

Michael Meyer-Blanck

Das Gebet



Mohr Siebeck

Michael Meyer-Blanck

Das Gebet



Michael Meyer-Blanck

Das Gebet

Mohr Siebeck

MICHAEL MEYER-BLANCK, geboren 1954; seit 1997 Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

ISBN 978-3-16-154554-2 / eISBN 978-3-16-156537-3
DOI 10.1628/978-3-16-156537-3

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Pagina GmbH in Tübingen gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Der Umschlag wurde von Uli Gleis in Tübingen gesetzt. Umschlagabbildung: Berlin, Olympiastadion, Stadionkapelle. Foto: Leo Seidel / Wolfgang Reiher.

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XV
--------------------------	----

Erstes Kapitel

Prolegomena: Grundlegende Kategorien einer evangelischen Lehre vom Gebet	1
---	---

§ 1 Homo orans – Beten als Akt der Freiheit	1
1. Vorbemerkungen	1
2. Beten als zentrales Kennzeichen von Religion und Christentum	4
3. Beten als Aufklärung über die Beschaffenheit eigener Freiheit	6
4. Präsenzerleben, Zeit und Reflexivität	8
Zusammenfassung	9

§ 2 Gebetstheologische Grundeinsichten im Anschluss an Martin Luther	10
1. Leben ohne fromme Nötigung: Das Gebet als Erfahrung von Rechtfertigung und neuer Existenz	11
2. Aktivsein vor Gott und den Menschen: Das Gebet als gutes Werk	13
3. Das Gebet als Gottesbegegnung und Gotteserfahrung	14
4. Das Menschenmögliche tun und lassen: Das Gebet als Unterscheidungsleistung	15
Zusammenfassung	17

§ 3 Autonomie und Selbsttranszendenz: ein Gebetsverständnis für die späte Moderne	18
1. Beten als Widerspruch zur Autonomie als moralisches Wesen?	19
2. Zweifel und Scham	22
3. Das erschöpfte Ich und der Wunsch nach Zugehörigkeit („Resonanz“)	23
4. Selbstreflexivität und Selbsttranszendenz	25
Zusammenfassung	28

§ 4 Ritual, Ritualisierung und Ritus: Das Gebet als Gewohnheit . . .	29
1. Der ambivalente Charakter des Rituals	29
2. Zu den Begriffen „Ritual“, „Ritualisierung“ und „Ritus“	31
3. Phänomene und Theorien	33
4. Das Gebet als Ritual	36
Zusammenfassung	37
 § 5 Der Gottesdienst als das öffentliche Gebet der Christenheit . . .	38
1. Das liturgische Beten als Handlung und als Haltung	40
2. Das gottesdienstliche Gebet als <i>cultus publicus</i> (öffentlicher Dienst) im Gemeinwesen	41
3. Das gottesdienstliche Gebet als Darstellung des Christseins . . .	43
4. Das gottesdienstliche Gebet als Teilen von Emotionen und als öffentliche Klärung politischer Sachverhalte	46
Zusammenfassung	48
 § 6 Beten als Beruf – pastoraltheologische Aspekte	48
1. Das Gebet als Grunddimension pfarramtlichen Handelns . . .	49
2. Pfarrerinnen und Pfarrer als exemplarische Beter („Vorbeter“)	50
3. Öffentlich beten lernen als Kennzeichen pastoraler Ausbildung	55
Zusammenfassung	57

Zweites Kapitel

Phänomene wahrnehmen: Die Vielfalt evangelischer

Gebetspraxis	59
 § 7 Zeitlichkeit, Relationalität und Selbstverhältnis	59
1. Gebet und Lebenszeit	60
2. Zeiterfahrung in Dank und Klage, Hoffnung und Bitte, Anamnese und Epiklese	61
3. Der Mensch als relationales Wesen: Beziehungen zu den Mitmenschen, zur Schöpfung und zur Transzendenz	66
4. Gebet, Selbstverhältnis und Aszetik	68
Zusammenfassung	70
 § 8 Frömmigkeit, Spiritualität und Meditation	71
1. Beten in vielen Gestalten	71
2. Frömmigkeit	73
3. Spiritualität	77
4. Meditation	79
Zusammenfassung	83

§ 9 Der Choral als Grundgestalt evangelischen Betens	84
1. Musik, Gesang und Gebet	85
2. Zwischen Verkündigung und Gebet: Der Choral im Laufe der Frömmigkeitsgeschichte	88
3. Das Evangelische Gesangbuch als Gebetbuch	92
Zusammenfassung	94
§ 10 Raumerleben und Gebet	94
1. Der Raum als körperumgebendes Zeichen	96
2. Erinnerung an die Erinnerung: Zur Zeichenqualität liturgischer Räume	98
3. Das Gebet als Zentrum: Das funktionale evangelische Raumverständnis	100
4. Spuren des Betens: Rezeptionsästhetische Erweiterungen des evangelischen Raumverständnisses	101
Zusammenfassung	102
§ 11 Gebet und Kunst, Musik, Literatur	103
1. Identität und Differenz von Kunst, Religion und Gebet	105
2. Die Kunst als Gebet und das Gebet in der Kunst	107
3. Gebet als Kunst	110
Zusammenfassung	112
§ 12 Gebet und Naturerleben	113
1. Die Natur als Tempel und das Naturempfinden als Gebet	114
2. Zwischen Verinnerlichung der Natur und Sprachnot der Theologie	118
3. In der Natur als Schöpfung beten	121
Zusammenfassung	122
§ 13 Gebet und Gesundheit	123
1. Kyrie eleison – der elementare Ruf in Not	123
2. Das Gebet und die Gesundheit von Leib, Geist und Seele	125
3. Das Gebet um Heilung von Krankheit	127
4. Das Gebet als Beitrag zur „Lebensättigung“ in der Spiritual Care	129
Zusammenfassung	130
§ 14 Die Leiblichkeit des Betens	131
1. Beten mit Geist, Seele und Leib	132
2. Der Leib als Expression	134
3. Der Leib als Erfahrung	136
Zusammenfassung	139

Drittes Kapitel

Verstehen, was geworden ist: Historische Vergewisserungen . . . 141

§ 15 Das Gebet in der Alten Kirche	141
1. Das große Lob- und Bittgebet in 1 Clem 59–61 (um 100) . .	142
2. Das Gebet für die Herrschenden	145
3. Origenes über das Gebet	147
4. Altkirchliche Liturgien als Zeugnisse frühchristlichen Betens .	150
5. Das Gebet außerhalb des Gottesdienstes	151
Zusammenfassung	154
 § 16 Das Gebet im Mittelalter	 155
1. Das Mittelalter als Epoche des immerwährenden Gebets . . .	156
2. Liturgisches Beten	159
3. Individuelles Beten	160
Zusammenfassung	164
 § 17 Das Gebet in der Reformation	 165
1. Von der Repräsentation und Innerlichkeit zum Hören Gottes aus der Schrift	165
2. Hören und Reden: Das Gebet bei Martin Luther	166
3. Bitten und Glauben: Das Gebet bei Philipp Melanchthon . . .	169
4. Gott bitten und Gottes Ehre groß machen: Das Gebet bei Johannes Calvin	172
Zusammenfassung	174
 § 18 Das Gebet in Aufklärung und Pietismus	 175
1. Aufgeklärt beten für eine bessere menschliche Zukunft	177
2. Das gottesdienstliche Gebet	179
3. Das persönliche Gebet in Aufklärung und Pietismus	183
Zusammenfassung	186
 § 19 Das Gebet im 19. Jahrhundert	 187
1. Ausdruck und Darstellung des Gottesbewusstseins: Das Gebet bei Schleiermacher	188
2. Frömmigkeit und Gebet im 19. Jahrhundert	192
3. Das liturgische Gebet und der preußische Agendenstreit . . .	194
Zusammenfassung	196

Viertes Kapitel

Beurteilen und verantworten: Evangelische Lehre vom Gebet 197

§ 20 Das Gebet in der neueren theologischen Literatur 198

1. Die Wechselwirkung zwischen Mensch und Gott im Gebet: Fernand Ménégoz 1911	199
2. Der „dramatische Verkehr“ zwischen dem Menschen und dem persönlich realen Gott: Friedrich Heiler 1917	201
3. Das Gebet und die existenzielle Zerrissenheit des Menschen: Emanuel Hirsch 1921	202
4. Die Bitte als die Grundform des Betens: Karl Barth 1950	204
5. Das Gebet in philosophisch-sprachanalytischer und sozialer Beschreibung: Dewi Zephaniah Phillips 1965	205
6. Gebet als Reflexion, Erzählung und Situierung: Walter Bernet 1970	207
7. Beten als Darstellung der Grundsituation des Menschen vor Gott: Gerhard Ebeling 1979	208
8. Eine weitere philosophische Annäherung an das Gebet: Vincent Brümmer 1985	210
9. Ein katholischer spiritueller Zugang zur Gebetslehre: Michael Schneider 2015	211
Zusammenfassung	212

§ 21 Der Psalter als Modell christlichen Betens 213

1. Der individuelle und liturgische Gebrauch der Psalmen	214
2. Israels Psalter als Gebetbuch der Kirche	215
3. Der Psalter als Gebetbuch Jesu	220
Zusammenfassung	222

§ 22 Die Orientierung des christlichen Gebets am Vaterunser und am Neuen Testament 223

1. Origenes und Luther: Zwei Schlaglichter zum Evangelium im Vaterunser	224
2. In der Güte des Vaters: Systematische Einsichten zum Beten mit dem Vaterunser	227
3. Andere Gebete im Neuen Testament	230
Zusammenfassung	232

§ 23 Die Suche nach dem Gebet und das Gebet als Suche 233

1. Suchen und Beten	234
2. Kleine Phänomenologie des Suchens	235

Inhaltsverzeichnis

3. Auf dem Weg neuen Sehens und Wirkens: Systematische Zuordnungen des Suchens	237
4. Erfahrungen spirituellen Suchens	239
Zusammenfassung	240
 § 24 Das Gebet als Quelle der Gottesvorstellung und die Gotteslehre als Leitlinie des Gebets	241
1. Lehre und Leben – Wissenschaft und Religion	242
2. Das Gebet als Quelle der christlichen Gottesvorstellung	244
3. Die Gotteslehre als normative Leitlinie des Gebets	246
4. Schlaglichter zum Gebet in der Dogmatik	248
Zusammenfassung	250
 § 25 Beten in gegenwärtiger denkerischer und biblischer Verantwortung	251
1. Beten und Denken	251
2. Selbstbezug und Selbsttranszendenz	253
3. Zeitbezug und Überzeitlichkeit	255
4. Weltbezug und Entweltlichung	256
Zusammenfassung	259
 § 26 Das Gebet als implizite Anthropologie	260
1. Beten, Sinnlichkeit und Leiblichkeit	261
2. Der Sinn von Klage, Bitte, Dank und Lobpreis	264
Zusammenfassung	268
 § 27 Das Gebet als Quelle von Ethos und Ethik	268
1. Handeln und Denken, Ethos und Ethik	269
2. Das Gebet als Gestalt moralischer und sittlicher Vervollkommnung	270
3. Rechtfertigung, Gebet und ethische Reflexion	272
4. Der Nutzen des Betens für das Ethos	275
Zusammenfassung	275
 § 28 Das Bittgebet und die Frage der Gebetserhörung	276
1. Vier Arten des Bittgebets	277
2. Einwände gegen das Bittgebet	280
3. Bittgebet und Gottesbild	283
4. Das Risiko allen Bittens und die Gewissheit des Lebendigen	287
Zusammenfassung	290

§ 29 Das Gebet zu Jesus Christus	291
1. Zwischen Christusanbetung und Entchristologisierung	292
2. Die Christusanrede im Gottesdienst	297
3. Die Christusanrede in der Vielfalt evangelischen Betens	300
Zusammenfassung	302

Fünftes Kapitel

Dem Glauben Gestalt geben: Die Praxis evangelischen

Betens	303
---------------	-----

§ 30 Empirische Zugänge zum Gebet	303
1. Das Gebet in der Praktischen Theologie	304
2. Quantitative Daten zum Gebet	305
3. Qualitative Studien zum Gebet	309
Zusammenfassung	313

§ 31 Die Sprache des Gebets	314
1. Gottesdienstliche Gebetssprache	315
2. Das außergottesdienstliche Gebet	321
Zusammenfassung	322

§ 32 Beten lernen	322
1. Glaube und Lernen	323
2. Didaktik des Gebets	327
3. Öffentlich beten lernen: Professionstheoretische Aspekte des Pfarrberufs	330
Zusammenfassung	331

§ 33 Entwicklungspsychologie des Gebetsverständnisses	332
1. Dialogizität, Perspektivenübernahme und Zeichenverständnis	332
2. Die Entwicklung des Verständnisses von Dialog und Perspektivität	337
3. Die Entwicklung des Verständnisses der Zeichenfunktion	341
Zusammenfassung	344

§ 34 Beten in den Krisen des Lebens	344
1. Krisen im Lebenslauf und in der Lebensgeschichte	346
2. Das Gebet als Ausdruck und Bewältigung von Krisen	347
Zusammenfassung	351

§ 35 Mit anderen beten: Das Gebet in der Seelsorge	352
1. Zwischen Scham und Routine	353
2. Das Gebet als Haltung und als Handlung: Kunstregeln für das seelsorgerliche Gebet	354
3. Das Gebet im Krankenhaus und in der Sterbebegleitung	358
4. Die Einzelbeichte	360
Zusammenfassung	361
§ 36 Die Predigt als Nachbereitung und Vorbereitung des Gebets	361
1. Gebet und Predigt, Ritus und Rede	362
2. Predigt und Gebet als wirksames und darstellendes Handeln	364
3. Unterbrechung der Unterbrechung: Die mystagogische Funktion der Predigt	367
Zusammenfassung	369
§ 37 Formen des liturgischen Gebets	370
1. Vielfalt und Einheit des liturgischen Gebets	371
2. Annäherung an das Beten: Der Eingangsteil („Eröffnung und Anrufung“)	373
3. Nach dem Wort und vor dem Mahl: Das Fürbittengebet	376
4. Erzählung, Erinnerung und Danksagung: Das Abendmahl	379
5. Doxologie und Lobpreis („Praise and Worship“): Singendes Beten	381
Zusammenfassung	382
§ 38 Das Tagzeitengebet (liturgia horarum)	382
1. Die Tagzeiten als privates, gemeinschaftliches und öffentliches Gebet	383
2. Historische Wurzeln und Entwicklungen des Stundengebetes	385
3. Die Ordnung des Tagzeitengebetes nach dem Evangelischen Gesangbuch (EG) von 1993	389
4. Alternativen zum klassischen evangelischen Tagzeitengebet	391
Zusammenfassung	392
§ 39 Sprache, digitale Medien und Gebet	393
1. Sinnbildung, Medialität und digitale Medien	394
2. Gebet in den digitalen Medien	397
Zusammenfassung	400

§ 40 Multireligiöses Gebet, interreligiöses Gebet und religiöse Feiern mit Konfessionslosen	401
1. Die Pluralität der Religionen und die Grenzen des Dialogs	402
2. Die Unterscheidung von multireligiösem und interreligiösem Gebet	403
3. Religionstheologische Klärungen	406
4. Zwischen Schweigen und Bekenntnis: Verschiedene Gebetsformen	409
Zusammenfassung	410
 Ausblick: Das Gebet als Thema der Theologie	411
Rückblick	411
Das Gebet als integrative christliche Praxis	412
Das Gebet als multireligiöse und interreligiöse Praxis	414
 Register	417
Bibelstellen	421
Lieder aus dem evangelischen Gesangbuch (EG) von 1993	423
Personen	425
Sachen	431

Vorwort

„Aus der zentralen Stellung, welche das Gebet im religiösen Leben der Menschheit einnimmt, sollte man schließen, dass die Untersuchung des Gebets einen der hauptsächlichen Gegenstände theologischer und religionswissenschaftlicher Forschung bildete. Wer das glaubt, wird, wenn er die theologische Literatur durchmustert, sich bitter enttäuscht fühlen.“ Genau einhundert Jahre sind vergangen, seitdem Friedrich Heiler (1892–1967) diesen Satz in der Einleitung zu seinem *opus magnum* „Das Gebet“ niederschrieb (F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München ⁴1921 [1918], 4f.).

So viel sich in der theologischen Arbeit des vergangenen Jahrhunderts getan und entwickelt hat, so aktuell erscheint Heilers Fehlanzeige noch heute. Eine zusammenfassende Monographie zum Gebet aus evangelischer Perspektive lag bislang nicht vor. Den Anlass zu diesem Buch bildete die Frage meines Bonner Kollegen Michael Wolter, welches Buch man denn gegenwärtig als eine evangelische Lehre vom Gebet empfehlen könne. Die Unmöglichkeit, auf diese Frage eine Antwort geben zu können, führte zu dem Plan, das Gebet aus verschiedenen Perspektiven darzustellen.

Mir geht es mit diesem Buch einerseits um eine offene und weite Wahrnehmungsweise des Betens und andererseits um eine theologische Konzentration auf die elementaren Fragen, wie sie sich den betenden Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche immer wieder stellen. Das Gebet ist für viele, gerade auch für die mit der Kirche weniger verbundenen Menschen, der Ernstfall der religiösen Praxis. Die aufgeschlossen beobachtende Teilnahme an Heiligabend- oder Kasualgottesdiensten und das unverbindliche Interesse für christliche Bildungsgehalte sind die eine Seite volkskirchlicher Praxis; wer aber persönlich zu beten beginnt – warum und wo auch immer –, der oder die will religiös etwas. Dieses Wollen, dieser individuelle religiöse Ernst, das *tua res agitur*, macht das Besondere des Betens als einer religiösen Praxis aus, die weder an Zeit und Raum noch an Sprache, Kultur oder professionelle bzw. hierarchische Vermittlung gebunden ist. Das Gebet ist die basale Handlungsform des Glaubens an das Evangelium, die wie kaum etwas anderes die viel benutzte Bezeichnung „gelebte Religion“ verdient. Diese Praxis aufmerksamer wahrzunehmen, detaillierter zu beschreiben und mit theoretischen Impulsen zu bereichern, ist das Ziel dieses Buches.

Vorwort

Ich danke dem Bonner Lehrstuhlteam, das mich bei der Abfassung in vielfacher Weise unterstützt hat. Zu nennen sind Daniel Bauer, Iris Hanita, Phil Tillmann, Anne Wächtershäuser und Rabea Weber für die Literaturbeschaffung sowie die Korrekturen und die Anfertigung der Register. Wichtig waren auch die Gespräche im Doktorandenkolloquium, in dem ich zentrale Paragraphen der Diskussion aussetzen konnte. Wolfram Kinzig bin ich für seine Lektüre des historischen Kapitels herzlich dankbar und Markus Saur für seine Bemerkungen zu dem Paragraphen über den Psalter. Manche ihrer Hinweise habe ich gern aufgenommen, aber für den vorliegenden Text bin ich selbstverständlich allein verantwortlich. Ermutigt hat mich das vorauslaufende freundliche Interesse so mancher Kolleginnen und Kollegen an diesem Projekt und ich hoffe, dass ich den geweckten Erwartungen zu entsprechen vermag.

Dank für das Interesse an diesem Buch gebührt schließlich dem Verlag Mohr Siebeck, namentlich Katharina Gutekunst und Henning Ziebritzki, für die umfassende Begleitung der Publikation.

Bonn, im Juli 2018

Michael Meyer-Blanck

Erstes Kapitel

Prolegomena: Grundlegende Kategorien einer evangelischen Lehre vom Gebet

§1 Homo orans – Beten als Akt der Freiheit

Literatur: WALTER BERNET: Gebet. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor, Stuttgart 1970 (Themen der Theologie Bd. 6) ♦ VINCENT BRÜMMER: Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985 ♦ SIGMUND FREUD: Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: Sigmund Freud. Studienausgabe Bd. VII, Frankfurt / Main 1973, 11–21 [1907] ♦ SIGMUND FREUD: Die Zukunft einer Illusion, in: Sigmund Freud. Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt / Main 1974, 135–189 [1927] ♦ WILFRIED HÄRLE: Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, in: NZStH 33 (1991), 231–247 ♦ FRIEDRICH HEILER: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München ⁴1921 (= Diss. München 1917) ♦ MICHAEL MEYER-BLANCK: Homo orans. Was macht der Mensch, wenn er betet – was macht das Gebet mit dem Menschen?, in: Christian Lehnert (Hg.): „Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen ...“. Über die Kunst des öffentlichen Gebets, Leipzig 2014, 9–16 ♦ SIMON PENG-KELLER: Das Bewusstsein der verborgenen Gegenwart Gottes. Mystisches Erleben als intensivierte Glaubenserfahrung, in: ThLZ 129 (2004), 1147–1166 ♦ PAUL TILICH: Systematische Theologie III, Berlin / New York 1987 [1966]

1. Vorbemerkungen

Dieses Buch trägt den einfachen und damit anspruchsvollen Titel „Das Gebet“. Damit ist angedeutet, dass mehr beabsichtigt ist als eine spirituelle, liturgische oder anthropologische Beschreibung. Das alles ist wichtig, aber die verschiedenen deskriptiven und normativen Linien müssen – gerade im Hinblick auf eine denkerisch und biblisch verantwortete Lebenspraxis – zusammengeführt werden. In diesem Sinne ist im Titel dieses Buches nicht nur vom „Beten“ die Rede, sondern davon, was in gegenwärtiger Verantwortung über „das Gebet“ zu sagen ist.

Wer sich etwas mit der Thematik beschäftigt hat, wird bei dem Titel sofort an das bahnbrechende und bis heute bedeutsame Werk „Das Gebet“ von Friedrich Heiler denken. Das vorliegende Buch meint in keiner Weise, an dessen Materialreichtum und Gelehrsamkeit anschließen zu können, wählt aber gleichwohl denselben Titel,

Friedrich Heiler
1921

§ 1 Homo orans – Beten als Akt der Freiheit

um den umfassenden denkerischen, phänomenalen, biblisch-theologischen und philosophischen Klärungsbedarf zu unterstreichen.

Es geht in diesem Buch nicht nur um das *Beten* als Vorgang, sondern um das *Gebet* als einen religiösen und theologischen Gegenstand und als kulturelle Realität, die für das Zusammenleben einer Gesellschaft relevant oder mindestens nicht folgenlos ist. Das zeigen schon die von Muslimen immer stärker geforderten Gebetsräume in Schulen. Terminologisch werden aber „Gebet“ und „Beten“ nicht unterschieden. Vielmehr soll so gut wie möglich der Zusammenhang zwischen den individuellen und anthropologischen sowie den theologischen und kulturellen Perspektiven hergestellt werden.

Individuelles und
gemeinschaftliches
Gebet

1.1 Das Gebet ist ein vielfältiges Phänomen. Diese Feststellung gilt auch dann, wenn man sich auf das christliche Gebet in der evangelischen Christenheit im deutschen Kontext beschränkt. Es gibt das individuelle und das gemeinsame, das private und das öffentliche Gebet, das gottesdienstliche und das außergottesdienstliche Gebet (etwa im Morgenkreis im Kindergarten oder bei Gemeindeveranstaltungen), das Gebet in der Seelsorge und das wortlos, aber nicht sprachlos werdende stumme Gebet des einsamen Menschen, das spontan-regressive Gebet, das man im Volksmund „Stoßgebet“ nennt, und es gibt die bloße Empfindung des Vor-Gott-Seins oder, allgemeiner gesprochen, die Empfindung einer Beziehung zur Transzendenz, eine bloße Ahnung von Spiritualität als der metamateriellen, der geistigen Verfasstheit des Daseins, jene Ahnung, die man nicht direkt Gebet nennen, der man den Gebetscharakter aber auch nicht abgesprochen sehen möchte. Diese kaum zu überschauende Vielfalt sollte nicht verengt werden, aber es sollte auch umgekehrt nicht bei der bloßen Deskription bleiben.

Multiperspektivität der
Gebetslehre

Eine evangelische Gebetslehre heute muss darum mehrperspektivisch von den Phänomenen, der historischen Entwicklung und von systematischen Überlegungen ausgehen. Das gilt erst recht, wenn sie auch für Kulturwissenschaftler und andere interessierte Nicht-Theologen lesbar sein soll. Eine mehrperspektivische Zugangsweise dient in diesem Buch dazu, den Blick zu weiten, ohne sich in der Sammlung von fremden und allgemeinen Phänomenen zu verlieren. Es geht um die Verbindung von Einsichten der Überlieferung mit aktuellen Entwicklungen in wahrnehmender, urteilender und schließlich auch in handlungsleitender Vorgehensweise. Das alles umfasst den Inhalt eines Lehrbuches zu einem existenziell und kulturell bedeutsamen Gegenstand.

Da das Gebet nur mehrperspektivisch zu erfassen ist, kann eine umfassende Theorie erst in dem normativen vierten Kapitel entwickelt werden. Dennoch bestimmen grundlegende Vorannahmen von Anfang an die Darstellung. Der damit gewählten Gliederung soll so entsprochen werden, dass vor dem systematischen, lehrmäßigen vierten Kapitel der Schwerpunkt auf der Wahrnehmung der Phänomene und der Geschichte liegt.

In allen Kapiteln soll es darum gehen, das Gebet aus der Perspektive der *conditio humana*, wie sie sich in unserer Kultur zeigt, und von den speziellen Erfahrungen her zu betrachten, die sich aus der christlichen Überlieferung ergeben, wie sie vor allem in der evangelischen Christenheit lebendig sind. Dabei kommt der biblischen Tradition eine besondere Bedeutung zu, ohne dass man biblische Gebetserfahrungen unmittelbar in die Gegenwart übertragen könnte. Entsprechend beginnt das Buch auch nicht mit einer „biblischen Grundlegung“, sondern mit der Entfaltung der leitenden Fragestellungen. Die phänomenologische, psychologische und kulturelle Beschreibungsform soll mit der biblischen, theologischen und evangelisch-kirchlichen Sichtweise so verbunden werden, dass nicht die eine in die andere Perspektive überführt wird. Die Spannungen werden bestehen bleiben; dennoch – bzw. gerade so – soll der vorliegende Entwurf als ein evangelisch-theologischer zu identifizieren sein (wozu auch ein besonderes Interesse für die römisch-katholische Sichtweise gehört → § 20).

Theologische und
anthropologische
Zugangsweise

1.2 Die Darstellung beginnt mit den Prolegomena im 1. Kapitel. Hier werden sowohl philosophische und soziologisch-kulturelle Bedingungen als auch reformatorische Grundunterscheidungen den Rahmen dessen abstecken, wie heute vom Gebet gesprochen werden kann. Weiterhin ist das Amt der Pfarrerin/ des Pfarrers¹ als eines Vorbeters an den Anfang zu stellen. Das liturgische, seelsorgerliche und pastorale Gebet ist die einzige Kommunikationsform, die in anderen Berufen nicht vorkommt. Das Gebet mit anderen ist das Alleinstellungsmerkmal des religiösen Berufes – anders als das öffentliche Reden, Unterrichten und das Führen von Gesprächen. – Im 2. Kapitel wird nur die evangelische Gebetspraxis betrachtet, diese aber in einem weiten phänomenbezogenen Horizont. Das Gebet, die intentionale Kontaktaufnahme mit dem kategorial Unzugänglichen, hat gerade in der evangelischen kulturbezogenen Frömmigkeitsform viele Gestalten, die eine Gebetslehre zu berücksichtigen hat. – Im 3. Kapitel wird die historische Entwicklung mit den Schwerpunkten im 1. und 2., im 4., 16. und 18./19. Jahrhundert in den Blick genommen, um das Spezifische evangelischer Gebetspraxis und Gebetslehre genauer zu verstehen. – Im 4. Kapitel werden die lehrmäßigen Unterscheidungen entwickelt, die zu einer Beurteilung und zur Urteilsbildung über das persönliche, gemeinsame und öffentliche Beten notwendig sind. – Damit ist der Boden bereitet, um die poimenischen, pädagogischen und liturgischen Fragen des Gebets in den Blick zu bekommen. Die im abschließenden 5. Kapitel behandelten Arbeitsfelder bilden aber nicht lediglich den Zielpunkt, sondern letztlich den Ausgangspunkt der gesamten Überlegungen.

Kapitelgliederung

1 Im Folgenden wird vielfach das generische Maskulinum verwendet, es sei denn, die Reflexion auf beide Geschlechter ist von Bedeutung oder die Genderperspektive bildet den Gegenstand des Interesses.

Praxis und Lehre

Eine Lehre vom Gebet geht – als Hermeneutik christlicher Praxis – von den praktischen Vollzügen aus und verfolgt dabei eine durchaus theoretische Absicht, indem die Praxis helfen soll, die Lehre zu reformulieren. Damit wird die praktisch-theologische Gebetslehre zugleich zur praktischen Fundamentaltheologie, ja auch zu einem Stück der praktisch inspirierten Dogmatik, indem sie das Evangelische des Betens klarer zu fassen sucht. Umgekehrt stehen selbstverständlich – wie es der geläufigen theologischen Enzyklopädie entspricht – auch die dogmatischen Überlieferungen und die historischen Realia im Dienste der praktischen Aufgabe. Es geht letztlich, fasst man die Theologie insgesamt mit Schleiermacher als eine positive Wissenschaft, die der Lösung einer praktischen Aufgabe zu dienen hat, darum, in verantworteter Weise mit anderen, für andere und modellhaft vor anderen zu beten – und damit die erkennbare Gestalt der christlichen Religion und der Kirche zu fördern.

„Evangelische“
Lehre vom Gebet

1.3 „Evangelisch“ soll die hiermit vorgelegte Gebetslehre insofern sein, als sie sich auf das Evangelium bezieht, wie es die Christenheit im Lesen und Verstehen der Bibel Alten und Neuen Testaments erschließt und erfährt. Das „Evangelische“ bezieht sich also nicht primär auf ein bestimmtes (das protestantische) Kirchentum. Das „Evangelische“ umschreibt vielmehr die Überzeugung, dass das Evangelium im Bemühen um die Heilige Schrift situativ jeweils neu gehört werden kann (Röm 10,17), so dass es den Menschen durch den Glauben rettet, erfüllt und über sich hinausführt (Apg 16,31; in Luthers schöner Übersetzung: „selig“ macht). „Evangelisch“ in diesem Sinne ist also zugleich ökumenisch zu verstehen, denn die Konzentration auf das Evangelium Jesu (Mk 1,15) und die ökumenische Weite (Mt 28,19) haben dieselbe Wurzel. Das Gebet ist neutestamentlich gesehen nichts anderes als der Sprechakt (oder auch Denkakt), in dem dieser Weite der Aufforderung Jesu an alle (Mt 11,28: πάντες) handelnd entsprochen wird und indem mit Jesus (→ § 5), wie Jesus (→ § 22) und auch zu Jesus (→ § 29) gebetet wird.

Was das im Einzelnen bedeutet, wird sich in den Kapiteln 2–4 (§§ 7–29), aber andeutend schon in den Prolegomena dieses ersten Kapitels zeigen. Neben der philosophischen und theologischen Perspektive (§§ 1–2) werden im ersten Kapitel zunächst kulturtheoretische (§ 3), ritualtheoretische (§ 4), liturgische (§ 5) und pastoraltheologische Zugänge (§ 6) zum Beten als Prolegomena eines heutigen evangelischen Gebetsverständnisses zusammengestellt.

2. Beten als zentrales Kennzeichen von Religion und Christentum

Ausschließlich
religiöse
Begründung des
Betens

2.1 Beten ist nicht nur die zentrale Äußerung des individuellen und kirchlichen Christseins, sondern auch die performative Hauptgestalt alles Religiösen. Das religiöse Ethos und der religiöse Diskurs dagegen haben diese signifikant religiöse Eigenart nicht, denn Handeln und Denken können immer auch nicht religiös begründet werden. Gewiss kann auch das Gebet mit Sekundärbegründungen hygienischer oder ethischer Art unterfüttert werden

2. Beten als zentrales Kennzeichen von Religion und Christentum

(Beten beruhigt, Beten macht geduldiger und toleranter), aber niemand würde sagen, nur aus solchen Gründen zu beten. Das Gebet als religiöser Akt kann nur religiös begründet werden und gibt sich auch im Vollzug immer als religiös zu erkennen. Wer betet, möchte sich des uns tragenden Grundes vergewissern, mit der Transzendenz in den Austausch kommen, mit Gott in Dialog treten; psychische oder soziale Sekundärbegründungen lässt man gerne gelten, möchte diesen aber als vernünftiger Mensch doch lieber auf anderem Wege entsprechen. Wer betet, der betet, weil er beten will. Das gilt jedenfalls in der Binnenperspektive.

Während für den Beobachter das stille Gebet an der Bushaltestelle oder im Wartezimmer unbemerkt bleiben kann, ist sich der Betende selbst der Tatsache bewusst, dass er betet. Betend verhält er sich nicht intentional im Sinne der eigenen Psychohygiene, auch wenn er solchen Begründungen durchaus etwas abzugewinnen vermag. Jetzt aber betet er und verhält sich unleugbar religiös. Beten ist jene Handlung, die immer auch etwas anderes sein kann (Sprechpraxis, Körperübung, Kultur), die aber in ihrem Kern nichts anderes ist als Religion. Der intentional als Gebet gesprochene (durchdachte) Text bezieht sich – etwa im Unterschied zu einem konzertant aufgeführten Agnus Dei – zunächst nur auf sich selbst, nämlich auf die Performanz des als religiös Anerkannten und in Anspruch Genommenen. Nirgendwo ist das Spezifikum des Religiösen, das bewusste Einstimmen in die eigene Relationalität zu dem Umgreifenden, die Resonanz mit dem Weltganzen, oder, christlich gesprochen: das Gespräch mit dem menschlichen und menschenfreundlichen Gott so deutlich wie im Gebet. Das Gebet ist von der Redeform her ein Gespräch, bei dem die Realität von Hören und Antworten vorausgesetzt und damit ein hörendes Gegenüber handelnd gesetzt wird. Es kommt zum Tragen, was den Menschen trägt.

2.2 Von daher kann das Gebet als die wichtigste Handlungsform der Religion und damit auch des evangelischen Christentums angesehen werden. Es findet seine Gestalt in der individuellen Frömmigkeit, in der öffentlichen Feier der kirchlichen Liturgie und in Kultur und Gesellschaft (Oratorien und Kantaten, gesamtgesellschaftliche Anlässe, bildende Kunst). Es verbindet das private mit dem kirchlichen und dem gesellschaftlichen Christentum. Es ist darum ein wichtiges theologisches Desiderat, das Gebet als elementare evangelische Praxis genauer wahrzunehmen und zu reflektieren, um Kriterien zur eigenen Gestaltung entwickeln zu können.

Dabei hat das private Gebet den Charakter umfassender Gestaltungsfreiheit. Im Unterschied zur öffentlichen, gemeindlichen und pastoral geprägten Frömmigkeitspraxis (in der Seelsorge) unterliegt das persönliche Gebet keinerlei kirchlichen oder dogmatischen Vorgaben. Im persönlichen Gebet enden alle theologischen und autoritativen Reglementierungen. Die Gedanken sind frei. Die neuzeitliche Individualität religiösen Fühlens und Denkens findet im Gebet ihre deutlichste Gestalt.

Völlige Freiheit
des Privatgebets

Imitation und Individualität

Auch die evangelische Frömmigkeitspraxis bildet sich – wie in allen Religionen – wesentlich auf dem Wege der Imitation. Aber der reformatorische Anspruch geht bekanntermaßen dahin, dass der Vorgang des Imitierens – mindestens partiell – bewusst erfolgt. Wer sich rituell wiederholend betätigt, möchte sich durch ein eigenes Urteil zu dem Wiederholten verhalten können, um bei einsetzender eigener oder fremder Kritik besonnen reagieren können und nicht unbegründet beharrend oder Abstand nehmend. Wer anderen – z. B. den eigenen Kindern – bestimmte Verhaltensgewohnheiten (wie ein Abendgebet, Choräle und liturgische Formeln) nahebringt, möchte das gute Gewissens tun, also in der Überzeugung, dem anderen dabei zu nützen, seine Freiheit, Selbstbestimmung und Lebensmöglichkeiten zu erweitern und nicht einzuschränken.

3. Beten als Aufklärung über die Beschaffenheit eigener Freiheit

Dem Beten und insbesondere der Gebetserziehung (→ § 32) haftet vielfach der Ruf der Unfreiheit an. Das hat zwei miteinander zusammenhängende Gründe: Das Gebet ist *erstens* ein repetitiver und ritualisierter, negativ gesagt: ein standardisierter und schablonenhafter Vorgang und *zweitens* kann es grundsätzlich als Einübung nicht in Autonomie, sondern in Heteronomie kritisiert werden.

Ritus und Gewohnheit

3.1 Das gewohnte und ritualisierte Abendgebet ist nach dieser Kritik nicht Ausdruck des situativ Erlebten und authentisch Gedeuteten, sondern ein bloßer Schematismus, der über den zurückliegenden Tag gelegt werde und die gemeinsame Deutungsbemühung (in diesem Falle: von Vater / Mutter und Kind) unterlaufe. Die Repetition von Gebetsformeln verhindere Aufmerksamkeit und Achtsamkeit. Der Mensch werde so zum gedankenlosen Wiederholen erzogen (bzw. er gewöhne sich selbst ein solches Verhalten an). Das ritualisierte Gebet habe vor allem etwas Zwanghaftes.

Weiterhin wird darum die Kritik geäußert, nicht nur das formelhafte Beten sei für die gesunde Entwicklung des Menschen schädlich, sondern das Beten überhaupt. Es handle sich um ein Erzeugnis des kindlichen Wunsches, im Mittelpunkt zu stehen, versorgt und geschützt zu sein. Es bestärke den Menschen darin, Kind zu bleiben und entspreche dem Wunsch, in der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu verharren.

Sigmund Freud (1856–1939) hat diesem psychologischen Gedanken breite Geltung verschafft, indem er Zwangshandlungen und religiöse Übungen miteinander parallelierte. Freud meinte, dass man die Zwangsneurose „als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung“ und die Religion „als eine universelle Zwangsneurose“ bezeichnen könne (FREUD 1907, 21). Das Schuldbewusstsein der Zwangsneurotiker entspreche den Sündenbeteuerungen der Frommen (FREUD 1907, 18). Gebetsübungen entsprächen allenfalls noch dem Kindesalter, seien aber mit der erwachsenen Autonomie zu überwinden, wie überhaupt die Religion als eine Illusion anzusehen sei, die dem

3. Beten als Aufklärung über die Beschaffenheit eigener Freiheit

Wünschen des Menschen nach Schutz entspringe; „das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche“ (FREUD 1927, 164). Für Freud handelt es sich bei der Religion um eine „Kindheitsneurose“ voller Hilflosigkeit, und der Psychologe sei „optimistisch genug anzunehmen, dass die Menschheit diese neurotische Phase überwinden wird“.

Man wird diese Beobachtungen aus der Binnenperspektive praktizierter christlicher Religion keinesfalls leugnen können (obwohl zur positiven Funktion der rituellen Gewohnheit auch grundlegend anderes zu sagen ist → § 4). Es gibt immer wieder die Verbindung von religiöser Praxis und seelischen Störungen, so dass man schon lange den Begriff der „ekklesiogenen Neurose“² verwendet hat. Dennoch ist damit nicht gesagt, dass die neurotische Fehlform des Gebets den Generalschlüssel zur Deutung dieser kulturellen Praxis insgesamt darstellen kann. Es ist die Logik des „nichts anderes als“, mit der Freuds Entdeckung ihren therapeutischen Kontext überschreitet.

Freuds Beobachtung gibt aber Anlass dazu, das Argument ins Gegenteil umzukehren. Dieser Gedankengang setzt mit der Feststellung ein, dass hinter Freuds Religionskritik ein unbegrenztes Autonomieideal steht. Der Mensch soll sich zu immer mehr Verstehen und zu immer größerer Unabhängigkeit entwickeln. Diese implizite Normativität ist insofern bemerkenswert, als Freud gerade ausgezogen war, um die bürgerliche Überzeugung von der allgemeinen Geltung moralischer Ideale und menschlicher Vernunft zu erschüttern. Doch in seinen therapeutischen Prinzipien „Vom Es zum Ich“ (also vom Trieb zu dessen Beherrschung, von der Abhängigkeit zur größtmöglichen Unabhängigkeit) kehrt die alte Überzeugung im neuen Gewand wieder – ohne die bleibenden dunklen Seiten des Menschseins zu berücksichtigen. Dieser optimistische Zug ist im therapeutischen (und übrigens auch im pädagogischen) Zusammenhang ausgesprochen sinnvoll. Im grundlegend anthropologischen Kontext aber gilt es zu berücksichtigen, dass der Mensch kein Wesen von unbegrenzter Autonomie ist. Seine Freiheit ist endlich und damit begrenzt und es ist hilfreich, sich dieser Tatsache zu stellen. Erst das Akzeptieren der Grenzen eigener Freiheit ermöglicht auch deren Weitung. Beten ist eine Art und Weise dieser Akzeptanz und Erweiterung, so dass man dann sogar von einer „ekstatischen Einigung“ mit Gott sprechen kann (TILICH 143).

Ambivalentes
Autonomieideal

3.2 Beim Beten (bzw. im Nachdenken über das Beten) kommen Freiheit und Abhängigkeit in besonderer Weise zu Bewusstsein. Die uns bestimmende Freiheit ist immer eine gegebene und gewährte Freiheit. Wir finden uns vor als Wesen, denen Freiheit gewährt ist. Schon sprachlich können wir die eigene Freiheit nur als Widerfahrnis passivisch zum Ausdruck bringen. Freiheit ist selbstverantwortet, aber nicht selbst gemacht.

Die Passivität des Lebens in Freiheit wird uns allein schon aufgrund unserer leiblichen Grenzen bewusst. Unsere Wachzeit und Konzentration, unser

Passivität und
Endlichkeit

2 EBERHARD SCHAETZING: Die ekklesiogenen Neurosen, in: WzM 7 (1955), 97–108.

Gedächtnis und unsere Intelligenz, unsere Gesundheit und Kraft sind uns gegeben. Wir können sie nicht über Gebühr steigern bzw. wir haben an den Folgekosten der Selbststeigerung (etwa durch chemische Eingriffe in die Organisation unseres Geistes und Körpers) schwer zu tragen. Unsere Freiheit im Denken und Handeln kann qualitativ gestaltet, aber nur sehr begrenzt quantitativ vermehrt werden. Menschen sind trotz aller kognitiven Prothesen (z. B. digitale Medien) und leiblichen Optimierungen (Medikamente) endliche Wesen.

Das Gebet reaktiviert jenes Basiswissen über die menschliche Freiheit, das im Trubel des Vollzugs der eigenen Freiheit leicht vergessen wird. In biblischer Ausdrucksweise wird daraus die glaubende Gewissheit: „Er hat uns gemacht und nicht wir selbst“ (Ps 100,3). Das Beten ist damit ein Akt der über sich selbst aufgeklärten Freiheit. Das gilt jedenfalls für das aus Vollzug und Reflexion zusammengesetzte Phänomen des Gebets. Wer weiß, dass er gebetet hat und beten wird, der weiß von dem aktivisch-passivischen Charakter seiner endlichen Freiheit. In religiöser Sprache formuliert: Wer betet, weiß, dass er sich und sein Leben anderen verdankt, dass er auf andere angewiesen bleibt und auf das Aussprechen von Bitten; und wer betet, weiß, dass es anderen auch so geht, so dass sich in der Bitte für andere das Gemeinschaftliche des Lebens verwirklicht. Dieser Gedanke ist im systematischen Kapitel zu vertiefen (→ § 26).

4. Präsenzerleben, Zeit und Reflexivität

Im Beten werden wir nicht nur des spezifischen Charakters unserer menschlichen Freiheit bewusst, sondern dabei kommt uns auch das Zeiterleben zu Bewusstsein bzw. wird dieses intensiviert (→ § 7.2). Versteht man die Zeit als eine besondere Erfahrungsweise unserer eben beschriebenen Freiheit – denn die Zeit ist uns ebenso wenig zuhanden wie unser Leib und Geist –, dann ist das nicht verwunderlich. Schon allein dadurch, dass das Beten als Handlungsform eine besondere, im Tages- und Wochenverlauf begrenzte Tätigkeit von zumeist wenigen Minuten ist,³ wird es als eine Unterbrechung unserer normalen Aktivitäten, als etwas Besonderes empfunden. In der Kürze der Zeit und im Herausgehobensein von Anlässen erlebt man Zeit intensiver und macht sich so die Zeitlichkeit des Daseins überhaupt bewusst (das weiß man auch von Festtagen und Urlaubszeiten). So kann man das Beten als eine Fokussierung der eigenen Zeit – und der Zeitlichkeit als *conditio humana* überhaupt – auffassen.

3 Anders verhält es sich darum bei verordneten längeren Gebetszeiten wie etwa dem Breviergebet der katholischen Kleriker. Diese Art von Beten gerät allein durch die Dauer und Regelmäßigkeit in den Kontext der professionellen „Geschäftstätigkeit“, so dass die damit verbundene Zeiterfahrung eine andere sein dürfte.

4.1 Wer betet, richtet seine Gegenwart an der Vergangenheit und Zukunft aus. Beten realisiert die eigene Herkunft als eine verdankte und richtet sich auf die Zukunft als eine erbetene. Darum sind zwei wichtige Dimensionen des christlichen Betens die erinnernde Anamnese – die mehr ist als die *memoria* – und die hoffende Epiklese. Darauf ist im phänomenbezogenen (→ § 7) und im systematischen Kapitel (→ § 25) zurückzukommen. Das biblische Zeitverständnis lässt sich als Qualifizierung der glaubenden Gegenwart durch die Vergangenheit und Zukunft Gottes charakterisieren. Dadurch entsteht eine besondere Form von Gegenwärtigkeit. Zeitlichkeit

Das Gebet ist eine handelnd realisierte (performative) Gestalt solchen Zeiterlebens. Wie sich die mystische Erfahrung als „gesteigertes und zugleich flüchtiges Gegenwartserleben“ (PENG-KELLER 1147) charakterisieren lässt, kann man auch die Gebetserfahrung als eine spezifische Form von Präsenzerleben beschreiben. Dabei verliert man sich nicht im Augenblick (wie der Süchtige oder der Zornige, PENG-KELLER 1149), sondern es kommt zu einer Art von höherer Intensität des Zeiterlebens, das zugleich Selbstgewissheit und Selbstdistanz, Selbststeigerung und Selbstverlust bedeutet.

4.2 Dabei ist es wichtig, den Vollzug und die Reflexion des Gebets als einen relativen Gegensatz anzusehen und beides nicht voneinander zu trennen. Das Beten selbst behält – mindestens als Horizont – die Reflexion bei und die nachgehenden Gedanken zum eigenen Gebetserleben sind von dem vorherigen Präsenzerleben geprägt. Ja, das Miteinander und das Verschwimmen von Reflexion und Erleben sind geradezu ein Kennzeichen des Gebets. Gerade das Sistieren der Gedanken ist eine Form von negativer Gedanklichkeit, die das Denken als Horizont präsent hält. Und umgekehrt bestimmt das Emotionale immer auch die theologische Reflexion. Das gilt nicht zuletzt dann, wenn dieses Moment minimiert oder ausgeschlossen werden soll. Reflexivität

Das Zulassen der denkerischen Momente des Betens (BERNET 87–121) nimmt also der Intensität des Erlebens nichts von ihrer Besonderheit. Aber es entlastet von einem übertriebenen Anspruch an Unmittelbarkeit. Spirituelle Höchstleistungen an Versenkung müssen nicht erbracht werden. Gewiss kommt es vor, dass die betende Person vergisst, *dass* sie betet. Aber zum Regelfall muss das nicht erhoben werden, weil dieser Regelfall gerade das behindern könnte, was mit der Orientierung an ihm intendiert ist. Das Gebet bleibt ein *genus permixtum* von Erlebnisintensität und Reflexivität. Beide Seiten des Gegensatzes profilieren einander gegenseitig. Hier finden sich dasselbe Miteinander und Verschwimmen der Grenzen wie zwischen Aktivität und Passivität.

Zusammenfassung

Das Gebet wird in diesem Buch aus mehreren theologischen und nichttheologischen Perspektiven betrachtet. Die theologische Perspektive soll jedoch

als die leitende erst im vierten Kapitel zum Tragen kommen. Dort soll sie die voranstehenden phänomenbezogenen und historischen Beschreibungen (1.–3. Kapitel, §§ 1–19) integrieren, diesen aber ihr eigenes wissenschaftliches Recht lassen. Grundlegend wird das Gebet in diesem Buch als ein Akt der Freiheit verstanden, bei dem der Mensch sich des Charakters der eigenen Freiheit als einer verdankten bewusst wird und dadurch ein besonderes Verhältnis auch zur eigenen Zeitlichkeit gewinnt. Dabei ist das Gebetserleben durch Aktivität und Passivität sowie durch Unmittelbarkeit und Reflexivität gekennzeichnet. Gerade diese beiden Polaritäten halten die Gebetserfahrung lebendig und dürfen darum nicht zugunsten einer der beiden Seiten aufgelöst werden.

§ 2 Gebetstheologische Grundeinsichten im Anschluss an Martin Luther

Literatur: ALBRECHT BEUTEL: In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991 (HUTh 27) ♦ GERHARD EBELING: Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen ⁵2006 [1964] ♦ GERHARD EBELING: Beten als Wahrnehmung der Wirklichkeit des Menschen, wie Luther es lehrte und lebte, in: LJ 66 (1999), 151–166 ♦ GREGOR ETZELMÜLLER: Krise des Gebets? Protestantische Entwicklungen und Perspektiven, in: Johannes Hafner / Julia Enxing / André Munzinger (Hg.), Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive, Leipzig 2016, 27–41 ♦ EVA HARASTA: Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005 ♦ RUDOLF HERMANN: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung, in: ders., Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, 11–43 [1923] ♦ EMANUEL HIRSCH: Der Sinn des Gebets und andere Beiträge zur Frömmigkeitstheorie, Kamen 2013 (Gesammelte Werke 15 / 1) ♦ JOHANNES VON LÜPKE: Evangelium als Sakrament. Luthers Umgang mit biblischer Sprache in Meditation und Predigt, in: Peter Zimmerling / Wolfgang Ratzmann / Armin Kohnle (Hg.), Martin Luther als Praktischer Theologe, Leipzig 2017 (VWGTh 50), 188–208

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat theologische Weichenstellungen erbracht, die für das evangelische Gebetsverständnis bis heute von grundlegender Bedeutung sind. Man denke nur an Luthers massive Kritik am Stundengebet: Es dürfe in der Kirche nicht so zugehen wie in den Klöstern, „da sie nur die wende haben angeblehet“.⁴ Wo nicht Gottes Wort gepredigt werde, sei es besser, dass man erst gar nicht zusammenkomme. Jeglicher Gedanke an ein zu erbringendes Pensum, der leiseste Anklang an ein etwa

4 WA 12,36,1f. = Aland 6,83, Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523.

verlangtes gutes Werk sind beim Gebet als Begegnung mit Gott zu vermeiden. Wer Gott unterstellt, dass er Leistungen verlangt, um barmherzig zu sein, der redet falsch von ihm, der verleugnet seine Güte. Auch das Gebet ist von den rechtfertigungstheologischen Grundeinsichten her wahrzunehmen und zu beurteilen.

In diesem Buch wird die Reformation zweimal behandelt. Die historischen Zusammenhänge finden sich im dritten Kapitel (→ § 17). An dieser Stelle sollen aber schon die grundlegenden reformatorischen Unterscheidungen ins Gedächtnis gerufen werden, wie sie zuerst von Martin Luther verstanden und formuliert wurden. Von den basalen Unterscheidungen (EBELING 2006) ist die zwischen Glauben und Werken die wichtigste. *Das Gebet ist kein frommes Werk, durch das der Mensch gerecht wird; das Gebet ist ein gutes Werk, durch das der gerechtfertigte Mensch seines Lebens von Gott und vor Gott gewiss wird.* Diese einfache, im Alltag des Lebens aber keinesfalls triviale These bestimmt implizit die evangelische Theorie und Praxis des Gebets. Die damit benannte und vermutlich unstrittige Grundannahme soll im Folgenden erneut zur Klarheit gebracht werden. Dazu wird das Gebet zunächst als Rechtfertigung und gutes Werk (1. und 2.) beschrieben, danach als Gottesbegegnung (3.) und schließlich als Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium“ (4.).

1. Leben ohne fromme Nötigung: Das Gebet als Erfahrung von Rechtfertigung und neuer Existenz

Das Gebet ist nicht notwendig, um Gott zu einem menschenfreundlichen Sein und Agieren zu bewegen. Der Mensch muss Gott nicht umständlich mitteilen, was er braucht, weil der himmlische Vater weiß, wessen wir bedürfen, bevor wir ihn bitten (Mt 6,8). Erst recht wird Gott nicht von der Menge der Gebetsworte bewegt (Mt 6,7), sondern von seiner eigenen Menschenfreundlichkeit und Güte (Mt 20,15: ἐγὼ ἀγαθός εἰμι). Die Kritik an einem instrumentellen Gebetsverständnis findet sich also nicht erst in der Aufklärung, sondern bereits in den Worten Jesu.

1.1 In der Reformation wird dieser Gedanke breit aufgenommen. Würde Gott uns nicht ohne unser Gebet das Lebensnotwendige geben, dann wäre er von sich aus kein gnädiger, schenkender Gott, sondern einer, der die Menschen erst auf die Knie fallen sehen will, um sich ihnen zuzuwenden. In Luthers Kleinem Katechismus heißt es im dritten Hauptstück zum Vaterunser als *cantus firmus* in der Einleitung zu jeder Bitte, dass alles für den Menschen Notwendige „auch ohne unser Gebet“ geschieht. Das Gebet richtet aber an Gott die Bitte, dass diese helfende Realität Gottes auch glaubend realisiert werde: „Gott gibt das tägliche Brot auch ohne unsere Bitte allen bösen Menschen, aber wir bitten in diesem Gebet, dass er's uns erkennen lasse und wir mit Danksagung empfangen unser tägliches Brot.“ (Erklärung der vierten Bitte) Damit ist aber keine bloße intellektuelle Einsicht gemeint,

Gottes Güte als
Axiom

sondern die umfassende persönliche Realisierung des Erbetenen. Das eigene Ergehen und Erleben soll zusammenstimmen mit dem Sein Gottes als einem Sein für uns: „Gottes guter, gnädiger Wille geschieht auch ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebet, dass er auch bei uns geschehe.“ (Erklärung der dritten Bitte) Die Bitte soll also nicht in der falschen Annahme geäußert werden, ein wankelmütiger Gott müsse erst zum Guten bewegt werden. Das Gute, für Menschen Lebensnotwendige geschieht ohnehin. Das Gebet wirkt viel eher auf den Menschen als auf Gott; damit ist der Kern der aufklärerischen Gebetsauffassung vorweggenommen (→ § 18) und zugleich klingt die neuzeitliche Problematisierung des Bittgebets an (→ § 28).

1.2 Aber anders als in der Aufklärung ist Gott für Luther ein interagierendes Gegenüber. Der Mensch handelt, aber er erfährt in diesem seinem Handeln das Handeln Gottes: Wahres Beten ist „nicht ein Werk des Menschen, vielmehr ‚Gottes eigenes Werk in uns‘“.⁵

Aktives
Verstehen

Insofern kann man sagen, dass im Gebet erlebt wird, was die Rechtfertigung bedeutet: Der Mensch wird vor Gott aktiv, um seine Passivität erfahren zu können und um seine Aktivität nicht zu verleugnen, aber anders, eben passiv, verstehen zu können. Damit ist ein fundamentales reformatorisches Prinzip verbunden, mit dem erst das Gebet für die Neuzeit kompatibel wird: Die Passivität der Rechtfertigung bedeutet kein inaktives Verstehen, sondern die Intensivierung allen Verstehens. Darum ist das Gebet für Luther der „Pulsschlag“ des Glaubens (ETZELMÜLLER 27).

Die Rechtfertigung ist kein frommer Besitz (Lk 12,19). Sie entspricht vielmehr der Erfahrung einer in sich widersprüchlichen Existenz: Der „Sinn des Gebets ist das in der evangelischen Rechtfertigungslehre nach seinen Höhen und Tiefen ermessene Leben mit Gott.“ (HIRSCH 54, dort als Zusammenfassung kursiviert)

Mit der Rechtfertigung ist also kein Gleichgewicht, keine *tranquillitas animi* nach stoischem Muster gegeben, sondern der ständige Übergang vom alten zum neuen Menschen, der kein harmonischer Entwicklungsprozess ist, sondern ein lebendiges Auf und Ab: „Dass in Luthers Äußerungen der Teufel eine so auffallende Rolle spielt, ist Ausdruck nicht einer statisch dualistischen Metaphysik, vielmehr der Strittigkeit menschlichen Lebens als des Sünderseins in der Welt vor Gott, eines Seins im Widerspruch.“ (EBELING 1999, 159)

Gebet als
Realisieren der
Rechtfertigung

Rudolf Hermann hat dazu in einer akribischen und tiefgehenden Interpretation von Luthers Römerbriefvorlesung gezeigt, wie sich das reale Geschehen und Erleben der Rechtfertigung im Gebet vollzieht. Betend gesteht der Mensch vor Gott seine Missetat und realisiert dabei, indem er Gott Recht gibt, dass

5 EBELING 1999, 156 mit Bezug auf WA Br 7,77,37 f. – Anders formuliert: „Das Beispiel Luthers besonders zeigt, dass das wagende Gebet und die Erkenntnis, dass es Gottes freie Gnade ist, wenn er sich uns zur Gemeinschaft erschließt, einander nicht stoßen.“ (HIRSCH 41)

2. Aktivsein vor Gott und den Menschen: Das Gebet als gutes Werk

ihm trotzdem und gerade so das Recht zum Leben eingeräumt und neu eröffnet wird. Gleichzeitig ergibt sich daraus das sich im Glauben erneuernde, für andere und mit anderen wirksame Leben, das gute Werk (s. u. 2.).

Darum muss beim Geschehen der Rechtfertigung des nicht ganz geglückten Menschen vor allem der positive Gedanke im Vordergrund stehen: Im Gebet erfährt sich der Mensch nicht als ein frommer Leistungsträger, der – immer religiös neurotisch gefährdet – möglichst viel beten soll, sondern als einer, der im Beten merkt, dass er nicht beten kann und nicht beten braucht, weil er bereits lebt „aus lauter väterlicher, göttlicher Güte“ (Luther, Kleiner Katechismus, Erklärung zum 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses). Der Mensch realisiert im Gebet seine Rechtfertigung. Aber das Gebet rechtfertigt nicht.

2. Aktivsein vor Gott und den Menschen: Das Gebet als gutes Werk

Andererseits heißt es aber in Luthers Vaterunserlied, formuliert in Gebetsprache: „und willst das Beten von uns han“ (EG 344,1). Der rechtfertigende Gott wird als einer geglaubt, der immer wieder neu den Kontakt mit den Menschen sucht. Darum sollen sie sich an Gott wenden. Mit EG 344,1 ist der schlichten Gebetsaufforderung Jesu in der Einleitung zum Vaterunser entsprochen: „So sollt ihr beten“ (Mt 6,9). Auch in den Psalmen gibt es vielfache Aufforderungen zum Gebet, am bekanntesten ist wohl der doppelte Imperativ „rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten und du sollst mich preisen“ (Ps 50,15).

2.1 Luther selbst betete pro Tag mindestens drei Stunden und verwendete „noch dazu die für das Studieren geeignetsten“ Stunden dafür (EBELING 1999, 154). Er war davon überzeugt, dass Gott das Gebet will, um den Menschen zu erhören und zu beschenken: „Er will haben, ut ores et certus sis te exaudiri und das du deine schos auffhaltest, das er dir geben kann.“ (WA 30,1,97,5 f.; Katechismuspredigt zum Vaterunser 1528) Es lohnt sich, immer wieder einen Versuch mit dem Gebet zu machen, auch wenn man ein inneres Zögern verspürt. Schön fasst Gerhard Ebeling Luthers Auffassung so zusammen: „Gott kommt dem Beten zuvor. Er ist schneller bereit zum Erhören, als wir zum Beten.“ (EBELING 1999, 161) Eine besonders hervorgehobene Expressivität – noch einmal: Mt 6,7 – ist dabei nicht erforderlich. Gott erhört Luther zufolge auch das zaghafte Gebet. Albrecht Beutel zitiert dazu aus einer Predigt von 1525: „Et deus dicit ad eum: ‚Cur clamas?‘ (Ex 14,13) Non clamabat, sed cor erat plenum tribulatione, Deus hort leis.“⁶

Luthers
Gebetspraxis

2.2 Der seines Lebens vor Gott Gewisse wird immer wieder das Gebet suchen. Wer den Glauben wichtig nimmt, braucht Zeit, um ihm Gestalt zu geben. Er folgt damit also nicht nur dem biblischen Gebot, sondern der

6 WA 16,183,3–4, Predigten über Exodus 14; BEUTEL 468, Anm. 870.