



Von Gott Neues empfangen

Skizzen zu einer christlichen Gebetstheologie in Zeiten der Krise

Von: Julius Trugenberger, erschienen im Deutschen Pfarrerblatt, Ausgabe 5/2020

Die internationale Corona-Krise mit ihren Tausenden von Toten hat die Kirchen ebenso unvorbereitet getroffen wie Staat und Gesellschaft. Sie hat einerseits panikartige Reaktionen befördert, andererseits auch überraschende Neuarrangements begünstigt. In der reflexiven Verarbeitung dieser Krise ist für die Kirche jedoch nicht allein die organisationssoziologische Fragestellung von Bedeutung, wie sie etwa auf ähnliche zukünftige Katastrophenfälle in ihrer internen wie externen Kommunikation besser reagieren kann. Wichtig ist für Julius Trugenberger auch, was das Ureigene von Kirche in Zeiten der Krise ist und wie es theologisch zu durchdenken ist. Dabei spielt die Theologie des Gebets eine entscheidende Rolle.

Als einen Beitrag zur Fragestellung, was das Ureigene von Kirche in Zeiten der Krise ist und wie dies theologisch weiter zu durchdenken wäre, verstehen sich meine folgenden Ausführungen. Sie machen sich auf prinzipieller, systematisch-theologischer Ebene Gedanken zum Gebet, das im Horizont der Krise vielerorts neu wertgeschätzt wird. Ich skizziere zunächst drei gebetstheologische Wege, die ich in der jetzigen Krisensituation für wenig hilfreich halte, um daraufhin in einem eigenen Aufriss zu entfalten, worin denn theologisch der Sinn des Gebets in Krisenzeiten liegt. Geschrieben ist das Ganze mit einem gewissen Maß an thetischer Zuspitzung und unter dem alten Grundsatz *abusus non tollit usum*, dessen tiefer Wahrheitssinn sich gerade im Gebetszusammenhang offenbart.

1. Erster Irrweg: die politische Instrumentalisierung des Gebets

Beim Thema „Beten in Krisenzeiten“ drängt sich im protestantischen Kontext unweigerlich der Name Dorothee Sölle auf. Die prominente politische Theologin hat ihr Gebetsverständnis – und ihre Gebetspraxis („politisches Nachtgebet“) – der Öffentlichkeit als bewusste Reaktion auf die großen globalen Krisen des 20. Jh. präsentiert. Das Gebet ist für Sölle Teil eines fortlaufenden Kommunikationsprozesses zwischen Gott und Mensch, den Gott in Jesus Christus angestoßen hat und innerhalb dessen nun der Mensch permanent zurückfragt, wann denn Gott seine Versprechungen zum Kommen des Reiches Gottes endlich einlösen werde. Für den Menschen ist das Gebet ein hochgradig emotionaler und expressiver Akt. Hier setzt er „seine Zukunft, die am immer noch ausstehenden Gott hängt, aufs Spiel“¹, was bei Sölle allerdings nicht heißt, die Aufgabe der Zukunftsgestaltung an Gott zu delegieren. Eben dies kann der Mensch nicht tun, da „Gott [...] sich in Jesus von Nazareth [selbst] aufs Spiel gesetzt hat, [...] seine eigene Zukunft preisgegeben und entäußert hat in die Geschichte der Leute hinein. Das Spiel ist nicht aus“² – aber gerade im Gebet soll die Rolle des Akteurs im Spiel um die Zukunft mehr und mehr von Gott auf den Menschen übergehen. Denn ein Gebet, das nicht dem Aufbau menschlicher Handlungsmotivation diene, wäre in der entzauberten Moderne, in der es keine von oben kommenden göttlichen Eingriffe mehr gibt, überflüssig. „Entprivatisiert und politisch“³ muss das Gebet nach Sölle sein, um die Menschen zur weltlichen Verantwortungsübernahme zu bewegen. Umgekehrt erscheint Sölle das Beten im stillen Kämmerlein, ja auch das Beten in der Behausung der liturgischen Tradition als defizitär. Hier melde sich eine „Papa-wird-es-schon-richten-Theologie“, eine kindliche Regression, die dem modernen Menschen in nachaufklärerischer Zeit nicht anstehe.

Sölles Polemik in diesem Punkt ist verständlich und verdient gewürdigt zu werden – dahingehend, dass jede Gebetstheologie ernst zu nehmen hat, dass Gott auch und gerade durch Menschen hindurch handelt. Das Gebet sollte insofern durchaus Handlungsimpulse enthalten. Doch die restlose



Ethisierung des Gebets bei Sölle ist problematisch. Sie zeigt, dass Sölle nur säkular-humanistische Relikte des Vorsehungsglaubens kennt. Wer aber Bewahrung, Erhaltung und Vollendung der Welt allein von der Menschheit erwartet, der bürdet ihr eine Last auf, welche sie nur schwerlich schultern kann.

2. Zweiter Irrweg: das magische Gebetsverständnis

Magisch muss ein solches Gebetsverständnis heißen, das auf dem Gedanken einer direkten, für Könner leicht möglichen Beeinflussbarkeit Gottes im Gebet fußt. Paul Tillichs Systematischer Theologie verdanken wir eine kompakte Definition der Magie samt Hinweis auf deren manipulativen Charakter: Es sei das Kennzeichen von Magie, „an der göttlichen Macht [...] partizipieren und sie für menschliche Zwecke [...] verwenden“⁴ zu wollen.⁵ Mit ihrem unbedarften Optimismus, dass Eingeweihte erfolgreich auf das Göttliche einwirken können, verrät Magie ihre Abkunft von solchen Weltbildern, in denen Transzendenz und Immanenz noch gänzlich ungeschieden ineinander liegen und es noch nicht zur Ausbildung des Gedankens göttlicher Souveränität gekommen ist. So gesehen bezieht sich Magie eigentlich „auf die Beziehungen endlicher Wesen zueinander; sie nimmt an, daß es direkte [...] Sympathien und Einflüsse zwischen Wesen in der ‚psychischen‘ Schicht gibt, das heißt in der Schicht, die das Vitale, das Unterbewußte und das Emotionale umfaßt. Soweit die Götter endliche Wesen sind, sind magische Beziehungen nach beiden Richtungen möglich – vom Menschen zu den Göttern und von den Göttern zu den Menschen [...]“⁶

Das weite Feld der Magie erlebt in unsicheren Zeiten ein Revival. Magie präsentiert sich (quer durch die Bildungsschichten) als „Krisenreligion“⁷.

Pfarrerinnen und Pfarrer sollten nicht meinen, diese Art der Krisenreligiosität sei aus ihren Gemeinden gänzlich verschwunden. Ganz im Gegenteil: Man kann der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung⁸ und anderen Analysen⁹ entnehmen, was sensible Beobachter des Gemeindelebens immer schon wussten, dass gerade die spirituellen Vorstellungswelten der enger mit der Kirche verbundenen Milieus so eindeutig strukturiert nicht sind, dass sie allesamt über den Leisten eines nicht-magischen Weltbildes mit entsprechend klarer Ausdifferenzierung von Immanenz und Transzendenz geschlagen werden können. Es scheint gerade im (kern-)gemeindlichen Kontext erhebliche Interferenzen zwischen religionsphänomenologisch als magisch zu apostrophierenden Gebetsvorstellungen auf der einen und einer sich christlich gebenden bzw. sich so verstehenden Gebetspraxis auf der anderen Seite zu geben, was auch verständlich ist: Magie hat gemäß der obigen These Tillichs viel mit den emotionalen Schichten des Menschseins zu tun und das Gebet ist – wer wollte das bestreiten? – insgesamt etwas hochgradig Emotionales und soll das auch sein und bleiben.

Pfarrerinnen und Pfarrer stellt das vor die Aufgabe, mit aller gebotenen seelsorgerlichen Behutsamkeit, die ihnen ihr Amt auferlegt, darauf hinzuweisen, dass Christen im Gebet nicht wie Magier über Gott verfügen können. Mit magisch-abergläubischen Praktiken der Beeinflussung des Göttlichen hat Beten nichts zu tun. Die Beeinflussbarkeitsthese ist aus der Welt zu räumen. Und zwar ist auch dort gegen sie anzugehen, wo sie sich auf theistischem Boden meldet – das führt bereits zum nächsten Punkt.

3. Dritter Irrweg: Günter Thomas' These einer aktualen Affizierbarkeit Gottes im Gebet

Auch im theistischen Bereich, in dem die kirchlich-liturgische Tradition sich bewegt, ist die gebetstheologische Lage bei weitem nicht so klar, wie man sich dies wünschte. In der Krise melden sich sofort einige bohrende Fragen, die auch viele Gemeindeglieder umtreiben: (Er-)Hört Gott (all) unsere Bittgebete? Kann er zwei Bittgebete zugleich erhören, deren Inhalt sich logisch widerspricht?



Ist das Bittgebet tatsächlich die Ursache für Gottes Eingreifen? Oder greift der allwissende und allmächtige Gott nicht auch ohne Bittgebete (gelegentlich) in kritische Situationen ein? Respondiert Gott dem Beter im Gebetsakt? Und wenn ja, wie? Sprachlich? Oder mit anderen Zeichen? – Die Liste der Fragen ließe sich leicht verlängern. Diese Liste und die weitverzweigten Antwortmöglichkeiten deuten an, dass es den christlich-theistischen Gebetsdiskurs nicht gibt, sondern dieser vielmehr an den Rändern ausfranst.

Unter den jüngeren Überlegungen zum Gebet auf theistischem Boden stehen die Ausführungen des Bochumer Systematikers Günter Thomas hervor in dessen neuem und innovativem Buch Gottes Lebendigkeit.¹⁰ Thomas führt mit Verve in die Debatte die Rede von der Affizierbarkeit Gottes durch das Gebet ein, ein Paradigma, für das er sich vor allem auf das Buch der Psalmen beruft, die er mit B. Janowski als „Konfliktgespräche mit Gott“ interpretiert. Exegetisch zutreffend stellt Thomas fest: Der Gott des Psalters kann in allen Existenzlagen angerufen werden. Mit diesem Gott darf man handeln und rechten; ja, dieser Gott lässt sich im Äußersten sogar von der menschlichen Not und Klage emotional berühren, affizieren, zum Handeln bewegen. Selbstverständlich, so Thomas, geschieht die Gebetserhörung des biblischen Gottes nicht wie bei einem mechanisch funktionierenden Automaten (emotional-existenzielles Bittgebet erfolgt, Handeln Gottes geschieht als notwendige Folge), aber doch in einer Weise, die eine große Lebendigkeit in der Gott-Mensch-Beziehung erkennen lässt. Ja, biblisch gesehen sei von einer weitaus größeren Lebendigkeit in der Gott-Mensch-Beziehung auszugehen, als es das Gros der neuzeitlichen (Gebets-)Theologen annehme. Diese kämen von Calvin an über Schleiermacher, Barth und Ebeling trotz jeweils unterschiedlicher theologischer Ausgangspunkten alle zu dem Schluss, im Gebet gehe es vornehmlich, ja ausschließlich darum, sich in Gottes Willen und Wesen hinein zu ergeben – ohne Chance darauf, dass in der ins Gebet treibenden Krisensituation, im unmittelbaren Gebetsakt oder in der Zeit danach von Gott Signale einer „Interventionsbereitschaft“¹¹ wahrzunehmen wären, die von seinem Willen zeugten, in die akute Not des Beters einzugreifen und dessen Krisensituation zu ändern.

So theologiegeschichtlich spannend, rhetorisch einprägsam und mit dem Willen zur biblischen (oder sollte man nicht eher sagen: alttestamentlichen?) Fundierung Thomas seine Thesen präsentiert, so sehr ist doch Vorsicht angebracht. Thomas' offensiver Theismus führt gebets theologisch auf eine schiefe Ebene, an deren unterem Ende im Extremfall das oben als magisch skizzierte Gebetsverständnis lauert. Thomas geht aus von einer „grundlegend förderliche[n], ermöglichende[n], aber auch bewertende[n] und korrektive[n] Begleitung der Welt durch Gott“ als „Teil von Gottes sponsorischem Handeln, das Neues wagt, um das Alte zu retten“.¹² Schöpfung sei gerade auch als *creatio continua* zu fassen, und dabei präsentiere sich der Schöpfungsprozess, das ist die eigentliche Pointe, als „nicht frei von offenen Risiken, die die göttliche Begleitung zu einer Problem- und Interventionsgeschichte machen. Die Schöpfung ist ein dynamischer Prozess, in dem Gott bewertet, auswertet, nachsteuert, lernt und dabei natürliche Prozessdynamiken und menschliche Mitarbeit in Anspruch nimmt [...]“.¹³

Mit der Prädikatzuschreibung „bewertend, auswertend, nachsteuernd, lernend“ nimmt Thomas in Kauf, Gott zu verendlichen und damit den Bogen anthropomorpher Gottesrede zu überspannen. Zwar ist die Prädikatsübertragung aus dem endlichen (menschlichen) Bereich (und damit auch der Anthropomorphismus) nicht per se problematisch – sonst hätte es keinen Sinn, vom liebenden, vergebenden, hörenden, sehenden Gott zu sprechen. Aber: Es ist eines, von Gott in anthropomorpher Ausdrucksweise und *via eminentiae* zu sagen, er sei allsehend oder allhörend; ein anderes hingegen ist die Behauptung, Gott selbst müsse nachsteuern und lernen. Nur endliche Personen müssen nachsteuern und lernen – von Gott als unendlicher Person kann dies nicht ohne Verletzung des Unendlichkeitsgedankens ausgesagt werden. Wer im gebets theologischen Zusammenhang negiert, dass Gott „[i]m Gegensatz zur begrenzten Macht endlicher Handlungssubjekte [...] ausschließlich durch sich selbst, und zwar genau durch seinen schöpferischen Willen begrenzt ist“¹⁴, läuft Gefahr, dem betenden Subjekt, das selbst schon wesenhaft durch seine Endlichkeit charakterisiert ist, eine zweite endliche Person gegenüberzustellen.



Ist die Praxis christlichen Gebets dann doch nur eine sublimierte Form der Magie? – so mag maliziös fragen, wer Tillichs obige Definition der Magie als eines wechselseitigen Verkehrs endlicher Wesen im Kopf hat. Jedenfalls bleibt bei Thomas die Rede davon, dass der christliche Gott „[i]n seiner spezifischen Rezeptivität und rettenden Interaktivität“ als „der durch den Geist nah Erfahrbare und Wahrnehmende [...] leidensempfindlich und zur Rettung bewegbar“ sei¹⁵, in vielen Punkten (trotz der von Thomas andeutungsweise vorgenommenen christologischen und pneumatologischen Klärungsversuche) fraglich und präzisierungsbedürftig.

4. Beten in der Krise: vom Perspektivengewinn, vom Aufbau menschlicher Cooperator-Aktivität und der Bitte, von Gott etwas aus menschlicher Perspektive Neues zu erhalten

Gerade dem, der im Beten keine magische Beeinflussungspraxis sieht und der zugleich weiß, dass die vordergründige Textur unseres Lebens in den westlichen Gesellschaften die „Nichtexistenz von Göttern [ist], die unser Gebet erhören und unsere Geschicke lenken“¹⁶, muss Beten in der Krise eminent schwerfallen. Welchen Sinn – wenn nicht den der Beeinflussungssillusion – kann es haben?

Zunächst: Im Gebet kann ein Perspektivengewinn beschlossen liegen. Beten ist das Wagnis, Gott und die furchtbare, rätselhafte Wirklichkeit der Welt in einem Satz zusammenzusprechen,¹⁷ wo andere nur den Ausweg sehen, den Gang der Dinge auf die beiden blinden Größen Zufall oder Schicksal zurückzuführen oder die Einheit der Wirklichkeit einem dualistischen Widerspiel eines guten und eines bösen Prinzips zu opfern. Im christlichen Gebetskontext wird unter (implizitem) Rückbezug auf das Kreuz Christi daran festgehalten, dass das, was nach Meinung der meisten jäh auseinanderfällt, tatsächlich doch verbunden ist: Himmel und Erde, Allmacht und Ohnmacht Gottes, Heil und Unheil etc. Dass innerhalb dieses Einheitsrahmens schmerzliche Differenzerfahrungen dazu drängen, im Gebet namhaft gemacht zu werden, versteht sich von selbst. Keine Einheit ohne Fragmentarität, aber eben auch keine sinnvolle Rede von Fragmentarität ohne die Perspektive einer letzten Einheit.

Schließt der Perspektivengewinn des Gebets tatsächlich jede weltliche Zustandsänderung aus? Hier wird man differenziert urteilen müssen: Im Gebet wird sich zunächst der Wille des Menschen bewegen. Der menschliche Wille ist (im Gegensatz zum Willen Gottes) zunächst etwas Innerliches, bevor er äußerlich-weltlich greifbar wird. Doch wenn er sich weg von den Defätismen der Resignation, die alles fahren lässt, und der Ataraxie, die alles stumpf und passiv entgegennimmt, hin zur Konformität mit dem göttlichen Willen bewegt – warum sollte das nicht auch äußerlich sichtbare Folgen haben? Zentral für jedes christliche Gebetsverständnis ist Jesu berühmter Satz im Garten Gethsemane: „doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“ – aber dieser Satz darf keineswegs nur in den Bahnen einer passiv-resignativen Selbstausslieferung verstanden werden. Schließlich geht es im Gebet auch darum, cooperator Dei zu werden. Das ist nichts ausschließlich Passives, sondern immer auch etwas Aktives. Es impliziert die Erschließung neuer Handlungsfelder sowie die menschliche Betätigung (auf diesen Aspekt hingewiesen zu haben, ist die *particula veri* der Gebetstheologie Sölles). Gott ist kein übergroßer Marionettenspieler, an dessen Fäden wir Menschen wie leblose Puppen hängen. Mit solchen Kategorien aus einem deistisch-deterministischen Diskussionszusammenhang können Gottes Allmacht und seine Vorsehung – an denen wir im Gebetszusammenhang dringend festhalten müssen – nicht befriedigend durchdrungen werden. Wenn wir nicht den Gebeten, die zu Recht an die Menschen appellieren, in den Rücken fallen wollen, dann müssen Gottes Allmacht und seine Vorsehung so durchdacht werden, dass dabei menschliche Aktivität und Spontanität als in Gott, der gütig alles vorsehenden und bestimmenden Macht, integriert aufzufassen sind.

Der erste Schritt, der hier den Weg in die richtige Richtung weist, ist die Abwehr des Missverständnisses, dass bei Gott ein detaillierter Weltablaufplan vorläge, der in der Zeit in mechanischer Unerbittlichkeit ausagiert würde. Die Schöpfung ist nicht als ein mechanistisches Räderwerk aufzufassen, an dem der Mensch nur ein innerlich unbeteiligtes Rädchen im Getriebe ist.



Vielmehr ist sie als ein großer evolutiver Prozess zu verstehen, in dem es immer wieder zu Emergenzen kommt, d.h. zur menschenbegleiteten Entstehung und Entdeckung von (aus menschlicher Perspektive) Neuem, das nicht direkt („mechanisch“) aus seinen Antezedensbedingungen ableitbar ist. Das Finden eines Impfstoffes gegen Sars-CoV-2 wäre z.B. solch ein Fall des Auftauchens von für Menschen Neuem im Sinne des Emergenzparadigmas. Nach der großflächigen wechselseitigen Kontaktaufnahme internationaler Experten und dem Durchkämmen riesiger empirischer Datenmengen ist der Wissenschaft „plötzlich“ klar, welcher Impfstoff immun gegen das Virus macht. Menschen bzw. soziale Systeme bringen auf ihre Weise eine Konstellation zustande, in der sich irgendwann ein neuer Zusammenhang erschließt, den es in ihrer Perspektive vorher in dieser Form nicht gab.

Für den Beter also wird Gottes Vorsehung primär greifbar „in [...] Phänomen des Neuen, der überraschenden Realisierung und der Erneuerung der Welt“¹⁸ – was noch nicht Thomas' These ins Recht setzt, Gott korrigiere auf das inständige Flehen der Menschen hin sich selbst. Das Neue unter der Sonne ist primär etwas Neues für die Menschheit, nicht für Gott, von dem es allerdings kommt. Im Gebet bitten wir Gott um das Sich-Einstellen von Phänomenen des Neuen sowie darum, dass wir uns nicht so verhalten, dass sie sich langsamer oder gar nicht einstellen werden. Beten in Krisenzeiten ist die in der Form der Bitte auftretende Expression der Erwartung, von Gott etwas aus menschlicher Perspektive Neues zu erhalten. Zugleich ist es aktive Ergebung in das Bisherige, das wir im Gebet aus Gottes Hand empfangen – ebenso wie wir das Neue aus seiner Hand empfangen werden.

Durchdenkt man das Gebet auf diese Weise, dann kann es auch unter gegenwärtigen Bedingungen einen überprivaten, gesamtgesellschaftlichen Geltungsanspruch erheben – ohne dass man ihm diesen Anspruch durch politische Agitation (Sölle) sichern müsste. Das scheint nicht nötig, und es ist auch in Corona-Zeiten gar nicht möglich.

Anmerkungen:

1?Sölle, Dorothee (1966). Gebet. In: Atheistisch an Gott glauben, Olten, 109-117, hier: 117.

2?Ebd.

3?Sölle, Dorothee (1971). Das entprivatisierte Gebet. In: Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte, Neuwied/Berlin, 130-138, hier: 135.

4?Tillich, Paul (1951). Systematische Theologie: Bd. 1, Berlin/New York, 249.

5?Zu den Konsequenzen für das Fürbittgebet vgl. Tillich, Paul (1963). Systematische Theologie: Bd. 3, 320f.

6?Ebd. Ähnlich auch die These von Ratschow, Carl Heinz (1947). Magie und Religion, Gütersloh.

7?Heimbrock, Hans-Günter/Streib, Heinz (1994). Katastrophenreligion und Glaubenskritik. Von der Schwierigkeit, sich Magie neu zu nähern. In: Dies. (Hg.), Magie: Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Kampen, 299-314, hier: 305.

8?Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (2014). V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Engagement und Indifferenz – Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, 45-47.

9?Vgl. die Beiträge in Kai Funkschmidt (2016). Esoterik in der Kirche. Berlin.

10?Vgl. Thomas, Günter (2019). Gottes Lebendigkeit: Beiträge zur Systematischen Theologie.



Neukirchen-Vluyn, 149-170.

11?Ebd., 169.

12?Ebd., 227f.

13?Ebd., 237.

14?Schwöbel, Christoph (1987). Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben. In: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie I. Marburg, 56-81, hier: 74.

15?Thomas 2019, 170.

16?Latour, Bruno (2011). Jubilieren: Über religiöse Rede. Berlin, 13.

17?Vgl. Ebeling, Gerhard (1979). Dogmatik des christlichen Glaubens: Bd. 1, 210.

18?TRE XXXV, 302-327, hier: 321.

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel