollte dabei letztlich um das Reich Gottes gehen (vgl. Mt 6,33), weshalb ihr der Zusatz „Herr, gib mir das – oder mehr!“¹⁴ angefügt werden sollte. Wenn Gott selbst und nicht vor allem eine konkrete Gabe im Gebet gesucht wird, entfällt die Gefahr, ihn darüber zu verlieren.

Noch größere Hindernisse für das Gebet als diese falsche Prioritätensetzung sind nach Hemmerle erstens das Urteil, – weil jemand, der urteilt und dieses Urteil nicht von Gottes Liebe korrigieren lassen will, sein Herz vor Gottes Gottsein und grenzenloser Liebe verschließe und nicht mehr von Gott allein alles erwarte. Zweitens die Selbstgefälligkeit, – weil nur das in einem vorhandene Gute, die eigenen Vorzüge gesehen und der Blick Gott nicht so zugewandt werde, dass er einen treffen und mit seinem Licht erfüllen könne. Schließlich das Misstrauen, – weil es das eigene Herz spalte und Gottes Gnade durch es hindurch ins Leere laufe. Gegen diese Hindernisse reiche nicht, sich mit ganzer Kraft zu bemühen, stattdessen: „Nehmt eure Urteile, eure Selbstgefälligkeit, euer Mißtrauen mit hinein ins Gebet, schenkt sie Gott, daß er sie verwandle.“¹⁵

Diesen Gedanken greift Hemmerle auch auf, um die Frage zu beantworten, warum Gott sich bitten lasse. Wenn Gott sich bitten lasse, sei es ihm zum einen ernst um unseretwillen, weil wir uns nur in der Bitte so weit öffnen, dass wir ihn empfangen können: „Nur wenn wir auf den Vater hin und vom Vater her leben, ist Gottes Macht unserer Freiheit mächtig, um sie mit sich selbst, mit seiner Liebe zu erfüllen.“¹⁶ Zum anderen um seinetwillen, weil sein Allwissen und seine Allmacht ihm als Gott, der die Liebe ist, zu wenig sei und er deshalb ein Gott der Antwort sein wolle und uns erwarte. Unsere Bitte komme auch angesichts seines Vorauswissens nicht primär deswegen nicht „zu spät“, weil er auch sie schon einbezogen habe, sondern weil er ein Gott des Jetzt ist, der gleichzeitig ist mit uns: „Ewig uns voraus, ewig mit uns zugleich, ewig uns Antwort, und darum gerade jetzt ganz im Ernst da, da auch für unseren Ruf und für unsere Bitte: so ist Gott, so dürfen wir vor ihn treten.“¹⁷

¹³ Ders., *Herz* (Anm. 3), 26.

¹⁴ *AaO.*, 84.

¹⁵ *AaO.*, 36. „Gebet setzt Versöhnung, Gemeinschaft, Mitsein voraus, weil ohne solche Versöhnung, ohne Mitsein und Gemeinschaft der, zu dem ich bete, gar nicht er selber ist. Er ist der Vater, der mich liebt, der aber, *mich* liebend, *uns* liebt – dieses Wir kennt keinen Abstrich und keine Ausklammerung.“ (*AaO.*, 121).

¹⁶ *AaO.*, 82.

¹⁷ *AaO.*, 83.

Die Beziehung des betenden Menschen zu Gott erläutert Hemmerle sehr aufschlussreich anhand einer „Grammatik des Gebetes“: Das Gebet rufe im Vokativ Gott an und rechne mit seinem Handeln und Sprechen. Indem Gott handle und spreche, rufe er den Beter zu Antwort, Verantwortung, Sprechen und Handeln auf. Dieser Nominativ geht in den Genitiv über, denn Gottes und des Menschen Dasein sind nicht zwei getrennte Bereiche, sondern gehören zueinander: „Ich bin dein, weil du Gott bist, und du gehörst zu mir, weil du Gott bist.“¹⁸ Seine Fülle erreiche das Gebet im Dativ, insofern diese gegenseitige Zugehörigkeit zum Inhalt des Tuns werde und den Lebensvollzug orientiere, ich mich also Gott schenke und er sich mir zuwende. Weil aber der Betende sich nicht nur Gott zuwende, sondern ihn an die Welt weitergebe und Gott selbst ihn zu den anderen sende, kommt auch der Akkusativ ins Spiel.

Bei der Konjugation des Betens steht der Betende mit seinen unterschiedlichen Beziehungen im Zentrum: Er sage „ich“ und liefere sein Antlitz Gott aus. Er sage „du“ und bleibe damit nicht bei sich, sondern öffne den Kreis des Ichsagens. Der Übergang zur dritten Person geschieht, indem die anderen oder das andere auch beim persönlichsten Gebet nicht ausgeschlossen sind, sondern mit in das Gebet hineingenommen werden. Darüber hinaus könne, wer bete, Gott nicht verleugnen, sondern müsse ihn bezeugen. Das „wir“ werde gesagt, weil wir im Gebet in den Chor aller Betenden einstimmen,¹⁹ und das „ihr“, weil Beten auch eine Gespräch stiftende Unterscheidung bringe: „Wer im Gebet sich von Gott ergreifen läßt, der läßt sich verändern, heraussprechen, gegen den Strom, gegen die bloße Anpassung. Er spricht nicht nur vom Er Gottes, sondern er spricht darin den anderen an, rührt an ihr Herz, öffnet den Kreis des betenden Wir, auf daß andere in ihn eintreten können.“²⁰ Schließlich werde auch ein allumfassendes „sie“ gesagt, weil die ganze Menschheit und Welt im Beten präsent seien.

Vaterunser

Auch die durch das Gebet bewirkte Freiheit des Betenden spricht Hemmerle an, indem er betont, es sei nicht entscheidend, im Gebet zu erkennen, wie wir vor Gott sind, sondern zu wissen, dass Gott uns so sieht, wie wir sind: „Kümmert euch nicht um euch, kümmert euch um Gottes Blick und laßt euch in diesem

¹⁸ *AaO.*, 71. In dieser Zugehörigkeit schlägt sich Hemmerles von der Spiritualität der Fokolarbewegung geprägte trinitarische Ontologie als eine Ontologie des Sich-Gebens nieder; vgl. dazu B. Körner, *Der Himmel ist zwischen uns. Klaus Hemmerles Trinitarische Ontologie*, in: *GuL* 82 (2009), 401–411.

¹⁹ An anderer Stelle schreibt Hemmerle über das „symphonische“ Beten mit Rekurs auf Mt 18,19: „Weiter sage ich euch: Alles, was zwei von euch auf Erden gemeinsam erbitten, werden sie von meinem himmlischen Vater erhalten“. Dies bedeute nicht, man solle beten, und es sei besser, wenn dies gemeinsam geschehe, sondern „Stellt Übereinstimmung her, klingt zusammen, dann bittet!“; Ders., *Herz* (Anm. 3), 118f.

²⁰ *AaO.*, 73.

Blick versiegeln – dann seid ihr frei.“²¹ Die Veränderung durch das Gebet bezeichnet Hemmerle auch als kleines Sterben, wie er am Vaterunser deutlich macht. Das neue Leben, die neue Freiheit und die neue Zukunft entsprechen den Schritten des Abschieds, des Weggebens und Loslassens. Werde sein Name geheiligt, behaupteten nicht wir uns. Sein Reich werfe unsere eigenen Ordnungen und Vorstellungen über den Haufen, sein Wille und nicht unser Wille ist maßgeblich, unser Sorgen und Vorsorgen gehe auf in die mit dem täglichen Brot beschenkte und beglückte Armut. Wir erfahren Vergebung, indem wir Vergebung schenken, und werden aus der Verstrickung des Bösen in die Freiheit gerettet: „Beten, in der Tat, heißt: immer sterben in Gottes größeres Leben hinein, sich umkehren von einem Leben aus eigener Mächtigkeit in ein Leben aus Gottes einzigem Ursprung.“²²

Am Vaterunser erläutert Hemmerle auch die elementare Zeitstruktur des Gebets. Da alle Bitten auf das Kommen des Reiches Gottes hinauslaufen, sei die führende Zeit die Zukunft, gegenüber der der Beter seine Ohnmacht bekenne, weil er sie nicht selbst herstellen könne. Indem diese Zukunft Gegenwart werde, sei eine dreifache Gegenwart mitgegeben: Erstens wachse im Rufen des Kommenden das Gebet über die reine Künftigkeit Gottes hinaus, da in der Gegenwart des Gebets die Zukunft Gottes schon beginne. Zweitens folge aus dem „wir“ des Vaterunsers die Gleichzeitigkeit des Beters mit allen Betern und drittens befähige die Auslieferung an Gottes Zukunft, die Hingabe und das Vertrauen auf ihn dazu, sich mit dem Heute zu bescheiden: „Und wenn ich mich auf das winzige Jetzt des Heute beschränke, mich mit ihm begnüge, dann lebe ich in der Freiheit jener Fülle, die nicht ich fasse, sondern nur Gott faßt.“²³ Die Vergangenheit begegne zum einen als eine im Jetzt weiterwährende und Zukunft eröffnende, da die Heilsgeschichte schon begonnen habe, und zum anderen als eine im Jetzt erlösend aufgehende, was sich in der Bitte um Vergebung unserer Schuld und der Zusage zeige, unseren Schuldner zu vergeben. Mit dieser geschenkten Freiheit hängt der Anruf Gottes an den Menschen zusammen, sich für eine Veränderung der Welt einzusetzen, an der in der Gegenwart beginnenden Zukunft Gottes mitzuwirken: „Gebet wird, wo immer es geschieht, zur Welt-macht, zum Anteil des Menschen an der Welt-macht Gottes.“²⁴

21 AaO., 29. „Gebet als schweigendes Vor-Gott-Sein ist der Ort, wo es nicht bloß mich gibt, sondern wo es mich von Gott her gibt.“; R. Feiter, „*Erzähle mir von Gott!*“ Notizen zu Klaus Hemmerles *Sprechen von Gott*, in: H.-H. Henrix (Hrsg.), Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994). Aachen 2004, 25.

22 K. Hemmerle, *Herz* (Anm. 3), 64. „Die ersten Bitten sind der Hinblick auf die mächtige Hand des Vaters, der sich schenkt und uns das Leben schenkt – die letzten Bitten schauen auf unsere schlaffe Hand, die nicht leben kann, wenn nicht die seine uns berührt und rettet. In solch vertrauender Bitte geht Leben aus Gottes unbegrenzter Zukunft, Leben im Glauben an Gott, den Vater, den Allmächtigen.“; Ders., *Brücken zum Credo. Glaubenswege*. Freiburg 1984, 194. Vgl. S. Loos, *Freiheit als Strukturmoment. Zur Hermeneutik des Werks von Klaus Hemmerle*, in: H.-H. Henrix, Hemmerle (Anm. 21), 86–111.

23 K. Hemmerle, *Herz* (Anm. 3), 76.

24 AaO., 138. „Als ein bittender Freund nimmt der Mensch an der Herrschaft Gottes teil. Darin gibt Gott dem Menschen eine unersetzbare Würde, achtet er ihn in seiner Freiheit.“; H. Schaller, *Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens*, in: GuL 49 (1976), 193.

Darin zeigt sich noch einmal die von Klaus Hemmerle vorgenommene Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit. Beide sind eng aufeinander bezogen: Gott will nicht ohne und schon gar nicht gegen den Menschen handeln, sondern ruft ihn in die Verantwortung. Im (guten) Gebet antwortet der Mensch auf diesen Anruf, indem er sich Gott überlässt und sich auf seinen Willen ausrichtet, sich dadurch im eigenen Sein und Handeln verändert und von Gott befähigt wird, in seinem Sinne die Welt zu verändern. Hemmerle traut dem (Bitt-)Gebet eine Wirkkraft auch auf die Welt zu, womit seine Überlegungen gut geeignet scheinen, jene Ansätze in der gegenwärtigen Diskussion zu ergänzen, die von ähnlichen Voraussetzungen ausgehen, dem Bittgebet aber skeptischer gegenüberstehen.

Verzicht auf das Bittgebet?

Den Verzicht auf das Bittgebet propagiert *Saskia Wendel* auf der Grundlage der Überzeugung, dass Gott nicht gegen die Freiheit des Menschen handeln wolle, dies wahrscheinlich auch nicht könne, ohne sich selbst zu widersprechen, und daher nicht in die Geschichte eingreife. Im Unterschied zu Positionen, die eine einseitige und radikale Abhängigkeit des Menschen von Gott vertreten – hier sei nur verwiesen auf Thomas von Aquin, der dem Bittgebet zwar keinerlei Wirkmöglichkeiten auf Gott zuschreibt, aber der Meinung ist, Gott gewähre manche Dinge nur auf ausdrückliche Bitte hin²⁵ – betont Wendel die Freiheit des Menschen.

Entsprechend wird göttliche Allmacht nicht als Willkür Gottes verstanden, sondern so, „daß er unendlich lange auf das Ja geschaffener Freiheit zu warten vermag ohne Angst, sich dabei selbst zu verlieren“.²⁶ Gott habe „sich selber dazu bestimmt ..., sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen, d.h. die Würde ihrer Zustimmungsfähigkeit zu achten und auf ihr Tun antwortend einzugehen“.²⁷ Gott nimmt sich in seinem Handeln zugunsten der menschlichen Freiheit zurück; aus Liebe achtet er diese bis hin zur Ohnmacht des Kreuzes. Diese Selbstbegrenzung widerspreche nicht der Allmacht Gottes, weil als wahrhaftige Allmacht erst eine Liebe gelten könne, „die andere Freiheit will und zu ihren Gunsten, ohne vernichtet zu sein, auf ihre tötende Negation eingeht“.²⁸ Als

²⁵ „Wenn die Unbeweglichkeit der göttlichen Ordnung anderen Ursachen die Wirkungen nicht entzieht, so hebt sie auch nicht die Wirksamkeit der Bittgebete auf. Bittgebete haben also einen Wert: nicht als ob sie die Ordnung des ewigen Plans veränderten, sondern insofern sie auch unter dieser Ordnung eigenständig sind.“; Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III, c. 96. Hrsg. u. übers. von K. Allgeier. Darmstadt 2001, 81.

²⁶ Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Regensburg ³2000, 205.

²⁷ Vgl. T. Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft*. Freiburg u.a. 2001, 19.

²⁸ Vgl. Ders., *Allmacht Gottes*, in: Ders., *Evangelium* (Anm. 27), 292; vgl. ferner K.-H. Menke, *Thesen zur Christologie des Bittgebets*, in: M. Striet (Hrsg.), *Hilft beten?* (Anm. 1), 87–105; Ders., *Handelt Gott, wenn*

ursprüngliche Liebe selbst ist Gott in seiner absoluten, nur durch sich selbst bestimmten Macht fähig, sich auch anderer Freiheit mitzuteilen, wobei er den Widerspruch zu sich selbst auf sich nimmt. Aufgrund dessen verzichte Gott auch aus Liebe zu seinen Geschöpfen darauf, in die Geschichte einzugreifen, aber nicht als unbeteiligter Zuschauer. Vielmehr drücke seine aus Liebe unterlassene Intervention gerade seine Moralität aus, d.h. sein Vermögen, das Geschöpf und seine Freiheit unbedingt zu achten. Gottes Handeln in der Geschichte erfolge vielmehr mittelbar, indem er ein freies Bild seiner selbst geschaffen habe, das Verantwortung für sich und andere übernehmen könne.

Mit Blick auf das Theodizeeproblem betont Wendel, hier werde weder die Allmacht Gottes zugunsten der Güte aufgegeben noch umgekehrt: „Die eigene Depotenzierung Gottes ist so nicht Ausdruck von Schwäche, sondern Inbegriff der Einheit von Freiheit, Allmacht und Moralität in Gott, somit auch Inbegriff göttlicher Vollkommenheit.“²⁹ Gott habe sich sogar selbst entschlossen, Teil der Geschichte zu werden und handle im Handeln Jesu nicht intervenierend bzw. übernatürlich, sondern zeige im Vollzug eines menschlichen Lebens, wozu Menschen fähig sein können. Weil eine direkte Intervention Gottes die geschöpfliche Freiheit aufhebe, sei davon auszugehen, Gott habe sich entschlossen, einen Anfang zu setzen und binde sich an das von ihm gesetzte Andere und setze auf das geschöpfliche Handeln. Er verzichtet auf Interventionen, um den Menschen durch unbedingte Liebe dazu zu bewegen, an der endgültigen Verwirklichung des Heils mitzuwirken. Daraus zieht Wendel die Konsequenz: „Auch der Verzicht auf den Gedanken eines direkt intervenierenden Gottes impliziert den Verzicht auf das Bittgebet. Und dies deshalb, weil auch er auf den Gedanken eines intervenierenden Gottes verzichtet. Wenn Gott dadurch handelt, dass er zum Handeln ermächtigt, und dass er unendlich darauf wartet, dass sich jedes Nein in ein Ja verwandelt, dann erübrigt sich jedes Bitten, das auf Intervention setzt. Streng genommen ist es sinnlos, Gott darum zu bitten, dass er x befördert oder y verhindert, wenn Gott niemals eingreifen wird, ja niemals eingreifen kann, ohne sich selbst zu widersprechen.“³⁰

ich ihn bitte? Regenburg 2000, 21f.; S. Wendel, *Der ‚beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein‘ (I. Kant). Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft*, in: *AaO.*, 11–30.

29 *AaO.*, 22f. Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass sich diese Position zwar großer Zustimmung erfreut, nicht aber als Konsens angesehen werden kann; vielmehr gibt es auch Stimmen, die an einem interventionistischen Handeln Gottes festhalten, z.B. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*. Würzburg 2002, 290–298; K. von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg u.a. 2006, bes. 170. Lohfink (*Beten* [Anm. 1], 52) dagegen betont, das Handeln Gottes stehe quer zu allem menschlichen Handeln und physikalischen Kausalketten. Zudem darf auch die biblische Überlieferung nicht übergangen werden, die sehr klar den Glauben an einen Gott bezeugt, der in den Lauf der Geschichte eingreifen kann und diesen (mehr oder weniger) steuert, vgl. nur Jes 46,10: „Ich habe von Anfang an die Zukunft verkündet und lange vorher gesagt, was erst geschehen sollte. Ich sage: Mein Plan steht fest, und alles, was ich will, führe ich aus.“

30 S. Wendel, *Bittgebet* (Anm. 28), 28.

Wendels Plädoyer für einen Verzicht auf die Praxis des Bittgebets richtet sich keineswegs gegen das Gebet als solches, sondern nur gegen ein Gebet, dessen Sinn darin zu bestehen scheint, Gott um ein Eingreifen zu bitten. Wie wir bei Hemmerles Überlegungen gesehen haben – und dies vertreten auch andere Gebetstheologien –, kommt dem Bittgebet aber ein anderer Sinn zu, nämlich derjenige der Bereitung des Beters. Dem widerspricht die Position Wendels formal auch deswegen nicht, weil sie an den Gebetsformen des Dankes, der Klage und des Lobes festhalten will und darüber hinaus das Herzensgebet sowie das Bitten um den Geist als möglich und sinnvoll ansieht, da es selbst seinen Gegenstand hervorbringe. Vor allem aber schlägt sie das Vaterunser als Maßstab christlicher Glaubenspraxis vor, das die Bitte zwar kenne, aber kein Bittgebet sei, „weil in jeder Bitte des ‚Vater Unsers‘ der Kern des Evangeliums zum Ausdruck kommt: die Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches und damit eben die Hoffnung, ‚zum würdigen Glied des Reiches Gottes zu werden‘“.³¹ Damit lenkt Wendel das Augenmerk darauf, wie die Praxis des Bittgebets transformiert werden muss, will sie nicht sinnlos erscheinen: Sie muss auf die Verwirklichung des Reiches Gottes ausgerichtet sein und darf die Betenden nicht aus der Verantwortung entlassen, ohne ihre Ohnmachtserfahrung infrage zu stellen, die gerade zum Bittgebet veranlasst.

Transformation des Bittgebets

Zu ähnlichen Konsequenzen kommen andere Theologen. Auch sie halten entsprechend ihrem Verständnis von der Allmacht Gottes als die geschöpfliche Freiheit unbedingt achtenden Liebe das traditionelle Bittgebet für problematisch, eine veränderte Praxis aber für möglich. Einig sind sie sich darin, den Sinn des Bittgebets nicht in einer angestrebten Intervention Gottes zu sehen, sondern in der Wirkung auf die Bittenden selbst – etwa in geistiger Tröstung, Bewahrung vor Hochmut oder Einsamkeit, vor allem aber darin, die Bereitschaft zu fördern, dem Willen Gottes entsprechend zu handeln: „Intellektuell redlich und verantwortbar erscheint das (Bitt-)Gebet dann, wenn es sich nicht auf ein interventionistisches Eingreifen Gottes in innerweltliche Abläufe richtet, sondern auf den Geist Gottes, ‚der Herr ist und lebendig macht‘, wie es im Credo heißt, damit sich Menschen diesem Geist öffnen und er indirekt durch ihr Tun wirken möge.“³² Demnach wären konkrete Bitten unangemessen bzw. die Formulierung „Wir bitten um xy“ etwa durch „Wir bitten um Deinen Geist, damit xy möglich werde“ zu ersetzen.

³¹ Vgl. *aaO.*, 29.

³² C. Böttigheimer, *Not* (Anm. 1), 443.

Soll an Gottes Geschichtsmächtigkeit festgehalten werden, ist indes „die Möglichkeit seines Eingreifens stark zu machen, im Wissen darum, dass sich somit die Fallhöhe der potentiellen Enttäuschung immens erhöht. Wer das Bittgebet riskiert, muss nicht unbedingt mit dem Eingreifen Gottes rechnen“.³³ Die Hoffnung darauf setzt aber voraus, nicht direkt von einer Verweigerung auszugehen. *Magnus Striet* sieht das Bittgebet daher als eine Gebetsform für seltene Momente an, die spätestens riskiert werden will, wenn es um andere Menschen geht. Der Glaube, den das Bittgebet voraussetze, könne auch nicht auf die Fragen antworten, warum Gott sich – wenn er denn der Geschichte mächtig sei – immer wieder dazu bestimme, nicht in das Stöhnen seiner Schöpfung einzugreifen. Das Bittgebet sei immer auch demütig, weil Gott selbst in seiner Menschwerdung die Erfahrung der Gottesverfinsterung gemacht habe: „Das Bittgebet ist der vielleicht intensivste Ausdruck des Menschen, dass diese Verdunkelung ihn nicht bestimmen möge. Es rechnet mit Gott, ahnend, dass Gott nicht eingreift; dass die Welt ihren Gang geht, außer wenn Menschen diesen Gang der Welt unterbrechen; dass Gott wirksam wird in der Welt, wenn Menschen sich von seinem Geist bestimmen lassen und die Welt gestalten; dass alles fragil und unvollkommen bleiben und Gott selbst darüber für den Menschen ambivalent bleiben wird.“³⁴ Anders als Wendel folgert Striet aus der Achtung der menschlichen Freiheit durch Gott in erster Linie nicht die Sinnlosigkeit des Bittgebets, sondern sieht es als Ausdruck des Vertrauens in Gottes Geschichtsmächtigkeit an, selbst wenn diese sich nicht in Interventionen bemerkbar macht. Zentral ist auch bei ihm das durch menschliches Handeln vermittelnde Handeln Gottes, wodurch es möglich ist, dem Bittgebet eine Wirkung auf die Welt zuzuschreiben – ganz ähnlich, wie dies bei Hemmerles Überlegungen der Fall ist.

Durch Beten die Welt verändern

Während gerade in der Verhältnisbestimmung von menschlicher und göttlicher Freiheit eine deutliche Nähe der Position Hemmerles zu den gerade skizzierten Ansätzen besteht, liegt ein wichtiger Unterschied darin, dass Hemmerle das Bittgebet nicht bloß als auch möglich und sinnvoll ansieht, sondern ihm eine zentrale Funktion im Blick auf die Verwirklichung des Reiches Gottes zuschreibt. Denn bei Hemmerle dient das Bittgebet gerade dazu, den Betenden auf Gott hin zu öffnen. Es ermöglicht ihm, seine Freiheit nicht im Widerstand gegen Gottes Willen zu behaupten, sondern größtmögliche Freiheit durch Ergebung in diesen Willen zu erfahren – was sich auch christologisch durch Jesu Hingabe an den

³³ Vgl. M. Striet, *Bittgebet – selbstverständlich? – Nein und: Ja*, in: Ders., *Hilft beten?* (Anm. 1), 117.

³⁴ *AaO.*, 121.

Willen des Vaters fundieren lässt. Damit wird auch die Frage nach einer Intervention Gottes zweitrangig, wenngleich es für Hemmerles Konzeption wichtig ist, erfüllt vom Vertrauen auf Gottes Liebe und Macht zu beten und nicht mit seinem Eingreifen zu rechnen, es aber auch nicht a priori für unmöglich zu halten. Dabei legt er einen starken Akzent darauf, dass Inhalt der Bitte weniger konkrete Anliegen als vielmehr Gott selbst bzw. sein Reich sind.

Mit diesem Akzent kann auch – ohne direkten Bezug darauf – den naturwissenschaftlich perspektivierten Anfragen an die Möglichkeit des Eingreifens Gottes begegnet werden, da das Handeln Gottes vor allem als Handeln der Menschen verstanden wird, die sich auf Gott hin ausrichten und seinem Willen folgen wollen. Damit ist zwar immer noch nicht die Frage beantwortet, wie Geistiges auf Materielles wirken kann, zumindest aber einem Missverständnis des Bittgebets gewehrt, als ziele es primär auf Wunder bzw. eine direkte Intervention Gottes und erspare uns damit den nötigen eigenen Einsatz oder wolle Gott beeinflussen. Vielmehr ist das Bittgebet der Ort, an dem besonders sich die Hinwendung des Menschen zu Gott und Gottes Zuwendung zu den Menschen ereignet, insofern der Mensch darin demütig seine Ohnmacht eingesteht und der Diskrepanz zwischen der aktuellen Situation und derjenigen, wie sie sein soll – dem Reich Gottes – Ausdruck verleiht. Aus dieser Perspektive sollte man keinesfalls auf das Bittgebet verzichten und es auch nicht lediglich für seltene Momente reservieren. Vielmehr erweist es sich in der Tat als wirkmächtig – wenn auch anders, als zunächst vermutet werden kann, weil so viele Bitten scheinbar unerhört bleiben – und die Welt verändernd. Denn indem sich Beter und Beterinnen auf Gott ausrichten und dadurch selbst verändern, verändern sie auch die Welt.

Hier ist deutlich die von Hemmerle anvisierte, zugleich kontemplative und aktive Spiritualität zu erkennen, die kontemplativ ist, weil sie in allem auf die Spuren der Liebe Gottes zum Menschen achtet und dieser besonders im Kreuz begegnet, und aktiv, weil sie Dienst ist: „Sie stimmt ein in Gottes Sich-Geben, das an den Rand, das bis zum Äußersten geht. Am Kreuz geschieht nicht nur die Antwort auf Gottes Liebe, sondern die Gemeinschaft mit Gottes Liebe zur Welt.“³⁵ Kontemplation sucht somit nicht den Abschied von der Welt oder ihre Überwindung, sondern führt als Anverwandlung letztlich in die Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander – so wie im Bittgebet die Betenden ihre eigene Verantwortung nicht einfach an Gott abgeben wollen, sondern sie vielmehr wahrnehmen und sich von Gott in Dienst nehmen lassen.

Leiten kann sie dabei die Handlungsregel des Ignatius von Loyola, der Gábor Hevensi die bekannte paradoxe Form verlieh: „Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg in den Dingen ganz von dir, nichts von Gott abhinge, so aber wende ih-

³⁵ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, in: Ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2. Freiburg 1995/1996, 160; vgl. dazu B. Körner, *Himmel* (Anm. 18), bes. 409–411.

nen alle Mühe zu, als ob du nichts, Gott allein alles wirken werde.“³⁶ Demnach darf Gottvertrauen nicht dazu dienen, die eigene Passivität zu entschuldigen, sondern bedeutet, darauf gefasst zu sein, dass Gott durch mich in dieser Welt handeln will. Wenn ich meine Fähigkeiten einsetze, soll dies im Bewusstsein geschehen, dass letztlich alles von Gott abhängt. Betont wird hier also die Vorgabe des Handelns Gottes, die erst unser eigenes Handeln ermöglicht. Gott erweist seine im Bittgebet angerufene Geschichtsmächtigkeit nicht in übernatürlichen Interventionen, sondern indem er den Menschen einbezieht und mit unserer Hilfe und nicht gegen uns der Geschichte den Lauf geben will, den sie nehmen soll.³⁷ Dem Gebet kommt dabei eine zentrale Rolle zu, denn in ihm gibt der Betende die Selbstbezogenheit auf und willigt ein, Gottes Partner zu sein – und entsprechend zu handeln. In der Tat: „Gebet verändert die Welt.“³⁸

36 *Scintillae Ignatianae*, ed. F. Brehm. Regensburg 1919 (Bibliotheca ascetica; 10), 2 [2. Januar]; zit. n. A. Schönfeld, *Paradox der geistlichen Fruchtbarkeit. Ignatianisches Jahr 2006*, in: GuL 79 (2006), 7; vgl. zur Herkunft C.A. Kneller, *Ein Wort des hl. Ignatius von Loyola*, in: ZAM 3 (1928), 253–257 u. bes. *Brief Francisco de Borjas, Rom 17. Sept. 1555* (DW I, 793).

37 „Der Mensch ist Gottes Bild, aber als geschaffenes Gottesbild ist er auch Gottes Risiko. Er hat ihn freigegeben, er hat uns freigegeben, und wir sind so gegangen, wie wir gegangen sind.“; K. Hemmerle, *Wegbereiter* (Anm. 12), 60.

38 Ders., *Herz* (Anm. 3), 139.