



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Bittgebet in der Krise –
darf und kann Gott noch gebeten werden?“

Antworten aus der Geschichte der Spiritualität
auf gegenwärtige Fragen nach dem Sinn des Bittgebets

Verfasser

Lukas Gschanes

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 020 344

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium UniStG

Lehramt UF Katholische Religion UniStG

Lehramt UF Englisch UniStG

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

Dank gilt...

...meiner lieben Frau Anna, die mir bis zum Abendessen, und manchmal auch darüber hinaus, alle Zeit der Welt gegeben hat, um das große Vorhaben des Studiums – mit letztendlich drei Kindern – endlich zu einem Abschluss zu bringen. Danke für all deine Geduld und die Nachsicht mit meiner anfänglichen Faulheit!

...meinem guten Freund Markus, der hier sicherlich mindestens jeden zweiten Beistrich gesetzt hat, und mich darüber hinaus in den letzten Studienjahren begleitet und motiviert hat. Danke für die vielen Prüfungsvorbereitungen mit dir und besonders den finalen *Masterplan*!

...meiner Mutter und meinen Schwiegereltern, die uns in den letzten Studienjahren mit unseren Kindern, ohne müde zu werden, immer wieder auf vielfältige Weise unterstützt haben. Danke, ohne euch wäre das alles niemals so *stressfrei* möglich gewesen!

...meiner lieben Diplomarbeitsbetreuerin, der ich so gut wie alle Denkanstöße zur Literatúrauswahl und zum rechten Verständnis der Texte verdanke und die mir in ihrer unendlichen Geduld meine wissenschaftliche Ungeübtheit immer wieder verziehen hat.

...unserem lieben Vater im Himmel, der mir durch dieses Studium eine Bitte erfüllt hat, die ich schon lange vergessen hatte: mich mehr zu dem Mann werden zu lassen, den er in mir schon immer für diese Welt vorgesehen hat.

Danke!

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	3
Vorwort	5
1. Einleitung.....	7
1.1. Gebet allgemein.....	7
1.2. Zur Problemstellung.....	8
1.2.1. Gebet als Ersatzhandlung	8
1.2.2. Bittend und gleichzeitig ernüchtert leben.....	9
1.2.3. Fazit der Problemstellung	11
2. Zum Begriff des Gebets.....	13
2.1. Der allgemeine Blickwinkel der Religionswissenschaften.....	13
2.2. Grundsätzliche Formen des Gebets.....	14
2.3. Gebet aus verschiedenen theologischen Blickwinkeln betrachtet.....	16
3. Das Bittgebet in der heiligen Schrift.....	21
3.1. Gebet im Alten Testament.....	21
3.2. Gebet im Neuen Testament	22
3.3. Biblisches Beten anhand von Ps 22	23
3.4. Ps 22 im Licht des Evangeliums.....	27
3.5. Die Bitten im Vaterunser als Leitmodell für unsere Bitten	28
4. Bittgebet bei Thomas von Aquin.....	31
4.1. Gebet in den Werken des Aquinaten.....	31
4.2. Der Begriff des Gebets bei Thomas.....	33
4.2.1. Besondere Akzentuierung	33
4.2.2. Bittgebet als Kern der thomanischen Gebetstheologie	34
4.3. Gebet als Weg zu Gott	36
4.3.1. Worum darf Gott gebeten werden?	39
4.3.2. Der irdische Weg des Gebets zu Gott.....	39
4.4. Gebet, Freiheit und Vorsehung.....	41
4.4.1. Gebet als Akt des Strebens zu Gott.....	42
4.4.2. Unerhörte Gebete.....	43
4.4.3. Kann Gebet Gottes Willen beeinflussen?	44
4.4.4. Vertrauen als Antwort des Menschen auf die Vorsehung Gottes	45

4.5. Das Vaterunser als Wegweiser für den Inhalt des Gebets.....	47
4.5.1. Die „innere und äußere Gnade“ des Gebets	47
4.5.2. Der rechte Gebetsinhalt.....	49
4.5.3. Gebet um zeitliche Güter	52
4.6. Die Wirksamkeit des Gebets bei Thomas.....	54
4.6.1. Bedingungen zur Gebetserhörung	55
4.6.2. Vom Bittgebet zum ewigen Lobpreis Gottes	56
5. Bittgebet bei Romano Guardini.....	59
5.1. Das Bittgebet	59
5.2. Das tägliche Brot.....	65
5.3. Vorsehung und Freiheit	69
5.4. Christlicher Realismus.....	78
6. Fazit.....	85
Bibliographie.....	91
Quellen allgemein	91
Quellen dieser Arbeit.....	91
Sekundärliteratur	91
Abkürzungsverzeichnis	94
Kurzzusammenfassung	95
Abstract	97
Über den Autor	99

Vorwort

Nach einer langen und gegen Ende recht intensiven Studienzeit bin ich als Student der Theologie über lange Strecken relativ enttäuscht gewesen, wie sehr sich mein Glaube verändert hat, wobei ich generell sagen muss, dass ich ein gewisses Erwachsen werden im Glauben erlebt habe. So stehe ich da, nach etlichen Philosophie- und Fundamentaltheologievorlesungen vor diesem unendlichen, absoluten Gott, und blicke auf das Ganze des Kosmos und werde manchmal ehrfürchtig, auf langen Strecken aber doch ernüchtert. Immer wieder habe ich mich gefragt, wie ich noch beten kann. Geht es wohl vielen Studenten nach ihrem Studium so?

Ist nicht das Gebet die praktischste aller christlichen Aufgaben? Dennoch wird sie meiner Auffassung nach zumindest in unserer Universität kaum praktizierend nach außen getragen. Wer betet heute eigentlich überhaupt noch? Und worum beten wir? Was ist würdig, vor Gott getragen zu werden? Umweltverschmutzung? Weltfrieden? Ende der Christenverfolgungen? Und darf ich Gott auch um etwas Persönliches bitten, zum Beispiel um die Versöhnung in einer zerstrittenen Freundschaft oder eine größere Wohnung, ja vielleicht sogar um einen gewissen Wohlstand?

Das Bittgebet scheint heute wirklich in einer Krise zu stecken. Gott wird nicht mehr gebraucht, denn die Welt ist entmystifiziert und der Mensch hat sich anscheinend auch aus dem Gebet emanzipiert. Der Lauf der Naturgesetze scheint unveränderbar, es wirkt, als wäre jeder seinem Schicksal überlassen. Ist die Zukunft festgeschrieben oder kann man zumindest versuchen, den Lauf der Dinge nach seinen Möglichkeiten, d.h. seinen determinierten Begabungen, Talenten und Fähigkeiten, zu ändern? Und wenn alles determiniert scheint – ist die Welt dann vielleicht so etwas wie ein Marionettenspiel? Sind wir alle vielleicht doch dem Lauf der Dinge einfach so hingegeben? Und wo steckt dann die Freiheit, ist sie gar eine Illusion?

Als Theologen sehen wir die Welt anders, wenn auch solche Fragen schwer beantwortbar scheinen. Dennoch gehen wir davon aus, dass Gott die Welt geschaffen hat. Sie ist seine Schöpfung, seine *creatio ex nihilo*, auch wenn wir, begrenzten Geister, uns nicht vorstellen können, wie er es zustande gebracht hat, aus dem Nichts Zeit und Raum zu schaffen. Wir sind demnach ebenso Teil seiner Schöpfung; das Leben ist uns gegeben,

man könnte schon fast philosophisch sagen *aufgegeben*. Welche Freiheiten haben wir eigentlich noch und was ist eine angemessene Bitte in dieser emanzipierten Welt? Es stellt sich auch die Frage, ob Gott vielleicht sogar eine persönliche Beziehung zu uns will. Darüber hinaus auch: Warum hat er uns letztendlich überhaupt erschaffen – aus Liebe? – dann müsste er aber auch großes Interesse an unserem Leben haben, daran, dass es gelingt, dass es *glückt*.

Diesen und anderen Fragen möchte sich die hier vorliegende Diplomarbeit zuwenden und versuchen, in der Geschichte der Spiritualität Antwortmöglichkeiten aufzuspüren.

1. Einleitung

1.1. Gebet allgemein

Historisch-theologisch betrachtet weist sich zu allererst die Väterzeit als eine Zeit der theologischen Reflexion über das Gebet aus. Schon im 3. Jhdt. beschäftigten sich die Kirchenväter Tertullian, Cyprian und Origenes mit dem Gebet. Das Vaterunser war damals schon fester Bestandteil ihrer Reflexion und wurde von ihnen als Inbegriff christlichen Betens schlechthin verstanden. Auch damals gab es schon Auseinandersetzungen mit dem Bittgebet. Origenes zum Beispiel vertrat die These, dass sich Bitten nur an Gott den Vater richten sollen. Augustinus hingegen vertrat den Standpunkt, dass jedes Gebet in und mit Christus geschieht. Die Theologie des Gebets der Väter wird auch in ihren Definitionsversuchen deutlich: Gebet ist „Erhebung des Geistes zu Gott“, „Umgang mit Gott“ oder „Sprechen mit Gott“.¹

Im Mittelalter sieht die monastische Tradition das Gebet in der *oratio privata* gipfeln. Maßgebend hierfür ist die Regel des Heiligen Benedikts Kap. 20, die unter dem Gebet des einzelnen ein besonders kurzes und häufiges Gebet ohne Zerstreuung versteht. Im 12. Jhdt. reiht sich das Gebet als Stufe in die folgende Reihung ein: *lectio – meditatio – oratio – contemplatio*.²

In der Neuzeit ist die spanische Spiritualität des 16. Jhdt. ein großer Ratgeber für das Gebet. So betonen einige spanische Jesuiten, zum Beispiel Cordeses, gegenüber einem starken intellektuellen Charakter der *oratio mentalis* das affektive Gebet, das danach strebt, bei Gott zur Ruhe zu kommen. Das 19. Jhdt. bringt durch die Aufklärung philosophische Gebetskritik, die vor allem das dialogische Gebetsverständnis in Frage stellt und auch besonders am Bittgebet Kritik übt. Während I. Kant das Gebet einer harten Kritik unterwirft, stellen F. Nietzsche und L. Feuerbach von ihren Grundannahmen ausgehend, das Gebet fundamental in Frage.³

¹ Vgl. WEISMAYER, Josef, Art.: Gebet III, in: KASPER, Walter (Hg.) im LTHK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 312; [in Folge: J. WEISMAYER, Gebet III im LTHK].

² Vgl. J. WEISMAYER, Gebet III im LTHK, 312.

³ Vgl. ebd. 312f.

1.2. Zur Problemstellung

In der Gegenwart hat sich auch von theologischer Seite ausgehend Gebetskritik entwickelt. Hier zu nennen sind u.a. J.A.T. Robinson, D. Sölle und W. Bernet. Ihre Kritik richtet sich vor allem an die Problematik des Gottesverständnisses mit besonderem Blick auf das Bittgebet. In diesem Spannungsfeld zwischen unterschiedlichen Meinungen musste die katholische und evangelische Systematische Theologie um eine Theologie des Gebets ringen.⁴ Es gilt im Folgenden, die Anfragen und die Kritik an einer Theologie des Gebets aufzuzeigen, um anschließend zu versuchen, mit zwei herausragenden Gestalten der historischen Theologie Antworten darauf zu geben.

1.2.1. Gebet als Ersatzhandlung

Dorothee Sölle (1929-2003) war nicht nur eine aus Hamburg stammende, evangelische Theologin und Buchautorin, sie war auch Mystikerin, Feministin und politische Aktivistin.⁵ Ihr befreiungstheologisches Gedankengut war allerdings in der Evangelischen Kirche Deutschlands höchst umstritten.⁶

Die folgenden Gedanken sind dem 1968 erschienenen Buch von Dorothee Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, entnommen, in dem sie ein kurzes Kapitel über das Gebet⁷ verfasst hat. Sie behauptet darin, dass Gebet als Illusion, Flucht oder Ersatzhandlung immer dort eingesetzt werde, wo wir als Menschen nicht fähig sind, wirksam zu handeln oder schlicht und einfach nicht handeln wollen. Gott wird somit ein Ersatz für jene Orte, an die der Verstand nicht gelangt, an denen mit unserer Macht nichts mehr getan werden kann.⁸ Indem der Beter im Bittgebet Gott um Hilfe für einen hilfsbedürftigen Mitmenschen bittet, missbraucht er eine höhere Macht und versucht sie zu dem zu bewegen, was er eigentlich selbst für diesen Mitmenschen tun könnte. Insofern es sich hierbei um einen Versuch des Beters handelt, durch sein Gebet etwas bei Gott zu bewirken, wird dies als magische Beschwörung bezeichnet.

Dorothee Sölle meint, dass Jesus das Gebet allerdings eindeutig als nicht magisch definiert hat. Biblisch betrachtet hat er gezeigt, dass Gott weder einen spezifischen Ort noch

⁴ Vgl. ebd. 313.

⁵ Vgl. WIND, Renate, Dorothee Sölle: Rebellin und Mystikerin. Die Biografie, Stuttgart 2008, 7-17.

⁶ Vgl. LUDWIG, Ralph, Die Prophetin: Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde, Berlin 2008, 9-11.

⁷ Anm.: Wenn bei Sölle von Gebet gesprochen wird, ist vom Bittgebet die Rede, handelt es sich schließlich bei ihrer Interpretation von Gebet um eine Ersatzhandlung mit der Hoffnung des Beters auf Ersatz, der von Gott geleistet werden soll.

⁸ Vgl. SÖLLE, Dorothee, *Atheistisch an Gott glauben*. Beiträge zur Theologie, Freiburg 1968, 109.

eine spezifische Zeit braucht, um vergegenwärtigt zu werden, da er schon gegenwärtig ist, und zwar im Nächsten, wie im Beispiel des Barmherzigen Samariters⁹ gezeigt wird. Besonders das Vaterunser ist nach der Meinung Sölles ein Gebet, das davon abkommen möchte, Gott als den alten Magier zu betrachten, den man beschwören kann bis er gibt, was sich der Beter wünscht.

Zusammenfassend kann Beten nach dem Verständnis von D. Sölle gleichzeitig auch Nichtbeten sein. Ein Gebet, in dem Gott nur dort eingesetzt wird, wo man selbst glaubt, nichts mehr ausrichten zu können, gleicht einer Ersatzhandlung und ist somit ihrem Verständnis nach kein Gebet. Eine Bitte kann daher laut Sölle nur dann von Gott ernst genommen werden, wenn die Einstellung, aus der diese Bitte erwachsen ist, auch die Bereitschaft enthält, sich selbst in der erbetenen Sache zu engagieren.

1.2.2. Bittend und gleichzeitig ernüchtert leben

Magnus Striet, 1964 geboren, ist Doktor der Theologie und Professor für Fundamentaltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg.¹⁰ Die folgenden Gedanken sind seinem Aufsatz „Bittgebet – selbstverständlich? Nein und: Ja“¹¹ entnommen.

Obwohl Magnus Striet zu Beginn anmerkt, dass das Bittgebet zu den selbstverständlichsten Grundvollzügen des Glaubens gehört und auch biblisch klar mit der Aufforderung „Bittet, dann wird euch gegeben“¹² versehen ist, stellt er verschiedene Probleme mit dem Bittgebet heraus, die schlussendlich auf die Frage der Theodizee und der Kontingenz in Gottes Schöpfung hinauslaufen.

Für Magnus Striet ist das Bittgebet kein vernachlässigbares Randthema, sondern ein Thema, das „ins Grundsätzliche des Glaubens geht“¹³. Es ist ihm daher wichtig, das Gebet entsprechend der Theologie als kirchlicher Wissenschaft zu reflektieren. Daher beginnt er mit den Voraussetzungen der Gottesrede. An erster Stelle in der Reihe der Bedingungen setzt er die Existenz Gottes. Damit ist nicht nur irgendein Absolutes gemeint, sondern ein Gott, als dessen besonderes Merkmal vollkommene Freiheit angenommen wird. Dieser existierende, freie Gott muss für die mögliche Erhörung einer Bitte auch persön-

⁹ Vgl. Lk 10,25-37.

¹⁰ STRIET, Magnus (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010, hinterer Klappentext; [in Folge: M. STRIET, Bittgebet].

¹¹ Erschienen in: M. STRIET, Bittgebet, 107-123.

¹² Vgl. Lk 11,9.

¹³ M. STRIET, Bittgebet, 109.

lich angesprochen werden können, d.h. diese Bitte auch hören können. Darüber hinaus muss es ihm auch möglich sein, die Bitte des Beters abzuschlagen.

Diese Vorbedingung stößt laut Striet direkt an das Problem der Theodizee: Wenn es Gott möglich ist, eine Bitte des Beters nicht zu erfüllen, zum Beispiel einen Menschen nicht aus höchster Not zu retten, oder nicht in den Geschichts- oder Naturverlauf der Welt einzugreifen, bedeutet dann die Interpretation dieses offensichtlichen Nicht-Handelns Gottes, dass er sich entschieden hat, nicht zu handeln?

Zur Existenz Gottes und zur Möglichkeit, eine persönliche Bitte an Gott zu richten, gesellt sich noch eine weitere Voraussetzung: Wenn es möglich ist, Gott frei nach dem biblischen Gotteszeugnis um alles zu bitten, dann darf dieser dadurch als allmächtig gedacht werden, d.h. es wäre ihm theoretisch möglich, alle Bitten zu erfüllen. Dennoch ist es eine allgemein bekannte Erfahrung, dass Gott Bitten nicht erhört. Schon bei der Betrachtung der biblischen Tradition stoßen wir auf die Tatsache, dass Bitten nicht erhört werden können. Auch an Jesus ist der Kelch nicht vorüber gegangen, obwohl er darum gebeten¹⁴ hat, ihn an ihm vorübergehen zu lassen.

Daraus entstehen allerdings weitere Probleme. Zuerst ist es fraglich, was es mit der Gerechtigkeit Gottes auf sich hat, wenn Gott gewisse Bitten erhört und vergleichbare andere nicht. Gibt es einen allmächtigen Gott, so wird dieser dadurch zutiefst in Frage gestellt.

Darüber hinaus ist Gott der Schöpfer der Schöpfung aus dem Nichts, welche in sich auf sich selbst bezogen ist und in der es eine „nicht kausal bewirkte menschliche Freiheit gibt“¹⁵. Dieses Wirken Gottes in der Schöpfung und die daraus entstandene Freiheit des Menschen ist allerdings für den Menschen, der nur Kausalität denken kann, unmöglich zu begreifen. Dennoch ist es möglich, dies als Mensch nachzuvollziehen, da sich Freiheit für den Menschen durch den Vollzug eben dieser erschließt. Der hohe Preis dieser menschlichen Freiheit ist jedoch die Enthaltung des Eingreifens Gottes in die ablaufenden Prozesse in der Schöpfung. Wenngleich es sich unserem Wissen entzieht, ob diese Freiheit nicht auch in einer leidfreieren Welt möglich gewesen wäre, ermöglicht eben genau diese Schöpfung die Möglichkeit des Menschseins. Wenn *Lobpreis* Gottes die dankbare Antwort darauf ist und durch *Klage* das Leid nicht in Vergessenheit gerät,

¹⁴ Vgl. Mt 26,42.

¹⁵ M. STRIET, Bittgebet, 116.

dann bleibt nur noch die Frage zu beantworten, wo in dieser Schöpfung die *Bitte* ihren Platz hat.

Angesichts der vorgebrachten Einwände scheint es immer schwieriger, dem Bittgebet einen Sinn zuzusprechen. Zusammenfassend versucht Striet im Bittgebet, die Möglichkeit der Hoffnung auf das Eingreifen Gottes aufrecht zu erhalten, auch wenn damit herbes Enttäuscht-werden von Gott möglich ist. Er rät allerdings dazu, es trotzdem in Momenten „von höchster Intensität“¹⁶ zu riskieren, besonders dann, „wenn es um den anderen Menschen geht“¹⁷. Es muss schließlich damit gerechnet werden, dass Gott sich auch weigern kann, einzugreifen. „Bittend und gleichzeitig ernüchtert zu leben könnte [demnach] den Kern christlicher Gebetsspiritualität ausmachen.“¹⁸

1.2.3. Fazit der Problemstellung

Unter den soeben skizzierten Perspektiven von D. Sölle und M. Striet wirkt das Bittgebet in der Tat obsolet – wozu eigentlich noch bitten, wenn doch sowieso alles nach einem offenbar vorgegebenen Rahmen abläuft –, doch hier vergessen wir, dass wir mit unserem zeitlich begrenzten Denken wohl niemals hinter die göttliche Wirklichkeit blicken können. Dies haben uns schon die allesamt unzureichenden Gottesbeweise aus der Geschichte der philosophischen Theologie gezeigt, die zwar logisch durchdachte, detailliert ausgefeilte Aufweise Gottes bzw. Hinweise auf Gott waren, jedoch niemals im Sinne einer mathematischen Beweisbarkeit die Existenz Gottes nachweisen konnten. Da unser gesamtes Denken, ja unser gesamtes Sein, von Zeitvorstellungen geprägt, regelrecht in eine Zeit eingebettet ist – schon der Gedanke, um dies auszusprechen, lässt Sekunden des eigenen Lebens vergehen – können wir uns in diesem begrenzten Raum, der sich neurologisch zwischen unseren Gehirnwänden entfaltet, Gottes Existenz und die Art und Weise seiner Erhörung nie ganz vorstellen.

Daher wäre es sicherlich sinnvoller dort anzusetzen, wo dem Menschen von Gott ein hoffnungsvolles Wort zugesprochen wurde: bei der Offenbarung durch seinen Sohn Jesus Christus. Bei ihm und seinem prägnanten Gebet auf Golgota¹⁹, wäre dazu als möglichem Ursprung alles christlichen Denkens über Gebetserhörung, ein Ausgangspunkt für weitere Überlegungen gegeben. Wenn Jesus, als Sohn Gottes, diesen Gedanken ernst ge-

¹⁶ Ebd. 119.

¹⁷ Ebd. 120.

¹⁸ Ebd. 120.

¹⁹ Vgl. Mt 27,46.

meint hat, dann darf dies als Leitgedanke für unser gesamtes Konzept rund um das Bittgebet gelten. War es jedoch nur Schauspiel, dann wird damit nicht nur das Bittgebet hinterfragt, sondern gleichsam die gesamte Theologie in ihren Festen erschüttert. Diese Auseinandersetzung wird in Kapitel drei ihren Platz finden.

Zuerst wird allerdings in den folgenden zwei Kapiteln näher auf den Begriff des Bittgebets eingegangen. Vorerst geschieht dies in einem allgemeinen Überblick, der verschiedene Blickwinkel der unterschiedlichen Teilbereiche der Theologie beleuchtet. Kapitel drei widmet sich dann dem Umgang mit Gebet und Bittgebet in der Heiligen Schrift, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, und geht auf den soeben angesprochenen, von Jesus zitierten Psalm 22 näher ein.

Kapitel vier und fünf bilden den umfangreichsten Teil dieser Arbeit und nehmen auf die Gebetstheologie zweier Gestalten der Geschichte der Spiritualität Bezug, für die Gebet ein theologisch sehr zentrales Thema war: Thomas von Aquin und Romano Guardini. Mit ihnen werden auch zwei wichtige historische Bereiche der Theologie abgedeckt, in denen sich die christliche Gebetstheologie verändert hat. Thomas als Zeitgenosse der Neuscholastik, der ein sehr umfassendes und strukturiertes Schriftenwerk hinterlassen hat; Guardini als Zeitzeuge des zweiten Weltkriegs, der somit die großen Gräueltaten der Nationalsozialisten an den Juden miterlebt hat und in sein Denken mitaufnehmen konnte.

Abschließend darf in der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen werden, mögliche Antworten aus den Gebetstheologien dieser beiden Theologen auf die eingangs erwähnte Problemstellung zu geben.

2. Zum Begriff des Gebets

Grundsätzlich nehmen alle Religionen das Gebet als sinnvoll an und setzen es für ihren Vollzug voraus. In der Kirche ist es ein Grundvollzug, der einerseits ihren Glaubensinhalt deutlich werden lässt, andererseits manifestiert sich darin explizit die jeweilige Beziehung zu Gott. Besonders charakteristisch für die christliche Gestalt des Gebets ist die trinitarische Grundgestalt, die aus der Teilhabe am Gebet Jesu zu seinem Vater im gemeinsamen Geist besteht. Auf diese Weise ist es dem Menschen möglich, frei auf die Liebe Gottes zu antworten, auf das „unbedingte Ja des dreifaltigen Gottes zu seiner Schöpfung u. z. Menschen“^{20,21}

2.1. Der allgemeine Blickwinkel der Religionswissenschaften

Im allgemeinen Feld der Religionswissenschaft ist es nicht einfach, Gebet eindeutig zu definieren. Grundsätzlich gilt:

„Beten ist ein menschliches Phänomen. Zu allen Zeiten haben Menschen gebetet, und solange es Menschen gibt, werden sie beten. Keine philosophische, anthropologische oder gar theologische Beschäftigung mit dem Gebet kann daran vorbeigehen.“²²

Man ist allerdings heute einer Meinung, dass die Aussage des Thomas v. Aquin, „Gebet ist ein wesensgemäßer Akt der Religion“²³, generell für die gesamte Religionsgeschichte gilt.²⁴ Dennoch sind die Begründungen dafür unterschiedlicher Art. Des weiteren führt Thomas in der oben zitierten Questio auch an, dass durch das Gebet „die Religion den menschlichen Verstand auf Gott aus[richtet].“²⁵

Egal ob evolutionistisch, religionspsychologisch oder religionsphänomenologisch; jede Forschungsrichtung setzt ihre Akzente etwas anders. Es ist schwierig, eine umfassende Analyse in allen Religionen durchzuführen, da manche Entwürfe eine christliche Position voraussetzen, die z.B. Buddhisten nicht akzeptieren könnten. Ein religionswissenschaftlich brauchbares Ordnungsschema scheint die von Tzvee Zahavy und S. D. Gill an-

²⁰ SCHALLER, Hans, Art.: Gebet IV, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 313; [in Folge: H. SCHALLER, Gebet IV im LThK].

²¹ Vgl. H. SCHALLER, Gebet IV im LThK, 313.

²² MÜLLER, Gotthold, Art.: Gebet VIII, in: KRAUSE, Gerhard/MÜLLER, Gerhard, TRE Bd. 12, New York 1984, 84.

²³ Thomas von Aquin, Summa theologiae II-II, 83,3; [in Folge: STh].

²⁴ GENSICHEN, Hans-Werner, Art.: Gebet I, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 308; [in Folge: H. GENSICHEN, Gebet I im LThK].

²⁵ STh II-II 83,3.

gewandte Methode zu sein, bei der Gebet differenziert als Text, als Akt und der damit verbundenen Interpretation (*Metaprayer*) betrachtet wird. Gebet als Text unterliegt somit den gleichen semantischen und literarischen Kriterien wie die jeweilige Sprache, in der es formuliert wird, dennoch bleiben die theologischen, kulturellen und historischen Merkmale der betreffenden Religion aufweisbar. Zum Unterschied des Gebets als Text ist das Gebet als Akt eine Gebetshandlung, die zum Beispiel in körperlichen Bewegungen Ausdruck findet. Als dritte Unterscheidung ist die Interpretation, der *Metaprayer*, auf einer Ebene angesiedelt, auf der die Interpretation bzw. Erörterung über ein Gebet betrachtet wird.²⁶

2.2. Grundsätzliche Formen des Gebets

Grundformen des christlichen Betens sind: Anbetung, Lob, Danksagung und Bitte. Grundsätzlich spricht man Anbetung und Lobpreis, sofern sie auf die Herrlichkeit Gottes ausgerichtet sind, eine gewisse Vorrangigkeit den anderen Formen gegenüber zu, dennoch ist das *Bitten* nicht als überflüssig zu betrachten, denn seine Heilsnotwendigkeit wurde von der Kirche immer wieder hervorgehoben. In der Bitte bringt der Beter seine irdische Existenz mit all ihren konkreten Nöten so vor Gott, dass er sie „als in der Verfügung Gottes stehend“²⁷ anerkennt.²⁸

Es geht dabei nicht darum, dass der Beter auf frommen Wegen von Gott das erhält, was er sich wünscht, sondern dass Gott durch die Bitte in seine Existenz eindringen kann. Es ist sein Wille, uns an seinem Wirken teilhaben zu lassen, war er es doch, der uns ohne unsere Zustimmung geschaffen hat, und jetzt offensichtlich möchte, dass wir an unserer Rettung aktiv teilhaben.²⁹ DH 1525 spricht davon, dass alle Gläubigen von Jesu Christi Ruf ergriffen wurden, ohne dies durch ihre Verdienste bewirkt zu haben, vielmehr waren sie durch ihre Sünden von Gott abgewandt. Unverdient ließ er ihnen seine Gnade zukommen damit sie dadurch frei mitwirken konnten, um sich zur eigenen Rechtferti-

²⁶ Vgl. H. GENSICHEN, Gebet I im LThK, 308f.

²⁷ H. SCHALLER, Gebet IV im LThK, 314.

²⁸ Vgl. ebd. 313f.

²⁹ Vgl. ebd. 313f.

gung zu bekehren. Daran erinnert Sach 1,3: „Kehrt um zu mir – Spruch des Herrn der Heere –, dann kehre ich um zu euch, spricht der Herr der Heere.“³⁰

Klgl 5,21 erinnert dabei an unsere Freiheit, wenn wir antworten: „Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir bekehren“³¹. Dies soll ausdrücken, dass wir nicht wie Puppen Gottes Willen gehorchen, sondern dass er sich wünscht, dass wir seine, uns im Voraus geschenkte Gnade, annehmen und durch unsere Antwort an unserer Rechtfertigung mitwirken.³² Es handelt sich dabei streng genommen eigentlich um eine Bitte, die im Gebet bei Gott ausgesprochen wird und in der wir um Gott bitten. Alles, was darüber hinaus bei Gott erbeten wird, ist insofern gerechtfertigt, als es mit dieser Sehnsucht nach Gott zusammenhängt. Damit hat auch die Gebetserhörung zu tun, denn sie „ist selbst ein inneres Moment der Bitte“³³. Überdies ist eine Bitte insofern erhörungsgewiss, als dass der Mensch schon durch die in der Bitte konkret gewordene Gottesbeziehung (Glauben, Hoffen, Lieben) neues Vertrauen schöpft. Je tiefer diese Beziehung zu Gott ist, desto leichter fällt es einem Menschen auch darin von Gott nicht erhörte Bitten oder anders zu Tage getretene Fügungen zu verstehen und anzunehmen. An dieser Stelle passt der weithin geläufige Ausspruch des Augustinus sehr gut: „Gut ist Gott, der oftmals nicht gibt, was wir wollen, auf dass er uns gebe, was wir lieber wollen sollen“³⁴. Eine abgeschlagene Bitte ist damit ebenso eine Antwort, auch wenn es vielleicht im ersten Moment wie göttliche Willkür klingen mag.³⁵

Inmitten einer von Leistung geprägten Gesellschaft ist hier noch eine kurze Bemerkung zur Zweckfreiheit des Gebets angebracht: Der Zweck eines Gebets kann nicht gemessen werden. Somit stellt sich das Gebet – gesellschaftskritisch betrachtet – nicht nur gegen eine totale Arbeitswelt, sondern auch dagegen, dass heute viele Menschen glauben, sie müssten alles aus sich selbst heraus schaffen.³⁶

³⁰ DENZINGER, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg ⁴⁴2014, 469f; [*in Folge*: DH].

³¹ DH, 469f.

³² Vgl. ebd. 481.

³³ H. SCHALLER, Gebet IV im LThK, 314.

³⁴ Dieses Augustinus-Wort wird zitiert nach: H. SCHALLER, Gebet IV im LThK, 314.

³⁵ Vgl. H. SCHALLER, Gebet IV im LThK, 314.

³⁶ Vgl. ebd. 314.

2.3. Gebet aus verschiedenen theologischen Blickwinkeln betrachtet

Die theologische Anthropologie betrachtet das Gebet als die ursprünglichste Handlungsweise des gläubigen Menschen. Es drückt auf komprimierte Weise die gesammelte Existenz des Beters vor Gott aus, der alle Wirklichkeit bestimmt. Sein dialogischer Charakter ist Sinnbild für christliche Sittlichkeit. Erkennt der Beter Gott als die nie enden wollende Quelle seines Glücks (vgl. Ps 16,1), so entwickelt er auch neues Selbstverständnis, das fortan seinen Handlungen neue Orientierung geben wird.³⁷

Dieses Wissen um Gottes Allmacht lässt den Christen erkennen, dass seine irdische Existenz begrenzt ist. Von dieser Grunderfahrung ausgehend wird alles Sein und Tun hinfällig. Hinzu kommt die erschütternde Erkenntnis, dass die Lebenszeit nur von gewisser Dauer ist. Im Aushalten und vor Gott Bringen dessen kann der Beter lernen, sich angstfrei in der Hand des allmächtigen Gottes zu bergen. Das in dieser Haltung gesprochene Gebet ist der erste Schritt hin auf ein „todüberwindendes u. weltumwandelndes Handeln“³⁸. Dieses Verständnis gepaart mit dem tiefen Vertrauen auf Gottes gütige Vorsehung lässt zuversichtlich darauf hoffen, dass letztendlich alles gut ausgeht, in welcher Form auch immer (vgl. Lk 23,46). So, wie die Geschichte des Gottessohnes auf der Erde in seinem Tod am Kreuz den irdischen Höhepunkt erreicht, muss auch dem Beter bewusst werden, dass es keinen Ausweg aus der Leidensgeschichte gibt, denn „wenn er in und durch Jesus Christus betet, bekennt er sich zu diesem Wissen“³⁹.

Von einer eher praxisorientierten Sichtweise des Gebets ausgehend, hat jede der vier zuvor genannten Gebetsformen ihre eigene Bedeutung im Ethos des Betens. Zuallererst ist die *Anbetung* zu nennen, die der Beter Gott darbringt, wenn er fassungslos vor der Größe und dem Geheimnis Gottes steht. Dieser Gott, der alles Maß menschlichen Begreifens übersteigt, verleiht dem Beter in der Anbetung die heilsame Deutung und Objektivierung seiner Geschichte vor dem großen Ganzen und leitet an, zu einer Freiheit, die aus der Nächstenliebe und Demut kommt.⁴⁰

³⁷ Vgl. DEMMER, Klaus, Art.: Gebet V, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 314f; [in Folge: K. DEMMER, Gebet V im LThK].

³⁸ K. DEMMER, Gebet V im LThK, 315.

³⁹ Ebd. 315.

⁴⁰ Vgl. ebd. 316.

Aus der Betrachtung dieses Gottes folgt die Dankbarkeit, welche im *Dankgebet* ihren Ausdruck findet. Es schenkt dem Glaubenden „Augen des Geistes“⁴¹, welche die Verbindung zwischen Gnade und Freiheit erkennen können, die im Gewissen ihren Ausdruck findet.⁴²

Gaudium et spes (GS) spricht vom sittlichen Gewissen als einem Ort, inmitten dessen ein Gesetz steht, das der Mensch sich nicht selbst gegeben hat. Es ruft ihn immer wieder „zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen“⁴³ auf. Dieses Gesetz findet in der Liebe zu Gott und zum Nächsten seine Erfüllung. „Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden.“⁴⁴ Hierbei handelt es sich jedoch nicht um eine Freiheit aus Willkür, wie heute oft Freiheit angedacht wird; wahre Freiheit kann nur im Menschen als Abbild Gottes verstanden werden. Gott hat den Menschen mit einer Würde geschaffen, die es ihm ermöglicht, bewusst und frei zu wählen, um nicht unter Zwang Entscheidungen treffen zu müssen. Der Mensch ist allerdings in seiner Freiheit durch die Sünde behindert und einzig die Gnade Gottes kann es ihm ermöglichen, sich frei Gott zuzuwenden.⁴⁵ Wie schon weiter oben erwähnt, kommt diese Gnade durch die göttliche Vorsehung dem Menschen immer schon voraus. Aus der so geschöpften Dankbarkeit vermag der Mensch nun „Wege des Geistes“⁴⁶ zu entdecken und zu beschreiten.⁴⁷

Das Vertrauen, aus dem diese Dankbarkeit erwachsen ist, setzt auch den Grundstein für das *Bittgebet*, welches für diese Arbeit besonders zentral ist. Wer weiß, dass alles aus Gnade geschieht, der wendet sich auch in erster Linie an denjenigen, der die Gnaden verteilt. Aus diesem Verständnis heraus wird im Bittgebet Handlungsbereitschaft bezeugt. Der Bittende ist der Erhörung sicher, wenn er bereit ist, sich ohne Vorbehalt auf das Erbetene einzulassen. In diesen Blickwinkel reiht sich auch die Fürbitte ein, in deren Zentrum der Nächste steht. Fürbitte öffnet die Türe zur Versöhnung und beginnt mit dem Abbau von Vorurteilen, mit der Bemühung um Verständnis und Toleranz. Anders formuliert könnte man sagen: Soweit wie das Liebesgebot reicht, soweit reicht auch das Fürbittgebet. Es dient weder als Ersatz für gute Taten noch soll es ein Vorwand für die Be-

⁴¹ Ebd. 316.

⁴² Vgl. ebd. 316.

⁴³ GS 16.

⁴⁴ GS 17.

⁴⁵ Vgl. GS 16-17.

⁴⁶ K. DEMMER, Gebet V im LThK, 316.

⁴⁷ Vgl. ebd. 316.

kehrung des eigenen Herzens sein. Das rechte Maß und Vorbild für die angesprochene Vergebungsbereitschaft ist die Fürbitte Jesu am Kreuz (vgl. Lk 23,34).⁴⁸

Zu guter Letzt ist Gebet dennoch auch religiöse Pflicht.⁴⁹ Nach Thomas von Aquin gehört das Gebet wesentlich zur Religion und es ist Gott gegenüber geschuldet, ihm Ehrbezeugung zu erweisen. Im Gebet unterwirft sich der Mensch ganz Gott, von dem alles Gute kommt, und bekennt, dass er seiner Hilfe bedürftig ist.⁵⁰ Feste Gebetszeiten sind dabei von großer Hilfe, denn durch die Einbettung des Gebets in den irdischen Tagesrhythmus erlangt es eine besondere gestaltende Kraft. Hierbei haben sich im Lauf der Geschichte Morgen-, Mittag- und Abendgebete als bevorzugte Orte erwiesen. Morgens sucht der Mensch Gottes Nähe, mittags dankt er dem „Geber aller Gaben“⁵¹ und abends kann er vertrauensvoll den Tag vor Gott, dem Ursprung aller Zeit, Revue passieren lassen.

Praktisch-theologisch betrachtet gilt es, das Gebet in uns als besonderes Privileg unseres menschlichen Wesens zu entdecken. Dies ist durch eine ernsthafte Gebetserziehung in der Familie und Gemeinde möglich. Dabei sollten folgende Kriterien einbezogen werden:

Je nach Alter, Lebenssituation und Glaubensreife gestaltet sich das persönliche Gebet im Leben jedes Beters anders. Um immer den richtigen Weg im Gebet zu gehen, ist es als Voraussetzung wichtig, bereit zu sein, das Leben in seiner Wirklichkeit tiefer wahrzunehmen, sich auf die Suche nach der eigenen Mitte zu begeben, fähig zu werden, Erfahrungen in Worte zu fassen und einsichtig zu werden für die Sinnhaftigkeit, Notwendigkeit und Wirkung des Gebets im eigenen Leben. Darüber hinaus muss verstanden werden, warum Gebet auch gemeinschaftlich bzw. liturgisch wichtig und heilsam ist und wie wichtig generell das eigene Gebetsleben für eine gesunde Gottesbeziehung ist.⁵²

Das eigene Gebetsleben soll durch die rechte Motivation kreativ gestaltet werden können, um in jeder Lebenssituation die entsprechende Gebetsordnung zu finden. Außerdem gilt es, Wachsamkeit zu entwickeln, um eigene Fehlformen des Gebets, wie zum Beispiel ein magisches Verständnis, ein Hang zum Ritualismus oder eine gewisse Leistungsfrömmigkeit, entsprechend zu erkennen und im Weiteren korrigieren zu können.⁵³

⁴⁸ Vgl. ebd. 316f.

⁴⁹ Vgl. ebd. 317.

⁵⁰ STh II-II 83,3.

⁵¹ K. DEMMER, Gebet V im LThK, 317.

⁵² Vgl. KORHERR, Edgar Josef, Art.: Gebet VII, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 319; [in Folge: E.J. KORHERR, Gebet VII im LThK].

⁵³ Vgl. E.J. KORHERR, Gebet VII im LThK, 319f.

Abschließend ist festzuhalten, dass im Verlauf eines Lebens mit gewissen Gebetsschwierigkeiten, wie Trockenheit, Zerstreuung, Unlust oder dem Schweigen Gottes zu rechnen ist. Auch darauf gilt es, aufmerksam zu machen bzw. Hilfestellung anzubieten. Heutige Glaubenskrisen, die sicherlich auch Auswirkung der Säkularisierung sind, geben Anstoß, über eine zeitgemäße Gebetskultur nachzudenken, deren Ansätze sich in neuen theologischen Schulen, wie zum Beispiel der Befreiungstheologie, oder in Erneuerungsbewegungen, finden lassen.⁵⁴

⁵⁴ Vgl. ebd. 319f.

3. Das Bittgebet in der heiligen Schrift

Bereits vom Buch Genesis an bis hin zur Offenbarung sind Beten und Gebet zentrale Themen der Bibel und können nicht einmal in diesem zentralsten christlichen Text klar abgegrenzt werden. Durch das Buch geht dennoch ein roter Faden von Gebeten und Gebetsbelehrungen, die teilweise wie die Psalmen oder das Vaterunser Modellcharakter haben; sie lassen die Bibel insgesamt als eine Art *Gebets-Lehrbuch* erscheinen.⁵⁵

Solange Christen die Bibel lesen, wird es ihnen in unserer säkularen Welt noch möglich sein, sich an den in der Bibel so präsenten Gesprächspartner zu wenden, an den heute schon fast gar niemand mehr glauben möchte: gemeint ist der personale Gott. Die beste und erste Anleitung zu einem persönlichen Gebet zu diesem Gott beinhaltet das Neue Testament, „eine bessere Anleitung zum Selber-Beten haben Christen nicht“⁵⁶.

3.1. Gebet im Alten Testament

Das Gebet im AT ist vor allem von Israels einzigartigem Gottes- und Menschenbild bestimmt. Israel hat immer persönlich mit dem lebendigen Gott kommuniziert, der als Jahwe an seinem Volk Großes getan hat. In seinen Gebeten drückt Israel auch immer aus, dass Jahwe nicht nur der Gott der Geschichte mit Israel, sondern auch der Schöpfer des Alls ist. Charakteristisch für das Gebet Israels ist angesichts der Bedrohung die Suche nach dem treuen Gott oder angesichts von Schuld die Bitte um Verzeihung von Sünde.⁵⁷

In beinahe allen alttestamentlichen Büchern kommt das Gebet vor; besonders wird es aber in den Psalmen behandelt, die großteils mit David in Verbindung gebracht werden, der, obwohl er von Gott erwählt wurde, zwar immer wieder in Schuld fällt, sich aber dennoch letzten Endes für den treuen Gott entscheidet. Im alttestamentlichen Gebet wird einerseits das gesamte menschliche Leben mit seinen Licht- und Schattenseiten vor Gott gebracht, man klagt jedoch andererseits mit unerhörter Offenheit vor Gott und wartet auf seine Antwort. Als Orte des Gebets werden neben dem Privatbereich sowohl der

⁵⁵ FISCHER, Georg/BACKHAUS, Knut, Die neue Echter-Bibel – Themen 14: Beten, Würzburg 2009, 11; [in Folge: K. BACKHAUS, Beten].

⁵⁶ K. BACKHAUS, Beten, 78.

⁵⁷ Vgl. WAHL, Otto, Art.: Gebet II-1, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 309; [in Folge: O. WAHL, Gebet II-1 im LThK].

Tempel, als auch die Synagoge angegeben. Wir wissen zwar, dass Kalender und Tageszeit die Gebetszeiten vorgeben, dennoch sind uns viele andere Details unbekannt. Gewiss ist, dass das AT ständig betont, dass Gebete nur dann Gott gefallen, wenn sie mit der richtigen Gesinnung und dem rechten Verhalten den Mitmenschen gegenüber geschehen.⁵⁸

3.2. Gebet im Neuen Testament

Dass Jesus selbst gebetet und zum Beten aufgerufen hat, lässt sich anhand vieler Stellen im NT bezeugen. Welche Bedeutung und Priorität es im Leben Jesu hatte, wird dadurch ebenfalls deutlich. Es steht somit außer Frage, dass Jesus, als in der jüdischen Tradition stehend, den jüdischen Glauben und seine Frömmigkeitsformen kannte und auch lebte. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass er an großen Wallfahrten nach Jerusalem teilnahm (vgl. Lk 2,1-52), den Synagogengottesdienst mitfeierte (vgl. Lk 4,16) und durch Einhaltung der üblichen Gebetszeiten morgens, mittags und abends den Tag heiligte. Es dürften ihm des Weiteren auch sämtliche jüdische Gebetsformen (Lob-, Preis-, Dank-, [Für]bitt- und Klagegebet), die aus dem Psalter bzw. den jüdischen Gebetssammlungen entnommen werden können, vertraut gewesen sein, was sich zum Beispiel durch Jesu Gebrauch der Psalmtexte als Gebetsworte nachweisen lässt (vgl. Mk 15,34).⁵⁹

Sein besonders Gebetsverständnis sprengt jeden „zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Rahmen“⁶⁰ (vgl. Mt 6,5-8; Joh 4,19-24; Mk 14,36; Mt 11,25) und verweist auf ein unglaubliches Vertrauen in seinen Vater, den er liebevoll *Abba* nennt. Diese von Liebe geprägte Verbindung zu seinem Vater zeigt sich besonders in Jesu Gebet am Ölberg: „Abba, Vater, alles ist dir möglich...“⁶¹. Dieses besondere Gebetsverständnis Jesu, welches sich in der Anrede *Vater* ausdrückt, wirkt sich auch auf das Gebet aus, das er seine Jünger lehrt, das *Vaterunser*. In ihm ist die Gotteskindschaft der Ausgangspunkt und die Bedingung für ein vertrauensvolles und erhörungsgewisses Beten.⁶²

Auch wenn biblisch noch nicht von einer Vorschrift zum Gebet gesprochen wurde, war das Gebet im Judentum zur Zeit des NT ein wichtiger, wenngleich auch sehr unterschied-

⁵⁸ Vgl. O. WAHL, Gebet II-1 im LThK, 309f.

⁵⁹ Vgl. UTERGASSMAIR, Franz Georg, Art.: Gebet II-2, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 310; [in Folge: F.G. UTERGASSMAIR, Gebet II-2 im LThK].

⁶⁰ F.G. UTERGASSMAIR, Gebet II-2 im LThK, 310.

⁶¹ Vgl. Mk 14,36.

⁶² Vgl. F.G. UTERGASSMAIR, Gebet II-2 im LThK, 310f.

lich beurteilter, Bestandteil. Auch damals wurde schon beschrieben, dass die rechte Intention beim Beten eine entscheidende Haltung ist. Darüber hinaus heißt es im Babylonischen Talmud, im Traktat Berakhot V,1, dass manche Frommen sich eine Stunde lang auf ihr Beten vorbereitet haben, um ihren Geist auf Gott auszurichten, andere Rabbinen forderten, täglich ein neues Gebet zu sprechen, um der Macht der Gewohnheit beim Beten zu entgehen.⁶³

3.3. Biblisches Beten anhand von Ps 22

Ein beachtenswertes Gebet, besonders wegen seiner offensichtlichen Nicht-Erhörung, ist das Gebet Jesu am Kreuz, welches sich auf die Worte des Psalms 22,2-4 zurückführen lässt.⁶⁴

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage?

Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort; ich rufe bei Nacht und finde doch keine Ruhe.

Aber du bist heilig, du thronst über dem Lobpreis Israels.

Dies ist kein leichtfertig gesprochenes Gebet, denn seine Worte wiegen schwer, dennoch richtet es sich persönlich an den Gott, der sich in den Gebeten Israels finden lässt: Warum hast DU mich verlassen? Biblisches Beten, wie es in diesem Psalm modellhaft dargestellt wird, zeigt sich nicht als meditatives Selbstgespräch oder Psychohygiene. Dabei werden vier Dimensionen sichtbar: Es richtet sich geradezu *hoffnungsvoll* auf Gott, hat den Charakter echten *Dialogs*, ist *fragmentarisch* und *dramatisch* und vom *Leben* nicht zu trennen.⁶⁵

Der *dialogische Charakter* zeigt sich mitten in Ps 22 durch eine Zäsur, in der sich die Klage zum Lob verwandelt: „Aber du bist heilig, du thronst über dem Lobpreis Israels.“⁶⁶ Dies klingt so, als würde sich Gott mitten im Gebet finden lassen, als würde Gott zwischen den Zeilen thronen. Das Gebet wird dadurch zum Haus, in dem nicht nur der Heilige thront bzw. wohnt, sondern in dem er sich auch vom Beter finden lässt – es ist somit ein Haus der Begegnung mit Gott. Biblisch gesehen ist Gebet daher weder ein Selbstge-

⁶³ Vgl. BÖRNER-KLEIN, Dagmar, Art.: Gebet II-3, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 310.

⁶⁴ Vgl. K. BACKHAUS, Beten, 79.

⁶⁵ Vgl. ebd. 79f.

⁶⁶ Ps 22,4.

sprach, noch ist die Gemeinschaft anderer Menschen damit angesprochen.⁶⁷ „Es ist keine pädagogische Handlung, keine katechetische Lektion, keine therapeutische Übung, kein liturgischer Abwehrschild gegen Widerrede, keine Verlängerung der Predigt [...] [oder kurz gesagt] »Gebet ist *kein* Gebet, wenn man dabei einem Anderen als Gott etwas sagen will.«“⁶⁸. Das wesentlichste des Gebetes ist daher seine dialogische Struktur, die in der gelebten Beziehung zum lebendigen Gott ihren Ausdruck findet: „Wisse, vor wem du stehst“⁶⁹.

Biblisches Gebet ist darüber hinaus *fragmentarisch* und *dramatisch*. Inmitten von Ps 22 sehen wir den Umschwung, doch uns wird nicht gesagt warum. Offenbar ist Gott dem Beter zu Hilfe gekommen und hat ihn aus seiner Not errettet. Fragmentarisch ist das Gebet daher insofern, als uns nie klar werden wird, wie diese sozusagen ursprüngliche Hälfte des Dialogs, die der Beter real erlebt hat, aussah. Dennoch bietet biblisches Gebet durch diesen fragmentarischen Charakter auch eine große Option, lassen sich diese Gebete durch ihre Offenheit nach vorne nicht nur auf eine bestimmte Situation festlegen.⁷⁰

Wie oft haben Menschen zum Beispiel das Vaterunser an den verschiedensten Orten zu den verschiedensten Zeiten und in den verschiedensten Situationen gebetet? Wenn Gebete also Haus der Begegnung mit Gott sind, „so sind sie zugleich eine Welt, die sich für andere öffnet“⁷¹. Ps22 belehrt nicht über den Nutzen des Bittgebets, sondern ist eben ein solcher Ort, der Dramatik schildert, genau wie sie in unserem Leben zu finden ist. Als Textgattung ist das Gebet somit nicht abschließbar und bleibt stets offen für Neues. Gebet wird damit zu einem Gemeingut der Gemeinde der Beter, welche im Neuen Testament auch als die Kinder Gottes anzutreffen sind, die gemeinsam an der Seite Jesu Christi in die biblische Gebetskultur und somit unmittelbar vor Gott treten (vgl. Hebr 2,11-13). Dadurch ist der Beter nicht einsam, auch wenn er manchmal so wie Jesus allein ist und mit Überzeugung, Ps22 zitieren könnte.⁷²

Dennoch bereitet das Gebet Schwierigkeiten, die am Anfangsteil von Ps22 bzw. in Jesu letzten Worten (vgl. Mt 26,46) zu Tage treten. Die Frage, die sich sicherlich oft beim Be-

⁶⁷ Vgl. K. BACKHAUS, Beten, 80f.

⁶⁸ Ebd. 81; Innerhalb der Doppelpfeile zitiert K. BACKHAUS hier: BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik III/4: Die Lehre von der Schöpfung, Zürich ³1969, 96.

⁶⁹ Berakhot 28b; zit. nach K. BACKHAUS, Beten, 81.

⁷⁰ Vgl. K. BACKHAUS, Beten, 81.

⁷¹ Ebd. 81.

⁷² Vgl. ebd. 81f.

ten aufdrängt, ist jene, die Jesu Feinde ihm am Kreuz stellen: „Wo ist nun dein Gott?“⁷³. Diese Schwierigkeit kann zu einer unüberwindbaren Mauer anwachsen, gleich der Klammemauer in Jerusalem. So wird Gebet zu einer Mühe, die erdrückend sein kann.⁷⁴

In *Über die Trauer* schildert der bekannte englische christliche Gelehrte und Schriftsteller C. S. Lewis seine Gedanken nach dem Tod seiner Frau, die an einer Krebserkrankung starb: „Und wo jetzt ist Gott?“⁷⁵ fragte er sich. Er bebildert die Situation des hoffnungslosen Beters mit einem Haus, vor dessen Türe er steht und die von innen verriegelt zu sein scheint. Nirgendwo brennt Licht in einem Fenster, und es stellt sich die Frage, ob das Haus nur momentan leer steht oder – dramatischer formuliert –, ob es jemals bewohnt war?⁷⁶

Lewis schildert hier, was mit der Erfahrung des schweigenden Gottes bezeichnet wird. Klage, Frage und Bitte erhalten nun einen neuen Blickwinkel. Die Geschichte vom alten Rabbi passt hier gut, der nicht davon ablässt, seine Not vor Gott zu tragen, obwohl sie ihm nie abgenommen wird. Auf die Frage seiner Schüler, wieso er weiterhin versucht, mit einem anscheinend nicht antwortenden Gott zu sprechen, erwidert der Rabbi: „Er redet ja; nur antwortet er nicht.“⁷⁷ Unser Wissen darum, dass Menschen schon seit der Steinzeit Gebete gesprochen haben, versinnbildlicht noch stärker die unerfüllte Sehnsucht der Menschen durch die gesamte Menschheitsgeschichte. Gebet scheint dabei die Funktion zu haben, in unserer „eigenen Seelenkammer“⁷⁸ die Fenster zu öffnen, um wieder etwas mehr Weitsicht und damit auch *Hoffnung* zu bekommen. Bei der Betrachtung der letzten Worte Jesu aus Ps22 ist es uns möglich, das Wesen biblischen Betens noch tiefer zu erfassen, denn hier spricht nicht nur ein Mensch aus seiner Not zu Gott. Es ist Gott selbst, der „in der Person dieses Beters auch selbst Rede und Antwort“⁷⁹ steht. „Jesus Christus ist Gottes letztes und entscheidendes Wort“⁸⁰ (vgl. Joh 1,1-5 und Hebr 1,1-4). In dieser urchristlichen Hinsicht wird das Leid und die Not unseres Lebens „durchschaubar, durchstehbar“⁸¹. Dieser Zusammenhang stiftet Sinn in unseren Lebensge-

⁷³ Vgl. Mt, 27,39-44 und Ps 42,4.

⁷⁴ Vgl. K. BACKHAUS, Beten, 82.

⁷⁵ LEWIS, Clive S., *Über die Trauer: der Begleiter für schwere Stunden*, Frankfurt am Main 2009, 9.

⁷⁶ Vgl. ebd. 9.

⁷⁷ K. BACKHAUS, Beten, 82.

⁷⁸ Ebd. 83.

⁷⁹ Ebd. 83.

⁸⁰ Ebd. 83.

⁸¹ Ebd. 83.

schichten, die so neue Bedeutung erhalten. Sie gehören nun zu einer Geschichte, die wesentlich größer ist als die des Beters selbst.⁸²

Als letzte Dimension biblischen Betens ist seine *Lebensdimension* zu nennen. Beten hat nach Ps 22 als Gebet Jesu nichts mit der Unverbindlichkeit spiritueller Wellness zu tun. In diesem Gebet wird das Beten buchstäblich zur Passion und umgekehrt, kann sie gar nicht anders, als durch diese „Poesie des Gebets“⁸³ beschrieben werden. Der Evangelist Markus zitiert hier nicht einfach Ps 22, sondern ordnet den letzten Weg Jesu in seine Grundstruktur ein (vgl. Mk 15,24 und Ps 22,19 bzw. Mk 15,29 und Ps 22,8f).⁸⁴ Hier verschwindet die Grenze zwischen Beten und Leben, „das Leben als Ganzes wird zum Gebet“⁸⁵.

Im Neuen Testament geschieht somit ein Wandel. An die Stelle des Kultes, in dem der Mensch vor Gott kommen kann, tritt nun seine gesamte Existenz, die er im sozialen und individuellen Glaubensvollzug unmittelbar vor Gott bringen kann.⁸⁶ Mit den Worten Ludwig Wittgensteins gesagt ist eine „religiöse Frage [...] nur entweder Lebensfrage oder sie ist (leeres) Geschwätz. Dieses Sprachspiel – könnte man sagen – wird nur mit Lebensfragen gespielt. Ganz ähnlich wie das Wort „Au-weh keine Bedeutung hat – außer als Schmerzensschrei“⁸⁷. Demnach ist ein Gebet, welches nicht das Leben des Beters widerspiegelt, bloße „Wortfuchtelei“⁸⁸; und umgekehrt ein Leben, dessen Mitte nicht das Gebet ist, bleibt hohl. Das wesentliche an der biblischen Art und Weise des Betens ist daher, dass der Beter in einen lebendigen Dialog mit und vor Gott treten darf. Durch diesen Dialog wird das Gebet zu einem Zufluchtsort, einem Haus der Begegnung mit Gott. Dieser bleibt allerdings manchmal still, oder zumindest wird dies so empfunden, was das Gebet durchaus mühsam machen kann.⁸⁹ Christliches Gebet kristallisiert sich durch die Worte Jesu Christi aus Ps 22 im Rahmen von Mk 15 als der „Ernstfall des Gebets“⁹⁰ heraus. Damit wird Gebet zum „Ernstfall des Lebens“⁹¹.

⁸² Vgl. ebd. 82f.

⁸³ Ebd. 83.

⁸⁴ Vgl. ebd. 83.

⁸⁵ Ebd. 83.

⁸⁶ Vgl. ebd. 83.

⁸⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig, Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937. Teil 1: Normalisierte Fassung, Hg. von I. SOMAVILLA, Innsbruck 1997, 91.

⁸⁸ K. BACKHAUS, Beten, 84.

⁸⁹ Vgl. ebd. 84.

⁹⁰ Ebd. 84.

⁹¹ Ebd. 84.

3.4. Ps 22 im Licht des Evangeliums

Mk 15 stellt Ps 22 in einen neuen Kontext: seiner Erzählung der Passion Christi. Dadurch wird Gebet im Neuen Testament dennoch zu nichts Neuem. Der Gott Israels ist kein anderer als derjenige, den die Urchristen anbeten. Sie mussten demnach also „keine neue Sprache lernen, um mit ihm im Gespräch zu bleiben“⁹². Der urchristliche Beter erkennt keinen neuen Gott, sondern sieht nun mit anderen Augen auf die endzeitliche Offenbarung des alttestamentlichen Gottes. Alle urchristlichen Gebete sind besonders durch die Erfahrung geprägt, von der viele der ersten Getauften als der *Erleuchtung* durch das Licht des Auferstandenen berichten: „in diesem Licht beteten sie zu Gott“⁹³. Damit lebt dieses Gebet wesentlich von der Erfahrung und wird somit nicht zur spirituellen Sonderübung, sondern es bildet die existentielle Grundlage des Neuen Testaments.⁹⁴

In diesem Testament wird Jesus, zumindest in der markinischen Fassung, dadurch hervorgehoben, dass sein Wirken durch den Kontrast von Passivität und Aktivität gekennzeichnet ist. Damit ist gemeint, dass sich Jesus einerseits Zeit nimmt, um in der Stille mit Gott allein zu sein, andererseits anscheinend um Kraft zu schöpfen für sein öffentliches Wirken. Dieses Zusammenspiel wirkt bei ihm, als wäre es ein biologischer Prozess, dem Ein- und Ausatmen gleich.⁹⁵

Darüber hinaus kommt allerdings noch seine „Anleitung zur endzeitlichen Sorglosigkeit“⁹⁶ hinzu. Diese lässt sich schon in der ältesten Überlieferung, der Redenquelle Q finden, welche als „sehr wahrscheinlich ursprüngliches Jesus-Gut“⁹⁷ angenommen werden darf:⁹⁸

Ich sage euch: Bittet, und euch wird gegeben werden! Sucht, und ihr werdet finden! Klopft an, und es wird euch aufgetan! Denn jeder, der bittet, empfängt; und wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird aufgetan! Wer von euch ist ein Mensch, den sein Sohn um Brot bittet, und er würde ihm einen Stein reichen? Oder auch um einen Fisch, und er würde ihm eine Schlange reichen? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, um wie viel mehr wird der Vater vom Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten?⁹⁹

⁹² Ebd. 84.

⁹³ Ebd. 85.

⁹⁴ Vgl. ebd. 84-86.

⁹⁵ Vgl. ebd. 87f.

⁹⁶ Ebd. 88.

⁹⁷ Ebd. 88.

⁹⁸ Vgl. ebd. 88.

⁹⁹ Vgl. Q 11,9-13; zit. nach K. BACKHAUS, Beten, 81.

In diesen Worten zeigt sich zweierlei. Einerseits geben sie Auskunft über das eschatologische Gottesbild, welches Gott in seinem innersten Wesen zeigt. Er ist derjenige, der uns Gutes gibt, da er schon von Anbeginn der Zeit an besser als wir selbst weiß, was wir brauchen. Daher folgt aus diesem Bild vom guten Vater, der zuhört und uns schenkt, was das Beste für uns ist, ein „rückhaltloser Gebetsglaube: bitten, suchen, anklopfen“¹⁰⁰. Dies soll zu unserer Grundeinstellung führen, durch die wir durch unseren Glauben und durch Gebet ein Gottvertrauen bekommen, aus dem wir gelassen auf die Gnade Gottes warten können. Diese Einstellung macht jegliche Sorge über fehlendes leibliches Wohl unnötig.¹⁰¹

Oftmals wurde in der Geschichte versucht, diese starke Zuversicht Jesu abzuschwächen oder an bestimmte Bedingungen zu knüpfen. Dabei geht jedoch die Kraft verloren, die in diesem unbedingten Vertrauen liegt. Im Jakobusbrief wird eine unerhörte Bitte auf einen unsicheren Glauben zurückgeführt, er spricht von einem „Mann mit zwei Seelen“¹⁰². Tatsächlich geht es in diesem Jesus-Wort über das Bittgebet aber um das Gottesbild und die Gebetshaltung.¹⁰³ Schon Teresa von Avila hat für das Bittgebet in aller Kürze folgende Vorgabe gegeben: *Solo Dios basta* – Gott allein genügt.¹⁰⁴

3.5. Die Bitten im Vaterunser als Leitmodell für unsere Bitten

Das Herrengebet steht bei Mt in der Mitte der Bergpredigt und ist somit zentraler Gegenstand der jesuanischen Botschaft. Bei Lk wird es aktiv von den Jüngern als Mustergebet für den Glaubenden erbeten. Schon in der alten christlichen Tradition, zum Beispiel bei Tertullian, wird es als die „Summe des gesamten Christseins“¹⁰⁵ angesehen.

Im Folgenden soll die volle Form der matthäischen Überlieferung des Herrengebets, besonders die enthaltenen Bitten, näher betrachtet werden:

- Unser Vater in den Himmeln!
- I. Dein Name werde geheiligt!
- II. Deine Königsherrschaft komme!
- III. Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde!
- IV. Unser Brot, als Tagesbedarf, gib uns heute.

¹⁰⁰ Ebd. 89.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 89.

¹⁰² Vgl. Jak 1,5-8 und Jak 5,15f.

¹⁰³ Vgl. K. BACKHAUS, Beten, 89.

¹⁰⁴ K. BACKHAUS zitiert hier aus einem sehr bekannten Gedicht, das Teresa von Avila zugeschrieben wird.

¹⁰⁵ K. BACKHAUS, Beten, 95.

V. Und erlasse uns unsere Schulden, wie auch wir denen erlassen haben, die uns schulden.
VI. Und führe uns nicht hinein in Versuchung,
VII. vielmehr rette uns vor dem Bösen!¹⁰⁶

Im Speziellen zeigt dieses Gebet die angstfreie Gelassenheit, in welcher die Kinder Gottes Bitten an ihn richten sollten. Durch den Aufbau der Bitten, die sich zuerst in I.-III. als Lobpreis an Gott richten und die darauf folgenden Bitten um seine Hilfe in der Welt, im menschlichen Alltag, zeigt sich die besondere Ausrichtung, die Christsein dadurch erhält.¹⁰⁷

Christsein bedeutet in dieser Form, sich auf Gott auszurichten, um durch ihn auf die Welt zugeneigt zu sein. Eine weitere Besonderheit des Bittgebets ist die Teilhabe des Beters an der besonderen Unmittelbarkeit, welche die Beziehung Jesu zu seinem Vater kennzeichnet.¹⁰⁸ Dieses Privileg, Gott in der gleichen familiären Vertrautheit anzureden, wird in der Liturgie besonders sichtbar, wenn der Vorsteher spricht: „Dem Wort unseres Herrn und Erlösers gehorsam und getreu seiner göttlichen Weisung *wagen* wir zu sprechen...“¹⁰⁹.

Die in dieser besonderen Vertrautheit ausgesprochenen vier *Uns-Bitten* kehren den Menschen nochmals „ganz in das Licht dieses Himmels“¹¹⁰. Dabei ist die vierte Bitte die einzige, in der um etwas Materielles, nämlich um das tägliche Brot, oder wie es schöner übersetzt klingt, um „jenes Brot, das dem Tagesbedarf entspricht“¹¹¹ gebeten wird. Hier erhofft sich der Beter genau das für seinen Tag, das er auch wirklich braucht, was ihn buchstäblich zum „Tagelöhner Gottes“¹¹² macht und ihn mehr im Heute verhaftet sein lässt.¹¹³

Nachdem diese „erste Bedingung menschlichen Lebens“¹¹⁴ erbeten wurde, folgt in der fünften Bitte sozusagen die zweite: der Ermöglichung von Heilung menschlichen Lebens. In dieser Bitte erhofft sich der Beter von Gott die „Versöhnung seiner Lebensgeschichte samt all ihren (sozialen) Vernetzungen und Verstrickungen“¹¹⁵. Diese Bitte wird komplettiert durch die Bereitschaftsansage, selbst dem Nächsten gegenüber ebenso großzü-

¹⁰⁶ Übersetzung nach K. BACKHAUS, *Beten*, 95.

¹⁰⁷ Vgl. K. BACKHAUS, *Beten*, 97.

¹⁰⁸ Vgl. ebd. 97.

¹⁰⁹ Ebd. 97.

¹¹⁰ Ebd. 98.

¹¹¹ Ebd. 99.

¹¹² Ebd. 99.

¹¹³ Vgl. ebd. 98f.

¹¹⁴ Ebd. 99.

¹¹⁵ Ebd. 99.

gig zu begegnen. In der sechsten Bitte muss, gegen den weit verbreiteten Irrglauben, korrigiert werden, dass hierbei nicht von Gott erbeten wird, nicht in Versuchung geführt zu werden, so als würde er dies gelegentlich gerne tun. Nach dem Verständnis der alten Kirche, wie bei Tertullian ersichtlich, ging es dabei darum, Gott zu bitten, er möge nicht zulassen, dass der Beter von seiner „eigenen Begierde, die ihn lockt und fängt, in Versuchung geführt [wird]“¹¹⁶. Allerdings geht es dabei nicht um die alltägliche Sünde, sondern vielmehr um die „endzeitliche Versuchung schlechthin: [den] Abfall vom lebendigen Gott“¹¹⁷. Der Beter wünscht sich demnach das Eingreifen Gottes in der eigenen Lebensgeschichte, damit er sich niemals von ihm entfernen möge.¹¹⁸

Die siebte und letzte Bitte fügt der sechsten noch einen Kommentar hinzu, in dem Gott darum gebeten wird, vom Bösen zu erlösen. Obgleich dank der Offenheit der griechischen Grammatik nicht klar ist, ob hiermit der Böse, Satan, oder das Böse im Sinne von Übel gemeint ist, ist klar, worum es dem Beter geht. Er bittet Gott darum, dass er ihn aus der Ferne ganz an sein Herz reißen und ihn niemals loslassen möge.¹¹⁹ Wer demnach so wie Jesus betet, „betet erlöst und weiß doch auch, dass sich die Erlösung immer wieder neu bewahrheiten muss“¹²⁰.

¹¹⁶ Jak 1, 13f.

¹¹⁷ K. BACKHAUS, Beten, 100.

¹¹⁸ Vgl. ebd. 99f.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 100.

¹²⁰ Ebd. 100.

4. Bittgebet bei Thomas von Aquin

Zu Beginn der Passagen über Thomas von Aquin soll nicht vergessen werden anzumerken, dass der größte Teil der folgenden Gedanken zum Bittgebet in den Werken des Aquinaten, der Interpretation von L. Maidl¹²¹ zu verdanken ist. In ihrer Dissertation *Desiderii Interpres* arbeitet sie die Genese und Grundstruktur der thomanischen Gebetstheologie heraus. Ebenso wichtig scheint es mir vorab zu bemerken, dass Gebet sowohl bei Thomas und daher auch bei Maidl fast immer gleich Bitte verstanden wird, denn, wie weiter unten noch gezeigt werden wird, ist für Thomas jedes Gebet im Kern Bitte.

4.1. Gebet in den Werken des Aquinaten

Bevor die thomanische Gebetstheologie genauer betrachtet wird soll hier kurz Thomas in der Theologie und seine Gebetstheologie innerhalb seiner eigenen Theologie verortet werden. Über seine ganze theologische Lehrzeit hat der Aquinate Aussagen zum Gebet aufgezeichnet; diese Vielfalt zeigt schon, wie zentral dieses Thema für ihn war. Zuerst arbeitete er im *Sentenzenkommentar* (SK) seine Gedanken zum Gebet aus, im Rahmen seiner Lehrtätigkeit folgten Weiterentwicklungen seiner Gedanken, in der *Summa Theologiae* (STh) sowie im *Compendium Theologiae* (CTh).¹²²

Thomas von Aquin wollte ursprünglich im CTh in drei Teilen, über die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die „Summe des menschlichen Heiles“¹²³ seinem Mitbruder Reginald von Piperno vermitteln. Dabei sticht die göttliche Tugend der Hoffnung als Kern der thomanischen Gebetslehre heraus, die er mithilfe des einen großen Gebets entfaltet, des Vaterunsers. Leider bricht dieser Teil unerwartet nach dem 9. Kapitel ab und blieb daher unvollendet.

Aufzeichnungen zum dritten Teil über die Liebe fehlen leider zu Gänze. Thomas präsentiert die Hoffnung als eine notwendige Ergänzung für den Glauben. Anders als bei anderen Formen der Erkenntnis ist die Glaubenserkenntnis nicht durch ein „Sehnen

¹²¹ MAIDL, Lydia, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn 1994; [*in Folge*: L. MAIDL, *Desiderii interpres*].

¹²² Vgl. L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 15f.

¹²³ Ebd. 26.

(*desiderium*) des Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit“¹²⁴ befriedigt, sondern der Glaube bringt eine „noch unvollkommene Erkenntnis“¹²⁵, wodurch sich die Seele weiterhin danach sehnt, das zu schauen und zu erreichen, woran sie glaubt. Dieser Glaube ist auf die gütige Vorsehung Gottes ausgerichtet, wodurch dem noch immer gebliebenen Sehnen die feste Hoffnung nach Erfüllung geschenkt wird, welche durch Gott geschenkt werden soll. „Diese Hoffnung, die der Mensch auf Gott setzt, findet im Gebet ihren Ausdruck, da das Bitten gemäß der Ordnung der göttlichen Vorsehung die dem Menschen angemessene Form ist, etwas von einem anderen, besonders einem Höheren zu erreichen.“¹²⁶ Des Weiteren gründet diese Hoffnung darauf, dass uns Gott im Vaterunser, das schenkt, was wir von ihm erbitten sollen. Damit ist mit eingeschlossen, dass er diese Bitten auch erhören wird. Mit dieser besonderen Stellung der theologischen Tugend der Hoffnung in seiner Gebetslehre spricht Thomas dem Gebet eine besonders wichtige Bedeutung für das Leben eines Christen zu.¹²⁷

Thomas geht dabei sogar so weit, dass er das Gebet in einem weiteren großen Werk, der STh, als Tugend entfaltet. Für ihn ist es „ein wesentlicher Vollzug auf dem Weg der Rückkehr zu Gott“¹²⁸. Die STh enthält seine umfangreichsten systematischen Ausführungen über das Gebet und lassen so dieses Thema für ihn zu einem großen Thema, gleich der Größe seiner Theologie selbst, werden.

Situiert ist das Gebet im ethischen Teil der STh, wobei hier zu bemerken ist, dass sich Thomas in seiner Ethik am Menschen als Bild Gottes orientiert. Somit kann dieser „in Teilhabe am göttlichen Erkennen und Lieben seine Rückkehr zu Gott, seinem letzten Ziel, vollziehen“¹²⁹. Dabei legt Thomas großes Augenmerk darauf, dass das Gebet weniger ein äußerer als ein innerer Akt ist. Es ist ihm wichtig zu zeigen, was das Wesen des Gebets ausmacht. So versucht Thomas durch das Gebet aufzuzeigen, wie grundsätzlich und ganzheitlich der Mensch auf Gott verwiesen ist.

In einem weiteren Werk des Aquinaten, der *Summa contra Gentiles*, weitet sich der Horizont seiner Gebetstheologie durch die theozentrische Betrachtung. Somit wird verständlich, warum Gott das Gebet für den Menschen so elementar vorgesehen hat:

¹²⁴ Ebd. 26.

¹²⁵ Ebd. 26.

¹²⁶ Ebd. 27.

¹²⁷ Vgl. ebd. 26f.

¹²⁸ Ebd. 28.

¹²⁹ Ebd. 28.

damit der Mensch durch das in Freiheit vollzogene Gebet an der göttlichen Vorsehung teilhaben kann. Für Thomas ist dadurch klar, dass der Mensch von seinem Wesen her, und nicht als Wiedergutmachung für seine Sünde, das Gebet Gott sozusagen schuldet. Die thomanische Gebetslehre versteht sich daher gleichzeitig auch als eine Tugendlehre, die das Gebet zur höchsten Tugend erhebt.¹³⁰

4.2. Der Begriff des Gebets bei Thomas

Zur Zeit des Thomas herrschte in den theologischen Schulen Unsicherheit darüber, wie der Begriff des Gebets einzugrenzen bzw. zu bestimmen sei. Daher war es Thomas wichtig, in seinen beiden Werken über das Gebet, im SK, sowie in der STh, den Begriff des Gebets als Fundament für seine weiteren Gedanken zu bestimmen. Dabei ordnet er seine Bestimmung von Gebet in die bis ins Mittelalter gängige Gleichsetzung von *Gebet* und *Bitte* ein. Dadurch wird Gebet bei ihm zu einem rationalen Akt. Im SK kommentiert er diese Einteilung, indem er auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *oratio* zurückgreift, welche als Rede verstanden wird. Gebet wird dadurch eine Rede, die, ähnlich den Gerichtsreden, darauf abzielt, etwas von einem Richter zu erhalten. Im Falle des Gebets zu Gott ist dies allerdings der höchste Richter. Infolge seiner Weiterentwicklung baut er in der später erschienenen STh nicht mehr auf diesem Schluss auf, sondern folgert, dass Gebet und Vernunft zusammenhängen und somit auch das Bitten mit dem Gebet identifiziert werden kann. Bitten sind insofern rationale Akte, als sie Teil des Gebets als Gegenstand sind, der auf Gott ausgerichtet wurde. Das Beten selbst ist dabei ein Akt der Ausrichtung auf etwas. Als Bitten ist es dadurch so zu verstehen, als ob jemand die geöffnete Hand ausstrecken würde in der Erwartungshaltung, auch etwas zu erhalten.¹³¹

4.2.1. Besondere Akzentuierung

Was war eigentlich das Revolutionäre, das in der Gebetstheologie des Aquinaten zum Ausdruck kam? In der monastischen Tradition war das Gebet eines der wichtigsten Elemente im mystischen Aufstieg zu Gott, auf welchen als Ziel eines kontemplativen Lebens hingestrebt wurde. Mit Thomas kamen zwei große Neuerungen. Einerseits löste er das Gebet aus dem Zusammenhang mit dem mystischen Aufstieg

¹³⁰ Vgl. ebd. 27-31.

¹³¹ Ebd. 37-39.

zu Gott, andererseits bekam Mystik bei ihm eine andere Gestalt. Sie musste keinen Entrückungscharakter mehr aufweisen. Mystiker ist bei Thomas jeder Mensch, der seinen Lebensweg im Heiligen Geist auf Gott hin geht, dabei ist das wichtigste Mittel das Gebet. In diesem wird um Gottes Hilfe zur rechten sittlichen Lebensgestaltung gebeten, die zur ewigen Glückseligkeit führen soll. Da oft menschliches Wollen und Handeln nicht übereinstimmen, dient das Gebet hier dazu, die Hilfe Gottes zu erbit-ten, um das Wollen ins Tun zu überführen. Daher ist das Gebet ein rationaler Akt. Für Thomas sind es nicht die geistlichen Übungen, die zur Schau Gottes führen; nur ein ganzheitlich geführtes christliches Leben kann dazu beitragen, dies zu erlangen. Dazu braucht es allerdings eine Einheit von Beten und Tun. Gebet wird dadurch in seiner zuvor aufgezeigten Abhängigkeit von der Barmherzigkeit Gottes zur für alle notwendigen Tugend.¹³²

4.2.2. Bittgebet als Kern der thomanischen Gebetstheologie

Bei Thomas gilt es, den Weg zum und im Gebet zu betrachten, denn die Möglichkei-ten, wie Gebet im Spiegel des Lebens vollzogen wird, sind vielfältig. Thomas unter-scheidet dabei nach 1 Tim 2,1 Fürbittgebet (*obsecratio*), Lobpreis (*oratio*), Bittgebet (*postulatio*) und Dankgebet (*gratiarum actio*).¹³³ Im Kern jedoch sei jedes Gebet Bit-te, wobei alle anderen Formen des Gebets darauf hinweisen, dass es für den Men-schen gar nicht so einfach ist, sich mit einer Bitte Gott anzuvertrauen.¹³⁴

Dankgebet ist in erster Linie wichtig, damit der Mensch erkennt, wem er sein Sein verdankt und alle Güter und Gnaden, die er dazu geschenkt bekommen hat. Erst da-nach ist es ihm auch möglich, sich im Gebet mit einer Bitte an Gott zu wenden. De-mütig erkennt er, wie sehr sein ganzes Leben von Gott ge- und erhalten wird und, dass er sich sein Heil nicht selbst schaffen kann. Nach Thomas gebührt dieser Dank in erster Hinsicht den göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe sowie auch der bereuenden Einsicht der eigenen Sünden, denn von ihnen ausgehend wird jedes weitere Gebet getragen. Die Erhörung des Gebets verhält sich dabei so wie die des Knechtes, der durch seine Hingabe und Dankbarkeit seinem Herrn gegenüber im Kleinen immer sehr zuverlässig waltete, denn genauso wird auch der betende Mensch von Gott Größeres empfangen.

¹³² Ebd. 120f.

¹³³ Vgl. STh II-II 83,17.

¹³⁴ L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 220.

Somit wird klar, dass nach Thomas Danken die Voraussetzung für die Erhörung einer Bitte bzw. den Empfang eines erbetenen Gutes darstellt. Doch auch trotz dieser Dankbarkeit ist es für den Menschen grundsätzlich schwer, Gott zu bitten, denn der Mensch hat seine eigene Sündhaftigkeit erkannt und auch, dass er alles von Gott empfangen hat. Damit er jedoch völliges Vertrauen in die göttliche Zuwendung fasst, muss er sich zuvor der eigenen endlichen Begrenztheit und Sündhaftigkeit bewusst werden.

Des Weiteren ist es für den Aquinaten dazu auch notwendig, sich das Heilshandeln Gottes in der Geschichte bewusst zu machen, um durch seine Treue und Verheißung an Gottes Güte und Liebe zu glauben, wie sie in Jesus Christus offenbar wurde. Die dadurch entflammte Liebe könnte den Menschen dazu bewegen, sich dem Dienst an Gott ganz hinzugeben. Auch dabei ist Thomas die ekklesiale Dimension wichtig. So wie auch nicht einzelne, sondern immer eine Gemeinschaft den Weg des Heiles gegangen ist, so soll auch der Mensch als Glied der Kirche das Vertrauen in Gott finden, um den Mut zu ergreifen ihn zu bitten. Dieser Mut kann im thomanischen Verständnis in der Betrachtung der göttlichen Heilstaten erwachsen, insbesondere bei den Geheimnissen um Jesu Menschwerdung und um seinen Leidensweg. Sie sollen dem Beter das Vertrauen schenken, um im Gebet auf Gott zuzugehen.

Doch nicht nur Vertrauen ist es, das aus der Erkenntnis über Gottes Heilshandeln erwächst. Die logische Folge des Erkennens, dass der gute Gott für das eigene Leben nur Gutes vorgesehen hat, ist, ihn zu lobpreisen. Damit das Gebet Erhörung findet, betont Thomas die Notwendigkeit solchen *Lobpreises* als die rechte Vorbereitung für die Bitte an Gott. Im Lobpreis drängt das Sehnen des Menschen auf die vollkommene Vereinigung mit Gott, den Beter zur Bitte an ihn. Sofern auf die Erhörung einer Bitte auch wieder das Dankgebet folgt, setzt sich somit Gottes Heilsgeschichte mit dem Menschen im jeweiligen Gebetsleben des Beters fort. Das durch die Erhörung geschaffene und im Dank ausgedrückte Vertrauen eröffnet die Möglichkeit zu erneuten Bitten. Durch das an den gütigen Gott gerichtete Dankgebet wird der zuvor in der Vorbereitung auf die Bitte eröffnete Gebetsprozess abgeschlossen und gleichzeitig eröffnet dieses Gebet wieder das Tor für einen weiteren. Die so entstehende Gebetskette umfasst dadurch allmählich gleichsam das ganze Leben des Beters.

Durch die Einheit dieser vier zu Beginn genannten Gebetselemente wird der gesamte Gebetsprozess gebildet. „Vom Mutfassen für das Bitten bis hin zum Danken spannt sich der weite Bogen des Gebetsvollzugs.“¹³⁵ Nur durch die Einheit der vier Elemente kommt das Gebet nach Thomas zur vollen Entfaltung seiner Kräfte. Es schließt sich somit das Dankgebet eines einzelnen betenden Menschen an das „preisende Gedächtnis des Heilshandeln Gottes“¹³⁶ an. Der Mensch ruft sich dadurch nicht nur die Erfahrung des Heils im eigenen Leben, sondern auch in der Geschichte der Menschheit in Erinnerung. Diese Erinnerung erweckt bzw. verstärkt das Vertrauen des Menschen gegenüber Gott und lässt ihn auf dessen Barmherzigkeit hoffen.

Das Lob, das der Mensch darüber Gott zukommen lässt, bildet zusammen mit der sich damit verbindenden Bitte den Kern eines jeden Gebets. Der so von Thomas geschilderte Gebetsprozess lässt darauf schließen, dass ein solch persönliches Gebet aus tiefstem Herzen kommen muss. Ein Mensch der so betet, hat erkannt, dass sein Sehnen nach dem Glück auf Gott ausgerichtet ist und dass er dieses nur von ihm erhalten kann. Ein solcher Glaube nimmt Gott als gütig an und setzt alle Hoffnung darauf, dass er dem Menschen aus Liebe zu Hilfe kommen wird. Diese Hoffnung ist das tragende Fundament eines jeden Gebets, welches so „im Sehnen der Liebe auf alles drängt, das den Menschen zur letzten Vollendung in der vollkommenen Vereinigung mit Gott hinführt.“¹³⁷

4.3. Gebet als Weg zu Gott

Die thomanische Gebetstheologie hängt in ihrem innersten ganz von seiner Schöpfungsperspektive ab. Für Thomas ist Gott „Ursprung und Ziel aller Kreatur“¹³⁸ und aus seiner Liebe heraus schuf der dreieinige Gott alles Sein. Dieses Sein versteht er als Geschenk Gottes, denn es wird aus eben dieser innertrinitarischen Liebe heraus durch den heiligen Geist gewirkt und auch erhalten. Damit ist alles von Gott geschaffene aber noch nicht an sich gut, denn durch die Defizienz, die sich durch die Erbsünde für jeden Menschen ergibt, kann er nur in einer gewissen Ähnlichkeit an der Gutheit Gottes Anteil haben. Nachdem Gott bewirkt hat, dass er der Ursprung aller

¹³⁵ Ebd. 223.

¹³⁶ Ebd. 223.

¹³⁷ Ebd. 224.

¹³⁸ Ebd. 127.

Geschöpfe ist, kann ein Zurückkehren zu ihm als dem Ziel, um an seiner Gutheit vollkommen Anteil zu haben, auch nur durch ihn bewirkt werden. Diese Rückkehr zum Ursprung geschieht allerdings nicht von außen, sondern ist jedem Geschöpf in seine Natur eingeschrieben.

Thomas geht also davon aus, dass jedem Menschen ein Sehnen innewohnt, durch welches er nicht nur auf sein Ziel ausgerichtet ist, sondern dadurch auch immer mehr zu dem wird, was er zwar noch nicht ist, aber sein soll. Verstand und Wille spielen dabei allerdings nur eine untergeordnete Rolle, da dieses Sehnen als göttliches Geschenk im Wesen des Menschen liegt. In dieser Bewegung der Heimkehr zu Gott, dem Ursprung und Ziel, zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass es sich um eine Liebesbewegung handelt, die durch die Liebe Gottes zum Geschöpf und der Liebe des Geschöpfes zu sich selbst und zu Gott entsteht. Jedes Geschöpf hat also dieses letzte Ziel in sich eingeschrieben und seinen je eigenen Weg um dieses Ziel zu erreichen. Zum Begehen dieses Weges ist es allerdings notwendig, durch die höchsten Vermögen, nach Thomas der Intellekt und der Wille, das vollkommenste aller Güter zu erfassen und durch eben diese Vermögen darauf hinzustreben. Dieses Ziel ist erfüllt, sobald die Bewegung des Menschen gleich einem Kreis abgeschlossen ist. Der Mensch, der sein Sein von Gott geschenkt bekommen hat und seinem Sehnen nach auf Gott hin unterwegs war findet nun ganz zu sich selbst indem er bei Gott angelangt ist und sein ewiges Wesen erkennt.¹³⁹

Jeder Mensch ist zwar auf seine eigene Art und Weise unterwegs, dennoch ist eines allen Wegen auf Gott hin gleich: Es handelt sich dabei um das gleiche übernatürliche Ziel, das der Mensch auf seinem Weg auf der Erde anstrebt; auf diesem irdischen Weg ist er auf die Hilfe Gottes angewiesen. Somit schlussfolgert Thomas, dass das Gebet „die dem Menschen angemessene Weise [ist], die Hilfe Gottes zu erlangen“¹⁴⁰. Doch es stellt sich auch Thomas die Frage was in rechter Weise ein Gebet sein soll und darf. Dabei stellt er als wichtigstes Mittel die Vernunft heraus. Durch ihren Rat soll der Mensch nachforschen welches Gut es ist, dass er ersehnen soll.¹⁴¹ Dabei be-

¹³⁹ Vgl. ebd. 126-129.

¹⁴⁰ Ebd. 133f.

¹⁴¹ Ebd. 133f.

ruft er sich auf Augustinus, wenn er betont, dass man nur „um das beten [darf], was man wünschen darf“¹⁴².

Nachdem die Vernunft ein entsprechendes Gut gewählt hat, ist es die Aufgabe des Willens, dieses auszuwählen. Die Sehnsucht, die im Menschen steckt, führt durch diesen Gebrauch des Willens dazu, dass daraus ein Willensakt wird, der mit dem gewählten Gut gefüllt ist, ein Gut, auf dessen Erfüllung das Sehnen noch wartet. Es ist genau dies der Moment, an dem der Mensch erkennt, dass seine Sehnsüchte und Bedürfnisse nur durch Gott erfüllt werden können – dies ist der Punkt der Erkenntnis, der zum eigentlichen Gebet führt. So wie ich die Hilfe eines anderen, eventuell übergeordneten Menschen erbete, kann der „angemessene Modus in der Hinwendung der Vernunft an Gott [...] nur die Bitte sein“¹⁴³.

In der Erkenntnis dessen erfährt sich der Mensch in der Spannung, einerseits selbst nicht alles schaffen zu können, und andererseits ein Sehnen in sich zu verspüren, welches ihn dazu drängt, weiter zu suchen. Um diese Spannung zu lösen, ist es wichtig die Schöpfung aus der Perspektive des Thomas zu sehen. Wenn man sich und das Sein als Geschenk des aus seiner übersprudelnden Liebe schenkenden Gottes erfährt, fällt es auch leichter, zum Gebet zu finden. Doch diese Einsicht ist nicht ohne die Gnade Gottes möglich. Gott selbst muss den Menschen befreien. Dennoch ist es notwendig, dass der Mensch in seiner Freiheit in Gottes Wirken zu seinem Heil einwilligt. Dies geschieht eben durch die höchsten Vermögen des Menschen, Vernunft und Wille.

Indem der Mensch im Gebet die konkrete Situation vor Gott bringt, sein Ziel schildert, sowie welche Personen dabei eine Rolle spielen könnten, versucht er das so vorgebrachte Anliegen bei Gott zu veranlassen. Durch diese disponierende Vorarbeit des Menschen wird das Geschehen schon in eine gewisse Ordnung gestellt. Nach Thomas ist durch diese Ordnungsherstellung das Gebet ein Akt der praktischen Vernunft, denn er sieht es als Aufgabe der Vernunft, Ordnung herzustellen. Dadurch wird die Vernunft auf Bereiche ausgedehnt, in denen durch göttliche Hilfe gewirkt werden soll. Dabei wird abgesteckt, was überhaupt wirksam ist.¹⁴⁴ Ob dieses dann

¹⁴² Vgl. Aug., Ep. 130, 12, 22; zit. nach STh II-II 83, 6c.

¹⁴³ L. MAIDL, *Desiderii interpretatio*, 135.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. 134-137.

gewirkt wird, ist die Frage dieser Arbeit schlechthin, denn sie hängt von Gott ab und ob es ihm überhaupt möglich ist, die Bitte zu gewähren.

4.3.1. Worum darf Gott gebeten werden?

Nun wenden wir uns dem Thema der Rechtschaffenheit unseres Strebens zu, denn es ist nicht einfach die Frage zu stellen, ob Gott eine Bitte erhört oder nicht. Dazu ist es nach Thomas erstens notwendig, zu klären, ob die gestellte Bitte um etwas bittet, nach dem gestrebt werden darf. Zweitens, ob dieses für den Beter ein zum Heil förderliches Gut ist. Das Eigentliche, um das in jeder Bitte zumindest hintergründig gebeten werden soll, ist das Ziel worauf das Sehnen im Menschen abzielt, auf die Vereinigung mit Gott. Alles menschliche Sehnen ist auf diese Gemeinschaft ausgerichtet. Der Aufstieg zu diesem Ziel ist ein geistiger und wird durch das Gebet genährt, denn „Betend nähert sich der Mensch vom Willen bewegt mit seiner Vernunft Gott“¹⁴⁵. Dazu verweist Thomas in der STh II-II 83,1 ad 2 auf das Psalmwort: „Nur eines erbitte ich vom Herrn, danach verlangt mich: Im Haus des Herrn zu wohnen alle Tage meines Lebens“¹⁴⁶.

Hier soll allerdings davor gewarnt sein, das zuvor beschriebene Gebet als Akt der praktischen Vernunft so zu verstehen, als diene es dazu, Gott die eigenen innersten Sehnsüchte und Bedürfnisse zu verraten, denn „er kennt das Herz des Menschen“¹⁴⁷. Auch hier findet Thomas wieder ein passendes Schriftwort: „Schon ehe sie rufen, erhöere ich sie“¹⁴⁸. Vielmehr, als das Gebet Gott in das eigene Leben einweihen soll, dient es dazu, dem Menschen bei der Aufgabe zu helfen, „sein Leben in Freiheit handelnd auf Gott hinzuführen“¹⁴⁹. In diesem Sinne versteht sich das Gebet als geistiger Akt.

4.3.2. Der irdische Weg des Gebets zu Gott

Das im Inneren des Menschen verankerte Sehnen vollzieht sich im Gebet. Im Gebet bejaht der Menschen einerseits das zutiefst in ihm angelegte Ursehnen nach der Gemeinschaft mit Gott. Andererseits nimmt das Gebet auch den Weg wahr, der dem

¹⁴⁵ Ebd. 139; Maidl zitiert hier Thomas in eigener Übersetzung aus dem Originaltext STh II-II 83,1 ad 2.

¹⁴⁶ Ps 27,4.

¹⁴⁷ L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 139.

¹⁴⁸ Jes 65,24.

¹⁴⁹ L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 139.

Menschen auf der Erde aufgegeben ist. Die Anliegen des Gebetes nehmen die vielen einzelnen Sehnsüchte und Teilziele des Menschen wahr, die im Großen und Ganzen auf das eine letzte Ziel ausgerichtet sind.

Somit ist das Gebet wesentlicher Bestandteil des spezifisch menschlichen „Auf-dem-Weg-Sein[s]“¹⁵⁰ gesetzt den Fall, dass er Gott als Ziel des Weges bekennt. In doppelter Hinsicht dient das Gebet daher der Rückkehr zum Schöpfer als Ursprungspunkt des Geschöpfes. Zum Einen schenkt Gott dem Menschen durch das Gebet, worum er bittet, wodurch der Mensch auf seinem Weg Gott indirekt näher kommt. Zum Anderen ist schon das Gebet an sich ein Schritt des Menschen auf Gott zu. Aber nicht nur auf diesen Wegen ist der Mensch Gott nahe, auch in der Ordnung, die durch die Darlegung der Umstände einer Bitte vor Gott erschaffen wird, kommt er ihm auf besondere Weise nahe. Er wird gleichsam zum Assistenten Gottes, indem er alle anderen Menschen, für die er betet, in seinem Gebet auf Gott ausrichtet.¹⁵¹

In der Art und Weise, in der der Mensch durch seine Freiheit und Vernunft im Gebet seine Bitten vor Gott bringt, ist das Gebet ein Teil seiner Zukunftsplanung. Diese trifft allerdings die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Gebets zentral, denn die Planung des Menschen steht in einer gewissen Spannung zur universalen Vorsehung Gottes. Diese Spannung entsteht dadurch, dass Gott als die Ursache von allem dem Menschen trotzdem die notwendige Freiheit zur alleinigen Führung seines Lebens gegeben hat. Wie dieses Paradoxon aufrechterhalten werden kann, ist allerdings für den menschlichen Geist nicht fassbar. Die Problematik, die sich daraus für das Gebet ergibt, ist die Frage nach der Ermöglichung einer echten ernst gemeinten Bitte an Gott, der doch als Allursprung schon alles von Anfang an vorgesehen hat. Würde dies nicht bedeuten in seine Vorsehung eingreifen zu wollen? Doch so wie Gott unwandelbar ist, so muss auch seine Vorsehung unwandelbar sein und dennoch gibt er dem Menschen alles aus freiem Willen. Wie dieses Verhältnis bestimmt ist, damit hängt die Ermöglichung der Sinnhaftigkeit des Gebets zusammen und damit wird das „Gebetsverständnis eines Theologen gleichsam zum Testfall für seine generelle Sicht der menschlichen Freiheit“¹⁵².

¹⁵⁰ Ebd. 139.

¹⁵¹ Vgl. ebd. 137-140.

¹⁵² Ebd. 141.

4.4. Gebet, Freiheit und Vorsehung

Daher gilt es im Weiteren die Vorsehung Gottes und die Freiheit des Menschen aus der thomanischen Sicht näher zu beleuchten. Thomas untersucht in seinen Schriften die verschiedenen Fehlkonzeptionen von Vorsehungsglauben, welche vom Extrem der epikureischen Vorstellung, es herrsche blinder Zufall, bis hin zum ägyptischen Glauben an die magiehafte Veränderbarkeit der göttlichen Vorsehung durch Gebet und anderen Kult gehen. Diese Positionen reichen nach Thomas von der Sinnlosigkeit des Gebets bis hin zur völligen Überbewertung. Es gilt daher hierbei, das rechte Mittelmaß zu finden, bei der weder der Mensch zur Marionette, noch die Vorsehung Gottes wandelbar wird.¹⁵³

In der thomanischen Vorsehungskonzeption ist daher in erster Linie der Glaube daran wichtig, wer Gott ist. Thomas geht dabei davon aus, dass Gott diese Schöpfung als eine gute wollte. Dazu brauchen wir nur an den Beginn der heiligen Schrift zu blicken, denn dort sah Gott, dass es gut war.¹⁵⁴ Daher ist auch alles in der Schöpfung, besonders jedoch die Geschöpfe gut, nicht nur indem es an der göttlichen Gutheit Anteil hat, sondern auch in der jeweiligen Zielsetzung, welche als letztes Ziel im Erreichen der vollkommenen Gutheit bei Gott als Teil seiner Vorsehung erfüllt ist. In diesem Sinne der Gutheit der Schöpfung, des Schöpfers und der Geschöpfe, sowohl in Anteilhabe als auch in ihrer Ausrichtung auf das letzte Ziel, ist dies streng genommen die Beschreibung eines Gottesbildes, das anzeigt: Gott ist ein guter Gott. Daraus folgt, dass auch sein Plan, der in der Vorsehung enthalten ist, ein guter Plan für seine Geschöpfe ist, indem er innerhalb der zeitlichen, irdischen Welt durch seine Wege die von ihm hervorgebrachten Geschöpfe durch seine Lenkung auch zu ihrer Vollendung führen will. Dies geschieht nicht unmittelbar, sondern „mit Hilfe von Mittlerinstanzen (*media*), indem er Niedrigeres durch Höheres lenkt“¹⁵⁵. Dadurch, dass einige Geschöpfe die Lenkung anderer bewirken, kann Gottes Vollkommenheit auch in ihnen ihren Ausdruck finden, was zu ihrer eigenen Vervollkommnung beiträgt.¹⁵⁶

¹⁵³ Vgl. ebd. 142-144.

¹⁵⁴ Vgl. Gen 1.

¹⁵⁵ L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 144.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. 144f.

Nun kommen wir zu dem Punkt, der eigentlich für diese Arbeit ausschlaggebend ist. Durch die Mitwirkung an der göttlichen Vorsehung wird das Gebet des Menschen zu einem wesentlichen Bestandteil dieser „von Gott vorgesehenen Zweitursachen“¹⁵⁷. Durch die Bitte kann der Mensch Gott nicht umstimmen, er kann jedoch durch seine Bitte das erwirken, was Gott schon von Anbeginn vorgesehen hat. Nur weil es nicht möglich sei, die göttliche Vorsehung abzuändern und deswegen das Beten für sinnlos zu erklären, sei es für Thomas genauso sinnlos, „wie wenn man nicht gehen wollte, um an einen Ort zu gelangen, oder nicht essen, um sich zu ernähren“¹⁵⁸.

Das Gebet ist daher eine genauso mit freiem Willen ausgeführte Handlung wie alle anderen menschlichen Handlungen, doch als erste Ursache allen Seins wirkt Gott selbstverständlich in jeder Zweitursache durch die ihm eigene Natur mit. Durch dieses Verständnis der Vorsehung wird bei Thomas die menschliche Freiheit allerdings nicht aufgehoben. Viel mehr noch wird sie dadurch geschützt und bewahrt, denn er ist es, der die menschliche Freiheit nicht nur ermöglicht, sondern aus der ihm eigenen Natur auch ständig erhält. Dennoch bleibt dem Menschen die durch die Erbsünde innewohnende Defizienz, durch welche der Mensch weiter der Hilfe Gottes bedürftig bleibt. Man könnte sagen, der Mensch sei auf die Gnade hin erschaffen, was durch das ihm eingeborene Sehnen zum Ausdruck kommt, ihm wird dies von Gott her allerdings nicht aufgezwungen. Aus der ihm gegebenen Freiheit ist es dem Menschen aber möglich, sich durch die ihm gegebenen höchsten Vermögen, d.h. seine praktische Vernunft bestehend aus Vernunft und Wille, im Gebet für den Empfang der göttlichen Gnade zu öffnen.¹⁵⁹

4.4.1. Gebet als Akt des Strebens zu Gott

Das bisher von Thomas Zusammengetragene bedeutet für das Gebet, dass Gott in seiner universalen Ordnung den Menschen durch ein in seinem Innersten angelegtes Sehnen auf sich als Ziel des Verlangens nach ewiger Glückseligkeit ausgerichtet hat. Den Weg bis zur Erlangung dieses Ziels muss der Mensch auf Erden allerdings auch leibhaftig und mit allen dazu notwendigen Gütern bis zu seinem Ende selber gehen.

¹⁵⁷ Ebd. 145.

¹⁵⁸ Ebd. 146.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. 145-147.

Dadurch, dass Gott in sich aber aus freiem Willen an seine universale Schöpfungsordnung gebunden ist, schuldet er es jedem seiner Geschöpfe, ihm immer das jeweilig Notwendige zu geben, das es zum Erreichen seines inneren Zieles braucht. Somit ist das Gebet in dieser Hinsicht immer ein „Akt des Strebens des Menschen hin auf ein Gut“¹⁶⁰. Nach Thomas wird Gott dem Menschen die Bitte um ein solches konkretes Gut nicht abschlagen, wenn er sich dafür aus freiem Willen und durch vernunftgeleitete Wahl entschieden hat und dieses Gut dem Sehnen im Menschen entspricht.

Dem gegenüber kann Gott eine Bitte natürlich auch nicht erhören, so wie es ebenso möglich ist, dass der Mensch sich dem Gebet gegenüber verweigern kann. Bei einer solchen unerhörten Bitte ist aber das abgeschlagene Gut entweder überhaupt keines gewesen, oder der Mensch sehnt sich aus einer falschen Haltung heraus danach. Eine abgeschlagene Bitte wird allerdings besonders dann problematisch, wenn das vom Menschen erbetene Gut die Befreiung aus einem konkreten Leid ist. Hinter dieser Problematik verbirgt sich das scheinbar „unlösbare Problem der Theodizee“¹⁶¹.

4.4.2. Unerhörte Gebete

Ist es nicht legitim, die Bitte um Erlösung aus dem Leid an Gott zu richten? Thomas antwortet auf Fragen dieser Art mit dem Verweis, dass auch Paulus in seinem Gebet um Befreiung von seinem Stachel von Gott nicht erhört wurde. Dabei trifft der Aquinate eine wertvolle Unterscheidung. So wie bei der richtigen Medizin, welche zwar einen bitteren Geschmack haben kann, jedoch heilsam auf den Menschen wirkt, verhält es sich auch bei so manchem Leid, das Gott einem Menschen zumutet. Paulus war sich bei der Formulierung seines Gebets einfach noch nicht bewusst, dass ihm das Übel seines Stachels im Geheimnis der Vorsehung Gottes von Nutzen war. Dieses Leid bewahrte ihn vor dem Stolz, welcher die Wurzel aller Sünden darstellt, denn durch die vielen Gnadengaben, die dem Apostel geschenkt waren, wäre die Gefahr, die davon ausgeht, sehr stark gewesen.

Somit ist nach Thomas klar, dass eine unerhörte Bitte um die Erlösung aus dem Leid, das einen Mangel im Menschen bezeichnet, ihm sehr nützlich und zu seinem Heil dienlich sein kann. Bitten wird durch einen solchen Mangel zum Werkzeug, um sich für die Gnade Gottes zu öffnen. Leid dient demnach als Möglichkeit Gottes, im defizi-

¹⁶⁰ Ebd. 151.

¹⁶¹ Ebd. 151; Vgl. dazu die Passagen über M. Striet in der Einleitung.

enten Menschen zu wirken. Dadurch bekommt die Sünde einen ganz anderen Stellenwert in Gottes Plan: den Menschen zu seinem Heil zu führen. Sie ist zwar nichts Gutes, doch Gott lässt sie zu als Bedingung der Möglichkeit für Gutes. So ist es dem Menschen möglich, aus einer falschen Haltung heraus etwas von Gott zu erbitten, was sich eigentlich gegen Gott wendet. Da Gott aber nur jene Gebete erhört, die das Heil des Menschen fördern, kann er ein solches Gebet, wie beim Gebet Pauli, nicht erhören.¹⁶²

In der Berufung auf Augustinus räumt Thomas dennoch die Möglichkeit ein, Gott könne in seiner Gerechtigkeit auch ein Gebet erhören, welches sich gegen das Heil des Menschen richtet, um ihn zu bestrafen. Beispiel dafür wäre ein Mensch, der sich aus einer sündhaften Haltung heraus wegen einer Sache an Gott wendet, die gegen Gott ist. Dabei bleibt aber die Frage offen, ob auch diese Sünde dem Menschen noch die Möglichkeit lässt, sich wieder zu erheben oder nicht. Von welchem Blickwinkel man diese Überlegungen des hl. Thomas von Aquin auch dreht, „die Frage nach der Theodizee bleibt mit aller Gewalt stehen“¹⁶³.

4.4.3. Kann Gebet Gottes Willen beeinflussen?

Wie schon weiter oben angedeutet, sieht Thomas die Vorsehung Gottes aufgrund seiner Unwandelbarkeit ebenso als unwandelbar. Folglich ist es auch keinem noch so gut gemeinten Gebet möglich, etwas bei Gott zu erwirken, was nicht von ihm vorgesehen wurde. Doch würde das nicht die Freiheit des Menschen stark einschränken? Verliert somit nicht jede menschliche Bitte ihre Sinnhaftigkeit?

Thomas verweist dabei darauf, dass das Gebet, da es eine Zweitursache ist, mit anderen Teilursachen wie in einem Netz verbunden ist. Was daraus geschlossen werden darf, ist, dass es die göttliche Vorsehung zwar darauf abgesehen hat, das Heil eines jeden Menschen in der endgültigen Schau Gottes zu bewirken; wie dies allerdings konkret zustande kommen kann, ist eine Frage der sogenannten Partikularursachen. Gott steht es aufgrund seines freien Willens daher frei, an den Zweitursachen, zu denen das Gebet zählt, vorbei zu handeln. Dadurch ist es ihm möglich, die erwartete Wirkung eines Gebets auch ohne jenes eintreten zu lassen, oder eine gänzlich andere zu bewirken als erwartet. Es wandelt sich so durch das Gebet nicht die

¹⁶² Vgl. ebd. 148-153.

¹⁶³ Ebd. 153.

Gerechtigkeit Gottes, die er in seinen ewigen Plan geschrieben hat, sondern die konkrete, geschichtliche Manifestation seines Willens. Genau in dieser Art und Weise, wie Gott sein Wirken verändern kann, ordnet Thomas die Wunder ein. Wir sind verwundert und bewundern etwas dann, wenn Gott an den für uns bekannten Ursachenordnungen vorbeiwirkt. Schon bei Jesu Wunderwirken zeigt sich die göttliche Ordnung, denn auch er rief zuvor immer Gott an, da von ihm allein alle Kraft ausgehe. Auch die Jünger Jesu haben auf Gebete hin Wunder gewirkt. Dies spricht für eine anzunehmende starke Wirksamkeit ihres Gebets.¹⁶⁴

4.4.4. Vertrauen als Antwort des Menschen auf die Vorsehung Gottes

Von wem anderen als Gott, dem Schöpfer allen Seins, kann erwartet werden, Hilfe zu empfangen? „Er der mich geschaffen hat, wird mir auch weiterhelfen“¹⁶⁵. In der Bedürftigkeit des Menschen als endlichem Geschöpf empfindet er ein starkes inneres Sehnen nach dem letzten Ziel, welches bei Gott, dem „Urheber aller Güter“¹⁶⁶, zu finden ist. Das Gebet wird somit nicht zum Mittel, um einen Zweck zu erfüllen; sondern kann durch den vertrauensvollen Empfang der Gnade dazu verhelfen, dass sich der Beter selbst ändert.¹⁶⁷

Das Gebet öffnet allerdings nicht nur für den Empfang der Gnade, sondern es ermutigt dazu, die Beziehung zu Gott anders zu sehen, es schafft Vertrauen wie zu einem Freund. Thomas ermutigt dazu Gott im Gebet quasi spielerisch, um alles Erdenkliche zu bitten und dabei die Freude am vertrauensvollen Dialog mit Gott nicht aus den Augen zu verlieren. Dieses Vertrauen zu Gott ist ein personales, welches von einer Grundstruktur von Bitten und freiem Schenken gekennzeichnet ist.

Gottes Wunsch ist es daher nicht nur, dem Menschen aus freiem Willen etwas zu schenken, sondern er will auch darum gebeten werden. Es ist dem Menschen im Gebet daher möglich, sich, „an Gott wie an einen Freund [zu] wenden, der in Liebe das Beste für ihn will“¹⁶⁸. Dennoch betont Thomas hier, dass ein freies sich an Gott Wenden nur möglich ist, wenn dem Menschen zuvor die Gnade Gottes dazu verholfen hat. Außerdem betont er, dass zum Gebet an sich noch keine Vertrautheit mit Gott

¹⁶⁴ Vgl. ebd. 153f.

¹⁶⁵ Ebd. 155.

¹⁶⁶ Ebd. 155.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 154f.

¹⁶⁸ Ebd. 156.

bestehen muss, zur Bitte allerdings schon. Das Gebet bewirkt Vertrauen, aus dem dann die Bitte entwächst. Wie diese Dialektik zwischen dem freien Willen des Menschen und der zuvorkommenden Gnade Gottes gedacht werden soll, bleibt allerdings dennoch fraglich. Dem Menschen bleibt nichts Anderes übrig als in seinem Sehnen die Frage nach seinem Heil zu erkennen, zu bejahen und ihr im Gebet nachzugehen. Dadurch ist es ihm möglich, alles von Gott zu erbitten, das dieser in seiner universalen Ordnung für die Vollkommenheit des Universums mit sich als letztem Ziel vorgesehen hat. Das Gebet hilft dabei, diese göttliche Ordnung zu verwirklichen.¹⁶⁹

Mit diesen Überlegungen des Aquinaten, das Zusammenwirken von menschlicher Zweitursache und göttlicher Erstursache zu verstehen, ist dennoch nicht klar, warum es für den Menschen notwendig ist, von Gott zuerst die Gnade zu empfangen, um danach Beten zu können, wie es möglich ist, selbst im Gebet zu sündigen oder warum Gott manche Gebete um Befreiung aus Leid nicht erhört.

Im Hintergrund all dieser thomanischen Überlegungen sind für den modernen Leser allerdings immer wieder die generelle Problematik von Theodizee und Prädestinationslehre durchzuhören. Dennoch ist die Unbegreifbarkeit dieser Dinge kein Wunder, denn wie sollte es für den endlichen menschlichen Verstand auch möglich sein, das Wirken Gottes zu begreifen. Obwohl dies auch schon Thomas bewusst war, macht er in all seinen Traktaten über das Gebet immer wieder auf die Möglichkeit zum Heil aufmerksam, die uns durch das Gebet offen steht. Durch die Einsicht des Menschen über seine Bedürftigkeit, derer er sich im Leid und in der Sünde bewusst wird, soll er betend das Vertrauen einüben, dass Gott für ihn, als fürsorglicher, liebender Freund und Vater, nichts Willkürliches, sondern nur Gutes vorgesehen hat. Dass dem Menschen hierbei als Bittendem eine gewisse *Miterwirkungsrolle* zugewiesen ist, zeigt umso deutlicher, wie sehr Gott die Freiheit des Menschen schätzt. Wie diese Sache konkret aussehen mag, ist zwar nicht unwichtig, aber für Thomas in dieser Hinsicht zweitrangig. Fest steht für ihn allerdings, dass eine „Beziehung des Menschen zu Gott [...] ohne Gebet nicht denkbar [ist]; nur betend kann er sein Heil

¹⁶⁹ Ebd. 155-157.

[er]wirken“¹⁷⁰. Daher wird es für Thomas auch in seiner gesamten Theologie wichtig, beim Gebet zu beginnen.¹⁷¹

4.5. Das Vaterunser als Wegweiser für den Inhalt des Gebets

Nachdem nun der Frage nachgegangen wurde, in welche Beziehungsebene zu Gott Thomas das Bittgebet setzt, wird im Weiteren danach gefragt werden müssen, worum eigentlich in rechter Weise gebetet werden darf. Es geht also um die Frage, was dem Gebet die rechte Füllung verleiht. In diesem Sinne hat Thomas das Vaterunser, das Gebet schlechthin gedeutet. Es ist das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat, als diese ihn um eine Belehrung gefragt haben, wie denn in rechter Weise zu beten sei (vgl. Lk 11,1). Im Vaterunser werden nach Thomas die Bitten an den Vater in rechter Weise mit allem, was sonst noch zu einem guten Gebet dazugehört, in die richtige Struktur gebracht. In einem zweiten Schritt werden wir uns auch mit der Frage beschäftigen, ob das Gebet um *temporalia*, d.h. um zeitliche Güter, ein in dieser Hinsicht erlaubtes Gebet ist.

4.5.1. Die „innere und äußere Gnade“ des Gebets

Um das Vaterunser als göttliches Geschenk für die Gebetsbemühungen des Menschen richtig einzuordnen, muss Thomas zuvor allerdings noch eine Unterscheidung treffen. In dieser spricht er von zwei verschiedenen Gnaden, die der Mensch erhalten hat, einer inneren und einer äußeren Gnadengabe. Innere Gnade ist die Gnade der Rechtfertigung, die heiligmachende Gnade. Dabei handelt es sich um in ihn „eingegossene Tugenden und Geistesgaben“¹⁷², welche ihm zum Gebet geneigter machen können bzw. ihn dazu überhaupt befähigen.

Von äußeren Gaben spricht Thomas im Zusammenhang mit allem, was der Mensch noch von außen hinzukommend braucht, und was ihm auch von Gott geschenkt wird, wie zum Beispiel eine rechte Gebetsanleitung. Diese, so Thomas, wird den Kindern Gottes aus seiner Offenbarung durch seinen Sohn im Vaterunser als *In-formation* ihres Betens und Hoffens geschenkt. Er schenkt uns durch die im Va-

¹⁷⁰ Ebd. 159.

¹⁷¹ Vgl. ebd. 158f.

¹⁷² Ebd. 214.

terunser enthaltene Offenbarung eine neue Perspektive der Hoffnung, worauf sich unser ganzes Sehnen und Wollen ausrichten kann, „erst in der konkreten Begegnung mit dem Wort der Offenbarung kann unsere Hoffnung lebendig werden“¹⁷³.

Es enthält aneinander gereihte Wahrheiten die in einer bewussten Ordnung ihrem Rang nach darauf hinweisen, wer es ist, auf dessen Hilfe der Mensch hoffen darf und was und in welcher Reihenfolge er von ihm erbitten darf. Durch die kompendiumartige *In-formation* der im Vaterunser enthaltenen Offenbarung hat es die Funktion eines Wegweisers und Ratgebers, um das gesamte menschliche Leben mit all seinen irdischen Wünschen und Hoffnungen auf sein letztes Ziel hin auszurichten. Es lässt darauf hoffen, dass ein auf diese Art und Weise formuliertes Gebet beim Vater Erhöhung findet.¹⁷⁴

Nach Thomas stimmt schon die erste Anrede des Vaterunsers in einen vertrauensvollen Umgang im Gebet ein. Die sehr persönliche Anrede Gottes mit *Vater unser im Himmel* verleiht dem Gebet einen besonderen Charakter. Dieses Vertrauen zum allmächtigen Gott, der uns aus seiner unendlichen und barmherzigen Liebe heraus wie ein Vater ins Leben gerufen hat, schafft die Grundhaltung für alle daran gereihten Bitten. Doch nicht nur der vertrauenserweckende Begriff des Vaters ist an dieser ersten Anrede markant. Die dabei verwendete plurale Anrede des Vaters mit *Vater unser* dient dabei als ein Verweis auf die in diesem Gebet anklingende familiäre Gemeinschaft mit dem Volk Gottes als Summe aller seiner Kinder, die sich zu ihm bekennen. Dieser Gemeinschaft im Sinne der ganzen Kirche ist der Beter des Vaterunsers verpflichtet, denn Jesus erwirkte das Heil für die ganze Kirche. Dadurch kommt dem gemeinsamen Gebet auch eine entsprechende große Wirkkraft zu.

Durch diesen kleinen Exkurs zur Bedeutung des Vaterunseres in der thomanischen Gebetstheologie wird auch die besondere Bedeutung der ekklesialen Dimension in Bezug auf das Gebet klar. Die weiteren Bitten zeigen, was alles auf dem Weg, den die Menschen in der ihnen geschenkten Zeit auf Erden zu gehen haben, notwendig ist, um das letzte Ziel, auf welches das Sehnen und damit auch das Beten ausgerichtet ist, zu erreichen. In den Bitten wird all das deutlich, was der Mensch auf Erden braucht. In der an Gott gerichteten Bitte gesteht er sich dabei aber ein, dass diese

¹⁷³ Ebd. 216.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 214-216.

Güter von sich aus nicht zu erreichen sind und er sie durch die Formulierung seiner Bitte von Gott erwartet. So wie sie im Vaterunser angeordnet sind, so ist auch das Sehnen und Lieben im Menschen angeordnet. Dabei nimmt die letztendliche Schau Gottes die erste Stelle ein, alles andere danach genannte ist auf dieses Ziel ausgerichtet.

Aufgabe des Menschen ist es daher, sich auf Erden zu bemühen, bei allem, was wichtig ist, dieses Ziel zu erreichen, den Kampf anzutreten. Thomas misst dabei den irdischen Gütern einen gewissen Stellenwert zu, richtet sie allerdings deutlich auf das letzte Ziel hin aus. Der Weg des Menschen ist daher mit etlichen Teilzielen gepflastert, die im Laufe seines Lebens erreicht werden sollen. In ihnen als geschaffenen Gütern und in ihrer Ähnlichkeit zu den ungeschaffenen, steckt demnach ein gewisser Teil des ewigen Glücks, der in dem letzten aller Ziele verheißen wird. Dieses zeitliche Glück ist dem Menschen daher Zeit seines Lebens zugeordnet und dient als Verstärkung seines Vertrauens auf den mit Macht und Barmherzigkeit schenkenden Vater. Irdische Güter sind daher nach Thomas für die Seele des Menschen, in ihrer Hinführung zu Gott als dem letzten Ziel, von großer Bedeutung.¹⁷⁵

Der Mensch ist nach Thomas also in seinem Inneren durch sein Sehnen auf das letzte Ziel hin ausgerichtet. Von seiner Struktur her gesehen ist der Mensch somit ein endliches Wesen, welches von innen her auf das Unendliche ausgerichtet ist. Dennoch ist diese innerlich angelegte Struktur im Menschen der *In-forma-tion* von außen bedürftig, zu welcher das Vaterunser als göttliche Offenbarung, die dem Menschen als äußere Gnade geschenkt wurde, dient. Durch seine kompakte, kompendiumartige und sehr einfache Darlegung kann das Vaterunser jedem Menschen in jeder Situation Wegbegleiter sein und dem Menschen zur rechten Bitte Anleitung geben.¹⁷⁶

4.5.2. Der rechte Gebetsinhalt

Innerhalb der mittelalterlichen theologischen Diskussion wurde lange Zeit über die Frage diskutiert, ob man im Gebet um *temporalia*, d.h. um zeitliche Güter, bitten dürfe.¹⁷⁷ Nach einer alten asketischen Tradition wurde die als *glossa interlinearis* bekannte Schriftstelle aus Mt 6,33 oft als Zurückweisung dieser Frage verstanden:

¹⁷⁵ Vgl. ebd. 216-219.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. 219.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. 241f.

„Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“

Thomas versteht diese Stelle jedoch anders.¹⁷⁸ Für ihn ist es zu allererst wichtig, zu klären, ob es dem Mensch überhaupt erlaubt ist, irgendetwas uneingeschränkt von Gott zu erbitten, oder ob er nicht vielmehr gänzlich auf seine gütige Vorsehung vertrauen müsste. Im Rückgriff auf ein Augustinus-Wort schließt Thomas im SK noch etwas wage, dass das konkrete Bitten im Gebet dem Menschen dazu diene, sich seiner eigenen Sehnsüchte stärker bewusst zu werden. Durch den Fortschritt im Gebet wird er dazu angeregt, das Gebet sogar noch zu intensivieren. Erst in der von ihm später verfassten STh arbeitet Thomas den für ihn wichtigen Kernpunkt an der Frage um die *temporalia* konkret heraus: „Wenn wir Zeitliches nicht als Hauptsache erstreben, sondern in Hinordnung auf etwas anders, bitten wir Gott zugleich, es uns zu gewähren, in dem Maße, in dem es unserem Heile dient“¹⁷⁹.

Dabei interpretiert er die Paulusstelle Röm 8, 26, „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen“, wieder in Anlehnung an Augustinus folgendermaßen: Obwohl wir daran glauben, dass wir Gott um die Befreiung von allem zeitlichen Übel, das uns auferlegt wurde, bitten müssen, kann uns dieses dennoch, so wie der Stachel Pauli, für unser Heil nützlich sein. Wenn der Mensch vor einer Bitte zweifelt, was für ihn das richtige sei, dann soll er sich, dem Rat des Aquinaten zufolge, zuerst ganz Gott anvertrauen. Dieser wird ihm durch seinen Heiligen Geist Einsicht und Rat schenken. Ist er sich jedoch sicher, worum er bitten möchte, so soll er ganz darauf vertrauen, dass er dies vom barmherzigen Vater erhalten wird.

Uneingeschränkt, so Thomas, ist nur die Bitte nach Gütern erlaubt, wie etwa die Tugenden, von denen man sicher wisse, dass sie dem Menschen wirklich dienlich sein würden. In Hinsicht jener Gegenstände aber, die das menschliche Verlangen nach Reichtum, Vergnügen, usw. verstärken würden, bestehe Zweifel. Im späteren Verlauf seines Denkens hat Thomas in der STh diese Gedanken noch weitergeführt. Er gibt zu verstehen, dass es Güter gibt, die dem Menschen nützen, ihm aber auch schaden können. Dabei spricht er zum Beispiel von Gütern wie Reichtum, Ehren, oder etwa einer glänzenden Heirat. Da diese Dinge vom Menschen sowohl gut als auch schlecht

¹⁷⁸ Vgl. STh II-II 83,6 ad 1.

¹⁷⁹ Ebd. 83,6 ad 4.

gebraucht werden können, ist es wichtig, sie sich von Gott im Gebet nur unter der Voraussetzung zu wünschen, dass sie einem auch zum Heil dienlich sein mögen.

Durch diese uneingeschränkte Bitte ist auch Gottes Willen, uns zu geben, was er für richtig hält, nicht eingeschränkt, wodurch sich unser Wille seinem Willen angleicht. Dabei helfen uns die ersten drei Bitten des Vaterunsers, denn sie sind für uns der Maßstab, wofür im Allgemeinen in angemessener Weise gebetet werden darf. Für den jeweiligen Einzelfall ist damit nach Thomas allerdings noch keine Weisung gegeben. Auch hat der Mensch keinerlei Sicherheit darüber, ob eine Bitte um Erlösung von einem Übel etwas ist, wofür er in rechter Weise beten darf.

Beispielhaft schildert Thomas diese Problematik an der Wahl bestimmter Lebensformen: „Wer durch Fortschritte im tätigen Leben heranreifen kann, dem ist die Ruhe der Beschauung nicht förderlich, und umgekehrt.“¹⁸⁰ Im Anschluss an seine Reflexionen über Röm 8,26 schließt er, dass das rechte Bitten dem Beter als Gabe vom Heiligen Geist zukommt. In seinen Ausführungen wird deutlich, dass Thomas dem Heiligen Geist einen sehr hohen Stellenwert beimisst. Er ist es, der dem Menschen die der Situation förderlichen Sehnsüchte eingibt, denn ihm ist es aufgrund seiner unvollkommenen Selbsterkenntnis nicht möglich, die vielen möglichen Wege zu erkennen, wie sich eine bestimmte Sache entwickeln kann. Nur durch den Heiligen Geist ist es dem Menschen denkbar, den ihm persönlich vorbestimmten Weg zu gehen. Dabei führt ihn der Geist mit seiner Weisheit und befreit ihn von den Begierden des Fleisches, da es dem Menschen nicht möglich ist, die einzelnen Regungen seines Herzens bis ins kleinste Detail zu unterscheiden.

Die Gedanken des Aquinaten zum rechten Inhalt des Gebets zeigen, dass dieses Anliegen für ihn sehr zentral war. Die dabei zu beobachtende Entwicklung seines Denkens zeigt, dass es kein einfaches Thema für ihn war und er sehr lange damit gerungen haben muss. War er zu Beginn doch sicher, dass es Güter gibt, um die der Mensch auf jeden Fall bitten darf, so begann er doch daran zu zweifeln, wie es dem Menschen eigentlich möglich sei, dies sicher zu wissen. Im Vertrauen auf die weise Lenkung des im Menschen wirkenden Heiligen Geistes ließ sich der Aquinate dennoch nicht davon abbringen, an der Bitte um konkrete Güter festzuhalten. Da der Mensch als endliches, irdisches Wesen durch seine Sehnsüchte auf ein letztes himm-

¹⁸⁰ L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 236.

lisches Gut ausgerichtet ist, hat er einen dadurch vorgegebenen Weg auf Erden zu gehen, hin zu diesem letzten Ziel. Die auf diesem Weg für ihn vorgesehenen förderlichen Güter, welche durch viele einzelne Sehnsüchte erstrebt werden sollen, darf der Mensch im Vertrauen, von dem in Liebe schenkenden barmherzigen Gott, erbitten.¹⁸¹

4.5.3. Gebet um zeitliche Güter

Wie auch schon in den zuvor rezitierten Gedanken Thomas' über das Vaterunser als In-Formation soll das menschliche Gebet sich durch den Gehalt der Vaterunserbitten füllen bzw. in-formieren lassen. Dabei ist ihre Rangordnung zu beachten und nach dieser lautet die erste vorkommende Bitte: *dein Reich komme*. Der Mensch ist daher ebenso dazu angehalten, das Reich Gottes durch sein Suchen und Bitten anzustreben. Dennoch ist Thomas nicht gewillt, von einem Gebet um zeitliche Güter abzuraten. Stattdessen geht er davon aus, dass in Mt 6,33 eine Ordnung der Werte angegeben wird: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen.“

Es geht nicht darum, zeitliche Güter um ihretwillen anzustreben, sondern nur in ihrer Ausrichtung auf das letzte Ziel hin. In dieser Hinsicht sind sie auf zweifache Weise heilsam für den Menschen. Einerseits dienen sie als „Grundlage für unsere leibliche Existenz“¹⁸². Dabei geht es Thomas allerdings nicht nur um Güter, die zur persönlichen Lebenserhaltung dienen, sondern auch um alles, was ein Mensch in seiner entsprechenden gesellschaftlichen Position braucht, um ein seinen Mitmenschen angemessenes Auftreten zu erhalten.¹⁸³

Andererseits sind uns die *temporalia* gerade in ihrer materiellen Form dienlich, um unseren Mitmenschen gegenüber tugendhafte, leibliche Akte zu verrichten. In genau dieser Hinsicht ist es nach Thomas dem Menschen dienlich, um sie zu bitten. So führen uns die *temporalia* auch nicht von Gott weg, sondern immer näher zu unserem Ziel. Darüber hinaus wird dadurch auch alles Zeitliche auf Gott hin ausgerichtet und zu ihm erhoben.¹⁸⁴ Thomas von Aquin zeigt mit diesen Überlegungen, dass die Vollendung von Niedrigem die notwendige Voraussetzung für Höheres ist. So darf der

¹⁸¹ Vgl. ebd. 233-238.

¹⁸² Ebd. 239.

¹⁸³ Vgl. dazu die Antwort in der STh II-II 83,6.

¹⁸⁴ Vgl. STh II-II 83,6 ad 3.

Mensch im Erstreben der niedrigen, partikulären Güter auf seine Vollendung hin hoffen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass alles in der Schöpfung auf das letzte Ziel hin ausgerichtet ist. Die uns zur Verfügung stehenden zeitlichen Güter sind nicht von sich aus auf Gott hingeordnet; sie können sich für uns sowohl gut als auch schlecht auswirken.

Deswegen ist es Thomas wichtig, immer wieder darauf hinzuweisen, dass der Beter sie nie uneingeschränkt erbitten soll, sondern nur mit der Einschränkung, Gott möge sie nur schenken, wenn sie einem auch zum Heil verhelfen mögen. Daher ist nach Thomas die Botschaft von Mt 6,25 („Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anziehen habt.“) nicht, dass sich kein Mensch mehr um irgendein zeitliches Gut Sorgen machen dürfe, sondern die rechte Ausrichtung aller menschlicher Sorgen auf das letzte Ziel hin.

Es geht Jesus daher an dieser Stelle in der Bergpredigt um Vermeidung von Sorgen, die nicht auf dieses Ziel hin ausgerichtet sind, aber auch um alle Sorgen, die aus der Angst entstehen, Gott komme einem nicht zu Hilfe, sowie auch jene Sorgen um das Zeitliche, die einen so großen Platz einnehmen, dass dem Menschen nicht mehr genügend Kraft und Zeit für das Geistliche bleibt. Aus diesen Worten Jesu geht auch hervor, dass dem Menschen, unabhängig davon, worum er auch beten möge, das richtige Fundament geschenkt ist: Vertrauen auf die göttliche Vorsehung. Mit diesem Vertrauen gestärkt darf der Mensch darauf hoffen, dass ihm in allen Lebenslagen, Gott alles schenken wird, was er benötigt. Durch die Gnade Gottes wird dem Menschen die nötige Hoffnung geschenkt werden, um dieses Vertrauen zu erlangen.¹⁸⁵

Behält man beim Überdenken dieser Überlegungen des Aquinaten im Hintergrund, in welcher Schärfe und über welch langen Zeitraum die Frage nach evangelischer Armut diskutiert wurde, so kommt der Art und Weise, wie Thomas die Frage nach der Legitimität der Bitte um *temporalia* beantwortet, eine bedeutende Rolle zu. Obwohl Thomas die Frage nach dem „Verzicht auf zeitliche Güter“¹⁸⁶ generell als eine „Forderung des Evangeliums“¹⁸⁷ bejaht, betont er die ihre Notwendigkeit für unser irdisches und damit materiell abhängiges Leben. Dennoch stellt er dabei klar, dass

¹⁸⁵ Vgl. L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 239-241.

¹⁸⁶ Ebd. 242.

¹⁸⁷ Ebd. 242.

diese Güter nicht um ihrer selbst willen begehrt werden sollen, sondern relativiert ihre Bedeutung dahingehend, dass sie uns bei der Erstrebung des letzten Zieles von Diensten seien können.

Armut wird daher nicht in sich schon ein Gut. Erst wenn sie dem Menschen zur Vollkommenheit eine Hilfe ist, erhält sie ihren Wert. Ein Leben in und mit der Gnade des Heiligen Geistes hilft ihm dabei, diesen Balanceakt als Prinzip des Lebens zu vollführen. Der fortwährende Erhalt der zeitlichen Güter nährt die Hoffnung des Beters in seinem Sehnen nach dem letzten Ziel, auch wenn es für Thomas klar ist, dass sie im Letzten nicht mehr von Nöten sein werden. Es ist daher auch nicht möglich, von außen zu beurteilen, was und wieviel ein jeder an zeitlichen Gütern braucht, genauso wenig ist es dem Menschen aber auch möglich, selbst genau zu wissen, was für einen das rechte Maß an Gütern ist. Daher rät Thomas dem Beter, sich im Vertrauen an den barmherzigen Vater zu wenden und ihn nur um das zu bitten, was einem auch zum Heil zuträglich ist. „Der Mensch erbittet die Temporalia [daher] mit eschatologischem Vorbehalt.“¹⁸⁸

4.6. Die Wirksamkeit des Gebets bei Thomas

Wie sich auch an vielen anderen Stellen in dieser Arbeit gezeigt hat, scheint sich die Problematik um das Bittgebet selbst eigentlich nur an der Frage aufzuhängen, ob damit etwas bewirkt werden kann, bzw. ob es überhaupt Sinn macht, etwas beim ewig gleichen unveränderlichen Gott bewirken zu können.

Die Frage um die Sinnhaftigkeit des Bittgebets spielt auch bei Thomas eine wesentliche Rolle. Allerdings ist sie bei ihm nicht so sehr davon geprägt, ob der Beter auch von Gott erhält, wofür er gebeten hat. Diese Frage ist für Thomas nicht so leicht zu beantworten, da er dem Gebet verschiedene Wirkungsweisen zuspricht. Um die Wirksamkeit des Gebets bei Thomas zu beschreiben – wie oben gezeigt, besonders als Bittgebet zu verstehen –, verwendet er drei Aspekte: eine satisfaktorische sowie eine meritorische Kraft und die Frage nach den grundsätzlichen Bedingungen, damit ein Gebet überhaupt erhört werden kann.¹⁸⁹ Da die Bearbeitung der satisfaktorischen sowie auch der meritorischen Kraft den Rahmen dieser Arbeit sprengen wür-

¹⁸⁸ Ebd. 243.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. 48f.

de, befindet sich im Folgenden nur ein kurzes Traktat zur Frage nach der Gebetserhörung.

4.6.1. Bedingungen zur Gebetserhörung

Welche Bedingungen müssen nach dem Verständnis des Aquinaten überhaupt vorhanden sein, damit ein Bittgebet auch tatsächlich bei Gott Gehör findet? Er entnimmt sie einer „alte[n] Tradition unbekannten Ursprungs“¹⁹⁰:

Vier Bedingungen müssen somit zusammentreffen, damit jemand immer erhält, worum er bittet, nämlich, daß er für sich persönlich bittet, daß er um das zum Heil Notwendige, mit frommer Gesinnung und mit Ausdauer bittet.¹⁹¹

In seinen Ausführungen über die Problematik der Möglichkeit des Erbittens von *temporalia* wird klar, wie schwierig es für den Menschen ist, selbst zu erkennen was einem zum Heil dienlich ist und was nicht. An die Frage darum, was erbeten werden darf, reiht sich auch die Frage danach, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit ein Gebet überhaupt erhört wird. In der Beantwortung der Frage nach der Gebetserhörung greift Thomas auf eine Einteilung der ihm vorangehenden Tradition zurück. Diese hat dabei vier Momente unterschieden: ein Gebet, welches der Erhörung gewiss sein möchte, muss *ad salutem*, *pie petere*, *perseveranter* und *pro se* sein. Indem Thomas diese Einteilung aufnimmt, möchte er das Gebet damit aber nicht auf eine starre Form beschränken. Es geht ihm vielmehr um vier Eckpunkte, die wesentliche Inhalte seiner Gebetstheologie versinnbildlichen. Erster dieser Eckpunkte wäre es nur um dasjenige zu beten, das einem zum Heil führt. Zweitens, ist es wichtig *pie* zu beten. Dies bedeutet sich im Gebet auf ehrfürchtige Art und Weise gewiss zu sein, dass Gott in seiner Macht und Herrlichkeit nur Gutes für jedes seiner Kinder will. Dieser Gedanke ordnet nicht nur den Menschen selbst, sondern auch seine Gebetswünsche. Damit ist es gar nicht möglich, sich im Gebet mit einem Anliegen an Gott zu wenden, das einen nicht zum Heil führt. Dies ist auch ein starker Gedanke der thomanischen Gebetstheologie, der in der Problematik der Bitte um zeitliche Güter, herausgestrichen wurde. Drittens ist eine ausharrende (*perseveranter*) Einstellung des Beters im Gebet notwendig. Es ist dabei allerdings nicht nur gemeint, dass Gott wegen einer Sache immer wieder gebeten wird, der ganze irdische Weg des Menschen soll so ständig vor Gott gebracht werden. Dadurch wird verhindert,

¹⁹⁰ Ebd. 51.

¹⁹¹ STh II-II 83,15 ad 2.

dass Bitten nur auf das Hier und Jetzt ausgerichtet sind. Indem der Beter sich in dieser ausharrenden Weise des Betens bewährt, wachsen seine Sehnsucht nach dem letzten Ziel und das Vertrauen zum Vater, denn dieser schenkt dann, wann er es für recht hält. Die Bitte um das letzte Ziel braucht folglich die „Perseveranz des ganzen Lebens“¹⁹². Vierte und letzte formale Bedingungen zur Erhörung eines Gebets ist, dass die Bitte für sich selbst ausgesprochen wurde. Um etwas zu erhalten, muss nämlich der zu Beschenkende auch demütig bereit sein das Geschenk anzunehmen.¹⁹³ Nur dann kann ein Gebet auch der Erhörung gewiss sein.

4.6.2. Vom Bittgebet zum ewigen Lobpreis Gottes

Durch die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ist dem Menschen durch die Gnade Gottes das rechte Handwerkszeug gegeben, um sein Sehnen nach dem letzten Ziel entsprechend zu unterstützen. Doch letzten Endes wird aus diesem Glauben an Gott ein Schauen Gottes werden, und die Hoffnung wird auch zu ihrer Vollendung gelangen, auf die das Hoffen ausgerichtet ist. Auch das Bittgebet, zu dessen Grundlage die Hoffnung gehört, strebt auf ein letztes Ziel hin. Daher geht Thomas der Frage nach, wie denn die Vollendungsgestalt der Hoffnung und des Bittens aussehen mag. Dabei bestimmt er, dass die Erkenntnis dessen, auf das die Hoffnung ausgerichtet war, an ihre Stelle treten soll. Daher wird an diesem Punkt auch kein Bitten nach etwas mehr notwendig sein, denn alles wonach je gestrebt wurde, wird dann bei Gott schon erfüllt und empfangen sein. Das Bitten des Menschen findet also ein Ende darin, dass die erste Bitte des Vaterunsers nun für immer erfüllt ist. Durch die Erkenntnis dessen durch die Liebe Gottes, soll ihm in alle Ewigkeit Lobpreis zukommen. Glaube, Hoffnung und Liebe wird daher in der ewigen Vollendung durch Schauen, Lieben und Loben Gottes erfüllt und ersetzt werden und „vollendet in der Freude durch die Gemeinschaft aller Heiligen“¹⁹⁴.

Bevor nach diesen Ausführungen über die Gebetstheologie des Aquinaten, mit besonderem Augenmerk auf das Bittgebet, in einem abschließenden Teil der Versuch unternommen wird, Antworten auf die eingangs aufgeworfenen Fragen zu finden,

¹⁹² L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 244.

¹⁹³ Vgl. STh II-II 83,7 ad 2; Thomas schließt in der Quaestio 7 nicht das Gebet für andere aus. Im Gegenteil, er fordert sogar, mit dem Verweis auf Jak 5,16, zum Fürbittgebet auf. Dennoch ist ihm bewusst, dass wir das Heil anderer nicht bewirken können.

¹⁹⁴ L. MAIDL, *Desiderii interpres*, 288.

widmet sich das folgende Kapitel, der Gebetstheologie Romano Guardinis und beleuchtet dabei besonders seine christliche Sicht auf Freiheit und Vorsehung.

5. Bittgebet bei Romano Guardini

Romano Guardini (1885-1968) war zwar geborener Italiener, wuchs allerdings seit seinem ersten Lebensjahr in Deutschland auf. Er war nicht nur katholischer Priester, sondern auch eine nicht unumstrittene Lehrperson. In der Zeit des Nationalsozialismus wurde er seines Lehrstuhls enthoben, im weiteren Verlauf bekam er auch Schreibverbot. Nach der Befreiung von den Nationalsozialisten hatte er dann einen Lehrstuhl in Tübingen, danach bis 1962 einen in München inne. Ethik, Anthropologie und die Gottesfrage waren Herz seiner Überlegungen. Seine beeindruckenden Werke können auch als „Theologie und Philosophie des Herzens“¹⁹⁵ verstanden werden.

5.1. Das Bittgebet

Die folgenden Absätze über das Bittgebet im Christentum sind Romano Guardini's Text *Das Bitten*, aus dem Werk *Die Unterscheidung des Christlichen, Band 2*, entnommen. Dabei wurde versucht, die für ihn wesentlichen Gedanken zum Problem des Bittgebets herauszuarbeiten.

Das Neue Testament ist voll davon, im Speziellen Jesus spricht viele Worte über das Bitten. Dafür stehen exemplarisch die Stellen in Mt 7,7f bzw. Lk 11,9f, in denen es heißt: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopft an, dann wird euch geöffnet. Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet.“ Jesus legt dabei Wert darauf, dass dies wirklich ein Gleichnis ist, wenn er in Lk 11,5-8 vom Mann erzählt, der um Mitternacht bei einem Freund um ein paar Brote bittet. Jesus sagt, dass wir es genauso mit Gott machen sollen; dieser wird auch, zumindest wegen unserer Zudringlichkeit, unsere Bitte erhören.¹⁹⁶

Obwohl Jesus hier darüber spricht, dass der Beter mit seinen Worten, die er zu einer Bitte formuliert, Gott auf eine gewisse Art und Weise bedrängen soll, sind nicht sie es, die eine Erhörung bewirken. Gott war es doch schon vor unserer Bitte klar, was wir

¹⁹⁵ Vgl. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Zum Geleit, in: OBERDORFER, Max (Hg.), Romano Guardini. Zeugnisse eines großen Lebens, Ostfildern 2010, 7f.

¹⁹⁶ Vgl. GUARDINI, Romano, Unterscheidung des Christlichen, Band 2: Aus dem Bereich der Theologie, Mainz ³1994, 88f; [in Folge: R. GUARDINI, Unterscheidung des Christlichen].

wirklich brauchen. Die „Energie des Bittens“¹⁹⁷ liegt darin, wie stark es das Herz des Beters nach der Erfüllung des Anliegens drängt und aus welchem Glauben heraus das Bitten geschieht. Es ist daher in der Bitte nicht nötig, Gott zu erklären, was unserer Meinung nach von Nöten ist und zu versuchen, ihn für das von uns als richtig Erachtete zu bewegen. Es geht dabei nach Guardini um die passende Einstellung. Diese schenkt uns Jesus durch das Vaterunser. Es ist das „Vorbild und Maß alles rechten Betens“¹⁹⁸ und zeigt uns, in welcher liebenden Haltung und mit welchem Glauben wir unsere Bitten an den, sowohl allmächtigen, wie auch barmherzigen, Vater herantragen dürfen.¹⁹⁹

Was uns das Neue Testament mit Jesus als Mittelpunkt zusammenfassend vermittelt, ist eine vollkommen selbstverständliche Einstellung zum Beten und Bitten. Das vermittelte Gebet wird zu einer schönen, innigen und tiefen Sache. Guardini warnt hier allerdings davor, das Bittgebet als selbstverständlich anzunehmen, ohne weiter darüber nachzudenken. Er versucht dies beispielhaft aufzuzeigen, indem er sich fiktiv bei einem Gelehrten, einem Psychiater und einem Mystiker nach ihrer Meinung zum Beten und Bitten erkundigt.²⁰⁰

Der Gelehrte meint dazu, dass nichts ohne Grund passiert. Die ganze Welt, das ganze Sein und alles, was darin abläuft, hängen miteinander zusammen und bilden das, was wir als Natur bezeichnen. Jeder Mensch, der sich ehrfurchtsvoll in diesen großen Zusammenhang stellt, wird als fromm bezeichnet. Somit kann Beten nur heißen, indem man sich auf dieses große Ganze einlässt, mit allen Sinnen in das vorzudringen, was tiefer liegt. Guardini bezeichnet diese Gedanken als tiefgehend und fromm, doch kann er darin nicht erkennen, was im Evangelium mit Bitten gemeint ist.²⁰¹

Als zweites Beispiel befragt er einen Psychiater nach seiner Meinung zum Beten. Er vermutet seine Antwort wie folgt: Dadurch, dass viele Menschen versuchen, alles in ihrem Leben selbst machen, erreichen oder erzwingen zu wollen, wird ihr seelisches Leben stark gestört. Die dabei entstandene Unruhe und Gewalttätigkeit verhindert das rechte Wollen des Betroffenen. Er wird kurzsichtig und erkennt nicht mehr, was er eigentlich will; die Entscheidungen kommen nicht aus der Tiefe, aus der sie eigentlich kommen sollten. Für den Psychiater heißt Bitten daher in erster Linie, sich davon zu lö-

¹⁹⁷ R. GUARDINI, Unterscheidung des Christlichen, 89.

¹⁹⁸ Ebd. 89.

¹⁹⁹ Vgl. ebd. 89.

²⁰⁰ Vgl. ebd. 89.

²⁰¹ Vgl. ebd. 89f.

sen, immer alles Mögliche zu wollen. Der Beter soll seine Absichten ablegen und sich im Vertrauen ganz dem großen Dasein mit all seiner Weisheit hingeben. Indem der Mensch sein Wollen so ausrichtet, wird er mit sich selber eins. Guardini bezeichnet diese Gedanken über das Beten als „edel und voll Lebensweisheit“²⁰². Dennoch heißt christliches Beten für ihn etwas Anderes.²⁰³

Zu guter Letzt lässt Guardini in seiner Phantasie einen sehr vergeistigten Mystiker, der allerdings kein Christ ist, zu Wort kommen. Für ihn bedeutet rechtes Bitten, den eigenen Willen in den Willen Gottes zu legen. Nur sein Wille soll geschehen; dabei soll der Beter nichts aus sich selbst heraus wollen. Vielmehr soll er seinem Gott in der Anbetung Ehre und Dank erweisen. Auch diese Meinung hält Guardini für lobenswert, doch für den Christen nicht als wahr.²⁰⁴

Allen drei soeben dargestellten Positionen kann Guardini zwar etwas abzugewinnen, dennoch ist mit keiner das gemeint, was im Neuen Testament durch die Worte Jesu angesprochen wird. Erinnern wir uns noch einmal an die Stelle bei Mt 7,7f. Dort fordert Jesus den Menschen nur zu einem auf: Initiative. Es geht im Neuen Testament daher nicht um ein scheinbares Bitten. Der Mensch ist dazu aufgerufen, sich und seine eigenen Bedürfnisse sowie sein eigenes Verlangen mit seinen eigenen Worten vor Gott zu tragen. Dazu gehört allerdings eine weitere Bedingung: Der Beter soll nicht versuchen, seinen Willen bei Gott durchzusetzen; er soll sie seiner heiligen Weisheit anvertrauen. Das erst ist wirkliches Bitten.²⁰⁵

Aus der Welt heraus ist es nicht selbstverständlich, so zu bitten. Dazu muss einiges vorausgesetzt werden. Guardini beginnt sich daher mit einigen Fragen zu beschäftigen, deren Antworten viele Bereiche des christlichen Daseins verständlicher machen.²⁰⁶

Er stellt sich in erster Linie die Frage, welches Gottesbild eine Bitte eigentlich ermöglicht. Wenn Gott Schöpfer der Welt ist, Sinn des Daseins, das Höchste und Wahre, sozusagen das absolute Wesen, dann kann so etwas wie Bitten eigentlich nicht möglich sein. Einen solchen allwissenden Gott kann ich nicht bitten, denn er handelt nicht auf mich hin, sondern das gesamte Sein wird durch sein Wirken erhalten. Es klingt fast schon ir-

²⁰² Ebd. 90.

²⁰³ Vgl. ebd. 90.

²⁰⁴ Vgl. ebd. 90f.

²⁰⁵ Vgl. ebd. 91.

²⁰⁶ Vgl. ebd. 91.

gendwie peinlich, ein solches Wesen um etwas zu bitten. Damit es möglich wird, Gott zu bitten, muss er so sein wie der Gott Jesu. Dieser Gott ist erzürnt und straft den Menschen, er handelt am Menschen und wenn dieser sich bekehrt hat, dann ist er auch ein Gott, der bereut und versöhnt. Er kommt aus der Ferne zum Menschen und tritt in sein Leben. Er ist nicht das höchste Wesen der Philosophen, sondern so, wie er sich durch die Heilige Schrift offenbart hat. Zu ihm können die Menschen kommen, wie Kinder zu ihrem Vater und ihn um alles bitten.²⁰⁷ „Vor ihm ist die Bitte ein wahrhaft menschliches Verhalten.“²⁰⁸

Die zweite von Guardini gestellte Frage lautet: In welcher Art und Weise müssten wir den Menschen bestimmen, damit eine Bitte von ihm aus zum Vater möglich wird? Diese Frage beginnt ihre Untersuchung beim Gegenteil der Beziehungsebene der Bitte. Dazu muss dem Menschen eine gewisse Würde zufallen, damit das Bitten nicht zu einem Betteln verkommt. Er darf dazu also kein Wurm sein, der so schwach ist, dass er nichts von sich aus kann. Damit Gott die Bitten des Menschen erhört, muss der christlichen Bitte eine spezielle Würde zukommen, was dazu überleitet, dass auch der Mensch dadurch eine spezielle Würde bekommt. Er ist daher kein bloßes Rädchen „im Getriebe der Welt“²⁰⁹, nicht einfach dem vorbestimmten göttlichen Wirken ausgesetzt, sonst könnte er nicht so bitten, wie es im Neuen Testament geschildert wird. Um so zu bitten, hat der Mensch ein „schlagendes Herz mitten in der nicht-fühlenden Welt“²¹⁰ bekommen, damit er durch seine Freiheit, initiativ und als Lebendiges mit lebendigem Herzen handeln kann, in dem Raum, der ihm von Gott geschenkt wurde. Gott will das Wollen des Menschen. Er möchte, dass der Mensch selbst das, was er will, vor ihn bringt, damit dieser es in sein Wirken aufnehmen kann.²¹¹

Natürlich könnte man darauf kritisch erwidern, dass es doch Gott selbst war und noch immer ist, der dieses Wollen und Bitten des Menschen überhaupt ins Leben gerufen, ermöglicht hat; wie kann der Mensch dann noch immer frei sein? Auch Romano Guardini wagt es nicht, diese Frage zu beantworten, bemerkt allerdings, dass dies ein mit dem menschlichen Vermögen nicht zu verstehendes „Geheimnis der Schöpfung“²¹² sei. Den-

²⁰⁷ Vgl. ebd. 91f.

²⁰⁸ Ebd. 92.

²⁰⁹ Ebd. 92.

²¹⁰ Ebd. 93.

²¹¹ Vgl. ebd. 92f.

²¹² Ebd. 93.

noch lässt Guardini diese Frage nicht offen. Er vermittelt, dass der Mensch Geheimnisse dieser Art nicht so mächtig werden lassen darf, dass dabei aller Glaube an in Freiheit mögliches Wollen und Bitten undenkbar wird. Guardini gibt dies sozusagen als Denkaufgabe: Einerseits ist alles durch Gott gewirkt; andererseits kann der Mensch innerhalb dieser Schöpfung selbst wirksam werden. Aus dieser Erklärung versteht sich der Gedanke des Kindes Gottes. Wir sind nicht schwächliche Wesen, die absolut der Hilfe Gottes bedürfen; wir sind seine Söhne und Töchter, von ihm dazu berufen und vorgesehen, mündig und mit Verantwortung in der Welt zu wirken.²¹³

Nachdem Guardini sich die Frage gestellt hat, welches Gottesbild und welches Menschenbild es braucht, damit so etwas wie eine Bitte im Sinne des neuen Testaments möglich ist, bleibt für ihn noch die Frage offen, welche Beziehung dafür zwischen Gott und dem Menschen gegeben sein muss. Unterschieden werden muss hier zwischen der Beziehung, in der zwei leblose Dinge zueinander stehen, und der Beziehung zwischen zwei lebendigen Wesen. Während erstere nur nach dem Naturgesetz abläuft, ist dies bei der zweiten anders. Hier treffen sich zwei Menschen und, auch wenn hier viel nach Naturgesetzen abläuft, ist es nicht nach solchen zu beschreiben, wenn aus der Begegnung eine Bindung entsteht und aus dieser dann Schicksal. Dies kann man weder in psychologischen noch soziologischen oder sonstigen Gesetzen aussprechen. „Es findet seinen Ausdruck in einer Geschichte“²¹⁴.

Auch bei Gott und dem Menschen entsteht durch die Begegnung ein Schicksal und kann nur so erzählt werden:²¹⁵

Eines Tages sah Gott die Not dieses Menschen. Da kam er zu ihm, durch diesen Gedanken, oder dieses Ereignis und sprach zu ihm ... Der Mensch aber vernahm es und erwiderte ... Und dann geschah das, und wieder das ... und das Ende war ...²¹⁶

In dieser Beziehung zählen für Gott nur er und ich; es ist diese eine Geschichte, die durch die Begegnungen erzählt wird. Diese Geschichte gibt es genauso oft, wie Menschen auf Erden wohnen und jede ist immer wieder neu und einzigartig. Gott hat sichtlich Freude daran, in sie einzugehen und dabei nicht nur geschehen zu lassen; er möchte die Sache selbst erleben und darin wirken. Dabei entsteht jede dieser Geschichten immer gleich: indem sich die Geschichten der Eltern verbinden. Danach ist jede Geschichte ver-

²¹³ Vgl. ebd. 93.

²¹⁴ Ebd. 94.

²¹⁵ Vgl. ebd. 94.

²¹⁶ Ebd. 94.

schiedensten Einflüssen von außen ausgesetzt, sei es durch Erzieher, Lehrer oder andere Begegnungen. Es entstehen nach und nach Wechselwirkungen mit anderen Geschichten, aus denen Freunde und Weggefährten hervorgehen können. Einige dieser anderen Geschichten scheinen dabei etwas tiefer zu gehen und ein Schicksal zu ergeben. Gott hat dabei zwar die Rolle des Vorsehenden, dennoch wirkt er in diesen Geschichten und lebt sie mit. „Seine Freude ist es, bei den Menschen zu sein“²¹⁷. Wenn dann *zwei oder drei* gemeinsam von *ihrem Gott* sprechen, dann enthält dieser Augenblick, egal ob in einer Freundschaft, Ehe oder in den Gemeinsamkeiten der Erziehung, ein ganz besonderes Moment der innerlichen Geborgenheit bei Gott. Die einzelnen Geschichten werden so in der einen großen gemeinsamen Gottesgeschichte miteinander verbunden und es entsteht ein „heiliges Netz [...], welches Vorsehung heißt“²¹⁸. Gott ist es aber, der dabei als Liebender in jede dieser Geschichten immer wieder neu und ganz eingeht; in meine, jetzt, aber auch in die jedes anderen Menschen. Dabei gelingt es ihm dennoch, für mich nur ausschließlich in meiner Geschichte da zu sein. Guardini bezeichnet diese Sache als das vielleicht „Größte [...] was vom Menschen her über [...] [Gott] gesagt werden kann.“²¹⁹

Nachdem er also den Menschen und Gott sowie die notwendige Beziehung zwischen ihnen beschrieben hat, damit Bitten im neutestamentlichen Sinne möglich wird, bleibt für ihn noch immer die Frage offen, wie es um die Welt im Bereich des Bittens steht. Kann durch eine Bitte in der Welt etwas geschehen? Um diese Frage zu beantworten, ist ein eigenartiger Begriff der alten Philosophie, die *potentia oboedientialis*, sehr hilfreich.²²⁰ Er bezeichnet zu Deutsch die gehorsame Empfangsfähigkeit eines Menschen. Es ist ein Begriff, der in der katholischen Gnadenlehre verwendet wird. Dort bezeichnet er die Offenheit eines Menschen dafür, dass Gott ihm seine Gnade zukommen lässt, ohne dass dabei bei ihm ein Widerstand vorliegt.²²¹ Diese Fähigkeit ist nun also die große Stärke, die in der Welt liegt; es kommt nur noch darauf an, wie sie gerufen wird. Jede Initiative des Menschen spielt hier mit: wie er sich in der Welt engagiert, so kann auch Gott durch ihn wirken. Durch seinen Geist schafft der Mensch Kultur und, wenn sich

²¹⁷ Ebd. 95.

²¹⁸ Ebd. 95.

²¹⁹ Ebd. 96.

²²⁰ Vgl. ebd. 96.

²²¹ Vgl. VORGRIMLER, Herbert, Art. *potentia oboedientialis*, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2008, 509f; Interessant ist für diese Arbeit, dass es diesen Begriff und die darüber existierende Reflexion schon seit Thomas von Aquin gibt, der hier neben Guardini den schon besprochenen zweiten Schwerpunkt bildet.

zwei Menschen ihre Liebe gestehen, bildet sich Geschichte, Schicksal. Darüber hinaus ist die ganze Welt dazu aufgerufen, mit Gott in eine Liebesbeziehung einzutreten. Und diese Beziehung knüpft Jesus für uns, wenn er uns verspricht, dass wir alles erhalten werden, um das wir den Vater in seinem Namen bitten.²²² Dies sind also die Bedingungen, die notwendig sind, damit eine Bitte auch wirklich echt ist. Während Gott sich uns aus seinem freien Willen heraus nähert, sind wir es, die er dabei zur Initiative aufruft. Philosophisch betrachtet ist in der Liebesbeziehung, die daraus geschichtlich erwächst, die Welt um diesen Menschen herum miteingeflochten. In dieser Hinsicht wird die Bitte des Menschen die Form, in der er diese Welt um ihn herum der Liebe Gottes dienstbar machen möchte.²²³

Dass Bitten in dieser Form in der Welt möglich wird, ist allerdings nicht einfach aus der bloßen Betrachtung eben dieser erwachsen:²²⁴

Von der bloßen Welt her gibt es keine Bitte. Christus hat uns gesagt, daß sie so ist, und uns aufgefordert, daraufhin zu leben. Er hat den Gott geoffenbart, von dem her das möglich ist, den Vater im Himmel. Er hat uns gesagt, was wir selbst sind und was wir werden sollen, als er uns »Macht gab, Kinder Gottes zu werden«. Er hat uns gesagt, was zwischen Gott und dem Menschen ist: die Liebe, die wirkliche. Und er hat uns gesagt, daß von ihr her, im Geheimnis der Vorsehung, die Welt in Dienst genommen werden kann.²²⁵

Die angesprochene Vorsehung versteht sich allerdings nicht, als würde sie die Weltordnung fortsetzen; sie entsteht in dem Maße, in dem der Beter glaubt und je stärker sein Glaube wird. Diese Stärkung gelingt durch die Bitte. Sie ist das Werkzeug, in dem der Beter die naturhaft gegebenen Beziehungen zur Welt vor Gott bringt und dadurch auf eine neue Ebene hebt. Den Glauben dadurch zu stärken, ist unsere eigentliche Aufgabe in der Bitte.²²⁶

5.2. Das tägliche Brot

Nachdem nun auf Guardinis Verständnis von Gebet und Bittgebet eingegangen wurde, widmen sich die folgenden Zeilen der vierten Bitte des Herrengebets, die dies noch einmal beispielhaft vor Augen führen möchte. Dabei wird Guardinis Interpretation dieser

²²² Vgl. Joh 14,13f oder Joh 15,16.

²²³ Vgl. R. GUARDINI, Unterscheidung des Christlichen, 96f.

²²⁴ Vgl. ebd. 97.

²²⁵ Ebd. 97.

²²⁶ Vgl. ebd. 97.

Bitte in *Gebet und Wahrheit*²²⁷ beleuchtet. Die folgenden Absätze verbinden das Bittgebet mit Guardinis Vorsehungsdenken.

Die zu bearbeitende Stelle ist die vierte Bitte des Herrengebets: *Unser tägliches Brot gib uns heute*. Um ihren Inhalt richtig analysieren zu können, braucht es dementsprechend zuerst ein klares Verständnis des Textgehalts. Was genau bedeuten die Wörter *täglich* und *Brot* im Griechischen? Das griechische Wort, das im Neuen Testament an dieser Stelle steht, lautet *epiούσιος*. Sein Sinn kann allerdings auf mehrere Weisen übersetzt werden. Manche geben ihm die Bedeutung „für den nächsten Tag“²²⁸, was sich auf eine zeitliche Ebene bezieht. Damit würde der Beter seine Sorgen um die kommende Zukunft in Gottes Hände legen, der sich auch an den nächsten Tagen um das kümmern soll, was der Beter für sein Leben braucht. In anderen Übersetzungen ist es nicht das Brot für den nächsten Tag, sondern das „Brot, das uns »jeden Tag« ernährt“.²²⁹ Eine weitere Deutung wäre das Brot, „das für uns das richtig[e]“²³⁰ ist. Darüber hinaus gibt es noch eine vierte Möglichkeit, dieses Wort zu übersetzen. Diese Übersetzung nimmt insbesondere die *ousía* des Wortes *epiούσιος* in den Blick. Dieses Wort bezeichnet das Wesen einer Sache und damit würde *epiούσιος* das „über-wesentlich[e]“²³¹ bedeuten: das, was alles Natürliche übersteigt. Guardini schlussfolgert, dass mit dieser Übersetzungsvariante die Eucharistie gemeint sein muss, denn Jesus bezeichnet dieses Brot als „das wahre Brot vom Himmel“²³², das uns der Vater geben wird. Welche Übersetzung auch immer als die richtige erscheinen mag, so erzeugen sie doch alle das Bild von Gott als einem Vater, der seinen Kindern immer das geben wird, was sie benötigen, wenn sie ihn vertrauensvoll darum bitten.²³³

Ein weiteres Wort in dieser Bitte verdient allerdings ebenso etwas mehr Beachtung: *Brot*. Zunächst mag es auch noch heutzutage als das Grundnahrungsmittel schlechthin gelten, das erst durch die einst sehr schwere, und noch nicht von Maschinen unterstützte, Arbeit am Feld ermöglicht wurde. In der Heiligen Schrift geht es aber um mehr als bloß die einzelne Bedeutung von Worten, denn jedes Wort ist auch in einen bestimmten

²²⁷ Vgl. GUARDINI, Romano, *Gebet und Wahrheit*, Mainz ³1988; [in Folge: R. GUARDINI, *Gebet*.].

²²⁸ R. GUARDINI, *Gebet*, 106.

²²⁹ Ebd. 106.

²³⁰ Ebd. 106.

²³¹ Ebd. 106.

²³² Vgl. Joh 6,32.

²³³ Vgl. ebd. 106f. An dieser Stelle verweist Guardini auf den Psalm 104,27f: „Sie alle warten auf dich, dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit. Gibst du ihnen, dann sammeln sie ein; öffnest du deine Hand, werden sie satt an Gutem.“.

Kontext eingebettet. So hat Brot besonders damit zu tun, das es gegessen werden kann. Im Kontext des Alten Testaments wird in diesem Zusammenhang besonders von „Brot brechen“²³⁴ gesprochen, denn dadurch wird eine Mahlgemeinschaft begonnen. Im Neuen Testament ist „Brot-Essen“²³⁵ ein wichtiges Schlagwort, speist Jesus hier schließlich die Armen. Im sechsten Kapitel des Johannesevangeliums macht er jedoch darauf aufmerksam, dass er nicht dazu gekommen ist, um deren leiblichen Hunger zu stillen, sondern dass er ihren „Hunger nach Wahrheit und Gerechtigkeit und Liebe und Frieden“²³⁶ stillen möchte. Dazu muss der Mensch allerdings erst an ihn glauben und ihm in seinem Leben nachfolgen. Gleichwohl müssen sich die Aussagen Jesu am See für seine Zuhörer ungeheuerlich angehört haben:

„Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und, wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben. [...] Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. [...] Amen, amen, das sage ich euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch.“²³⁷

Für den alttestamentlichen Menschen waren sie unmissverständlich, da jedes Mahl ein Opfermahl war, das vom Altar kam. Jesu Worte bedeuteten daher, dass er sich als Sühneopfer preisgab und somit sein Tod verkündet war. Jesu Aussagen wurden offensichtlich nicht gern von allen Hörern gehört; und so begannen sich die Menschen von ihm abzuwenden.²³⁸

Zusammenfassend ist diesen Passagen zu entnehmen, dass die Bedeutung des Wortes Brot vielfältig sein kann. Dadurch lädt uns Jesus mit dieser Bitte dazu ein, unseren Vater nicht nur um das zu bitten, was zum täglichen Leben notwendig ist, sondern auch um das ewige Leben.²³⁹

Aus den Gedanken Guardinis über die beleuchtete Bitte des Vaterunsers lässt sich ableiten, dass der Mensch sein Leben nicht nur um die Bitte, sondern auch um den Dank nach geschehener Gewährung erweitern soll. Doch dies ist für den heutigen Menschen – und das sagt Guardini vor mittlerweile mehr als 65 Jahren – undenkbar. Zur Zeit der Heiligen Schrift herrschte noch ein anderes Weltbild vor. Gott war es, der die Felder mit Regen segnete, die Tiere mit Nahrung versorgte, dem Menschen im Schweren die Prüfung zu-

²³⁴ Ebd. 107.

²³⁵ Ebd. 107.

²³⁶ Ebd. 108.

²³⁷ Joh 6,35-53.

²³⁸ Vgl. R. GUARDINI, Gebet, 107-109.

²³⁹ Vgl. ebd. 110.

teilte. In einer solchen Welt war es für den gläubigen Menschen selbstverständlich Gott, der hinter dem ganzen Sein waltet, um das tägliche Brot zu bitten. Spätestens seit dem 17.Jhdt. ist mit Rene Descartes dieses Weltbild gefallen. Die Natur folgt nun ihren Notwendigkeiten. Wie soll der Mensch nun Gott um etwas bitten, das doch aus absolut durchschaubaren, natürlichen Gesetzmäßigkeiten entsteht? In einem solchen Weltbild ist niemand mehr Herrscher über die Welt, höchstens über den Bereich, den ein einzelner Mensch erobern konnte. Zeitgleich mit dem Verlust dieser Sicht der Welt bekam der Begriff der Arbeit ein neues Gesicht. Bitten und Schenken sind nicht mehr zeitgemäß. An ihre Stelle tritt eine mechanisch berechenbare Leistung, die der Mensch selbst erbringen kann. Ihr Ertrag lässt sich nach Gesetzen errechnen. Unter diesen Gesichtspunkten scheint die Bitte den Boden unter den Füßen zu verlieren.²⁴⁰

Für eine gewisse Zeit lang konnte sich dennoch der Begriff des Dankens noch halten, und man dankte Gott quasi ersatzweise für Gaben aus der Natur. Schließlich begann jedoch auch dieser Begriff wegzubrechen, als der Mensch erkannte, dass in ihr alles nach gesetzmäßigen Notwendigkeiten ablief. Der Arbeitende lernte die Gesetzmäßigkeiten in der Natur kennen und wurde dazu fähig, mit der richtigen Leistung den erwarteten Ertrag einzuholen.²⁴¹

Ist dieses Weltbild wahr, dann setzt sich menschliches Leben nur noch aus Leistung und Ertrag zusammen. Dass dies nicht wahr ist, haben wir schon als Kinder erfahren dürfen, wenn unsere Eltern „die richtige Herzensbildung“²⁴² hatten. Ein so erzogenes Kind fühlt sich immerfort in der Liebe seiner Eltern geborgen und darf darauf vertrauen, dass es zu jeder Zeit mit einer Bitte dankbar das erhalten kann, was es braucht. Diese „Ur-Situation“²⁴³ am Beginn der Geschichte menschlichen Lebens wirkt sich auf die später hinzukommenden Kapitel aus.

Das Gefühl des Empfangens und Beschenktwerdens ist allerdings nicht nur eines, das in der Kindheit erfahren werden kann. Auch im weiteren Leben empfängt der Mensch von Freunden und Geliebten. Darüber hinaus ist der Gedanke des Empfangens generell auf das ganze Leben übertragbar. Schon vor Anbeginn unseres Daseins haben wir es emp-

²⁴⁰ Vgl. ebd. 110f.

²⁴¹ Vgl. ebd. 111f.

²⁴² Ebd. 112.

²⁴³ Ebd. 112.

fangen²⁴⁴, mit allen dazugehörigen Gaben²⁴⁵, d.h. unseren individuellen Begabungen, Eigenarten und mit allem, was dazu notwendig ist, um überhaupt erst dazu in der Lage zu sein, Arbeit zu verrichten und Leistung zu erbringen. Wenn Arbeit die einzige „Quelle unserer Existenz“²⁴⁶ ist, wird Leistung zum Maßstab für die Beurteilung des Werts eines Menschen. Diese Sichtweise auf die Wertigkeit des Menschen drückt auf das Dasein und lässt den modernen Menschen verkrampfen, denn alle Aufgaben im Leben müssen so gesehen durch eigene Leistung vollbracht werden. Wer so lebt, macht sich zum Sklaven seiner eigenen Arbeit. Wer aber im Gebet sein Leben vor Gott bringt, vollzieht die Wahrheit, wenn er spricht: „Herr, ich danke Dir, daß ich sein darf!“²⁴⁷ So schwer das Leben auch sein mag, so sehr hilft einem die Dankbarkeit für die Gaben Gottes und so lässt sich leichter „atmen, denken, lieben, handeln“²⁴⁸. In der Annahme des Schweren und Bitteren und, indem man alles, was man darin nicht versteht, im Gebet und in Dankbarkeit vor Gott trägt, wird das Gefühl echter Freiheit umso größer.²⁴⁹

5.3. Vorsehung und Freiheit

Die soeben durch Guardinis Augen beleuchtete vierte Bitte des Vaterunsers – *Unser tägliches Brot gib uns heute* – versuchte sich dem neutestamentlichen Verständnis eben dieses Brotes zuzuwenden. Dabei haben wir uns allerdings noch nicht mit der Frage beschäftigt, wie uns der Vater dieses Brot schenken wird. Dies soll im folgenden Teil bearbeitet werden, der sich Guardinis Gedanken zu den Themen Vorsehung und Freiheit zuwendet.

Für das Verständnis des Gebets bei Guardini sind das Thema der Vorsehung und der Zusammenhang mit der daraus resultierenden Freiheit besonders wichtig. Wenn Gebet etwas bei Gott erwirken kann, ändert es dann die Vorsehung? Tut es dies jedoch nicht, stellt sich wohl die Frage, wozu der Mensch dann überhaupt beten muss. Die Beantwortung dieser Fragen nach dem offensichtlichen Sinn von Bittgebet trifft geradezu den

²⁴⁴ Schon die Sprache kann hier ein Schlüssel sein, denn nicht umsonst sprechen wir im Deutschen von einer Empfängnis in Bezug auf den Anbeginn des Lebens, so zum Beispiel in der *unbefleckten Empfängnis*, der *Empfängnisregelung* oder gar *–verhütung*.

²⁴⁵ Auch hier verrät die Sprache wieder etwas über den Sinn, denn egal welche Handlungen getroffen oder Probleme gelöst werden sollen, erkundigt man sich doch dennoch immer zuerst nach den Gegebenheiten einer Sache, bzw. nach dem, was schon als gegeben angenommen werden darf.

²⁴⁶ R. GUARDINI, Gebet, 113.

²⁴⁷ Ebd. 113.

²⁴⁸ Ebd. 113.

²⁴⁹ Vgl. ebd. 112f.

Kern dieser Arbeit. Wie sind Vorsehung und menschliche Freiheit gleichzeitig zu denken? Freiheit muss dem Menschen für sein eigenes Handeln, für seine Initiative, die von Gott her gefordert ist, möglich sein. Im Folgenden ist der Begriff der Vorsehung bei Guardini, nach einer Diplomarbeit von Friedrich Vystrcil, *Der Begriff der Vorsehung bei Romano Guardini*²⁵⁰, zusammengefasst.

Das Thema *Freiheit* führt Romano Guardini in seinem Werk *Freiheit Gnade Schicksal* mit der Frage nach der Möglichkeit einer freien Handlung ein. Im Bewusstsein des Menschen, dass er lebt, entdeckt er auch viele Vorgänge. Von den überaus komplexen Abläufen innerhalb seiner Organe, über die Reaktionen auf Geschehnisse von außen bis hin zu Zwang und Gewohnheit. Vieles läuft im Menschen ab, Vorgänge, die er nicht steuern kann, bei denen er nicht sagen kann: *ich bin es*. Davon zu unterscheiden sind jene Vorgänge, die als freie Handlungen bezeichnet werden. Mit einer Handlung beginnt der Mensch bewusst eine Sache aus sich heraus. Auch wenn bei jeder Handlung Dinge vorausgesetzt werden müssen, zum Beispiel Materialien, Energien, Stoffe oder Werkzeuge, so geht sie vom Menschen als ihrem „Ur-Heber“²⁵¹ aus; er kann wirklich sagen: *ich bin es*. Als ihr Urheber hebt der Mensch die Handlung sozusagen aus sich hervor. Er ist es, der dieser freien Handlung ihren Anfang gegeben hat. Durch sie vollzieht der Mensch sich selbst in seinem Personsein. Es ist also nicht die Tat das Erste, sondern das Personsein. Aus ihm geht sie hervor. Der Mensch ist sich als Person selbst aufgegeben, durch die Freiheit kann der Mensch als Person in der freien Handlung sein Sein vollziehen und sozusagen zum Akt werden.²⁵²

Von der Struktur her ist eine freie Handlung in folgender Weise aufgebaut: Sie beginnt mit der „Selbsteinigkeit des Ich“²⁵³. Diese Einigkeit entzweit sich, wenn die Initiative zu Tage tritt und es zur Wahl der Handlungen kommt.²⁵⁴ Diese wird durch Verstand und Gefühl beeinflusst, richtet sich aber dennoch gegen Zwang und Willkür. Wird diese Sichtweise der freien Handlung auf Gott ausgerichtet, dann tritt zu ihr noch das Moment der Verantwortung vor ihm hinzu, denn Freiheit ist für Guardini, wenn man das Richtige tut. Wird aus der richtigen Gesinnung heraus gehandelt, dann kann dies auch als ein Tun

²⁵⁰ Vgl. VYSTRCIL, Friedrich, *Der Begriff der Vorsehung bei Romano Guardini*, Wien 2010; [in Folge: F. VYSTRCIL, Vorsehung].

²⁵¹ GUARDINI, Romano, *Freiheit Gnade Schicksal*, Mainz 1994, 20. [in Folge: R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, Mainz 1994.].

²⁵² Vgl. R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, 19-21.

²⁵³ Ebd. 21.

²⁵⁴ Vgl. ebd. 21.

des Guten bezeichnet werden, und je mehr Gutes der Mensch tut, desto freier wird er.²⁵⁵ Dabei tritt das Moment des Geistes hinzu; dieser ist nämlich der Träger dieser Freiheit. Die Bekehrung des Apostels Paulus ist dafür ein besonders anschauliches Beispiel, war doch der Heilige Geist es, der ihn erfüllte und frei machte.²⁵⁶ Dieser gnadenhafte Akt war keine freie Entscheidung, sondern war ihm geschenkt worden, um ihn zur Freiheit zu führen; in diesem Erlebnis wurde ihm die Wahrheit und Heiligkeit Gottes offenbar.²⁵⁷

Dadurch wird ein weiteres Element im Vorsehungsgedanken bei Guardini angesprochen: die *Gnade*. Sie ist vom Menschen nicht einforderbar, dennoch aber von Gott, aus freiem Willen, im Gesetz der Vorsehung vorhanden, und dem Menschen daher über das ihm Zustehende geschenkt. Sie wird spürbar in Momenten der Eingebung und des Schöpferischen Tuns. Letzteres bezeichnet weder Zufälligkeit noch lückenlose Kausalzusammenhänge. In Guardinis Vorsehungsdenken gibt es keine Zufälligkeit. Zufall bezeichnet wenn dann die Tatsache, dass wir eine bestimmte Ursache noch nicht kennen. Auch gegen eine rein naturwissenschaftliche Sicht der Welt, als mechanischer, nach bestimmten Gesetzen ablaufender, lückenloser Kausalapparat, wendet er sich. In so einer Welt wäre schöpferisches Tun nicht möglich. In ihm setzt der Mensch freie Handlungen und lässt sich vom Geist in der Gnade inspirieren.²⁵⁸

Gnade hängt im Christentum auch besonders mit der Welt als Schöpfung Gottes zusammen. Sie ist da, weil Gott es so wollte. Sie ist nicht einfach immer schon naturhaft gegeben, sondern in der Geschichte entstanden; sie besteht sozusagen durch die Geschichte und der Mensch teilt seine Geschichtlichkeit mit ihr. In der ihm geschenkten Freiheit kann er sich als Person in ihr verwirklichen. Dies geschieht besonders in den Begegnungen mit anderen, sein Heil findet er aber nur in der Begegnung mit Gott. So wie beim Apostel Paulus kann diese aber nur durch die in der Welt wirkende Gnade Gottes zustande kommen.²⁵⁹

In den Begegnungen lässt sich nach Guardini das *Schicksal* eines jeden Menschen bestimmen. Es bildet einen großen Schwerpunkt in seinem Vorsehungsdenken. Im Schicksal wird der Mensch direkt, ganz persönlich angesprochen; woher ist ihm aber unbe-

²⁵⁵ In diesen Gedanken kann man den Einfluss des Denkens Thomas von Aquins auf Romano Guardini spüren.

²⁵⁶ Vgl. Apg 9,1-22.

²⁵⁷ Vgl. F. VYSTRČIL, Vorsehung, 66f.

²⁵⁸ Vgl. ebd. 67f.

²⁵⁹ Vgl. ebd. 68.

kennt, er kann seinen Ursprung nicht finden. Das persönliche Schicksal ist jenes verbindende Element in der Vorsehung, das in seiner je spezifischen Einzigartigkeit alle Menschen miteinander verbindet. Innerhalb dieses Schicksals lassen sich mehrere Momente festmachen, die im Folgenden näher beleuchtet werden sollen.²⁶⁰

Zuallererst lässt sich für den Menschen im Schicksal das Moment der *Notwendigkeit* erfahren; ihm kann der Mensch nicht entkommen. Zu diesen Notwendigkeiten zählen zum Beispiel die Naturgesetze und die Gesetze der Logik. Es sind jene Gesetze, die im mythischen Weltbild noch unbekannt als numinose Kräfte verstanden wurden. Von diesen Gesetzen ist unser gesamtes Dasein getragen und geordnet. Sie sind unveränderbar und darin verbirgt sich auch ein gewisser Schutz bzw. eine Sicherheit für das menschliche Leben.²⁶¹

In dem vom Schicksal gekennzeichneten Leben ist der Mensch also von Gott dazu aufgerufen, aus seiner Freiheit heraus Initiative zu ergreifen, Handlungen zu setzen. Was aus diesen Handlungen hervorgeht, bezeichnet Guardini als *Tatsache*. Entgegengesetzt zu den Notwendigkeiten des Schicksals, müssen Tatsachen nicht sein. Sie entstehen aus der freien Handlung des Menschen, die er nur dann setzt, wenn er dies auch intendiert hat, kurzum wenn er will. Nachdem eine Handlung eine Tatsache hervorgebracht hat, ist diese nicht mehr rückgängig zu machen, dann *ist* sie. Solche Tatsachen sind zum Beispiel gesprochene Worte, Gedanken oder Taten. Sie bereichern durch bewusste und unbewusste Weise den Menschen und erzeugen eine neue Basis für zukünftige Initiativen. Aus den summierten Tatsachen ergibt sich dann in der Geschichte eine Ansammlung von einzelnen Tatsachen, denen von Familien, Sippen, Völkern, ja sogar der gesamten Menschheit, aus denen sich so etwas wie objektive Geschichte herauschälen lässt. Aus diesen Gedanken heraus lässt sich Geschichte als etwas verstehen, das nicht einfach nur ein von alleine ablaufender, mechanischer Prozess ist. Dies würde die Verantwortung und Initiative des einzelnen Menschen im Keim ersticken. Geschichte ist ein Werk der Freiheit von all jenen, deren Geschichte sie ist, daher ist sie immer gewollt. Aus den Tatsachen heraus entfaltet sich aber nicht nur die gesamte Geschichte, sondern eben auch die Geschichte jedes Einzelnen. Daher wird durch die selbst geschaffenen Tatsachen immer auch das Selbst verändert, ob ich sie nun annehme oder ablehne. Eine selbstverantwortete Annahme ist allerdings notwendig, um nicht zu resignieren. Dann ist auch

²⁶⁰ Vgl. ebd. 68.

²⁶¹ Vgl. ebd. 68.

die Grundlage gegeben, um weiterzugehen. Genauso wie im Kleinen verhält es sich auch im Großen. Die Weltgeschichte muss auch immer wieder ihr Erbe antreten und versuchen, es zu bewältigen, auch wenn dies manchmal sehr schwer sein mag. Wenngleich auch die persönliche, wie auch die Weltgeschichte nicht auf das Wieso und Warum ihrer Tatsachen durchschaut werden können, so kann eine Antwort darauf nur von Gott kommen. Erfolgt dies nicht im Leben, dann wird er dies am Ende im Gericht übernehmen.²⁶²

Erscheint eine Tatsache nicht als beabsichtigt, spricht man von einem *Zufall*. Häufig werden Geschehnisse als zufällig empfunden, wenn keine Ursache ersichtlich ist und diese nicht mit anderen Tatsachen in Übereinstimmung zu bringen sind. Ein Beispiel dafür wäre ein entstandenes Übel, obwohl aus allerbesten Absicht und nach bestem Gewissen gehandelt wurde. Solche und andere als verworren, ungeordnet, und damit als zufällig empfundene Tatsachen können den Geist verwirren und im Weiteren vielleicht sogar den Glauben vermitteln, dass etwas Böses im Hintergrund des Daseins mitwirkt. Selten, aber doch, trifft die Erfahrung des angeblichen Zufalls auch auf eine positive Interpretation. Der so empfundene Zufall könnte als Mahnung gedeutet werden, in Zukunft besser auf der Hut zu sein. Wie auch immer der Zufall empfunden wird, so zeigt er sich als nicht notwendig nach einem Gesetz ablaufend, aber auch nicht von jemandem gewollt initiiert zu sein. Damit wäre der Zufall zwischen Notwendigkeit und Tatsache anzusiedeln.²⁶³

Ob Notwendigkeit, Tatsache oder Zufall, wie auch immer diese in der Geschichte vorhanden sind, so kommt das Schicksal auch auf jeden Menschen persönlich zu. Die Notwendigkeit gibt dabei Grenzen und Gesetze vor, spendet aber auch Sicherheit. Durch seine Freiheit kann der Mensch Initiative ergreifen und Tatsachen entstehen lassen. In jedem Menschen gibt es einen Bereich, der ihm zufällig erscheint, Guardini spricht dabei von einer tieferen Schicht, die seinem Wissen entzogen ist. Aus ihr treten Impulse hervor, deren Ursprung ihm unbekannt bleibt.²⁶⁴

Welche Notwendigkeiten sich auch immer dem Menschen entgegenstellen, wie der scheinbare Zufall es auch immer mit ihm meinen mag, so ist der Mensch dennoch immer in der ihm jeweiligen Umwelt von Gott dazu aufgerufen, aus seiner Freiheit heraus Initi-

²⁶² Vgl. ebd. 68f.

²⁶³ Vgl. ebd. 69f.

²⁶⁴ Vgl. ebd. 70.

ative zu ergreifen, Tatsachen ins Leben zu rufen und damit buchstäblich Geschichte zu schreiben. Die Umwelt des Menschen ist dabei nicht die allgemeine Welt an sich, sondern nur der sich um den Menschen gliedernde Bereich. Dabei wirken alle Eigenschaften des Menschen, das heißt seine Begabungen, sein Charakter, vorhandene Triebe und alles, was unterbewusst im Menschen schlummert, wie vorhandene Grundtendenzen, unausgetragene Konflikte oder aus früheren Erlebnissen entstandene Schemata, wie ein Filter auf die Wirklichkeit ein. Durch sie wird bestimmt, was der Mensch wahrnehmen kann, was ihm widerfährt und wovon er beeinflusst werden kann. Das bedeutet zum Beispiel, dass man eine voreingenommene Zuneigung zu bestimmten Verhältnissen, Menschen oder Situationen hat, zu anderen wiederum nicht. All das ergibt das innere Schicksal des Menschen.²⁶⁵

Dieses Schicksal besteht allerdings nicht aus unveränderbaren Notwendigkeiten, sondern kann durch entsprechende Handlungen verändert werden. Dennoch ist es legitim, nach dem Grund zu fragen, warum einem Menschen bestimmte Dinge widerfahren, warum man so ist, wie man ist, und – als herausragendste Frage – warum man überhaupt ist. Dahinter erahnt man eine letzte, höchste, numinose Instanz, hinter die man nicht blicken kann. Dieses unerklärliche Numinose liegt auch im Menschen, tief verborgen. Man erfährt es als geheimnisvolle Kraft, die aus dem Inneren heraus das Schicksal bildet. Wie auch immer dies erfahren wird, so wird auch das entstandene Schicksal als weise geordnet oder willkürlich sinnlos empfunden. Letztere Empfindung mag Gedanken an Böses, Satanisches hervorrufen, das sich zum Beispiel in Form von Dämonen hinter dem scheinbaren Sinn der Dinge verbirgt. Klarheit darüber wird uns allerdings erst die durch Jesus vermittelte Offenbarung bringen.²⁶⁶

In all den Bereichen, in denen bisher von Schicksal die Rede war, handelte es sich immer um ein auf die Schöpfung bzw. den Menschen Bezogenes. Davon ausgehend kann eine Grundannahme über das Schicksal abgeleitet werden. Nur ein seiendes Wesen, das mit Freiheit und Geist ausgestattet ist, somit auch in der Lage ist, Handlungen zu setzen, kann so etwas wie Schicksal erfahren. In dieser Kennzeichnung des Seienden schwingt zugleich auch mit, dass es sich dabei notwendig um eine Person handeln muss. Eine Person ist daher durch die Fähigkeit zur Initiative aus Freiheit dazu in der Lage, Notwendigkeiten, Tatsachen und Zufälle zu erkennen und zu unterscheiden. Einer solchen Per-

²⁶⁵ Vgl. ebd. 70f.

²⁶⁶ Vgl. ebd. 70f.

son ist in ihrem jeweiligen Schicksal der Spielraum ihrer Handlungsmöglichkeiten gegeben, indem es ihm Aufgabe, Stoff und Maß dazu liefert. Jeder Person steht es zu, das je eigene Schicksal verantwortet²⁶⁷ anzunehmen oder davor zu fliehen. In der Bejahung des Schicksals kann der Mensch allerdings versuchen, daraus eine Aufgabe für sich zu erkennen.²⁶⁸

Das Schicksal Jesu scheint dies in größter Radikalität zu vergegenwärtigen. Er, der Sohn Gottes, ausgestattet mit aller Macht, hätte alle Schranken durchbrechen können. Dennoch hat er sich nicht gegen die Notwendigkeiten des Daseins gestellt. Mit ihm hätte das Reich Gottes kommen können, aber er wollte den Menschen bis zum Letzten die Freiheit lassen, sich für sein Reich zu öffnen, um es aus Freiheit annehmen zu können. Dieser Versuch Jesu nahm ein tragisches, irdisches Ende und damit wurde Jesu Schicksal das tragischste menschliche Schicksal schlechthin. Weder ist dieser Versuch ein Ankämpfen Jesu gegen sein Schicksal, noch ein Aufgeben. Es zeigt sich darin, dass er in seinem Handlungsspielraum bis zuletzt alles versucht, um seine Aufgabe, nämlich das Reich Gottes auf Erden zu errichten, zu erfüllen. In seiner gänzlichen Hingabe, die sich durch seine Gebetsworte im Garten Gethsemane, sowie auch in seiner Todesstunde am Kreuz, ausdrückt, verändert sich die Bedeutung von Schicksal; *Schicksal* wird zur *Vorsehung* des Vaters. Nicht mehr die numinosen Mächte sind es, sondern *Er* ist es, der hinter dem Sein waltet. Jesus zeigt uns durch seine Beziehung zu ihm sein Vertrauen in ihn und seine Liebe zu ihm. Das, was wir als das Schicksal Jesu bezeichnen würden, ist der im Gehorsam angenommene Wille Gottes, seine Vorsehung für das Leben seines Sohnes.²⁶⁹

Warum hat Jesus nicht dagegen angekämpft? Wieso ist er diesen Weg gegangen? Die Antwort darauf kann nur eine sein: Jesu Geist war frei von jeglicher Verwirrung, denn in ihm war nichts Böses. Durch diese, ihn aus der gesamten Menschheit hervorhebende Eigenschaft ist er dazu fähig gewesen, immer für alles offen zu sein, was ihm zufällt. Sein Handeln und die Reaktionen der Menschen darauf werden dem Menschen wie ein Spiegel vorgehalten; es wird klar, was Jesu Auftrag gewesen sein muss. Er musste die Welt durchmachen und erlösen. Alles Wirre und Unbegründete wird in seinem Dasein weggeleuchtet. Nicht mehr dunkle, unbekannte Mächte verstecken sich hinter Tatsachen und

²⁶⁷ Verantwortet kann hier wahrlich buchstäblich als *ver-antwort-et* verstanden werden. Der Mensch gibt Antwort auf das ihm von Gott geschenkte Leben, indem er es mit all seinen Begrenzungen annimmt, Initiative ergreift und somit Verantwortung in der Welt übernimmt.

²⁶⁸ Vgl. F. VYSTRCIL, *Vorsehung*, 71f.

²⁶⁹ Vgl. ebd. 74f.

Zufällen, sondern der Vater waltet in allem und Jesus übergibt sich am Kreuz in seine Liebe. Doch bei all der Liebe und Güte des Vaters kann Jesus in der Welt auch am Bösen nicht vorbei. Er benennt es auch deutlich als *Satan*, wenn er diesen bei der Heilung von Erkrankten anspricht. Dies lässt darauf schließen, dass es diesen wirklich in der Welt gibt und er auch Einfluss auf sie hat. Diesen spürt man, wenn einem das Schicksal zum Verhängnis zu werden scheint. Er legt es darauf an, den Menschen dazu zu bringen, sich selbst der Nächste zu sein. Damit wird Gott vergessen, der Mensch gerät in die Fänge Satans. Genau diese Herrschaft hat Jesus durchbrochen, wenn man seine kämpferische Ader in den Evangelien beobachtet. Dort nimmt er es zumeist nicht mit menschlichen Feinden auf, sondern mit Satan und seinem Reich. Dieser Kampf Jesu ging bis zum Letzten, dem Menschen Möglichen, seiner Hingabe am Kreuz. An diesem Punkt ist allerdings Gottes großer Plan aufgegangen. An dem, was Jesus in seiner Heiligkeit am Kreuz passiert ist, ist abzulesen, was Satan wirklich für den Menschen möchte. Sein Betrug wurde dadurch entlarvt, dass Jesus auf den Willen des Vaters gehört hat. Genau in diesem Sinn, so Guardini, hat Jesus für die Sünden der Menschheit gesühnt. Satan hat keine Macht mehr über die Welt, außer der Mensch spricht ihm wieder zu, indem er seinem Schöpfer und Vater nicht vertraut. Das jedoch, was Jesus widerfahren ist, kann daher nicht als Schicksal bezeichnet werden; die Art und Weise, wie Jesus mit dem, was ihm widerfahren ist, umging, ist von dem oben dargelegten Blickpunkt aus gesehen Vorsehung.²⁷⁰

Was hat dies alles mit dem Thema des Bittgebets zu tun? Für Guardini ist es wesentlich, das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu bestimmen, um über Gebet zu sprechen. Die Sünde machte den Menschen blind für ein klares Bild über ihn und über Gott und verleitete zum Glauben an ein Schicksal. Jesus hat diese Sehschwäche geheilt, indem er uns die Wirklichkeit enthüllt und den Glauben an ein Schicksal aufgehoben hat. Was Vorsehung im eigentlichen Sinne bedeutet, kann erst vom Christuserignis aus verstanden werden: Gott hat die Welt auf ihn hin und von ihm her geplant. Dennoch steht es dem Menschen weiterhin frei, dies nicht anzunehmen. Glaubt er aber daran, wird aus Schicksal Vorsehung; er kann den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen.²⁷¹ Hinter dem Schicksal steht nichts Mystisches, sondern das pure Nichts, hinter der Vorsehung die Liebe Gottes des Vaters, der das Dasein verantwortet und führt. Dabei kann es auch dazu kommen, dass der Mensch nicht nur Angenehmes im Leben erfährt. Armut,

²⁷⁰ Vgl. ebd. 75f.

²⁷¹ Vgl. Eph 4,22-24.

Not und Zerstörung können den Menschen bis zum Verlust aller Sinnhaftigkeit widerfahren, und sind dennoch dazu da, um zur Vollendung des Menschen beizutragen. Dem Menschen wird es bis zum letzten Gericht nicht möglich sein Gottes Pläne zu durchblicken. Durch Jesu Leben, Sterben und Auferstehen soll der Mensch dazu angesprochen werden, auf Gottes vorsehende Liebe mit einer vertrauenden Liebe zu antworten. Die Elemente des Schicksals bleiben bestehen, doch geraten sie durch das hinzugebrachte Vertrauen zur liebenden Vorsehung des Vaters.²⁷²

Der Begriff der Vorsehung darf nicht falsch verstanden werden. Es handelt sich dabei nicht um eine feste Ordnung, sondern eher um eine Lenkung der Welt. Die Welt setzt sich dabei aus zwei Bereichen zusammen: das in Notwendigkeiten ablaufende Geschehen in der Natur und die Geschichte, die ständig weiter geschrieben wird. Was dabei als Vorsehung bezeichnet wird, erhält ihre Sinnhaftigkeit erst vom Christusereignis her. Er hat uns gezeigt, wie das Reich Gottes aussehen soll und dazu aufgerufen, zuerst danach zu streben.²⁷³ Wie schon zu Jesu Lebzeiten, ging es nicht darum, dem Menschen etwas aufzuzwingen; aus freiem Willen soll er sich im Vertrauen Gott öffnen. Dies wird stets vom Satan angefochten werden und sich erst am Ende der Zeit erfüllen. Bis dahin bleibt der Wille des Menschen unerlöst und daher frei für einen Rückfall in rationalistische, naturhafte oder mythologische und damit sinnlose Vorstellungen des Daseins.²⁷⁴

Obwohl die Vorsehung letztendlich auf ein gutes Ziel hinausläuft, muss sie, damit der Mensch frei bleiben kann, die Offenheit des Daseins für Gutes und Böses enthalten. Dennoch wird er am Ende seiner Zeit zur Verantwortung gezogen werden. *Gericht*²⁷⁵ und Vorsehung sind daher untrennbar miteinander verbunden. Das letzte Gericht findet in zwei Akten statt. Das persönliche Gericht, das nach dem Tod jedes Menschen für ihn stattfindet, bildet dabei den ersten Teil. In ihm nimmt sich Gott sein Recht und spricht auch dem Menschen Recht zu. Er nimmt den Menschen als Person ernst, weshalb auch für seine Taten Verantwortung übernommen werden muss. Dem Menschen steht daher Recht auf ein letztes Urteil zu, in dem ihm Lohn oder Strafe zukommen. Unrecht wird

²⁷² Vgl. F. VYSTRCIL, Vorsehung, 76f.

²⁷³ Vgl. Mt 6,33.

²⁷⁴ Vgl. F. VYSTRCIL, Vorsehung, 76f.

²⁷⁵ Vgl. ebd. 82: „Der Gerichtsgedanke findet sich bei Guardini erst ausgefaltet nach dem 2. Weltkrieg.“ Dieser Bemerkung ist zu entnehmen, dass ihm beim Schreiben dieses Werkes die gräueltaten des Holocaust, zumindest zur damals bekannten Tragweite, bewusst waren.

dabei von Gott wieder gut gemacht werden²⁷⁶. Der Mensch wird auch endlich die Möglichkeit haben, Antworten auf die Frage nach dem Warum in seinem Leben zu bekommen. Weiter werden unverstandene Zufälle als Tatsachen klar und verschwinden dadurch. Hinter all seiner Geschichte tritt für den Menschen schlussendlich Gottes gütige Gesinnung hervor und es wird ihm bewusst werden, warum Gott bestimmte Handlungen gesetzt hat. Letzten Endes wird Christus über den Sinn seines Lebens entscheiden. Nach der Erfüllung der Vorsehung am Ende der Zeit wird auch ein allgemeines Gericht stattfinden, in dem sich die Menschheit mit ihrer Geschichte vor Gott verantworten muss.²⁷⁷

Das Problem der Neuzeit ist, dass der Mensch, der an die göttliche Vorsehung glaubt, mit Nietzsche gesprochen, als schwächlich gilt. Ihm gegenüber steht der moderne Mensch, der Gott nicht mehr braucht, um ihn für das um Hilfe zu bitten, das er selbst nicht zu schaffen glaubt. Dieser neue Mensch kann, in Gegenüberstellung zum Gottgläubigen, bewusst als schicksalsgläubig bezeichnet werden. An diesem Punkt angelangt, bleibt nur noch der freie Wille und Christus übrig. Wer seinen Worten Glauben schenkt, kann nicht mehr am Schicksalsglauben festhalten, sondern kommt dazu, dass über allem Jesu barmherziger Vater waltet. In die von Jesus vorgelebte Beziehung einzutreten, heißt es dann, damit der Mensch wirklich als neuer Mensch geboren werden kann. Ein Mensch, der sich auf diese Weise in die göttliche Vorsehung begibt, wird vom Vater durch alle Hindernisse zur Vollendung geführt werden.²⁷⁸ Aus diesem Gedankengang heraus wird auch das Bittgebet plötzlich wieder sinnvoll. Kommt dem Menschen nämlich wirkliche Freiheit zu, dann braucht es seine eigene Initiative, um sich dieser liebevollen Führung durch die göttliche Vorsehung anzuvertrauen. Genau dazu dient die Sprache des Bittgebets.

5.4. Christlicher Realismus

Nach dieser Einführung in Guardinis Vorstellung der göttlichen Vorsehung, befasst sich der folgende Abschnitt mit einigen weiteren seiner Fragen: Warum Gott die Welt überhaupt wollte und warum er nicht möchte, dass wir auf eine andere Art und Weise als

²⁷⁶ Diesen Gedanken Guardinis finde ich besonders bemerkenswert, da das letzte Gericht oft bloß auf Verfehlungen im Leben bezogen bleibt. Dabei auch das erlittene Unrecht, und damit auch die Verfehlungen anderer, einzubeziehen, lässt das letzte Gericht in meinen Augen wesentlich positiver erscheinen.

²⁷⁷ Vgl. F. VYSTRČIL, Vorsehung, 77-79.

²⁷⁸ Vgl. ebd. 80-82.

durch diese Welt zu ihm gelangen. Des Weiteren gilt es auch darzustellen, wie sich dieser Weg zu Gott nach Ansicht Guardinis entfaltet.

Am Anfang steht die These, dass sich im menschlichen Herzen etwas befindet, das ihn zum Höchsten und Vollkommensten hinführt, regelrecht drängt.²⁷⁹ Dabei möchte er am liebsten den kürzesten Weg nehmen, ohne dabei Umwege zu gehen oder auf irgendwelche anderen Mittlerelemente zurückgreifen zu müssen. Diese These lässt sich leicht nachprüfen, da dies bereits auf vielerlei Arten in der Menschheitsgeschichte versucht wurde. Durch sein Denkvermögen ist es dem Menschen gelungen, sich ausgehend vom Endlichen zum Unendlichen, Absoluten, zur höchsten Idee zu erheben. In der religiösen Versenkung hat er versucht, sich soweit zu sammeln und tief in das Verborgene vorzudringen, das bei allem Wandel in der Welt gleich bleibt, um letztendlich das Göttliche erfahren zu können. Auch in der mystischen Versenkung hat sich der Mensch weit vorgetastet. Durch Askese gelang es, die inneren Kräfte auf das ewig-Eine auszurichten, indem sich der Mensch vom Vergänglichen löste.²⁸⁰

Großes haben Menschen durch diesen inneren Drang erreicht. Platon hat dies auf kühne Weise in seinem Höhlengleichnis vollbracht. Buddha zeigt dies eindrucksvoll „mit seiner unerhörten Kraft der Selbstbefreiung“²⁸¹. Plotin versenkt sich unglaublich in das Eine. Kommt man aber mit diesen Erfahrungen zum Reich der Evangelien, sieht man, wie wenig uns eigentlich möglich ist. Man kann regelrecht die Kräfte spüren, die dort auf das Unendliche ausgerichtet sind: „Hier wird das ganze sonderbare, klein-große Dasein mit seiner Sorge um die tägliche Not ernst genommen, und immer wieder zur Liebe gegen den Nebenmenschen, zur Treue gegen die täglichen Dinge, zum Vertrauen auf die Vorkehrung aufgefordert.“²⁸² Auf der einen Seite sehen wir die Weite, die durch die Errungenschaften der Philosophie, der Askese und der Mystik aufgegangen sind; auf der anderen steht das Alltägliche, Zufällige, das im Hier und Jetzt geschieht. Warum scheint dort, im Neuen Testament, alles so alltäglich? Warum richtet sich Jesus nie mit der Aufforderung an den Menschen, er möge doch endlich ausschließlich nach Gott allein suchen, und alles andere außen vor lassen, was nicht zu ihm gehört? Appelliert Jesus jemals an uns, dass wir unser Denken ganz darauf ausrichten sollen, all das Andere, Alltägliche beiseite

²⁷⁹ Dieser innere Drang lässt Züge von dem anklingen, was bei Thomas von Aquin als das *Sehnen* bezeichnet wird.

²⁸⁰ Vgl. R. GUARDINI, Unterscheidung des Christlichen, 97f.

²⁸¹ Ebd. 98.

²⁸² Ebd. 98.

zu lassen? Hat es dabei überhaupt noch Sinn, sich mit dem Nächsten zu befassen und mit dem Dienst an ihm, der von Jesus so oft gefordert wird?²⁸³

Fest steht, dass uns die Evangelien Jesus und seine Jünger in einer Haltung präsentieren, die anscheinend jene philosophischen, asketischen oder mystischen Wege, die uns ohne Umwege zu Gott bringen, nicht kennt. Vielleicht fragt sich der eine oder andere, ob es nicht trotzdem erlaubt ist, solche Wege zu beschreiten? Guardini entgegnet hier, dass es gar nicht darum geht, ob es erlaubt ist, solche Wege zu gehen; es gibt sie schlicht und einfach nicht, weil es so nicht funktioniert, zu Gott zu kommen. Hinter dieser Vorstellung versteckt sich nämlich der Trug, auf diesem Weg unmittelbar zu Gott zu gelangen, doch dabei erreicht man nur das absolute Wesen der Philosophen, in dem genauso viel Hilfe wie Gefahr steckt. Es verbirgt sich hinter diesem durch den Geist vorgestellten Konstrukt die Verführung, eben durch diesen Geist, der zur Welt gehört, in ihr zu bleiben.²⁸⁴

Dazu gesellt sich noch ein zweiter Trug: Er entstammt nicht dem Geist, sondern dem Herzen. Wenn der Mensch dem Drang seines Herzens folgt, dem inneren religiösen Sehnen, welches durch Unklarheit und Sünde verschüttet ist, wohin soll er dann gelangen? Zu allerlei anderen Dingen hat er sie geführt, nicht aber zu Gott, zu Geistern, zu Dämonen, zu Es-Mächten, zur Selbstaufgabe des Schicksals, uvm. Gerade eben dadurch, dass der Mensch von der Sünde umfassen ist, kann er auch seinen höchsten Kräften, ob Geist oder Herz, Gewissen oder religiösem Drang, nicht trauen. Gottes Reich ist ihnen verborgen. Wir benötigen daher einen Mittler, um diesen Weg zu beschreiten, sagt doch schon Jesus: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“²⁸⁵ Demnach kann also kein Weg zum Vater führen, egal wie sehr sich der Mensch bemüht. Nur Christus kann als Mittler zum Vater für uns eintreten.²⁸⁶

Der verborgene Gott bleibt für den Geist und das Herz des Menschen unsichtbar. Erst durch die Offenbarung zeigt er dem Menschen sein Gesicht. Von diesem Angesicht her erhält alles Göttliche in der Welt seinen Sinn, welcher dem verwirrten Herzen zuvor verborgen blieb. Doch vielleicht erwägt der Eine oder Andere hier den Einwand, dass nach der Offenbarung Gottes durch Christus, doch endlich alle Türen offen stehen müssten. Wieso ist es mir dann nicht erlaubt direkt zu ihm zu gehen? Darauf kann es nur eine

²⁸³ Vgl. ebd. 98f.

²⁸⁴ Vgl. ebd. 99.

²⁸⁵ Joh 14,6.

²⁸⁶ Vgl. R. GUARDINI, Unterscheidung des Christlichen, 99f.

Antwort geben: „Weil er seine Welt nicht übergangen haben will.“²⁸⁷ Durch sie zeigt sich in der Offenbarung nicht nur Gottes Herrlichkeit, sondern auch sein Wille. Er will, dass wir Menschen unseren Weg durch sie hindurch gehen, und sie nicht übergehen. In der Ordnung, in der der Mensch steht, zeigt sich Gottes Wille.²⁸⁸

Gott zeigt sich durch die Offenbarung; erst durch den Weg, den ich zu ihm gehe, wird mir diese sozusagen aufgebrochen. Drei Dinge sind dadurch dem Menschen in der Schöpfung, auf seinem Weg zu Gott, aufgegeben: Der Mensch, die Dinge und das Schicksal.

Die Menschen, die an den Weg dorthin gestellt sind, dürfen daher auch für diesen Weg nicht umgangen werden, egal ob es Freunde, Ehepartner, Arbeitskollegen oder sonst irgendwelche Begegnungen sind. Guardini geht allerdings davon aus, dass jede Begegnung zugleich auch Vorsehung ist und einem daher zugewiesen wurde. Dadurch ist der Christ aufgefordert, dem Anderen mit liebenden Augen und weitem Herzen zu begegnen, um ihm jeden Tag neu genug Raum zu schenken, damit er der sein kann, der er ist. Wenn ich meinen Nächsten als den mir aufgegebenen Weg und als Gottes Willen annehme, beginne ich langsam, ihn klarer zu sehen, seine Offenbarung zu verstehen.²⁸⁹

So wie die Welt ist, so wollte Gott sie; die Dinge sind daher Teil seines Willens. Daher sind auch alle Dinge, die dem Menschen in den Weg gestellt sind, Teil seines Weges zu Gott. Zum Beispiel ist die Nahrung ein wesentlicher Bestandteil der materiellen Welt des Menschen. Ohne sie kann er nicht sein, daher ist er auf sie verwiesen. Ein weiteres Beispiel ist Arbeit. Jede Arbeit hat ihre eigene Wahrheit, die sich aus dem Wesen der Dinge ergibt, die sie umfasst. Als Beispiel nennt Guardini hier die Feldarbeit auf dem Acker; auch sie enthält eine Wahrheit. In der entsprechenden Haltung zu dieser Wahrheit kann der Mensch Gott auf seinem Weg näher kommen, seine Worte besser verstehen. Tut er dies nicht, tut er nicht nur der Wahrheit, sondern auch Gott Gewalt an. Die Dinge, die in einer Ordnung der Wahrheit stehen, lehren den Menschen, dass sie vom Vater der Schöpfung geschaffen wurden.²⁹⁰

Als dritte Zutat für den Weg zu Gott nennt Guardini das Schicksal. Es umschließt alles Alltägliche, das dem Menschen zustößt; das, was ihm täglich wiederfährt. Für ihn ist es eine klare Botschaft Gottes. „Er hat mich in das Geschehen gestellt, und die Ereignisse,

²⁸⁷ Ebd. 100.

²⁸⁸ Vgl. ebd. 100f.

²⁸⁹ Vgl. ebd. 101f.

²⁹⁰ Vgl. ebd. 103.

die zu mir kommen, kommen von ihm“²⁹¹. Er will einem täglich durch die verschiedensten Geschehnisse etwas mitteilen, seinen Willen, sein Wort. Dieses Wort, das Gott dem Menschen auf diese Weise von sich selbst aus offenbart, kann er nur dann verstehen, wenn er das Schicksal, so wie es sich ihm zuträgt, annimmt und sich ihm gegenüber nicht verschließt.²⁹²

„Das ist der christliche Realismus. Gott ist das Ein und Alles, aber die Welt ist wirklich und steht in seinem Willen.“²⁹³ Und der Mensch ist dabei genau in diese so gewollte Wirklichkeit hineingeboren, hineingestellt, um aus ihr und durch sie zum Vater zu gelangen. Dabei ist für diesen Weg alles wesentlich: Menschen, Dinge und wie, wann und wo sie ihn betreffen.²⁹⁴

Dabei ist uns Jesus als Mittler geschenkt worden, denn er sagte „niemand kommt zum Vater außer durch mich“²⁹⁵. Nachdem schon die Frage gestellt wurde, warum ich nicht den Umweg zu Gott gehen darf, könnte man sich auch fragen, wieso der alles umfassende, allgegenwärtige Gott nicht direkt zu mir spricht und mich dadurch an sich zieht? Warum geht er, um mich zu erreichen, Umwege über einen Erlöser? Die Antwort Guardinis lautet: Wenn Gott uns geschichtlich geschaffen hat, wenn er die Geschichte geschaffen hat, dann ist auch die Geschichte die Art und Weise, wie er mit uns spricht. Er wollte nicht, dass wir ein philosophisch-absolutes, losgelöst-mystisches oder systematisch-asketisches Leben leben; er wollte für uns ein geschichtliches Dasein.²⁹⁶

Somit ist der Mensch als Christ dazu aufgerufen, den Nebenmenschen nicht nach einem bloßen Gefühl zu lieben, sondern mit einem Blick, in dem der Andere so sein kann, wie er ist. Mit solchen Augen zu sehen, ist dem Menschen jeden Tag von Neuem aufgegeben; er muss es wollen, sich dem Anderen gegenüber zu öffnen. Nur so kann er die Wahrheit in ihm sehen, ohne ihn auf eine Vorstellung hin einzuengen. Durch diese demütige Betrachtung der Wirklichkeit macht sich der Menschen frei – frei für Gott.²⁹⁷

Nachdem nun mit Guardini, nach den Erläuterungen über das Bittgebet in der Heiligen Schrift sowie beim Thomas von Aquin, auch der dritte und letzte Große Teil dieser Ar-

²⁹¹ Ebd. 103.

²⁹² Vgl. ebd. 103f.

²⁹³ Ebd. 104.

²⁹⁴ Vgl. ebd. 104.

²⁹⁵ Joh 14,6.

²⁹⁶ Vgl. R. GUARDINI, Unterscheidung des Christlichen, 104f.

²⁹⁷ Vgl. ebd. 105f.

beit abgeschlossen ist befasst sich das nun folgende Resümee damit, Antworten auf eingangs aufgeworfene Fragen zu geben und die Perspektive für eine Wiederbelebung des Bittgebets, besonders in der Theologie, zu schaffen.

6. Fazit

Wie eingangs gezeigt wurde, hat Dorothee Sölle das Bittgebet als Ersatzhandlung definiert, wenn dabei versucht wird, Gott auf magische Weise zum Eingreifen zu bewegen. Weder in der Gebetstheologie des Aquinaten, noch in der Guardinis sind Nachweise dafür zu finden, dass sie zu einem solchen Gebet raten würden. Auch die Einstellung Sölles, ein Gebet darf nur dann gesprochen werden, wenn dem Beter auch die Einstellung innewohnt, selbst etwas für die erbetene Sache zu tun, scheint nichts Unbekanntes zu sein. In diesen Punkten findet sich bei beiden Denkern kein Widerspruch. Im Gegenteil, Romano Guardini spricht sich sogar klar dafür aus, dass wir Gott mit unserer Initiative zur Verfügung stehen sollen, denn durch uns kann er in der Welt wirken. Doch obwohl der Mensch mit seinem Intellekt und seiner Freiheit zur Initiative berufen ist, ist er dennoch begrenzt. Wir können nicht alles aus uns selbst machen und wir können auch die Wirklichkeit nicht immer richtig einschätzen. Die Bitte zum Vater ist daher für uns essentiell notwendig, weil Gott dadurch unsere Mängel ausgleichen kann.

Des Weiteren stellt sich die Frage, ob Sölle mit ihrer Eingrenzung des Bittgebets alle anderen Varianten dieses Gebets verneint. Schon Hans Schaller hat in *Bittgebet – Testfall des Glaubens*²⁹⁸ vermerkt, dass private, kleine und konkrete Bitten oft als unwürdig empfunden werden, so als ob Gott sich nur um Dinge, wie zum Beispiel den Weltfrieden, kümmern würde. Wie steht es denn um die Frage, ob der Beter auch um etwas Materielles beten darf, das er sich vielleicht momentan nicht leisten kann? Oder ist der Mensch in dieser Sache auf sich allein gestellt, weil Gott ihn dazu ohnehin, zumindest theoretisch, mit allen notwendigen Kräften ausgestattet hat? Oder aber sind diese Dinge für das Heil des Menschen vielleicht gar nicht notwendig?

Dagegen stellen sich sowohl die thomanische Gebetstheologie als auch die Guardinis. Erstere spricht sich klar für alle möglichen Gebetsanliegen aus, auch jenes um *temporalia*. Thomas meint allerdings dazu, dass diese nur dann geschenkt werden, wenn sie zum Heil dienlich sind. Auch bei Guardini lässt sich auf diese Frage eine Antwort finden. Er geht dabei sogar davon aus, dass dem Menschen sein ganzes weltliches Umfeld, sozusagen sein Schicksal, besser gesagt seine Geschichte zum Heile nicht nur dienlich, sondern

²⁹⁸ Vgl. SCHALLER, Hans, Das Bittgebet – Ein Testfall des Glaubens, in: GRESHAKE, Gisbert/LOHFINK, Gerhard (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 92.

sogar dazu aufgegeben sind. Nur so kann der Mensch zu seinem höchsten Ziel, und zwar zu Gott, gelangen. Bei der Frage um den rechten Gebetsinhalt tritt allerdings ein Kriterium markant hervor: Es muss dem Beter bei allem, was er von Gott erbitten möchte, in erster Linie immer zuerst um Gottes Reich gehen, alles andere, auch die zeitlichen Güter, werden dem Menschen laut der thomanischen Interpretation der *glossa interlinearis* schon dazugegeben.

Bei aller Kritik, die hier an Dorothee Sölles Verständnis des Bittgebets gerichtet ist, kann ihr doch auch etwas sehr Positives abgewonnen werden. Ein Bittgebet, speziell ein Fürbittgebet, das für jemand anderen, vielleicht sogar einen leidenden Menschen, oder sogar eine gesamte leidende Bevölkerung gesprochen wird, ohne, dass der Beter dabei die Bereitschaft hat, selbst für die zu erbetende Sache Initiative zu zeigen, scheint wirklich ein fragliches Gebet zu sein.

Die Ausführungen über Magnus Striet zeigten ebenso eingangs Kritik am Bittgebet. Obwohl er die Frage nach dem Bittgebet auffallend systematisch angeht, bleibt schlussendlich unklar, inwiefern Bittgebet heutzutage noch Sinn macht. Seinen Ausführungen zu menschlicher und göttlicher Freiheit ist zu entnehmen, dass Gott sich entweder selbst jegliche Möglichkeit genommen hat, in seiner Schöpfung einzugreifen und somit Bitten zu erhören, oder er unverständlicherweise bestimmte Bitten erhört und andere wieder nicht, auch wenn es dabei um die Erlösung aus offensichtlichem Leid geht.

Auch wenn Striets Kritik am Bittgebet damit letztlich auf die schier unlösbare Problematik der Theodizee hinauszulaufen scheint, ist den befragten Gestalten der Geschichte der Spiritualität zu diesem Thema einiges zu entnehmen. In den Ausführungen zu Thomas taucht dazu eine Bemerkung über das unerhörte Gebet des Apostels Paulus auf. Obwohl es sich dabei um ein offensichtliches Leid handelte, von welchem Paulus befreit werden wollte, hat Gott ihn offensichtlich nicht erhört. Thomas hält dazu fest, dass der besagte *Stachel* Paulus zu seinem Heil letztendlich dienlich gewesen sein muss und seine Bitte aus diesem Grund nicht erhört werden konnte.

An einer anderen, noch wichtigeren Stelle der Heiligen Schrift lässt sich ein ähnliches Phänomen beobachten. Bei dem im Teil über das Bittgebet in der Heiligen Schrift erwähnten Ps 22, auf den sich Jesus in seinen letzten Worten am Kreuz bezieht, scheint es so, als ob auch Jesus in seinem Gebet in Gethsemane auf den ersten Blick nicht erhört worden wäre. Doch das Osterereignis lehrt uns etwas Anderes. Leid scheint in der

Schöpfung nicht nur notwendig zu existieren, um Gutes zu ermöglichen, sondern kann auch zu Gutem gewandelt werden. Dennoch ist die Frage nach der Ermöglichung von Leid in dieser Schöpfung immer eine konkrete, auf ein oder mehrere Individuen bezogene, und kann daher nicht durch einen noch so gut durchdachten und gemeinten Lehrsatz weggeredet werden.

Worauf es wirklich ankommt, so lehren uns Thomas und Guardini, ist das Vertrauen des Menschen zu Gott. Wenn Vertrauen vorhanden ist, kann uns Gott auch alles Weitere dazu geben. Bei Thomas lässt sich hierzu ein Ratschlag finden: Durch die Betrachtung und ständige Vergegenwärtigung des Heilshandeln Gottes in der Geschichte, und dem damit verbundenen Leidensweg seines Sohnes, kann Vertrauen entstehen und wachsen. Auch wenn dem auf diese Weise zu ertragenden Leid so noch kein Sinn abgewonnen werden kann, so ist nach Guardini das liebende Heilshandeln Gottes in der Geschichte ein erster Ansatzpunkt, um darauf zu vertrauen, dass Gott auch jedes andere seiner Kinder liebt und es letztendlich mit ihm gut meint. Wendet der so eingestellte Beter sich mit einem Vertrauensvorschuss an Gott, so wird ihn dieser nach Thomas nicht enttäuschen. Auch wenn so manches Gebetsanliegen letztendlich nur Windhauch sein mag, so ist der Aquinate dennoch der Meinung, dass Gott den Beter erhören wird, um sein Vertrauen in ihn zu fördern. Dadurch wird die Gottesbeziehung gestärkt und der Beter kann mit Dank und Lobpreis darauf antworten. Ein solcher *Gebetsrhythmus* stärkt das Gebetsleben und trägt dazu bei, den Beter immer näher an Gottes Wunsch für sein Leben heranzuführen: sein Heil in der Vollendung beim Vater.

Bei der Bearbeitung der Frage nach der Möglichkeit des Bittgebets sticht Eines am Ende klar heraus. Ohne die Beantwortung weiterer Fragen, und zwar der nach göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit, kann auch die Frage nach dem Bittgebet nicht zufriedenstellend beantwortet werden. Die Frage *Kann und darf Gott heute noch gebeten werden?* wird somit zum Fall einer allgemeinen Problematik: Ist es ihm möglich und erlaubt, Bitten zu erhören? Ist der Mensch dazu in der Lage, Bitten frei auszusprechen, ja geschweige denn überhaupt frei zu handeln? Wenn Gott für den Menschen etwas vorgesehen hat, wird er sich dann umstimmen lassen? Und im Endeffekt die Frage Striets und vieler anderer Menschen: Warum lässt Gott Leid zu, wenn er allmächtig ist?

Zur Beantwortung der Fragen nach Freiheit und Vorsehung sind nach Guardini allerdings drei Faktoren zu bedenken: Wer ist der Mensch? Wer ist Gott? Und wie wirkt sich

das Ergebnis dieser Fragen auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott aus? Genau darauf kommt es Guardini an, wenn er zeigt, dass es christlich nicht realistisch ist, zu versuchen, über Gott und diese Beziehung philosophisch Beweisbares zu erdenken; wir sind also auf die Offenbarung in der heiligen Schrift verwiesen. Auch in dieser Arbeit ist klar herausgestrichen worden, dass das Bittgebet in der gesamten Heiligen Schrift ein äußerst wichtiges Thema ist und sich Gebete und Gebetsbelehrungen wie ein roter Faden durch alle Bücher ziehen. Im Neuen Testament zeigt uns besonders Jesus, wie wir es mit dem Bitten halten sollen. An ihm verdienen zwei Punkte besondere Betrachtung: Einerseits war Gott in seinem Sohn konkret in der Welt und speziell in seinem Tod am Kreuz nahm sein irdisches Dasein ein ganz besonders grausames, konkretes Ende. Andererseits hat Jesus das Gebet regelrecht propagiert. Bezugnehmend auf den ersten Punkt ist es daher fraglich, ob es wirklich gedacht werden kann, dass Gott nach all dieser Konkretheit nichts mehr von seiner konkreten Welt wissen möchte. Vielmehr scheint der zweite Punkt hier eine Antwort darauf zu geben. Jesus hat nicht nur einmal zum Bittgebet aufgefordert. Von seinen vielen Aufrufen zum Bittgebet haben wir gehört; hier noch einmal die wichtigsten Stellen:

Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopft an, dann wird euch geöffnet. Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet.²⁹⁹

Jesus betete einmal an einem Ort; und als er das Gebet beendet hatte, sagte einer seiner Jünger zu ihm: Herr, lehre uns beten, wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat.³⁰⁰

Jesus sagte ihnen durch ein Gleichnis, dass sie allezeit beten und darin nicht nachlassen sollten.³⁰¹

Alles, um was ihr in meinem Namen bittet, werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht wird. Wenn ihr mich um etwas in meinem Namen bittet, werde ich es tun.³⁰²

Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt. Dann wird euch der Vater alles geben, um was ihr ihn in meinem Namen bittet.³⁰³

Die Frage der Theodizee ist von allen Fragen die am schwersten zu beantwortende. Faktisch ist sie gar nicht zufriedenstellend zu beantworten. Es ist mir nur möglich, mit dieser Frage bei meiner eigenen Geschichte zu beginnen. Bei Guardinis Vorstellung der

²⁹⁹ Mt 7,7f.

³⁰⁰ Lk 11,1.

³⁰¹ Lk 18,1.

³⁰² Joh 14,13f.

³⁰³ Joh 15,16.

göttlichen Vorsehung betrachteten wir das Schicksal, das zur Geschichte des Menschen zu gehören scheint. In seiner jeweiligen Geschichte passiert dem Menschen Vieles, das er sich nicht erklären kann. Der Gedanke des beliebigen, zufälligen Schicksals scheint hier naheliegend. Aus der biblischen Perspektive betrachtet war es kein Zufall, dass Jesus passiert ist, was ihm widerfahren ist – es war Vorsehung. Das ist der christliche Realismus, von dem Guardini spricht. Wenn wir beginnen, unser Leben im Gebet mit Gott zu betrachten, dann wird uns Geschichtlichkeit plötzlich klar. In diesem Gebetsleben muss das Bittgebet der Kern sein, da wir nur so unser Leben konkret vor Gott bringen können. Dann wird uns plötzlich verständlich werden, warum uns dieses und jenes passiert ist. So wird auch evident, warum so manches Leid unerhört bleibt: wenn wir Menschen zwar vielleicht bitten, aber nicht zur eigenen Initiative bereit sind, dann ist es möglich, dass Satan die Oberhand gewinnt und den Menschen von seinem Nächsten und dadurch auch von Gott fern hält.

Damit es nicht so weit kommt, ist es wichtig, den Blick im Gebet stets auf die Offenbarung zu richten. Der dazu notwendige Wegweiser wurde ebenfalls in dieser Arbeit beleuchtet: das Vaterunser. Dabei wurde sowohl bei Thomas, als auch Guardini herausgearbeitet, dass es die notwendige *In-formation* beinhaltet, um dem Menschen beim Beten und besonders beim Bitten ein Leitmodell zu sein. Jesus hat durch die Formulierung der Bitten im Vaterunser eine Rangordnung dessen angegeben, was im Gebet und daher auch im Leben vom Menschen erstrebt werden soll. Dabei nennt das Vaterunser zuerst das Reich Gottes. Genau das ist es, was dem Menschen im Bitten das wichtigste sein sollte: Gott und sein Reich. Alles andere, das der Mensch von seinem Vater erbitten möchte, soll auf dieses Ziel hin ausgerichtet sein. Dadurch wird es dem Menschen zu seinem Heil dienlich und damit wäre, nach den thomanischen Grundbedingungen für die Gebetserhörung, eine dieser Bedingungen erfüllt. Es ist dem Menschen daher, wie schon mehrfach erwähnt, laut Thomas auch erlaubt, um zeitliche Güter zu bitten, da nach Guardini Gott seine Welt nicht übergangen haben will. Erst durch die Welt und in der Welt können wir zu Gott gelangen, nicht durch irgendeine andere, weiter oben bereits genannte, Erhebung.

Somit wird das gesamte konkrete menschliche Leben mit allen dieses Leben kreuzenden Dingen, Personen und Ereignissen zum Weg zu Gott. Dieser Weg kann aber nicht alleine beschritten werden; der Mensch ist durch seine Mängel auf die Hilfe des Vaters ange-

wiesen. Dieser will nur das Beste für seine Kinder. Seine Hilfe erlangen wir nicht anders, als durch das Gebet. Dieses setzt sich nach Thomas und Guardini aus Bitte, Dank und Lobpreis zusammen, die wie ein natürlicher Zyklus aufeinander folgen, wenn das Gebetsleben intakt ist. Ein solches Gebet ist für den Weg zu Gott unerlässlich. Es bildet sich um die Bitte, die Zentrum des Gebets, Grund zum Dank und Anstoß für den Lobpreis des Vaters ist, der uns gibt, was wir im Namen seines Sohnes von ihm erbitten. Folglich muss es auch heute noch möglich sein, Bitten jeglicher Art an den Vater zu richten, wenn es noch immer stimmt, was in Mt 6,33 geschrieben steht:

Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Nach dem allen trachten die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiß, dass ihr all dessen bedürft. Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen.³⁰⁴

³⁰⁴ Mt 6,31-33.

Bibliographie

Quellen allgemein

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg - Stuttgart 1980.

DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg ⁴⁴2014.

GAUDIUM ET SPES, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Stand: 24.3.2015).

Quellen dieser Arbeit

GUARDINI, Romano, Freiheit Gnade Schicksal, Mainz 1994.

GUARDINI, Romano, Gebet und Wahrheit, Mainz ³1988.

GUARDINI, Romano, Unterscheidung des Christlichen, Band 2: Aus dem Bereich der Theologie, Mainz ³1994.

THOMAS VON AQUIN, Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre, Heidelberg 1963.

THOMAS VON AQUIN, Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung von GRONER, Josef; UTZ, Arthur F.. (Hg.), Anmerkung und Kommentar, Paderborn 1998.

Sekundärliteratur

BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik III/4: Die Lehre von der Schöpfung, Zürich ³1969.

BÖRNER-KLEIN, Dagmar, Art.: Gebet II-3, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 310.

BUCHBERGER, Michael (Begr.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 4: Franca bis Hermenegild, Freiburg ³1995.

- DEMMER, Klaus, Art.: Gebet V, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 314-317.
- FISCHER, Georg/BACKHAUS, Knut, Die neue Echter-Bibel – Themen 14: Beten, Würzburg 2009.
- GENSICHEN, Hans-Werner, Art.: Gebet I, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 308.
- GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Zum Geleit, in: OBERDORFER, Max (Hg.), Romano Guardini. Zeugnisse eines großen Lebens, Ostfildern 2010.
- KORHERR, Edgar Josef, Art.: Gebet VII, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 319f.
- LEWIS, Clive S., Über die Trauer: der Begleiter für schwere Stunden, Frankfurt a. M. 2009.
- LUDWIG, Ralph, Die Prophetin: Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde, Berlin 2008.
- MAIDL, Lydia, Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin, Paderborn 1994.
- MÜLLER, Gotthold, Art.: Gebet VIII, in: KRAUSE, Gerhard/MÜLLER, Gerhard, TRE Bd. 12, New York 1984, 84.
- SCHALLER, Hans, Art.: Gebet IV, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 313f.
- SCHALLER, Hans, Das Bittgebet – Ein Testfall des Glaubens, in: GRESHAKE, Gisbert/LOHFINK, Gerhard (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978.
- STRIET, Magnus, Hilft Beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010.
- SÖLLE, Dorothee, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Freiburg 1968.
- UNTERGASSMAIR, Franz Georg, Art.: Gebet II-2, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 310f.
- VORGRIMLER, Herbert, Art. *potentia oboedientialis*, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2008, 509f.
- VYSTRCIL, Friedrich, Der Begriff der Vorsehung bei Romano Guardini, Wien 2010.
- WAHL, Otto, Art.: Gebet II-1, in: KASPER, Walter (Hg.), LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 309f.
- WEISMAYER, Josef, Art.: Gebet III, in: KASPER, Walter (Hg.) im LThK³ Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 312.

WIND, Renate, Dorothee Sölle: Rebellin und Mystikerin. Die Biografie, Stuttgart 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig, Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937,
Teil 1: Normalisierte Fassung, Hg. von I. SOMAVILLA, Innsbruck 1997.

Abkürzungsverzeichnis

CTh	THOMAS VON AQUIN, Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre, Heidelberg 1963.
DH	DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg ⁴⁴ 2014.
GS	GAUDIUM ET SPES, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Stand: 24.3.2015).
LThK	BUCHBERGER, Michael (Begr.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 4: Franca bis Hermenegild, Freiburg ³ 1995.
SK	Sentenzenkommentar.
STh	THOMAS VON AQUIN, Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung von GRONER, Josef; UTZ, Arthur F.. (Hg.), Anmerkung und Kommentar, Paderborn 1998.
TRE	KRAUSE, Gerhard/MÜLLER, Gerhard, Theologische Realenzyklopädie, Band 12: Gabler - Gesellschaft, New York 1984.

Kurzzusammenfassung

In dieser Diplomarbeit werden zeitgenössische Schwierigkeiten mit dem Bittgebet beleuchtet und es wurde der Versuch unternommen, Antworten aus der Geschichte der Spiritualität darauf zu geben.

Das erste Kapitel erläutert die Problemstellung anhand der Kritik von Dorothee Sölle und Magnus Striet am Bittgebet. Für Sölle ist Bittgebet nichts Anderes als eine Ersatzhandlung, besonders wenn dabei ohne Bereitschaft zur Eigeninitiative gebetet wird. Striet sieht im Bittgebet eine letzte Chance für das Eingreifen Gottes, präferiert allerdings, diese nur für Notsituationen offen zu halten, da das Risiko, dass Gott nicht eingreifen könnte, zu hoch ist. Angesichts dieser Einwände scheint Bittgebet in der heutigen Theologie mehr als obsolet.

Der weitere Verlauf dieser Arbeit beschäftigt sich mit dem Versuch, Antworten auf die skizzierten Schwierigkeiten zu finden. Zuerst wird allerdings in zwei Kapiteln näher auf den Begriff des Bittgebets eingegangen. Vorerst geschieht dies in einem allgemeinen Überblick, der Bittgebet unter den verschiedenen Blickwinkeln der unterschiedlichen Teilbereiche der Theologie beleuchtet. Kapitel drei widmet sich dem Umgang mit Gebet und Bittgebet in der Heiligen Schrift, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament.

Kapitel vier und fünf bilden den umfangreichsten Teil dieser Arbeit und nehmen auf die Gebetstheologie zweier Gestalten der Geschichte der Spiritualität Bezug, für die Gebet ein theologisch sehr zentrales Thema war: Thomas von Aquin und Romano Guardini. Für den Systematiker Thomas ist Bittgebet, das den Kern allen Gebets ausmacht, ganz wesentlich, da es dem im Menschen vorhandenen Sehnen nach dem Heil in der letzten Vollendung beim Vater entspricht. Der eher unsystematisch denkende Guardini, der Religionskritiker wie Nietzsche als auch den Nationalsozialismus erlebt bzw. überlebt hat, grenzt für seine Gebetstheologie Freiheit und Vorsehung als Voraussetzungen für die Möglichkeit der Erhörung von Bittgebet ab. Sein Grundtenor ist, dass Gott den Menschen durch seine persönliche Geschichte in der Welt im Bittgebet zum Heil in der ewigen Vollendung beim Vater führen will.

Abschließend wird versucht, Antworten aus den Gebetstheologien dieser beiden Theologen auf die eingangs erwähnte Problemstellung zu geben.

Abstract

The work presented here deals with contemporary criticism on petitionary prayer and tries to shed light on a possible overcoming through answers drawn from the history of catholic spirituality.

The very first chapter tries to view contemporary problems with petitionary prayer through the eyes of two well-known theologians: Dorothee Sölle and Magnus Striet. Sölle on the one hand, is only able to see petitionary prayer as an act of compensation, especially when the praying person is not willing to be proactive. Striet on the other hand, tries to believe in petitionary prayer but considers that one should keep petitionary prayer aside for occasions of special emergency since there are rare chances for a godly intervention. Given these objections, petitionary prayer seems to be rather antiquated in contemporary theology.

Before this thesis starts to find counter arguments for a rehabilitation of the petitionary prayer it has to present a general overview of prayer and petitionary prayer from different theological perspectives in the second chapter. The third chapter follows a similar objective just that it uses the biblical viewing angle.

The main part is then composed by chapter four and five which will deal with work and thought of two theologians selected from the history of catholic spirituality: Thomas Aquinas and Romano Guardini. Prayer especially petitionary prayer was a central topic for both of their theologies. For Thomas petitionary prayer was the core of all devotions and thus he saw it as indispensable for the salvation of mankind through the final completion in God. About 600 years later Guardini's devotional theology has to face and overcome not only National Socialism but also critics of religion such as Nietzsche. Thus he has to deal first with the presuppositions for the possibility of petitionary prayer: the concepts of freedom and providence. Similar to Thomas he sees petitionary prayer as the means to support worldly life as a pre-stage to the salvation in final union with God the father.

To sum up, this thesis has tried to answer contemporary criticism on petitionary prayer with answers from two important theologians who see both prayer as the heart of all theology.

Über den Autor

Lukas Gschanes wurde 1984 in Wien geboren. Im Jahr 2003 schloss er an der HTL Ottakring die Abteilung für Elektronik und Nachrichtentechnik erfolgreich mit Matura ab. Nach der Absolvierung des Präsenzdienstes und einem kurzen Einstieg in die Berufswelt erfolgte allerdings eine Neuorientierung hin zur Lehrerbildung an der Universität Wien. Nach einer einjährigen Inskription der Unterrichtsfächer katholische Religion und Mathematik erfolgte 2006 ein Umstieg von Mathematik auf Englisch. Neben dem Studium ging der Autor diversen Teilzeitbeschäftigungen nach, unter anderem war er auch als Mitarbeiter der Fachbereichsbibliothek für katholische und evangelische Theologie der Universität Wien tätig. Während dem Studium ging er 2007 die Ehe mit Anna Gschanes ein woraus bisher in den Jahren 2010, 2012 und 2014 insgesamt drei wundervolle Söhne hervorgehen durften.