

Luther weiß, Bildung kostet Geld. Er fordert daher große Anstrengungen, besonders hinsichtlich der Einrichtung von Bibliotheken und Buchhandlungen. Dabei blickt er nicht zurück, versteht die Bibliotheken nicht nur als Aufbewahrungsort von tradiertem Wissen. Vielmehr denkt er in die Zukunft, er erkennt, dass das jetzt entstandene und aufbewahrte Wissen auch den nachfolgenden Generationen noch zur Verfügung stehen muss.

Luthers Schrift aus den Zeiten des Aufbruchs kann uns zu Beginn des 21. Jahrhunderts den wichtigen Impuls geben, Bildung als Anforderung an die ganze Gesellschaft zu verstehen. Dabei hat jede beteiligte gesellschaftliche Gruppe ihre Aufgabe zum Wohl des Ganzen wahrzunehmen und zu leisten und damit auch über die eigene Generation hinaus zu schauen.

Bearbeiter: Pfarrer Michael Lapp, Im Nassen Stück 2, 63571 Gelnhausen-Hailer

GOTTES ALLMACHT UND PASSIVITÄT DES MENSCHEN IN DER CHRISTLICHEN FRÖMMIGKEIT

Überlegungen zum Menschen im Gebet

Von Michael Roth

Vorbemerkungen

(o) Intendieren die folgenden Ausführungen theologisch zu bedenken, wie der christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und menschlicher Passivität zu reden ist, und soll dies in der Weise geschehen, dass Überlegungen zum Menschen im Gebet angestellt werden, so ist dies erklärungsbedürftig. Die folgenden Vorbemerkungen beabsichtigen, die Fragestellung und den Gang der Überlegungen zu skizzieren.

(1) »Frömmigkeit« – so Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers berühmte Definition – ist eine »Bestimmtheit des Gefühls«¹, und zwar diejenige

¹ Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt Bd. I. Neu hrsg. von Martin Redeker, 71960, § 3, Leitsatz.

Bestimmtheit des Gefühls, in der der Mensch auf Gott bezogen ist². Indem Schleiermacher seine Lehre des christlichen Glaubens mit dem Begriff der »Frömmigkeit« fundiert³, lehrt er die religiöse Existenz als eine solche zu verstehen, die getragen ist von einer bestimmten Gestalt des *Erlebens*⁴.

Diese Verwendung des Begriffs »Frömmigkeit« ist – dies sei ausdrücklich bemerkt – streng zu unterscheiden vom vorherrschenden Sprachgebrauch: Frömmigkeit meint nicht den praktizierten Glauben, d.h. die (äußerliche) Gestaltung des Glaubens – wenn er auch in seinen Ursprüngen so verwendet wurde –, sondern das im Glauben eingeschlossene Moment des Erlebens, das auch in äußeren Formen Gestalt gewinnen und zum Ausdruck gebracht werden kann, mit dieser Gestaltung aber nicht verwechselt werden darf, weil es ihr zugrunde liegt. Frömmigkeit ist somit nicht zu definieren als »gelebter Glaube«⁵, sondern als erlebter Glaube.

(2) Will die Theologie eine *Explikation der christlichen Frömmigkeit* leisten, so bedeutet dies, dass sie die Aussagen der christlichen Frömmigkeit zu verstehen sucht, indem sie diese Aussagen als ebensolche, nämlich als Ausdruck eines bestimmten Erlebens Gottes, zu verstehen lehrt.

(3) Von hier aus kommt die Bedeutung des Gebets für die theologische Reflexion in den Blick. Sie besteht darin, dass der Mensch im Gebet seiner Frömmigkeit *unmittelbar* Ausdruck gibt und damit zeigt, in welcher Weise er auf Gott bezogen ist. Es ist daher durchaus berechtigt, wenn Gerhard Ebeling das Gebet als »Schlüssel zur Gotteslehre«⁶ bezeichnet: Im Gebet bringt der Mensch sein »Angegangensein«⁷ von Gott sprachlich am wohl unmittelbarsten zum Ausdruck⁸. Auf die theologische Frage, wie der

² Vgl. a. a. O., § 4.

³ Freilich darf in diesem Zusammenhang der höchst merkwürdige Tatbestand nicht verschwiegen werden, dass Schleiermachers Verständnis der Glaubenslehre als Explikation der christlichen Frömmigkeit auf eine Erörterung der Unterscheidung der Begriffe »Glaube« und »Frömmigkeit« verzichtet.

⁴ Den christlichen Glauben von seiner ihm eigentümlichen Gestalt der Frömmigkeit her zu verstehen, bedeutet, den Blickpunkt auf das »pathetische Moment« des Glaubens zu legen. Die Notwendigkeit dieses Blickpunkts hat gerade Werner Elert zu verstehen gelehrt, insofern hier »der Kern des Christseins in einem Erleben gesehen wird, das zwar Erkenntnisse zur Voraussetzung und sittliches Handeln zur Folge hat, das aber zunächst Sache des Gefühls ist« (ders., Dogma, Ethos, Pathos. 1920, 8). Damit wird der Glaube unter dem Gesichtspunkt des »ungevollte[n] und unreflektierte[n] Innewerden[s]« (a. a. O. 15) betrachtet. Von hier aus lässt sich nach Elert die religiöse Existenz – wie die Religion – allererst in ihrer Tiefe begreifen: als eine Bestimmtheit des Gefühls in bezug auf Gott.

⁵ So Traugott Koch, Art. Frömmigkeit III, RGG 3, 42000, 390f., 390.

⁶ Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. I, 3. Aufl. 1987, 193.

⁷ Ebd.

christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und menschlicher Passivität zu reden ist, wird daher im folgenden durch die Klärung der Frage, wie der sich *im Gebet* unmittelbar artikulierten christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und der menschlichen Passivität zu reden ist, eine Antwort versucht.

(4) Das christliche Gebet weist die Formen von Klage, Bitte und Dank auf. In Dank, Bitte und Klage tritt der Mensch vor Gott. Von hier aus ist daher abschließend zu präzisieren: Wie ist der sich *in den Formen von Klage, Bitte und Dank* im Gebet unmittelbar artikulierten christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und der menschlichen Passivität zu reden⁹? Bevor wir dieser Frage nachgehen (Kap. 2), werden wir zunächst einen Blick auf Schleiermachers Verständnis vom Gebet werfen. Denn dieses ist bestimmt durch den Gedanken der strengen Asymmetrie von göttlicher Allmacht und menschlicher Passivität (Kap. 1). Abschließend sollen aus den Überlegungen sich ergebende Thesen formuliert werden (Kap. 3).

1. Gottes schlechthinnige Ursächlichkeit und der schlechthin abhängige Mensch im Gebet (Schleiermacher)

(1) Maßgeblicher Grundsatz von Schleiermachers Lehre vom Gebet ist, dass das Gebet auf den transzendenten Gott keinen Einfluss zu nehmen vermag, weil dies der »Grundvoraussetzung, dass es kein Verhältnis der

⁸ Damit – so Oswald Bayer zu Recht – beginnt Ebeling nicht mit dem »zum Gebet ermächtigenden Wort der Zusage der Erhöhung, sondern mit der faktisch geschehenen Inanspruchnahme solcher Ermächtigung im Vollzug des Gebets« (ders., *Leibliches Wort.*, 1992, 334). Allerdings sieht Bayer dieses Verfahren mit erheblichen Schwierigkeiten belastet: »[U]nabweisbar drängt sich die Frage auf, ob die von Ebeling beabsichtigte Verbindung der Worttheologie Luthers mit der Glaubenslehre Schleiermachers gelingen kann. Kann Luthers Insistieren auf dem Wort, das dem Glauben zuvorkommt, bruchlos zusammengebracht werden mit dem Religionsbegriff Schleiermachers, der von Gott und seinem Wort nur als von einem Implikat des Glaubens – also von etwas im Glauben »Mitgesetzten« zu reden vermag« (ebd.)? Diese Anfrage gilt es im folgenden mitzubedenken: Ist mit dem Ausgangspunkt bei der (sich im Gebet artikulierenden) Frömmigkeit notwendig das dem Glauben und dem Erleben des Glaubens (Frömmigkeit) zuvorkommende Wort negiert, oder zeigt gerade die Analyse der sich im Gebet in Formen des Dankes, der Bitte und der Klage artikulierenden Frömmigkeit, dass diese nur zu verstehen ist aufgrund des dem Glauben zuvorkommenden Wortes?

⁹ Diese Aufgabenstellung ist grundsätzlich unterschieden von derjenigen, »das Gebet mit dem Glauben an Gott *zusammenzudenken*« (Wilfried Härle, *Den Mantel weit ausbreiten*, NZStH 33 (1991), 231–247, 231. Hervorhebung durch M.R.).

Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer«¹⁰, widerspricht. Der Glaube, »durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Ratschluss durch dasselbe gebeugt werde«¹¹, wird von Schleiermacher als ein »Übergang in das Magische«¹² erklärt. Nimmt man nach Schleiermacher nämlich ernst, dass aufgrund der Allkausalität Gottes jede Empfänglichkeit von Gott ausgeschlossen ist, so kann und darf der Mensch im Gebet nicht versuchen, in irgendeiner Weise das Handeln Gottes zu beeinflussen. Ist der göttliche Wille ein unabänderlicher, so geht Gott nicht auf das Wollen und Begehren des Menschen ein, vielmehr hat das Gebet seine wesentliche Funktion darin, dass der Mensch in den Willen Gottes einstimmt, sich diesem Willen Gottes ergibt¹³.

Schleiermacher sieht das Gebet bedingt durch einen bedürftigen Zustand, der seine Ursache im Bewusstsein der Unvollkommenheit der kirchlichen Gemeinschaft hinsichtlich ihres Fortschreitens in der Welt hat¹⁴. Daher besteht die wesentliche Funktion des Gebets in der Verständigung innerhalb der Gemeinde¹⁵: Das gemeinsame Gebet der Kirche hat nach Schleiermacher zum Ziel, dass sich in ihm die unterschiedlichen Vorgefühle des Einzelnen für das, was für die Gemeinschaft am besten ist, angleichen und sich das beste Vorgefühl durchsetzt¹⁶. Entscheidend ist daher für Schleiermacher, dass das Gebet im Namen Jesu geschieht. Ein Gebet ist dann als ein Gebet im Namen Jesu zu bezeichnen, wenn es auf eine Förderung des Reiches Gottes gerichtet ist¹⁷. Nur dann verdient ein Gebet ein *christliches* Gebet genannt zu werden, wenn sein Inhalt »den Gesamtzustand der Kirche berücksichtigt«¹⁸. Die Erhörung eines Gebets im Namen Jesu ist begründet in der Einstimmung in den göttlichen Willen, der in der Förderung des Reiches Gottes besteht. Dabei warnt Schleiermacher jedoch ausdrücklich davor, das Gebet als etwas anzusehen, aufgrund dessen etwas von Gott bewirkt wird. Vielmehr ist sich der Beter der Erhörung des Gebetes gewiss, weil und insofern er sich in den unveränderlichen Willen Gottes einstimmt¹⁹.

¹⁰ Friedrich Schleiermacher, siehe 1 Bd. II, § 147,2.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. a. a. O., § 146, 1.

¹⁵ Vgl. a. a. O., § 147.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ A. a. O., 147, 2.

¹⁸ A. a. O., 147, 1.

¹⁹ Vgl. hierzu auch Schleiermachers Predigt »Die Kraft des Gebetes, in sofern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist« (abgedruckt in: Kleine Schriften und Predigten Bd. I. Hg. von Hayo Gerdes und Emanuel Hirsch, 1970, 167–178).

(2) Folgende Aspekte sind in den Blick zu nehmen, um Schleiermachers Gebetslehre zu verstehen – und zwar als Konsequenz seiner Bestimmung der christlichen Frömmigkeit:

- (2.1) *Der Einzelne*: Zunächst fällt auf, dass bei Schleiermacher der Einzelne im Gebet nicht in seinen je individuellen Nöten und Sorgen, der »Bitte um das tägliche Brot«, vor Gott treten darf, sondern ein Gebet nur dann Anspruch darauf hat, ein christliches Gebet genannt zu werden, wenn es sich auf das Fortschreiten des Reiches Gottes bezieht und den Gesamtzustand der Kirche im Blick hat. *Nicht als Einzelner in einer konkreten Gottesbeziehung steht der Mensch vor Gott, sondern als Teil der Gemeinschaft und als deren Teil bringt der Mensch sich vor Gott zur Sprache.*

Will man diese im Gebet zutage tretende Beziehung zwischen Gott und Mensch verstehen, so wird man zunächst an Schleiermachers Verständnis des Wesens der Frömmigkeit erinnern müssen: als das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«²⁰. Frömmigkeit wird von Schleiermacher verstanden als das (unmittelbare) Bewusstsein des Menschen darum, dass sich unsere gesamte Selbsttätigkeit – der Bereich unserer aktiven Gestaltung der Welt – nicht unserer Wirksamkeit verdankt²¹. Gott ist in diesem Gefühl enthalten als das »Woher« des Vorgegebenseins der welthaften Existenz²². Als Grunderleben des Glaubens wird daher von Schleiermacher die Erfahrung der Allkausalität Gottes zur Sprache gebracht, mit anderen Worten: die Grunderfahrung des Glaubens ist für Schleiermacher die Erfahrung der »schlechthinnige[n] Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott«. Diese Erfahrung ist nach Schleiermacher jedoch nichts anderes als die »Naturursächlichkeit«, d. h. »die vollständige Bedingtheit all dessen, was geschieht durch den allgemeinen Zusammenhang [...]«²³. Denn die Behauptung der Abhängigkeit von Gott negiert nicht die Bedingtheit durch den Naturzusammenhang²⁴, sondern die Abhängigkeit von Gott fällt »ganz zusam-

²⁰ »Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, [...] ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind« (Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 4, Leitsatz).

²¹ »[E]s ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit [...] von anderwärts her ist« (a. a. O., § 4,3).

²² Vgl. a. a. O., § 4,4. Gott bezeichnet zunächst dasjenige, »worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben« (ebd.).

²³ A. a. O., § 46, 2.

²⁴ So explizit a. a. O., § 47.

men.«²⁵ mit der Abhängigkeit vom Naturzusammenhang, ist »nichts anderes als.«²⁶ die Abhängigkeit vom Naturzusammenhang. Somit gilt, dass das Gefühl der Unverfügbarkeit der welthaften Existenz identisch ist mit dem Gefühl des – unverfügbaren – Eingegliedertseins in den Naturzusammenhang²⁷. Gottes Wille ist daher eins mit dem Naturzusammenhang und darf von diesem nicht getrennt werden²⁸. Somit besitzt Gottes Wille »nicht eine Richtung auf Einzelnes.«²⁹, sondern ist auf den von ihm geordneten Naturverlauf gerichtet, in dem alles gemäß dem von Gott geordneten Verlauf zum Vorschein kommt³⁰. Der Mensch kommt daher ausschließlich als Element dieses sich entwickelnden Naturprozesses in den Blick³¹. Gerade weil Gottes Wille aber keine Richtung auf den Einzelnen besitzt, hat sich der Mensch in den unveränderlichen Willen Gottes zu ergeben. So besteht die Funktion des Gebets gerade darin, dass der Mensch in ihm in den unveränderlichen Willen Gottes einstimmt³².

- (2. 2) *Barmherzigkeit Gottes*: Besteht aufgrund des Verständnisses Gottes als schlechthinniger Ursächlichkeit die »Grundvoraussetzung, dass es kein Verhältnis der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer.«³³, so verwundert es nicht, dass sich nach Schleiermacher der Beter nicht in der Hoffnung mit seiner Bitte an Gott wenden darf, dass diese Bitte aufgrund seines Gebetes erfüllt werde. Der Glaube, »durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Ratschluß durch dasselbe gebeugt werde« (s. o.) wird aus dem

²⁵ A. a. O., § 46, Leitsatz.

²⁶ A. a. O., § 34, 3.

²⁷ »Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maß als darin [...] zum Bewußtsein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, das heißt, in dem Maß, als wir uns darin unserer selbst als Teil der Welt bewußt sind« (a. a. O., § 34, Leitsatz).

²⁸ Vgl. a. a. O., § 51, 1.

²⁹ Vgl. ders. Der christliche Glaube II, a. a. O., § 100, 2.

³⁰ Vgl. ders., Der christliche Glaube I, a. a. O., § 47, 2.

³¹ Dies gilt auch in bezug auf die Erlösung: »Wie die Schöpfung nicht eine Richtung auf Einzelnes hatte [...] ebenso ist auch die Tätigkeit des Erlösers weltbildend, und ihr Gegenstand ist die menschliche Natur, deren Gesamtheit das kräftige Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll als reines Lebensprinzip« (ders., Der christliche Glaube II, a. a. O., § 100, 1).

³² Diesem Gebetsverständnis ist auch verpflichtet: Emanuel Hirsch, *Christliche Rechenschaft II* bearb. v. Hayo Gerdes, 1989, 144f, sowie Eilert Herms, *Was geschieht, wenn Christen beten?*, in: ders., *Offenbarung und Glaube*. 1992, 517–531, bes. 521 ff.

³³ Schleiermacher, *Der christliche Glaube II*, a. a. O., § 147, 2.

Grunde als ein »Übergang in das Magische«³⁴ erklärt, weil der allmächtige Gott in keiner Weise »empfänglich« ist. Von hier aus stellt sich die Frage nach der Barmherzigkeit Gottes, insofern doch gerade die Aussage von der Barmherzigkeit Gottes die Empfänglichkeit Gottes für das menschliche Leid zur Sprache bringt. Gerade auf diese Barmherzigkeit Gottes kann und darf der Mensch nach Schleiermacher im Gebet offensichtlich nicht vertrauen, wenn von Gott jede Form der Empfänglichkeit ausgeschlossen ist.

Dass Gott als die schlechthinnige Ursächlichkeit, von der jede Form der Empfänglichkeit ausgeschlossen ist, nicht als der Barmherzige zur Sprache gebracht werden kann, ist nun nicht bloß eine Vermutung, die Schleiermachers Lehre vom Gebet nahe legt, vielmehr wird dies von ihm ausdrücklich betont. Schleiermacher hat, um Gott als schlechthinnige Ursächlichkeit zur Geltung zu bringen, in seiner Lehre von den Eigenschaften Gottes die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes verabschiedet³⁵: Drückt die Barmherzigkeit nämlich einen »durch fremdes Leiden besonders aufgeregten und in Hülfeleistung übergehenden Empfindungszustand[]«³⁶ aus, so ist diese »Hülfeleistung« durch ein »sinnliches Mitgefühl«³⁷ verursacht; dies ist aber – so Schleiermacher – für Gott undenkbar³⁸. Zum anderen kommt die Vorstellung der Barmherzigkeit Gottes nach Schleiermacher mit der Gerechtigkeit Gottes in Konflikt: Die Barmherzigkeit würde die Gerechtigkeit Gottes begrenzen³⁹ – dies ist für Schleiermacher aber undenkbar!

Von hier aus muss sein Verständnis des Gebets in den Blick genommen werden: Ist Gott die schlechthinnige Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs, bei dem jede Empfänglichkeit ausgeschlossen ist, so

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. ders., *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 85. – Sicherlich hat Friedrich Beißer die Entschlossenheit, mit der Schleiermacher seinen Grundgedanken entfaltet, richtig beurteilt, wenn er feststellt: »Es stellt dem Mut und der Konsequenz Schleiermachers das beste Zeugnis aus, daß er nicht davor zurückweicht, diese Eigenschaft Gottes aus der Dogmatik zu verbannen« (ders., *Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre* (FSÖTh 22), 1970, 204).

³⁶ Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 85, 1.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ist es ein »Fundament des Schleiermacherschen Vorhabens, ein Gottesbild ohne Anthropomorphismus zu errichten« (Th. C. Curran, *Schleiermacher wider die Spekulation*, in: Kurt.-Viktor Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. 2 (SchlAr I.2), 1985, 997–1001, 998), so zeigt sich hier die problematische Konsequenz.

³⁹ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, a. a. O., § 85, 2.

würde seine Göttlichkeit dadurch in Frage gestellt, dass er Gebete erhört. In Form der Bitte oder Klage eine Einwirkung auf Gott ausüben zu wollen, kann in letzter Konsequenz dieses Gedankens nur als Blasphemie aufgefasst werden.

- (2.3) *Klage*: Schließlich fällt auf, dass das Gebet für Schleiermacher auch nicht der Ort der Klage vor Gott ist. Der Mensch stimmt im Gebet in den Willen Gottes ein, er ergibt sich dem göttlichen Ratschluss, den er nicht zu ändern vermag. Von hier aus taucht zunächst die Frage auf, ob Schleiermacher keine Erfahrungen kennt, die der Mensch nur in Form der Klage vor Gott bringen kann. Kennt er nicht die Erfahrung des Leids, die in der Form der Klage vor denjenigen gebracht wird, der alles in allem wirkt?

Nun fällt zwar auf, dass Schleiermacher in der Glaubenslehre am traditionellen Theologumenon des deus absconditus wenig interessiert ist. Es wäre jedoch vorschnell, von diesem wortstatistischen Befund her zu urteilen, dass er keine Antwort auf dieses Problem gibt. Vielmehr ist in diesem Zusammenhang seine Reflexion über das Übel in der Welt aufschlussreich: Liegt nach Schleiermacher dem gesamten Weltverlauf eine göttliche Providenz zugrunde, so wird alles, was geschieht, das Gute wie das Übel, in diese eine göttliche Providenz gegründet. So bezieht er auch das Übel auf Gott, weil Gott alles in allem wirkt⁴⁰. Dabei ist es nach Schleiermacher erforderlich, das Gute wie auch das Übel »gleichmäßig« auf Gott zu beziehen. So wird das Übel und das Gute zusammengeschaut. Das Gute ist notwendig immer mit dem Übel verbunden⁴¹. Das Übel ist »Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet.«⁴².

Dabei ist aufschlussreich, dass Schleiermacher das Übel mit der Sünde in Beziehung setzt. Die Beziehung des Übels zur Sünde besteht darin, dass gerade durch die Sünde etwas für ein Übel gehalten wird: »[O]hne« die Sünde [wäre] in der Welt nichts, was mit Recht für ein Übel gehalten werden könnte, sondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menschlichen Einzellebens zusammenhängt, würde höchstens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefasst werden; und die den menschlichen Bestrebungen entgegenstehenden Äußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um diese in noch höherem Grade der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen.«⁴³. Damit wird bei Schleiermacher das Übel in den Prozess der Heilsgeschichte eingeglie-

⁴⁰ Vgl. bes. a. a. O., § 48, 3.

⁴¹ Vgl. a. a. O., § 48, 2. 3.

⁴² A. a. O., § 48, 3.

⁴³ A. a. O., § 75, 2.

dert. Hat Gott die Welt als eine sich entwickelnde Welt geschaffen, so werden nur im Sündenbewusstsein die unvermeidbaren Unvollkommenheiten der Welt als Übel aufgefasst, im Bewusstsein der Gnade hingegen als unvermeidbare Unvollkommenheiten, denen es sich zu unterwerfen gilt. Gerade aus diesem Grund ist die dem Glauben gemäße Haltung gegenüber dem Leid die fromme Ergebung⁴⁴. Der Glaube erkennt die Unvollkommenheiten als zum Entwicklungsprozess *notwendig* hinzugehörend, konkret: Die Unvollkommenheiten werden als dasjenige erfahren, was notwendig hinzugehört zum sich entwickelnden Weltprozess. Dabei muss natürlich der einzelne von sich absehen und sich als Glied des gesamten Weltverlaufs verstehen.

(3) Fragten wir zunächst, wie der sich in Klage, Bitte und Dank im Gebet unmittelbar artikulierten christlichen Frömmigkeit gemäß von Gottes Allmacht und der menschlichen Passivität zu reden ist, so zeigt sich zunächst negativ: *Das in Klage, Dank und Bitte sich artikulierende Verhältnis zwischen Gott und Mensch lässt sich »nicht in der Kategorie der Ursächlichkeit bedenken«⁴⁵.*

Von der Kategorie der Ursächlichkeit ist Schleiermachers Theologie insofern bestimmt, als er die schlechthinnige Ursächlichkeit Gottes und die damit korrespondierende schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen als Grunderfahrung des Glaubens versteht; denn aus dieser Grunderfahrung gewinnt Schleiermacher die Ursächlichkeit als Grundkategorie der Gotteslehre wie der Theologie überhaupt. Wird Gott als die reine Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs verstanden, dann gilt konsequenter Weise als alles bestimmende »Grundvoraussetzung, dass es kein Verhältnis der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer«⁴⁶. Von der schlechthinnigen Ursächlichkeit ist jede Form der Empfänglichkeit ausgeschlossen.

Aus der Bestimmung Gottes als schlechthinnige Ursächlichkeit zieht Schleiermacher drei für unseren Zusammenhang entscheidende Konsequenzen: *Zum einen* löst er die Beziehung des Einzelnen zu Gott. Gott wird verstanden als die schlechthinnige Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs, sein Wille und sein Wirken richten sich auf den Naturzusammenhang, der von ihm ins Dasein gerufen wird und in dem sich alles nach einem fest stehenden Plan entwickelt und zum Vorschein kommt. Der

⁴⁴ Vgl. a. a. O., § 78, 2. Dies bedeutet nach Schleiermacher freilich nicht, dass die Ergebung einen »positiven Charakter« annehmen dürfe »als Wollen und Fortdauern des Übels oder Nichtwollen seines Aufhörens, unter dem Vorwand etwa, nicht in die göttliche Fügung einzugreifen« (ebd.).

⁴⁵ Bayer, *Leibliches Wort*, a. a. O., S. 338.

⁴⁶ Schleiermacher, *Der christliche Glaube II*, a. a. O., § 147, 2.

Einzelne kommt in den Blick als notwendiges Element des von Gott verursachten Naturzusammenhangs, und als eben dieses notwendige Element hat er sich auch zu verstehen. *Zum anderen* verabschiedet Schleiermacher die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes. Setzt Barmherzigkeit Mitleid und damit Empfänglichkeit voraus, so ist dies für die Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs ausgeschlossen. Damit hat *schließlich* auch die Klage keinen Ort: Wird Gott als die schlechthinnige Ursächlichkeit verstanden, so können sowohl das Übel wie auch das Gute »gleichmäßig« auf Gott zurückgeführt werden, insofern er sowohl die Ursächlichkeit des Übels wie auch des Guten ist.

Von dieser Grunderfahrung des Glaubens versteht sich auch Schleiermachers Bestimmung der christlichen Frömmigkeit: Wird Gott *erstens* als die nackte Ursächlichkeit des Naturzusammenhangs beschrieben, ist er *zweitens* auf das einzelne Subjekt nie wirklich bezogen, sondern immer nur durch die Vermittlung des Natur- und Lebenszusammenhangs, in dem das einzelne Subjekt steht, hat Gott *drittens* der Welt eine unabänderliche Entwicklung eingestiftet, in der alles nach der vorgegebenen Zeit geschieht, so kann die Frömmigkeit, die dieser Tatsache gewahr wird, letztlich nichts anderes sein als stoische Apathie und Ataraxie⁴⁷. Damit – und hierin zeigt sich die beeindruckende innere Konsistenz der Glaubenslehre – stimmt die angemessene Form der Frömmigkeit mit dem so entworfenen Gottesbild bei Schleiermacher vollkommen überein: Der schlechthinnigen Ursächlichkeit antwortet der Mensch in Ergebenheit. Diese einzige Grundbefindlichkeit erträgt die unterschiedlichen Formen in Dank, Bitte und Klage nicht.

2. Gottes Allmacht und menschliche Passivität in Klage, Dank und Bitte

(1) Schleiermacher bringt das biblische Zeugnis von Gottes Liebe und Erbarmen ebenso wenig zur Geltung wie das biblisch-reformatorsche Verständnis des Glaubens, wie es sich gerade im Gebet ausspricht. Will man die sich im Gebet aussprechende Frömmigkeit bedenken, so ist dem Sach-

⁴⁷ In dieser Weise begreift Schleiermacher in seinen Predigten die Urbildlichkeit Jesu von Nazareth, in dem das der Bestimmung des Menschen gemäße Gottesverhältnis exklusiv und unüberbietbar erscheint: Er ist der im Leiden Unerschütterliche und daher Vorbild der Standhaftigkeit und des Gleichmutes (vgl. hierzu ders., Gott unser Vater auch im Sterben. Luk 23, 46, in: ders., Kleine Schriften und Predigten Bd. 3. Hg. v. Hayo Gerdes und Emanuel Hirsch, 1969, 342–344; ders., Die Gesinnung, in welcher Christus seinem Leiden entgegenging [Passion]. Joh 14,30. 31, in: ebd., 232–243, 238).

verhalt Rechnung zu tragen, dass Dank, Klage und Bitte von Anfang an Elemente des Gebets in der christlichen Frömmigkeit gewesen sind. Bereits im Alten Testament antwortet der Mensch nicht nur im Dank, sondern auch in der Klage und der Bitte Jahwe dem Erretter Israels⁴⁸: »Israel [...] lebte und litt, lobte und schrie, dankte und klagte [vor Jahwe]«⁴⁹. So lebt der alttestamentliche Beter von der Verheißung: »Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten ...« (Ps 50, 15). Gerade weil der alttestamentliche Beter sich in Klage, Bitte und Dank auf Gott wirft, kann die christliche Gemeinde in das Gebet des alttestamentlichen Beters einstimmen. Die Hochschätzung des Psalters in der christlichen Frömmigkeit wird nicht zuletzt seinen Grund in den Formen haben, in denen sich der alttestamentliche Beter vor Gott ausspricht.

Dass auch im Neuen Testament Klage, Dank und Bitte wesentliche Elemente des sich im Gebet vor Gott bringenden Menschen sind, bedarf ebenso wenig einer Erläuterung wie der Sachverhalt, dass der Gegenstand des Gebets nicht nur das Fortschreiten der Gemeinde in der Welt war, sondern auch die leibliche und geistige Not vor Gott gebracht werden konnte⁵⁰. Es geht in den Gebeten im Neuen Testament »auch um das Kleine und Alltägliche, nicht nur das Himmlische und Große«⁵¹. In dieser Weise hat auch Luther das Gebet verstanden und praktiziert: So bittet er inständig um Regen⁵² und kann die Genesung von Krankheit als Wirkung des Gebets⁵³ verstehen.

⁴⁸ Vgl. hierzu ausführlich: R. Mössinger, Zur Lehre des christlichen Gebets. (FSÖTh 53), 1986, 49ff; K. Berger, Art. Gebet II, TRE XII, 1984, 47–60.

⁴⁹ Hans Joachim Kraus, Theologie der Psalmen, BK XV/3, 1979, 10.

⁵⁰ Vgl. z. B. Jak 1, 17; Mt 24, 20; Mk 13, 18.

⁵¹ Mössinger, a. a. O., 130.

⁵² »Ah Herr, siehe doch unser Gebet an um deiner Verheißung willen. [...] Herr Gott, du hast je durch den Mund Davids, deines Dieners, gesagt: ›Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen in der Wahrheit. Er thut den Willen derer, die ihn fürchten, und erhöhet ihr gebet und hilft ihnen aus. Wie, daß du denn nicht willst Regen geben, weil wir so lange schreien und bitten? Nu wolan, gibst du keinen Regen, so wirst du ja etwas Bessers geben, ein gerügliche und stilles Leben, Fried und Einigkeit. Nu, wir bitten so sehr und haben so oft gebeten, thust du es nicht, lieber Vater, so werden die Gottlosen sagen, Christus, dein lieber Sohn, lüge, da er spricht: ›Wahrlich, wahrlich sage ich euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben‹. Also werden sie zugleich dich und deinen Sohn Lügen strafen. Ich weiß, das wir von Herzen zu dir schreien und sehnlich seufzen, worum erhöhest du uns denn nicht?« (WA TR 2, Nr. 1636).

⁵³ »Wie ein Schuster einen Schuh machet und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist beten. Und der Kirchen Gebet tut große Miracula. Es hat zu unser Zeit ihr drei von den Todten auferweckt: Mich, der ich oft bin todtkrank gewesen, meine Hausfrau Kätha, die auch todtkrank

(2) Folgende Aspekte sind in den Blick zu nehmen, um zu verstehen, in welcher Weise die christliche Frömmigkeit die Allmacht Gottes und die Abhängigkeit des Menschen im Gebet zum Ausdruck bringt, wenn sie sich in Dank, Bitte und Klage an Gott wendet.

- (2. 1) *Der Einzelne*: Wendet sich der Mensch im Gebet mit seinen alltäglichen Nöten und Sorgen, mit der »Bitte um das tägliche Brot«, an Gott, so setzt dies zunächst ein bestimmtes Verständnis der Situation des Menschen vor Gott voraus: Der Mensch versteht sich nicht als Element eines von Gott in Gang gesetzten Naturprozesses, sondern als von Gott persönlich Angeredeter und zur persönlichen Anrede Gottes Ermächtigtger.

Gerade aufgrund des Ermächtigtseins des Menschen im Gebet greift der Satz »Not lehrt beten« zu kurz; denn er vernachlässigt die hinreichende Bedingung dafür, dass sich der Mensch in seiner Not bittend und klagend an Gott wendet. Zu Recht macht der Satz darauf aufmerksam, dass der betende Mensch ein »bedürftiger, ein der Hilfe bedürftiger Mensch«⁵⁴ ist. Doch die Bedürftigkeit und das Angewiesensein des Menschen ist nicht schon die hinreichende Bedingung dafür, dass der Mensch sich in der Klage und der Bitte an Gott wendet; denn »Not kann in klaglose Resignation, in die Verzweiflung oder in den eigenmächtigen Versuch ihrer Überwindung treiben; sie führt aus sich heraus nicht notwendig in die Klage vor Gott. Dazu bedarf es des zuvorkommenden Wortes, einer Ermächtigung. [...] Klage und Bitte geschehen nur kraft der Zusage. »Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten . . . (Ps 50, 15)«⁵⁵. So ist gerade die Erfahrung des sich dem Menschen persönlich zusagenden Gottes die Voraussetzung dafür, dass der Mensch in seiner Not sich an Gott wenden kann. Aufgrund der *Zusage* vermag der Mensch im Gebet vor Gott auszusprechen, »was er sonst nur zu gerne verschweigt und kaschiert: nämlich dass er ein ausgesprochenes Mängelwesen ist und dass ihn auch die hemmungsloseste Selbstverwirklichung nicht vor Situationen bewahren kann, in denen er seine elementare Bedürftigkeit volens nolens erfährt und sich selber eingestehen muss, dass er nicht mehr aus noch ein weiß.«⁵⁶

war; und M. Philippum Melanctonem, welcher Anno 1540 zu Weimar todtkrank lag, wiewol liberatio a morbis et corporalibus periculis schlechte miracula sein, jedoch sollt mans merken propter infirmos in fide. Denn dies sind mir viel größere Mirakel, daß unser Herr Gott alle tage in der Kirche täufft, Sacrament des Altars reicht, absolviret et liberat a peccato, a morte et damnatione aeterna. Das sind mir große Miracula« (WA TR 6, 675 I).

⁵⁴ Eberhard Jüngel, Was heißt beten?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III, 1990, 397–405, 398.

⁵⁵ Bayer, Leibliches Wort, a. a. O., 337 f. Vgl. ders., Aus Glauben leben. 1984, 64 f.

⁵⁶ Jüngel, Was heißt beten?, a. a. O., 398.

- (2.2) *Barmherzigkeit Gottes*: Wendet sich der Mensch im Gebet an Gott als ein zur persönlichen Anrede ermächtigt, so zeigt der Mensch gerade im Bittgebet, dass er sich nicht an einen unbewegten Bewegten wendet, der aufgrund seiner Allmacht von dem Leid des Menschen nicht bewegt zu werden vermag, sondern an einen Gott, der sich durch das Leid des Menschen bewegen lässt. Von ihm erbittet der Mensch Hilfe in der Not. Dabei ist das Bittgebet in seinem ganzen anstößigen Anspruch ernst zu nehmen, will man es nicht um seine Pointe bringen⁵⁷. In seiner analytisch-philosophischen Untersuchung über das Gebet formuliert V. Brümmer was für das Bittgebet gilt, wenn es wirklich als eine an Gott gerichtete Bitte verstanden wird: »Das Bittgebet ist eine wirkliche Bitte, darauf ausgerichtet, dass bestimmte Dinge geschehen, indem dafür gebetet wird. Christen, die sich auf das Wort ihres Meisters verlassen, vertrauen darauf, dass einige Gebete wirkliche und wirkungsvolle Bittgebete sind; dass Gott uns bestimmte Dinge gibt, nicht nur *wie* wir sie erbitten, sondern *weil* wir sie erbitten.«⁵⁸.

Dieses Vertrauen des Menschen lässt sich nur dann verstehen, wenn die Grunderfahrung des sich in Dank, Klage und Bitte an Gott wendenden Beters nicht die Grunderfahrung der schlechthinnigen Allkausalität Gottes und der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen ist, sondern die Erfahrung von Gottes barmherziger Liebe⁵⁹, d.h. der lustvollen Erfahrung, »das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich

⁵⁷ Um diese Pointe kann das Bittgebet nicht nur auf der theoretischen Ebene gebracht werden, sondern auch im praktischen Vollzug, nämlich dann, wenn die gottesdienstliche Bitte für andere »zu einem Notruf ins Leere hinein geworden [ist], in eine Leere, die ausgefüllt wird durch die Gemeinde, die unversehens zum Adressaten gemacht wird: ›Das alles gibt es zu tun – packen wir’s an!‹. Das wäre kein Gebet mehr, auch wenn es die Form eines solchen hat [...]. Als Unterricht mit anderen Mitteln, als ›Anpredigen‹, wäre das Gebet in makaberer Weise verkehrt« (Gerhard Sauter, *Zugänge zur Dogmatik*. 1998, 163).

⁵⁸ V. Brümmer, *Was tun wir, wenn wir beten?* (MThSt 19), 1985, 29. Vgl. auch Friedrich Heiler, *Das Gebet*, ²1969, 140: »Wie des Menschen Rede nicht bloße Aussprache, Mitteilung ist, sondern auch eine reale Einwirkung, eine Gewinnung bzw. Umstimmung des anderen bezweckt, so dient das Gebet vor allem dazu, Gott zur Gewährung der Hilfe oder zur Erfüllung des menschlichen Wunsches zu bewegen«. In dieser Weise versteht D. Vorwerk, *Gebet und Gebeterziehung* Bd. 1, 1913, 209 auch Luthers Bittgebet: »Die Gebetsergebnisse sind für Luther [...] in erster Linie Gebetserhörungen, Einwirkungen auf Gott, um derentwillen er etwas tut, was er ohne das Gebet nicht getan haben würde«.

⁵⁹ Von hier aus ist Mössinger, *Zur Lehre des christlichen Gebets*, a. a. O., 80ff, zuzustimmen, wenn er dazu anleitet, das christliche Gebet wesentlich von der Selbstoffenbarung Gottes in Christus her zu verstehen.

gibt«⁶⁰. Gerade in seiner Versöhnungstat hat Gott sich als der erwiesen, der auf die Not des Menschen eingeht, ja, der selbst in die menschliche Not eingeht. *Daher wendet sich das christliche Gebet nicht an das Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, sondern an den Gott, der sich »jammern«⁶¹ lässt, der sich als die Güte und Barmherzigkeit im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth erwiesen und zugesagt hat.* Und aufgrund dieser Erfahrung fragt der Beter nicht, ob der Begriff der Allmacht es erlaubt, dass Gott sich als barmherzig und damit empfänglich erweist, indem er die Bitten des Menschen erhört, sondern er wendet sich vertrauensvoll an den barmherzigen Gott. Von hier aus stellt sich auf die Frage, ob es der Begriff der Allmacht erlaube, dass Gott sich als empfänglich erweist, die Gegenfrage: »[W]as für ein Gott wäre das, dessen Göttlichkeit dadurch in Frage gestellt wird, daß er Gebete erhört? Ein erhabenes, unveränderliches Wesen – gewiß. Aber ein solcher Gott wäre vor lauter Erhabenheit und Unveränderlichkeit zur Unbeweglichkeit und Untätigkeit verurteilt. Er wäre sozusagen der Gefangene seiner eigenen Göttlichkeit. [...] Der Gott, von dem die Bibel redet, läßt sich bewegen, läßt sich vor allem von unserem menschlichen Elend bewegen«⁶².

Indem der Mensch sich in der Bitte an Gott wendet, gibt er seiner Unzulänglichkeit und seiner Abhängigkeit von Gott Ausdruck, seiner Passivität. *Doch die Bitte an Gott ist nicht einfach Ausdruck der kausalen Abhängigkeit, vielmehr Ausdruck einer solchen Abhängigkeit, die Hilfe fordert und erhofft*⁶³. Ist die christliche Frömmigkeit geprägt durch die Erfahrung der ungeschuldeten Annahme des Menschen durch Gott, so ist ihr Ausdruck im Bittgebet nicht einfach Ausdruck der Passivität des Menschen, sondern einer solchen Passivität, die von dem Gott, der »uns seine liebes und freuntlich [macht], in dem, das Christus für uns gestorben ist, da wir noch sunder waren«⁶⁴, Güte und Barmherzigkeit erwartet⁶⁵.

⁶⁰ WA 6, 216, 32.

⁶¹ Vgl. die vierte Strophe von »Nun freut euch, lieben Christen g'mein« (EKG, Nr. 341): »Da jammert Gott in Ewigkeit ...«.

⁶² Jüngel, Was heißt beten?, a. a. O., 402.

⁶³ Vgl. hierzu auch die Argumentation von Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten?, a. a. O., 29.

⁶⁴ WA 6, 216, 16f.

⁶⁵ Von daher ist Friedrich Mildenerger, *Biblische Dogmatik*. Bd. 2, 1992, 252ff, zuzustimmen, wenn er das Gebet als Ausdruck der »Macht des Ohnmächtigen« bezeichnet.

- (2.3) *Gottes verborgenes Wirken*: In der Klage bringt der Beter auch diejenigen »Lebenserfahrungen, für die man schlechterdings nicht dankbar sein kann und im Blick auf die jede Bitte zu spät kommt«⁶⁶, vor Gott. Wenn der Mensch diese Erfahrungen nicht überspringt, sondern im Gebet als Klage vor Gott bringt, so ist hiermit zunächst zweierlei vorausgesetzt: Zum einen setzt die Klage voraus, dass es kein Ereignis gibt, in dem Gott nicht wirkt⁶⁷, der Mensch es daher immer und überall mit Gott zu tun hat. Der allmächtige Gott, der alles in allem wirkt (1. Kor 12,6), omnia in omnibus⁶⁸, wirkt auch »im Widerfahrnis blind wütender Naturkatastrophen, unaufhebbaren Unrechts, unschuldigen Leidens, des Hungerns und Mordens, eines jeden Krieges, im Widerfahrnis unheilbarer Krankheit, die einen jungen Mensch tötet«⁶⁹. Gott ist in diesen Widerfahrnissen keinesfalls abwesend, sondern bedrohlich nahe. Gerade weil sich das Gebet an den Gott wendet, der alles in allem wirkt, wendet sich der Beter auch mit seinen Lebenserfahrungen an Gott. Zum anderen ist die Klage überhaupt nur zu verstehen, wenn diese Erfahrungen als solche zum Ausdruck gebracht werden, die dem Willen Gottes, wie er sich in Christus zugesagt hat, widersprechen: »[D]er Schrei der Empörung und Anklage setzt eine Erwartung voraus, die enttäuscht wurde«⁷⁰. Hat Gott sich in Christus als die barmherzige Liebe zugesagt, so werden diese Widerfahrnisse als Widerspruch zu seinem offenen Wesen und Willen erfahren. Gott ist hier »anonym, [...] ins Passivum verhüllt, kein Liebhaber des Lebens, sondern dessen Verklärer und Verneiner, der Gottes offenbarem Willen und dem Evangelium widerspricht«⁷¹. Gerade deshalb klagt der Mensch im Gebet, er verklagt den, der nicht als der erscheint, als der er sich zugesagt hat.
- (2.4) *Erfahrung der Widersprüchlichkeit Gottes*: Indem der Mensch sich bittend an den Gott wendet, der sich als die Barmherzigkeit und Liebe zugesagt hat, und gerade in der Klage diejenigen Erfahrungen vor Gott bringt, in denen er den Gott, der sich in Christus als die Liebe zugesagt hat, nicht zu erkennen vermag, bringt der Mensch im Gebet die Erfahrung der Widersprüchlichkeit Gottes zum Ausdruck, die Grund der menschlichen Anfechtung ist. So gilt es nach Luther »wider Gott zu

⁶⁶ Jüngel, Was heißt beten?, a. a. O., 405.

⁶⁷ Vgl. Werner Elert, Der christliche Glaube, ⁶1988, 146 f.

⁶⁸ Diese Stelle hat für Luther in »De servo arbitrio« entscheidende Bedeutung (vgl. z. B. WA 18, 614, 12; 685, 22; 709, 10; 732, 19).

⁶⁹ Oswald Bayer, Theologie (HST 1), 1994, 415.

⁷⁰ Ders., Aus Glauben Leben, a. a. O., 64.

⁷¹ Ders., Theologie, a. a. O., 415 f.

Gott dringen und rufen⁷², zu dem im Evangelium offenbaren Gott. Bereits der alttestamentliche Beter erinnert Gott immer wieder an seine Güte, Treue und Barmherzigkeit⁷³ – fast, als wolle er Gott dazu aufrufen, sich selbst nicht zu widersprechen. Auch Luther erinnert in seiner Bitte um Regen Gott an seine in Christus gegebene Zusage und Verheißung, ja Luther ermahnt Gott, dass er nicht der Lüge bezichtigt werden möge: »Nu, wir bitten so sehr und haben so oft gebeten, thust du es nicht, lieber Vater, so werden die Gottlosen sagen, Christus, dein lieber Sohn, lüge, da er spricht: ‚Wahrlich, wahrlich sage ich euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben‘. Also werden sie zugleich dich und deinen Sohn Lügen strafen. Ich weiß, das wir von Herzen zu dir schreien und sehnlich seufzen, worum erhörest du uns denn nicht?«⁷⁴. Im Bittgebet für die Gesundheit des Kurfürsten Johannes begegnet gar die Drohung »... laß uns doch dir die Schlüssel nicht für die Füße werfen«⁷⁵.

Das Gebet ist bewegt und gekennzeichnet durch die Erfahrungen der Widersprüchlichkeit Gottes. Der Mensch wendet sich in Bitte und Dank an den barmherzigen Gott, der sich als die Liebe zugesagt hat, und er bringt in der Klage diejenigen Lebenserfahrungen vor Gott, für die er schlechterdings nicht dankbar sein kann, in denen Gott sich zu widersprechen scheint. Indem der Beter aber Gott an seine Verheißung und seine Zusage erinnert, wird deutlich, dass die einander widersprechenden Erfahrungen nicht als gleichwertige Erfahrungen des Wirkens Gottes verstanden werden. Das Übel und das Gute werden nicht – wie bei Schleiermacher – »gleichmäßig« auf Gott zurückgeführt und im Brennglas der Allkausalität Gottes zur ruhigen Einheit gebracht. Vielmehr wird Gottes Eintreten für den Menschen in Christus als eindeutige Zusage Gottes verstanden, auf die der Mensch sein Vertrauen richtet. So vertraut der Beter darauf, dass Gottes Wort in Christus Gottes wahres Wort ist⁷⁶, auch wenn er es in den leid- und schmerzvollen Erfahrungen nicht wiedererkennen kann. Gegen die grauenhaften Erfahrungen, in denen Gott in seiner Zusage nicht wiederzuerkennen ist, flieht der Mensch im Gebet zu dem Gott, der für die Menschen in seinem Sohn eingetreten ist. Von daher zeigt gerade das Gebet in seinen unterschiedlichen Formen von Klage, Dank und Bitte: Das Erleben des Glaubens (Frömmigkeit) lässt sich nicht als eine statische Existenzweise beschrei-

⁷² WA 19, 223, 15f.

⁷³ Vgl. J. Herrmann, Art. Eucomai ktl. C., ThW II, 1935, 782–799, 788.

⁷⁴ Vgl. Anm. 52.

⁷⁵ WA TR 3, S. 487, 33.

⁷⁶ Mit der Tradition formuliert: Gottes opus proprium.

ben, es ist alles andere als eine ruhige in sich gleich bleibende Grundbefindlichkeit – etwa ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit – in bezug auf Gott. Der Glaube ist eine Fluchtbewegung hin zu dem Ort, an dem Gottes vergebende Liebe erscheint.

(3) Die Grunderfahrung der sich in Klage, Dank und Bitte äußernden Frömmigkeit ist die Erfahrung von dem sich als barmherzige und vergebende Liebe zusagenden Gott, die hierauf antwortende Passivität des Menschen ist als eine solche zu verstehen, die von dem Gott, der »uns seine liebes und freuntlich [macht], in dem, das Christus für uns gestorben ist, da wir noch sunder waren«⁷⁷, die Güte und Barmherzigkeit erwartet. Die Grunderfahrung der sich in Klage, Dank und Bitte äußernden Frömmigkeit ist somit die Erfahrung des Mensch gewordenen Gottes, d. h. die Erfahrung, dass Gott nicht nur durch die menschliche Not bewegt wird, sondern in die menschliche Not und das menschliche Leid eingeht. So spricht sich Gott als der zu, der sich bewegen lässt, »er ist kein unerbittliches Fatum, sondern erbittlich«⁷⁸. Damit gilt – in Abgrenzung zu Schleiermachers formuliert – als alles bestimmende Grundvoraussetzung, dass es ein Verhältnis der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer, insofern der Schöpfer selbst Geschöpf wurde, das Endliche das Unendliche aufgenommen hat, der Allmächtige in den Bereich der Empfänglichkeit eingetreten ist. Mit dieser Grunderfahrung ist die Kategorie der Ursächlichkeit zerbrochen⁷⁹. Verwehrt die Kategorie der Ursächlichkeit die Kondeszenz Gottes ernst zu nehmen, so gilt umgekehrt: Die Erfahrung der göttlichen Kondeszenz zerbricht die Kategorie der Ursächlichkeit.

Gerade weil und insofern die sich in Dank, Bitte und Klage vor Gott bringende Frömmigkeit von der Erfahrung der barmherzigen Liebe Gottes lebt, kennt sie auch die Klage: Hat sich der allmächtige Gott als die barmherzige Liebe zugesagt, so bringt sie gerade diejenigen Erfahrungen als Klage vor Gott, die als Widerspruch zu der Zusage Gottes erfahren werden. Es ist somit die Grunderfahrung des Glaubens, die die Klage provoziert: Gerade weil sich der allmächtige Gott als barmherzige Liebe zugesagt hat, werden diese Erfahrungen als Widerspruch zur göttlichen Zusage erlebt. Von hier aus wird auch deutlich, warum die Klage in Schleiermachers Gebetsverständnis keinen Ort hat: Wird Gott ausschließlich als Ursächlichkeit allen Geschehens verstanden, so wird in den leidvollen Erfahrungen kein Widerspruch zu Gottes offenbarem Wesen und Wirken erfahren. So können bei Schleiermacher die verschiedenen Wirkweisen Gottes im

⁷⁷ WA 6, 216, 16f.

⁷⁸ Bayer, *Leibliches Wort*, a. a. O., S. 339f.

⁷⁹ So zu Recht auch Bayer, a. a. O., S. 339.

Brennglas der Allkausalität Gottes zentriert und als *gleichwertige* Wirkweisen der Allkausalität Gottes zusammengeschaut werden. Zugespitzt formuliert: Setzt der Schrei der Empörung und Anklage eine Erwartung voraus, die enttäuscht wurde, so verbietet sich jeder Schrei der Empörung und der Anklage, wenn es keine Erwartung gibt, die enttäuscht werden könnte.

Ist die christliche Frömmigkeit eine sich in Klage, Dank und Bitte vor Gott bringende Frömmigkeit, dann lässt sie sich nicht als eine ruhige, in sich gleich bleibende Grundbefindlichkeit in bezug auf Gott beschreiben. In Klage, Dank und Bitte ist der Mensch vielmehr in Vertrauen und Anfechtung auf Gott bezogen.

3. *Gottes Allmacht und menschliche Passivität*

(o) Abschließend seien die Überlegungen zur göttlichen Allmacht und zur menschlichen Passivität zusammengefasst. Bedenkt die Theologie den sich im Gebet in Bitte, Dank und Klage vor Gott bringenden Menschen, so steht sie vor dem Sachverhalt, dass *Gottes Allmacht mehrdeutig und die Passivität des Glaubens nicht in eine einzige Grundbefindlichkeit aufzuheben ist*.

(1) Die Grunderfahrung des Glaubens ist die Erfahrung von Gottes barmherzigem Versöhnungshandeln, d. h. der lustvollen Erfahrung, »das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich gibt«⁸⁰. Damit wird man in bezug auf die göttliche Allmacht formulieren müssen: Die Grunderfahrung des Glaubens ist nicht die Erfahrung der schlechthinnigen Allmacht Gottes, sondern die Erfahrung, dass sich der Allmächtige als barmherzige Liebe erwiesen und zugesagt hat. So gilt es zu bedenken:

- (1. 1) Will die Theologie eine Explikation der christlichen Frömmigkeit leisten, so hat sie in einer bestimmten Weise von der Allmacht Gottes zu reden. Die Rede von der Allmacht Gottes ist die tröstliche Rede davon, dass derjenige, der sich als die barmherzige Liebe zugesagt hat, auch zu tun vermag, was er zugesagt hat. Damit geht die in der Theologie verwurzelte Rede von Gott nicht von einem abstrakten Begriff der Allmacht aus, sondern legt die göttliche Allmacht aus durch Gottes barmherzige Zusage. Allmacht, in dieser Weise verstanden, bedeutet: Macht zur Barmherzigkeit, denn der Allmächtige hat sich als die barmherzige Liebe zugesagt.
- (1. 2) Diese Grunderfahrung des Glaubens kann nicht in der Kategorie der Ursächlichkeit bedacht werden. Die Ursächlichkeit vermag nicht

⁸⁰ WA 6, 216, 32.

als Grundkategorie der Gotteslehre zu fungieren, weil damit überspielt würde, dass Gottes Allmacht als Macht zur Barmherzigkeit in konkreter Weise inhaltlich gefüllt ist.

- (1.3) Ausgangspunkt der theologischen Reflexion ist somit nicht Gott oder eine Idee der Allmacht, sondern der Mensch gewordene Gott.

(2) Die Erfahrungen der schlechthinnigen Allmacht Gottes, d. h. die Erfahrung, dass Gott alles in allem wirkt und damit auch in den leid- und schmerzvollen Erfahrungen, wird als Widerspruch zur Zusage Gottes erfahren. Dabei ist ausdrücklich festzuhalten: Insofern Gott alles in allem wirkt, ist es Gott selbst, der in diesen Erfahrungen wirkt. Er ist in diesen Erfahrungen keineswegs abwesend, sondern bedrohlich nahe. Doch er wirkt hier auf eine Weise, die seiner Zusage zu widersprechen scheint. Gottes Wille und Wirken ist hier verborgen. So gilt zu bedenken:

- (2.1) Die Erfahrung der schlechthinnigen Allmacht, aufgrund deren Gott alles in allem wirkt, den Tod wie das Leben, das Leiden wie die Freude, gehört auf die Seite der Verborgenheit Gottes. Sie widerspricht dem offenbaren Willen und Wirken Gottes und der in ihm implizierten Allmacht.
- (2.2) Die Erfahrung dieses Widerstreits, die Erfahrung der mehrdeutigen Allmacht Gottes, lässt sich nicht in eine höhere Einheit aufheben. *Die Einheit Gottes ist Gegenstand der christlichen Hoffnung und des christlichen Vertrauens, sie ist nicht Gegenstand der christlichen Erkenntnis.* Erst im lumen gloriae wird die Einheit Gottes geschaut, erst dort wird Gottes Allmacht eindeutig.
- (2.3) Insofern die Einheit des Wirkens Gottes Gegenstand der christlichen Hoffnung und des christlichen Vertrauens ist, nicht aber Gegenstand der christlichen Erkenntnis, hat die Theologie darauf zu verzichten, die Einheit Gottes denkerisch in den Griff zu bekommen. In ihrem Verzicht weiß die Theologie um die Unterscheidung zwischen »Hoffen« und »Sehen« (Röm 8, 25)⁸¹. Sie bleibt, insofern sie auf das Erleben des Glaubens bezogen ist, »Konfliktwissenschaft«⁸².

(3) Gerade dieser Widerspruch der Erfahrung der göttlichen Allmacht, die sich nicht in eine höhere Einheit aufheben lässt, bedingt, dass die christliche Frömmigkeit nicht in eine einzige Grundbefindlichkeit aufgehoben werden kann. Das Erleben des Glaubens (Frömmigkeit) lässt sich nicht als Passivität beschreiben, die alles was geschieht, in stoischer Ergebenheit auf die göttliche Ursächlichkeit bezieht. Vielmehr vertraut sie der Zusage Gottes und be-

⁸¹ Vgl. hierzu Bayer, *Theologie*, a. a. O., 521 ff.

⁸² Ders., *Autorität und Kritik*, 1991, 17.

haftet Gott bei dieser Zusage. Sie ist getragen von der Erfahrung der barmherzigen Liebe Gottes und wird angefochten von denjenigen Widerfahrnissen, in denen sie Gottes Barmherzigkeit nicht zu erkennen vermag.

(4) Eine abschließende Bemerkung zum Verständnis der Theologie als Explikation der Frömmigkeit: Der Ausgangspunkt bei der christlichen Frömmigkeit negiert nicht das dem Glauben zuvorkommende Wort. Vielmehr zeigt sich, dass die sich in Klage, Dank und Bitte artikulierende Frömmigkeit von dem zuvorkommenden Wort lebt. Der Ausgangspunkt bei der Frömmigkeit des Subjekts versucht – gegen einen Schein des Objektiven – zu bedenken, dass Gottes Wort als Wort Gottes der Person in ihrem Erleben erschlossen sein muss. Mit anderen Worten: Er bedenkt den unaufhebbaren Zusammenhang von »deus dicens« und »homo recipiens«.

Privatdozent Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn

LUTHERS PREDIGT VON 1515 GEGEN DAS LASTER DER VERLEUMDUNG UND SEINE MITTELALTERLICHE QUELLE

Bernhard von Clairvaux oder Bernardin von Siena?

Von Franz Posset

1. *Der geistesgeschichtliche Kontext einer frühen Predigt Luthers*

Am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts war das geistige-geistliche Milieu im deutschen Sprachraum von Verleumdung und übler Nachrede erfüllt. Johann Pfefferkorn, ein Jude aus Mähren, der 1504 die christliche Taufe empfangen hatte, verbreitete Unwahrheiten über das Judentum und seine hebräischen Bücher, welche seiner Meinung nach alle verbrannt werden sollten. Die Dominikaner in Köln und die dortige theologische Fakultät unterstützten Pfefferkorn in seinem Unternehmen gegen die Juden. Ausgestattet mit einem kaiserlichen Mandat, begann Pfefferkorn 1509 die Bücher der Juden in Frankfurt zu konfiszieren. Im Jahr 1511 veröffentlichte er seinen polemischen *Handspiegel*, worauf Johann Reuchlin mit seinem *Augenspiegel* reagierte. Die Theologen in Köln verurteilten den *Augenspiegel* und strengten einen Inquisitionsprozess gegen Reuchlin wegen