

# LUTHER UND DAS BITTGE BET

Ein Beitrag zur Phänomenologie und Theologie des Gebets

Von Ernst Walter Schmidt

## I

In seinen »Erdachten Gesprächen« bringt Paul Ernst eine Unterredung Luthers mit seinem schwerkranken Freunde und Mitkämpfer Melanchthon. »Jeder Wald«, sagt Luther, »führt sein Eigenleben: die Bäume wachsen, bilden Blattwerk, das Laub fällt ab und bildet den lockeren Waldboden, der die Feuchtigkeit festhält, so daß die Bedingungen für weiteres Wachstum gegeben sind. So lebt der Wald sich selbst und ist doch zugleich für den Menschen da: der baut seine Sägewerke, zimmert Balken, tischlert Möbel aus den Hölzern des Waldes.« »Also«, fährt Melanchthon fort, »ist der Baum jetzt kein Wesen für sich selber, sondern ein Ding, das der Mensch für seine eigenen Zwecke braucht. Wie, wenn das Verhältnis von Mensch und Gott ein ähnliches wäre? Wenn Gott nicht ein Gott wäre, der die Menschen liebt, sondern sie nur benutzt für seine Zwecke?« Luther antwortet: Wenn sich das so verhielte, wäre das eine Ursache zum Kummer? Nicht für uns selber sollen wir kämpfen und arbeiten, sondern für einen Höheren? »Ist es denn nicht«, bemerkt Luther, »das höchste Glück, das es geben kann, einen Höheren zu finden, dem man dient? Ich habe lange gesucht in meinem Leben: Ich wollte meinen Vorgesetzten dienen, und ich fand sie gedankenlos; der Kirche, und ich fand sie gemein; der Wissenschaft, und ich fand sie töricht. Nun habe ich Gott gefunden; er ist das Höchste, ihm kann ich mich ganz hingeben. Mag er mich verbrennen in seinem Ofen, ich war doch da für ihn.« »Und so wäre denn auch das Gebet«, fährt Melanchthon fort . . . »Nicht ein Fordern guter Sachen für uns«, fällt ihm Luther ins Wort, »sondern ein friedliches Aufgehen in den Willen Gottes.« »Ja«, sagt Melanchthon, »und so müßten wir den Tod betrachten, wie wir das Gebet betrachten, als das letzte freudige Aufgehen in den Willen Gottes?« Als Luther ihn beunruhigt anblickt, fährt Melanchthon fort: »Wir müssen Abschied nehmen, mein Freund. Der Arzt hat gesagt, daß ich den heutigen Tag nicht überleben werde.«

Da kniete Luther nieder am Krankenbett Melanchthons und betete: »Du darfst ihn mir nicht nehmen! Ich brauche ihn! Du mußt mich erhören. Du mußt ein Wunder tun.« Melanchthon wirft lächelnd ein: »Aber nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe.« Auf Luthers schroffe Bemerkung: »Was weißt du von meinem Willen?« will der Kranke, fast eingeschüchtert, Luther an seine eben gesprochenen Worte erinnern: Wir müßten für Gott arbeiten und leiden, wir gehörten ihm, auch wenn er uns in seinem Ofen verbrenne, - aber Luther unterbricht ihn fast grob: »Was habe ich selber gesagt! Ich habe

manches dumme Zeug gesagt. Wenn man mir doch nicht immer vorhalten würde, was ich schon einmal gesagt habe! Du mußt am Leben bleiben, Melanchthon, und ich will ringen mit Gott, daß er dich mir läßt, und wir wollen sehen, wer der Stärkere ist; denn Gott weiß wohl, daß er mich braucht.«

Eine bekannte Geschichte aus Luthers und Melanchthons Leben wird hier von Paul Ernst in seinen »Erdachten Gesprächen« verwertet. Bekannt ist, wie Luther, als Melanchthon in Weimar schwer erkrankte, im Gebet mit Gott um Melanchthons Leben rang, die Wiederherstellung seiner Gesundheit von Gott geradezu verlangte, in heftigen, fast drohenden Worten verlangte. Luther berichtet selbst darüber, und er berichtet beglückt, daß sein Gebet Erhörung fand.

Luther kommt in seinen Briefen und Tischreden mehrfach darauf zu sprechen: er habe den sterbenden Melanchthon, dem schon die Augen gebrochen waren, wieder »lebendig gebetet«. Voller Jubel berichtet er darüber in einem Briefe vom 2. Juli 1540 an seine Frau: Jetzt, nachdem mein Gebet erhört, Melanchthon erneut ins Leben zurückgekehrt ist, kann ich wieder essen und trinken. Die Sorge um sein Leben hat Hunger und Durst verdrängt. Essen und Trinken waren mir verleidet. Jetzt hat sich gottlob alles geändert. Ich habe wieder Appetit bekommen, so berichtet er seiner Frau, die sich um seine Gesundheit Sorgen machte, und in lustiger, derber Übertreibung schreibt er: »Ich fresse wie ein Böhme und saufe wie ein Deutscher, des sei Gott gedankt, Amen. Das kommt daher, M. Philipps [Melanchthon] ist wahrlich tot gewest und recht wie Lazarus vom Tod auferstanden. Gott der liebe Vater hört unser Gebet, das sehen und greifen wir, ohn daß wirs dennoch nicht glauben, da sage niemand Amen zu unserm schändlichen Unglauben.« (Luthers Briefe, hrsg. von R. Buchwald, Leipzig, 1918, S. 200; Luthers Werke, Berlin, 6. Bd. ed. H. Rückert, S. 414)

Böswillige katholische Propaganda hat die Worte Luthers »Ich fresse wie ein Beheme und saufe wie ein Deutscher« aus dem Zusammenhang herausgerissen und zu einer Selbstcharakteristik Luthers gemacht. So war Luther immer: ein Fresser und Säufer! - In Wirklichkeit sind die Worte Luthers ein Ausdruck derb-heller Fröhlichkeit über die Erhörung einer leidenschaftlichen Bitte. Melanchthon lebt! Das wollen wir feiern: mit Essen und Trinken und Gott loben!

Karl Holl (in »Was verstand Luther unter Religion?«, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther. Tübingen. 7. Aufl., S. 88) schreibt über Luthers Haltung zum Bittgebet: »Im Gegensatz zur katholischen Gewohnheit prägt er ein: Nicht die Menge der Worte tut es, auch nicht ein jämmerliches Klagen, das Gottes Mitleid wachzurufen strebt, sondern der gewaltige Affekt, der von dem Gefühl der Notwendigkeit der Sache erfüllt, sich in

die Verheißung Gottes hineinlegt und von dort her die Zuversicht der Erhöhung gewinnt. So hat er es in dem berühmten Gebet für Melanchthon betätigt. Er stand dabei ganz unter der Empfindung, daß es sich in diesem Augenblick nicht allein um Melanchthons Person, sondern um die große Sache des Evangeliums handelte. Ohne Frage hat Luther in diesem Fall nahe an ein Zwingen Gottes herangestreift. Immerhin darf man nicht übersehen, daß er nur die gewissen ›Verheißungen‹ Gottes selbst zu Hilfe nehmen wollte. Diese Bedingung nötigte ihn aber wiederum, auch an bestimmter Stelle inne zu halten. Er wurde nicht irre, sondern trug es in Ergebung, wenn ihm in anderen ähnlichen Fällen sein Gebet ›zurückfiel.«

Holl hat recht. Dank und Fürbitte sind für Luther wesentliche Inhalte des Gebets, und über allem Bitten, auch dem für die eigene Person, das Luther durchaus für berechtigt hält, steht für ihn die Bereitschaft, sich in den Willen Gottes zu ergeben. Aber Luthers leidenschaftliches Temperament streifte nicht nur, wie Holl etwas abschwächend sagt, an ein Zwingen Gottes heran, - die Überzeugung von der Macht des Gebets brachte Luther geradezu gelegentlich in die Nähe der Gebetsmagie. Heiler (»Das Gebet«, München 1920, S. 399) zitiert: »Nach dem Gebet ändert Gott seinen Rat und Vernehmen« ... »Er lässet sich lenken und unterwirft seinen Willen unserm Willen« ... »Er will seinen Willen unterlassen und unsern tun.« ... »Das Gebet hat eine Wunderkraft und Allmacht.« ... »Dasselbe zwinget Gott, daß er seinem zornigen Willen nicht nachsetzt, sondern lässet ihn brechen und tut den Willen derer, so ihn fürchten« ... »Das ist des Christen höchste Würde, sein Priestertum, daß er mit seinem Gebet vor Gott treten und Gott überwinden kann.« »Gottes mächtig zu sein, ist noch mehr, als aller Dinge mächtig zu sein.« Also: Das Gebet ändert Gottes Willen, sagt Luther geradezu. Es vermag Gott zu bezwingen, ihn zu überwinden. Im Gebet bekommt der Mensch Macht über Gott. Das Gebet vermag Gott umzustimmen. Liegt nicht in solchen Äußerungen reine Gebetsmagie vor?

Als Melanchthon im Sterben lag, trat Luther im Gebet keineswegs als ergebener Jünger Gottes auf, als ein sich demütig in den Willen Gottes Fügender, er wiederholte nicht das Gebet Jesu in Gethsemane: Herr, dein Wille geschehe! - sondern er forderte, er verlangte die Genesung seines Freundes und Mitarbeiters von Gott. Melanchthon ist mir unentbehrlich, ich brauche ihn für mein Werk, und mein Werk ist ja deines, Gott, also *mußt* du mir helfen! Du brauchst mich, wie ich Melanchthon brauche.

So steht Luther hier Gott gegenüber als ein Mensch, der fast empört ist, weil Gott ihn in solche Not bringt, in solche Verlegenheit, daß er um Melanchthons Leben bitten muß. Luther wirft, wie er selbst erzählt, Gott »den Sack vor die Füße« (Heiler, aaO S. 373). Er droht also geradezu. Du *mußt* mir helfen, Gott! Du darfst Melanchthon nicht sterben lassen! Du bist es mir

schuldig, sein Leben zu erhalten. Denn ich brauche ihn für mein Werk, und du weißt: mein Werk ist dein Werk; meine Sache ist deine Sache.

Luther stellt sich hier in Gegensatz zu dem, was er selbst so oft über die Notwendigkeit gesagt hat, sich dem göttlichen Willen vorbehaltlos zu unterwerfen. Denn hier will er sich keineswegs in Melanchthons Sterben fügen, sondern er verlangt, daß Gott seine Absicht, Melanchthon zu sich zu nehmen, ihn heimzurufen, ändere und ihn vielmehr weiter in der irdischen Welt wirken lasse. Er betet dringend, drängend, ja fast zornig - und Gott erhört sein Gebet. Luther war der Überzeugung, daß er durch sein Gebet Melanchthon dem Tode entrissen habe, daß Melanchthon diesem Gebet sein Leben verdanke.

## II

Hier erhebt sich die ewige alte Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit.

Ist es nicht Anmaßung, unfrome Anmaßung, wenn der Beter glaubt, durch sein Gebet Gott umstimmen zu können? Wird Gott hier nicht allzu sehr vermenschlicht, gleicht er nicht nach solcher Vorstellung einem schwachen Vater, der auf Grund der stürmischen Bitten seiner Kinder nachgibt, etwas tut oder zuläßt, was er an sich lieber nicht getan oder zugelassen hätte?

Wie kann ein Splitterchen des universalen Seins - der Mensch ist ein winziges Teilstück des allumfassenden Seins -, wie kann ein solches Splitterchen, ein Teilstückchen Gott, den Grund alles Seins, in dem es doch lebt und webt und ist, verändern? Ist Gott nicht über Raum und Zeit, über alle räumlich-zeitlichen Kategorien, über alle Veränderungen erhaben?

Man könnte, um auf den Fall Luther / Melanchthon zurückzukommen, sagen: Wenn Melanchthon am Leben blieb, so deshalb, weil das von vornherein in Gottes Willen begründet war. Gott hat sich nicht durch Luthers Gebet umstimmen lassen, als hätte er ursprünglich Melanchthon sterben lassen wollen, dann aber auf Luthers Bitten hin davon abgesehen; nein, Gott ist keine geistig hin und her schwankende Gestalt, er wollte von vornherein Melanchthons Weiterleben. Gott lächelt über die vielen stürmischen Bitten der Menschen, vielleicht zürnt er auch hin und wieder, denn manche Bitten sind Ausdruck eines ungeheuerlichen menschlichen Egoismus; aber auf keinen Fall läßt er sich durch unsere Bitten beeinflussen. »Was er sich vorgenommen und was er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel.« Unsere Bitten berühren ihn nicht. Wenn unsere Wünsche sich nicht erfüllen, hat Gott nicht etwa die Erhörung verweigert, und wenn sie sich erfüllen, hat Gott nicht, vielleicht ursprüngliche Pläne ändernd, uns erhört - Gottes Gedanken bleiben von unserem menschlichen Wollen und Denken unberührt. »So er gebet, so stehet's da«, heißt es in der Bibel. Was

aber dastehen soll, und wie es dastehen soll, das bestimmt Er allein, unbeeinflusst von unserem menschlichen Denken und Hoffen.

Und doch wollen die eben gebrachten Gedankengänge, obwohl sie logisch anscheinend unangreifbar sind, uns nicht befriedigen. Gott erscheint hier allzusehr als der unbewegte Beweger des Weltalls, wie Aristoteles ihn nannte, oder wie der Gott Spinozas, der, obwohl er von den Menschen geliebt wird, sie nicht wieder liebt, weil er über menschliches Fühlen erhaben ist. Irgendwie steht das eben über Gott Gesagte in Widerspruch zum christlichen Glauben an den »lebendigen« Gott, das heißt den aktiven, jetzt und hier wirkenden Gott, den Allwirksamen, der aber Mitarbeiter braucht und der uns Menschen zur Mitarbeiterschaft aufruft.

Gott will sich von uns helfen lassen. Gott und Mensch stehen für den christlichen Glauben in einem Verhältnis der Gegenseitigkeit. Der Mensch braucht Gott, er ist abhängig von ihm. Aber Gott braucht auch den Menschen, will ihn als Mitarbeiter haben. Gewiß, die Gegenseitigkeit, so können wir sagen, ist eine von Gott gegründete Gegenseitigkeit. Denn Gott ist es, dem wir unser Leben, unser persönliches Sein verdanken. Er will, daß wir ihm helfen; aber Er erst hat uns die Fähigkeit gegeben, die Kräfte und Gaben, daß wir ihm helfen können. - Warum er das getan hat? Wir haben nicht an seinen Ratschlüssen teilgenommen. Wir wissen uns jedenfalls, obwohl Geschöpfe Gottes, doch zugleich als freie Mitstreiter Gottes, als seine Mitarbeiter, ja Mitkämpfer in eine Welt hineingestellt, die aus dem Dunkel ins Licht, aus dem Unsäglichen ins Sagbare, aus dem Verschlossenen in Offene strebt.

Das ist christliche Überzeugung: Gott ist das Ursein, der Grund alles Seins, er ist gegenwärtig in allem, was geschieht, und doch steht er als Schöpfer seiner Welt gegenüber, er läßt seinen Menschenkindern sogar die Freiheit, ihn zu verneinen, seinem Weltgesetz der Liebe zuwider zu handeln. So ist der Mensch zugleich unfrei und frei, unfrei in seiner Geschöpflichkeit, frei als zur Liebe berufenes Gotteskind. Denn Liebe und Freiheit gehören zusammen. Liebe verträgt keinen Zwang. Wo Liebe ist, da ist freie Verehrung Gottes, freie Zuwendung zu Gott. Gott will in Freiheit angebetet werden; er ist kein Sklavenhalter, er will Menschen, die sich als freie Wesen ihm gegenüberstellen.

So ist das Verhältnis des Menschen zu Gott das der schlechthinnigen Abhängigkeit und doch zugleich das eines freien Gegenübers: auf der einen Seite der fordernde Gott, auf der andern Seite der Mensch, der sich dieser Forderung gehorsam unterwirft oder sich ihr verweigert; auf der einen Seite der liebende Gott, auf der andern der Mensch, der diese Liebe annimmt oder sie zurückstößt; auf der einen Seite der begnadigende, vergebende Gott, auf der andern der Mensch, den diese Gnade beseligt oder der sie trotzig zurückweist.

»Jeder ist so, wie Gott ihn geschaffen hat, und oft noch viel schlimmer«, sagt Sancho Pansa, der behäbige, naiv-realistische Diener des hageren, närrischen Idealisten Don Quichote, und gibt damit dem volkstümlichen Pessimismus Ausdruck, der Überzeugung, daß der Mensch selbst die göttliche Schöpfung verdorben hat, daß er von seiner Freiheit einen nichtsnutzigen Gebrauch gemacht hat. Es ist das Rätsel des Bösen, das der dicke Sancho Pansa hier einfach zur Kenntnis nimmt. »Der Mensch ist noch schlimmer, als Gott ihn geschaffen hat«, er braucht seine Freiheit dazu, die göttliche Schöpfung zu verbösern. Sancho fühlt sich in seinem Urteil durchaus als Christ. Er behauptet, daß er »über seiner Seele vier Finger dick altchristlichen Speck sitzen« habe. Die Welt steht unter der Herrschaft der Torheit. »Stultorum infinitus est numerus«, heißt es im »Don Quijote«. Die Zahl der Toren ist unendlich. Torheit und Bosheit herrschen in der Welt. Das Böse aber setzt Freiheit und Verantwortlichkeit voraus. Der christliche Glaube bekennt die Allwirksamkeit Gottes und bekennt sich doch zugleich zur Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen.

Das ist für eine allein auf naturwissenschaftlichen Grundsätzen ruhende Weltanschauung etwas Unmögliches. Die Naturwissenschaft kennt keine Freiheit, kennt nur die unumkehrbare Folge von Ursache und Wirkung. Auch die sogenannte Freiheit im atomaren und subatomaren Geschehen hebt die Kausalitätsgesetze nicht auf. In der Wissenschaft herrscht die Notwendigkeit, herrscht strenge Determination. Der Glaube dagegen weiß von Freiheit und Verantwortlichkeit zu reden, er weiß von einem Gegenüber von Gott und Mensch.

Echter Glaube steht durchaus nicht gegen die Wissenschaft, er behauptet aber, daß die Wissenschaft nur Teilaspekte eines Weltbildes liefert. Wir können geradezu sagen: Die Wissenschaft denkt monistisch, der Glaube dagegen dualistisch. Auch der Glaube weiß, daß die Welt eine Einheit ist, die in Gott, dem alleinigen, ihren Grund hat. Aber der Glaube weiß auch um die Gespaltenheit der geschaffenen Welt, er vertritt einen Monismus als Ursprung und Ziel allen Seins, aber einen Monismus, der die tatsächliche Spaltung der Welt, die Gottentfremdung des Menschen sieht und zu überwinden sucht, der Glaube ist also ein Monismus, der den Dualismus in sich schließt. Der Glaube weiß nicht nur um die Wirklichkeit des Schicksals, sondern auch um die Wirklichkeit der Freiheit. Der Mensch ist abhängig, schicksalsgebunden und doch zugleich frei: das erfährt er in seinem sittlichen Handeln, das erfährt er aber auch als Erkennender: denn *jedes* Erkennen, schon das rein kausale, diskursive Erkennen ist ein Akt der Freiheit, ist Auswahl, Einordnung, Verknüpfung vorgegebener anorganischer, organischer, psychischer Elemente.

Wir können auch so formulieren: Wo nur die Kausalitäts- und die Sub-

stanzkategorie das Denken bestimmt, haben wir wissenschaftliches Erkennen im strengen Sinne des Wortes. Wo neben der Kausalität auch die Teleologie das Denken bestimmt, haben wir religiöses, »gläubiges« Erkennen.\*

Wir behaupten: Nur das religiöse Erkennen wird der Weite und Tiefe des Seins wirklich gerecht. Die Wissenschaft kann nicht das Weltall als Ganzes umspannen, da sie, den Anschauungen von Raum und Zeit verhaftet, an die Kausalitätskategorie, an die Gesetze von Ursache und Wirkung gebunden ist, also sich mit der Welt der räumlich-zeitlichen Erscheinungen zu befassen hat, niemals aber imstande ist, über das Woher und Wohin, über den Sinn des Weltganzen Aussagen zu machen.

Hier kann nur der Glaube etwas aussagen. Auch er schließt Denken und Wissen nicht aus, aber es handelt sich um ein Denken, das um die Sinnfrage der Wirklichkeit kreist. Die Sinnfrage des Lebens kann nicht von der Wissenschaft, sondern nur vom Glauben beantwortet werden. Nur vom Glauben! Denn auch der Atheismus, der einen Sinn des Weltalls überhaupt bestreitet, ist ein Glaube, wenn auch ein negativer Glaube. Auch der Atheist *weiß* nichts vom Nichtsein Gottes, er *glaubt*, daß kein Gott sei.

Der Christ hat keinen negativen, sondern einen positiven Glauben und ist der Überzeugung, daß nicht die Negation, sondern die Position der Wahrheit entspricht, die Wahrheit enthält. Das ist die Überzeugung auch aller tieferen Denker gewesen. Auch wenn sie die kirchliche Fassung des Glaubens, die kirchliche Dogmatik ablehnten, ihr Denken war dennoch dem Weltall,

\* Allerdings ist die Wirklichkeit komplizierter, als es nach der eben gegebenen, etwas vereinfachenden Zeichnung erscheint. Wir bemerkten schon, daß auch das wissenschaftliche Denken, das, kantisch gesprochen, der Erscheinungswelt und ihrer Bewältigung gilt, auf der Tatsache der Freiheit ruht. Und umgekehrt: Auch die Wissenschaft, so sehr sie primär kausal denkt (die Biologie z. B. wird die Entstehung neuer Arten viel lieber auf ungezählte zufällige, beliebige Mutationen vorhandener Keime als auf planvolles Entwicklungsstreben in der Natur zurückzuführen suchen), ist doch ebenfalls genötigt, vor allem in der Frage der Art der Lebenserhaltung, der Leistungsfunktionen, des Aufbaus und der Anordnung der einzelnen Organe, der Eigenart der Farbgebung etwa des Federkleides mancher Vögel zweckgerichtete Handlungen anzunehmen. Denken wir allein an die Vollkommenheit der Organe, mit denen fliegende oder schwimmende Wesen ausgerüstet sind. Biologen (wie Adolf Portmann in »Neue Wege der Biologie«, München 1960, S. 153) sprechen von »gezielten« Entwicklungen. Allerdings beziehen sich diese Ziele stets auf Einzelfunktionen, nicht auf den Weltgrund als solchen. Aber es erhebt sich hier die Frage, ob man Ziele im einzelnen annehmen kann, sie aber im Ganzen des Weltalls verneinen, also einen Sinn der Welt bestreiten darf. Doch das zu entscheiden, ist nicht Sache der Naturwissenschaft, sondern der Naturphilosophie. Hier wird philosophisches, naturphilosophisches, religionsphilosophisches Gebiet betreten.

dem Weltgrund, dem Ursein gegenüber positiv, es war gläubiges Denken und es endete in einer einen Weltsinn bejahenden Metaphysik, das heißt in einer Lehre von einem letztlich guten, einem göttlichen Sinn der Welt. Das gilt von Plato und Aristoteles, den größten griechischen Denkern, das gilt von dem großen Chinesen Laotse, das gilt von den bedeutenden indischen Denkern Shankara und Ramanuja, das gilt von dem Franzosen Pascal, von den Deutschen Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Sie alle vertraten keinen starren Monismus, der das menschliche Ich völlig in Gott untergehen läßt (am nächsten kommt einem solchen extrem monistisch gerichteten Denken von den eben Genannten der Inder Shankara); sie vertraten aber auch keinen extremen Dualismus, der Gott und die Welt völlig auseinanderreißt und damit den Menschen sozusagen zum Gegengott macht, zu einem Gott gegenüber völlig selbständigen Wesen, sondern sie wußten um beides: gottmenschliche Einheit und gottmenschliches Getrenntsein; sie wußten um die Antinomie und doch zugleich um die Zusammengehörigkeit von Schicksal und Freiheit. Auch die bedeutendsten Theologen, die die Alleinwirksamkeit Gottes mit besonderer Entschiedenheit betonen, Augustinus, Luther, Calvin, bei denen der Schicksalsbegriff, die Verfügung Gottes über den Menschen die größte Rolle spielt, denken doch nie daran, die Fähigkeit des Menschen zu freier Entscheidung für oder gegen Gott aufzuheben; auch sie machen den Menschen für sein Schicksal mitverantwortlich.

Der Mensch, so heißt es in Paul Ernsts »Erdachten Gesprächen«, von denen wir ausgingen, ist primär nicht »Denker, sondern Leider und Handler«, Leidender und Handelnder. Wäre er nur Denker, so wäre er Monist, aber als Leidender und Handelnder bekennt er sich zu einer gespaltenen Welt, zu einem Gegenüber von Gott und Welt, Gott und Mensch, zu einer dualistischen Struktur der Welt. »Vom Standpunkt Gottes aus ist alles bedingt«, nämlich gottbedingt, durch Gott bedingt, von Gott auferlegtes Schicksal. »Vom Standpunkt des Menschen ist alles frei«, bedingt durch das freie menschliche Wünschen und Wollen, das doch wiederum in der göttlichen Freiheit seinen Grund hat, »denn das, was wir als unentrinnbares Schicksal auffassen, können wir uns ja nicht anders denken, als daß es Gottes freie Tat ist.«

### III

Gott kann, je nach dem Standpunkt des Betrachters, als höchste Unfreiheit oder als höchste Freiheit angesehen werden. Unfrei wäre Gott von einem abstrakt monistischen Denken aus, das, Gott unerlaubterweise dem Kausalitätsgesetze unterwerfend, in ihm die erste Ursache sähe, aus der nun in strenger Abfolge die einzelnen Phasen der Weltentwicklung sich bilden, - Gott das schlechthin notwendige, das Weltgeschehen bedingende, aber von

ihm innerlich unberührte Wesen. Das christliche Denken dagegen bekennt sich zu Gott als der höchsten Freiheit, zu einem Gott, der auch als Schicksals-spendender Augenblick für Augenblick frei bestimmt, an seinen Geschöpfen lebendigen Anteil nimmt, nahe bei den Leidenden wohnt und nur die »Gesetze« kennt, die er sich selber gibt.

Gottes Allwirksamkeit und des Menschen Schicksalsbedingtheit: Von der göttlichen Allwirksamkeit aus gesehen, ist alles menschliche Handeln bedingt, ist Schicksal. Von der menschlichen Existenz, vom menschlichen Selbstbewußtsein aus gesehen, ist alles Handeln verantwortungsvoll und somit frei. Der Mensch weiß, daß er sich Gott gegenüber nicht mit menschlichen Bedingtheiten, Charakterschwächen, Milieueinflüssen usw. entschuldigen kann. Ja, man kann geradezu sagen: Gott haßt alle Unfreiheit, und so will er auch freie Wesen als sein Gegenüber. Vielleicht ist ihm mancher Atheist, der, empört über die Gemeinheiten des Lebens, sich von Gott lossagt, lieber als die vielen aus der großen Heerschar der Konformisten. So freut sich Gott auch des stürmischen Beters, und so hat er wohl auch in seiner Güte Luther gewähren lassen, als dieser ihm, bildlich gesprochen, die Bibel vor die Füße warf und Melanchthons Genesung geradezu forderte. Allerdings hat Luther in seiner praktischen Frömmigkeit, im Gebet, die Grenzen überschritten, die er als Prediger, als theologischer Denker dem Glauben stets gesetzt hat; denn Glaube war für ihn immer Gehorsam, Unterwerfung unter den allmächtigen Gotteswillen und zugleich ein fröhliches Vertrauen auf die göttliche Gnade, die alles zum Guten führen werde. Auf jeden Fall war Glaube für ihn die Bereitschaft, auch dunkle Wege, Kreuzeswege zu gehen, wenn Gott so wolle, ja sogar in Gottes Namen zur Hölle zu fahren, wenn Gott so bestimme. So abhängig ist der Mensch von Gott, so unfrei, so ganz und gar auf Gott angewiesen. Weil wir ganz und gar durch Gott bedingt sind, ist es töricht, sich gegen Gott empören zu wollen. Luther, der 1522 »eine treue Vermahnung zu allen Christen« erließ, »sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung«, und in dieser Schrift sagte: »Aufruhr hat keine Vernunft und geht gemeiniglich mehr über die Unschuldigen, denn über die Schuldigen. Darum ist auch kein Aufruhr recht, wie rechte Sache er immer haben mag« - Luther, der jede gewaltsame Erhebung gegen geistliche und weltliche Regierungen verwarf, lehnte erst recht jede Empörung gegen Gott als Blasphemie ab. Glaube ist ein sich Einfügen in den göttlichen Willen.

So Luther als Theologe, als christlicher Denker. Aber als Beter, in seiner praktischen Frömmigkeit hat er mehr als einmal die von ihm selbst gezogenen Grenzen überschritten, so damals, als er um Melanchthons Leben rang oder in seinem Gebet für den erkrankten Kurfürsten Johann, wo er zu Gott spricht: »Laß uns doch dir nicht die Schlüssel vor die Füße werfen, denn so wir zuletzt zornig über dich werden, dir deine Ehre und Zinsgüter

nicht geben, wo willst du denn bleiben?» - ein Gebet von primitiver, naiver Leidenschaft, das dann allerdings sogleich in Gedanken völliger Ergebung umschlägt: »Ach, lieber Herr, wir sind dein, mache es, wie du willst, allein gib Geduld!« (Heiler, aaO S. 373 f)

Luther war eben ein leidenschaftlicher Mensch, ein Mensch mit seinem Widerspruch. - Gewaltvoller Aufstand ist meist vom Übel, aber es können doch Fälle eintreten, in denen ein Aufruhr notwendig ist und heilsame Folgen haben kann, - das kann gegen Luthers Auffassung, die den Aufruhr überhaupt ablehnt, eingewandt werden.

So kann auch der Beter, der in seiner Leidenschaft die Gott schuldige Ehrfurcht außer acht läßt und in fast heidnisch-aufdringlicher Weise sich an Gott wendet, dennoch, wenn auch nicht gerade Gottes Lob, so doch Gottes Verzeihung erhalten. Gott liebt die heißen, brennenden Seelen; nur die lauen Naturen sind ihm, wie die Offenbarung Johannis sagt, zuwider, so daß er sie ausspeien möchte aus seinem Munde (Offenbarung 3, 16).

Was schert mich meine Theologie, sagt Luther nach Paul Ernst, als er um Melanchthons Leben kämpft. Die ist jetzt dummes Zeug. Ergebung hin, Ergebung her! Ich habe manches gesagt in meinem Leben und wünsche nicht, daß man mich auf jedes Wort, das ich einmal sprach, festlegt. Jetzt geht es nicht um Ergebung in Deinen Willen, Gott, jetzt verlange ich vielmehr, daß Du mir meinen Mitarbeiter nicht sterben läßt, sondern ihn am Leben erhältst. Ich brauche Melanchthon für mein Werk; und Du brauchst mich, denn ich führe Rom gegenüber Deine Sache, also mußt Du mir helfen. -

Paul Ernst hat in seinen »Erdachten Gesprächen« neben manchem Treffenden viel Seltsames behauptet. So wunderbarlich viele Gedankengänge sind - das Gespräch zwischen Luther und Melanchthon und Luthers Verhalten im Gebet wird hier der Wirklichkeit entsprechend nachgezeichnet.

Luthers Wirklichkeitsbild ist dynamisch, seine Gottesvorstellung ist nicht die des aristotelischen unbewegten Bewegers, sondern die eines die Welt, die Menschen bestürmenden Kämpfers, eines Fürsten mit wirklicher Herrschermacht, eines Meisters, der unermüdlich seine Welten baut und Helfer, Mitarbeiter sucht.

Gott will von den Menschen mit Bitten bestürmt werden. Wir sollen unsere Not, die uns »drückt und auf dem Halse liegt, ... frisch vor Gott tragen und ausschütten«, sollen bittend vor Gott unseren Mantel ausbreiten, damit er viel in ihn hineinwerfen kann (Heiler, aaO S. 360). »Bittet, so wird euch gegeben«, sagt Jesus. »Bittet inbrünstig, suchet unermüdlich, so werdet ihr finden; klopfet immer wieder an, so wird euch aufgetan.« »Solch unverschämt Gebet, das fest anhält und sich nicht läßt abschrecken, ihn anzuschreien, gefällt Gott wohl«, behauptet Luther (Heiler, aaO S. 377). Er kann sich dabei auf Jesus berufen und seine Gleichnisse von dem auf-

dringlich bittenden Freund (Lukas 11, 5 ff) und von der den Richter mit Bitten bestürmenden Witwe (Lukas 18, 1 ff).

Freiheit und Schicksalsbedingtheit, beides ist kennzeichnend für die menschliche Wirklichkeit. Freiheit und Schicksal scheinen sich auszuschließen, sie gehören aber in Wahrheit zusammen. Die Gottheit, das Ursein, umspannt alle Gegensätze, umgreift sie, noch besser gesagt, transzendiert sie, stellt sie in unirdische Bereiche hinein. In der Welt der Transzendenz, der reinen Welt Gottes, sind Freiheit und Schicksal identisch, sowohl von Gott wie vom Menschen aus gesehen: Gott ist als der Unbedingte, der Freie zugleich Schicksalsspender, und der Mensch ist als Schicksalsempfänger doch zugleich freier, verantwortlicher Schöpfer seiner Taten. In der irdisch-sichtbaren Welt dagegen, der endlichen Welt, der Welt unserer kampf-durchwühlten, leiderfüllten Gegenwart, bestehen die Gegensätzlichkeiten in unabschleifbarer Schärfe weiter, die Schicksalsunterworfenheit, die eine menschliche Freiheit nicht anerkennt, und die Freiheit des menschlichen Handelns, die den Menschen für seine Taten verantwortlich macht und daher von einer bloßen Schicksalsbedingtheit nichts wissen will.

Solche Gegensätze sind für die dualistische Struktur der Wirklichkeit kennzeichnend, sie lassen sich nicht überbrücken, harmonisieren, und so wird auch die Frage nach der Berechtigung des Bittgebets, die Frage, wie weit es zulässig sei, ohne daß dabei die Grenzen der Ehrfurcht vor Gott überschritten werden und wie es mit der Erhörung und Nichterhörung durch Gott stehe, eine immer wieder neu sich einstellende und immer von Fall zu Fall verschieden zu beantwortende Frage bleiben.

Auf jeden Fall: Das Bittgebet ist berechtigt. Darauf weist das Christuswort hin: Bittet, so wird euch gegeben. Wir haben das Recht, in dieser gespaltenen Welt alles, was wir auf dem Herzen haben, vor Gott zu bringen, auch wenn unser Herz vielleicht allzu voll von irdischen Wünschen und Hoffnungen ist, und so gewiß im Gebet vor allem der Dank die hervorragendste Stelle einnehmen soll, so gewiß das Bittgebet sich zuerst und zunächst auf geistige Güter und Gaben, auf die Bitte für andere erstrecken soll, auch irdisch-leibliche Güter können zum Gegenstand unserer Bitte gemacht werden, und selbst wenn wir hier in unserer menschlichen Ichbezogenheit allzu weit gehen sollten, nun, Gott wird dafür sorgen, daß unsere Wünsche den Himmel nicht erstürmen werden, er wird allzu dreistem Bitten ein Nein entgegenhalten; aber auf jeden Fall wird ihm ein stürmisches, leidenschaftliches Gebet lieber sein als laues, konventionelles, zum bloßen Plappern gewordenes Bitten.

So stürmisch und stark war Luthers Gebet. Seinem Gebet waren magische Vorstellungen fremd. Magie sucht die Gottheit zu beherrschen, in den eigenen Dienst zu zwingen. Luther aber wußte um die völlige Abhängigkeit des

Menschen von Gott. Sein Gebet kam, auch wo es einmal Gott zwingende Formen anzunehmen schien, nie aus einer magischen Grundhaltung, sondern aus einem stürmisch bewegten Temperament, aus der Leidenschaft einer an Gott gebundenen Seele.

Das Gebet ist ein Dialog des Menschen mit Gott, des endlichen mit dem unendlichen Geist. Und da auch der endliche Geist gottbedingt ist - denn Gott ist der alles Bedingende - so ist das Gebet Aussprache des Bedingten mit dem Bedingenden und somit eine Auseinandersetzung in Gott selbst.

Wir sehen uns in diesen Gedanken bestätigt, wenn wir bei Paul Tillich (»Die Frage nach dem Unbedingten«, Ges. Werke Bd. V, Stuttgart 1964, S. 181 f) lesen: »In jedem wahren Gebet ist Gott beides: der, zu dem wir beten, und der, der durch uns betet. Denn nur der Geist Gottes schafft das rechte Gebet . . . Gott steht in Wechselbeziehung zum Menschen; aber er tut das nur als der, der sie zugleich transzendiert (ins Unirdische erhebt) und beide Seiten der Wechselbeziehung (das menschliche Ich und das göttliche Du, das menschliche Bitten und das göttliche Hören) umfaßt. Er antwortet, aber er antwortet auf das, was sein eigenes Handeln durch unsere endliche Freiheit hindurch bewirkt. Er kann nie zum bloßen Gegenstand werden. Das ist die Grenze des Ich-Du-Verhältnisses.« Tillich will sagen: Wenn im religiösen Verhältnis das menschliche Ich und das göttliche Du sich gegenüberstehen, so bedeutet das nicht, daß Gott zu einem bloßen Objekt für uns wird. Gott ist nicht ein Objekt neben vielen anderen Objekten, er ist vielmehr, paradox gesprochen, das unendliche Ich, das absolute Subjekt, das sich selbst bestimmende, alle Einzelichs, alle einzelnen Subjekte in sich fassende Ursein. So kann man sagen: Nicht Gott wird für das menschliche Ich zum Objekt, sondern er, der Urschöpfer, macht die Menschen einerseits zu eigenständigen Ichs, zu Subjekten, zugleich aber zu Objekten, über die er verfügt, während er selbst als das Ursein jenseits aller Ich-Du-Spaltungen bleibt und darum niemals zu einem Objekt für andere werden kann. Der Mensch ist Objekt, Gegenstand für Gott, aber Gott ist nicht Objekt für den Menschen. Im rechten Gebet ist das menschliche Sprechen zugleich gottbegeistertes, von Gottes Geist getragenes Reden.

Das eben Gesagte bestätigt wiederum Luther in seiner plastischen Sprache. Im Gebet reden wir mit Gott, redet aber auch Gott mit uns. Es ist herrlich, »daß sich die hohe Majestät im Himmel gegen uns arme Würmlein so herunterläßt, daß wir dürfen gegen ihn den Mund auftun und er uns gerne zuhört. Aber dies ist viel herrlicher und köstlicher, daß er mit uns redet und wir ihm zuhören . . . Da predigt der heilige Geist selber. Und seiner Predigt ein Wort ist weit besser denn unserer Gebete tausend.« (Heiler, aaO S. 231). Luther betont, er habe im Gebet durch das Hören auf Gottes Geistmitteilung oft mehr gelernt als durch fleißige Lektüre.