

Clemens Sedmak

# GOTTSUCHE UND SELBST- ERKENNTNIS IM GEBET

Bitten, Flehen und Dank  
in biblischen Texten

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a smaller '5' integrated into its base, representing the 150th anniversary of the publisher Herder.

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Umschlagmotiv: © Love the wind/shutterstock  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39045-6  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83053-2

# Inhalt

Vorwort . . . . .	VII
Beten und Erkennen. Eine Einführung . . . . .	I

## I ERBITTEN

Erbitten . . . . .	43
Manoach ersucht um Bestätigung (Ri 13,8) . . . . .	49
Tobias und Sara bitten um hohes Alter (Tob 8,5–8) . . . . .	64
Susanna ersehnt Beistand (Dan 13,42–44) . . . . .	79
Maria bittet um die gute Tat (Joh 2,3) . . . . .	96

## II FLEHEN

Flehen . . . . .	113
Hanna macht ein Gelübde (1 Sam 10–11) . . . . .	117
Hiskijka beweint sein Ende (2 Kön 20,2–3) . . . . .	132
Ester beknet Gott (Ester 4,17) . . . . .	148
Die Urgemeinde erhebt ihre Stimme zu Gott (Apg 4,24–31) . . . . .	164

## INHALT

### III VERSÖHNEN

Versöhnen . . . . .	181
Mose bittet um Vergebung für das Volk (Num 14,13-19) . . . . .	186
Esra spricht ein Bußgebet (Esra 9,5-15) . . . . .	200
Judit wirft sich vor Gott nieder (Jdt 9,1-14) . . . . .	214
Die Seeleute erleichtern ihr Gewissen (Jona 1,13-16) . . . . .	228

### IV RINGEN

Ringens . . . . .	245
Jakob erinnert an zugesagtes Heil (Gen 32,10-13) . . . . .	249
Jeremia fragt nach dem Warum (Jer 14,7-9) . . . . .	263
Ijob hadert mit Gott (Ijob 10,2-22) . . . . .	278
Jesus unterwirft sich dem göttlichen Willen (Lk 22,42) . . . . .	292

### V DANKEN

Danken . . . . .	309
Salomo preist geschenkte Weisheit (Weish 9,1-12) . . . . .	313
Daniel rühmt die Größe Gottes (Dan 2,20-23) . . . . .	329
Jesus vertraut im Dank (Joh 11,41-42) . . . . .	344
Paulus erweist Gott Ehre (1 Tim 1,12-17) . . . . .	358
Epilog . . . . .	373
Literaturverzeichnis . . . . .	377

# Vorwort

Ein viel zitiertes Gebet, das, geschrieben von einer unbekannten Frau, aus dem Konzentrationslager Ravensbrück stammt, lautet:

*»Gott denke nicht nur an die Männer und Frauen guten Willens, sondern auch an die mit bösem Willen. Doch erinnere dich nicht an die Leiden, die sie uns zugefügt haben. Erinnere dich an die Früchte, die wir durch dieses Leiden gebracht haben, unsere Kameradschaft, unsere Loyalität, unsere Demut, unseren Mut, unsere Großzügigkeit, die Größe des Herzens, die daraus gewachsen ist. Und wenn sie zum Gericht kommen, lass alle Früchte, die wir hervorgebracht haben, ihre Vergebung sein.«*

Das Gebet ist bewegend, es bringt starke Überzeugungen zum Ausdruck. Die Überzeugungen etwa, dass es Menschen mit bösem Willen gibt, die anderen Menschen Leid zufügen; die Überzeugung, dass es ungewöhnlich ist, Gottes Blick auf die Menschen bösen Willens zu lenken; die Überzeugungen, dass aus böswillig zugefügtem Leid gute Frucht kommen kann, dass Kameradschaft, Loyalität, Demut, Mut, Großzügigkeit, Größe des Herzens solche Früchte sind. Die betende Autorin erhebt den Anspruch, dass sich diese Früchte in ihrem Leben und dem Leben ihrer Leidensgenossen gezeigt haben und zeigen. Und sie geht von einem Gericht aus, dem auch die Menschen bösen Willens nicht entkommen können. Bei diesem Gericht können die guten Früchte den böswilligen Menschen, die auf Vergebung angewiesen sind, zur Vergebung gereichen.

In diesem Text zeigt sich Größe des Herzens, die Leid anerkennt, Schuldige benennen kann und doch Vergebung sucht. Hier zeigt sich eine innere Weite, die an den Olivenzweig nach der Flutkatastrophe, an das Leben nach der Vernichtung, an den Neuanfang auch für diejenigen glaubt, die man verloren wähnen könnte.

Wenn man tiefer gräbt, kann man wohl auch die Beobachtung machen, dass die betende Frau moralischen Anspruch nicht aus erfahrenem Leid ableitet, sondern aus den Früchten, die in der leidvollen Situation hervorgebracht wurden. Der Gebetstext sagt aus, dass die Früchte durch dieses Leiden hervorgebracht wurden, was man auch so verstehen könnte: Ohne das zugefügte Leiden wären diese Früchte nicht entstanden. Das rechtfertigt das Leiden freilich nicht und lässt auch Bosheit als Bosheit bestehen. Fragen kann man sich jedoch auch, ob die Früchte erst durch die Leidsituation notwendig wurden. Braucht man Mut nicht vor allem in widrigen Umständen? Sind die Früchte auf derselben Ebene angesiedelt? Demut als Tugend ist nicht nur in besonderen Umständen wichtig, Loyalität scheint eine Frage des »Treue-Gegenübers« zu sein (wem gegenüber ist man loyal und treu?). Ein genauer Blick auf das Gebet kann Fragen freilegen, die sich langsam nur erschließen. Die nicht als Respektlosigkeit gemeinte Frage etwa, wie sich dieses Gebet zum Gebet des Pharisäers im achtzehnten Kapitel des Lukasevangeliums (Lk 18,11–12) verhält, der vom eigenen moralischen Status überzeugt ist und anderen diesen Status abspricht? Die Betende hat Gründe, bestimmte Menschen als böswillig und leidverursachend anzusehen, als angewiesen auf Vergebung. Sie hat auch Gründe, vom besonderen moralischen Status der Opfer überzeugt zu sein. Unschuldiges Leiden bringt zwar nicht *eo ipso* höheren moralischen Status mit sich; aber es scheint einleuchtend, dass sich ein Mensch, dem Leiden zugefügt wurde, in der moralisch privilegierten Situation befindet, Vergebung initiieren zu können.

So fließen Überzeugungen und indirekt auch die Gründe für diese Überzeugungen in das Gebet ein. Weiters kann man sich fragen, was dieses Gebet über das Leben der betenden Frau aussagt: wie sieht sie die Welt? Wie steht sie im Leben? Wie begegnet sie anderen Menschen?

Das Gebet deutet eine Weltsicht an, die auch Täter als »vergebungsfähig« ansieht, nicht also »verloren«. Wir finden eine Weltsicht, die nicht von Rache und einem Durst nach austauschender Gerechtigkeit im Leiden geprägt ist, also einer Gerechtigkeitsvorstellung, bei der das von A zugefügte Leiden von A selbst erfahren werden muss, um zu einem Gleichgewicht zu kommen. Hier ist die Vorstellung von ausgleichender Gerechtigkeit

am Werk, aber in Form von »guter Frucht« und »Barmherzigkeit«. Es wird zum Ausdruck gebracht, dass Geschehenes nicht weggewischt und abgetan werden kann und soll, aber mit Blick auf Vergebungsbereitschaft und die Fruchtbarkeit aus dem Leiden kann ein Ausgleich im Guten erzielt werden, der die Täter aufgrund von einem »Barmherzigkeitsgleichgewicht« vor strafender Tauschgerechtigkeit bewahrt. Die Frau, die so im Leben steht, deutet eine Erfahrung in einem weiten Horizont, der auch die eschatologische Perspektive nach Ende alles Irdischen einschließt. Sie versteht eine Erfahrung anhand von Tiefenschichten, die einem Tun »endzeitliches Gewicht« verleiht und beobachtbare Handlungen in einer anderen Währung als der beobachteten Gewalt verrechnet, mit einem Maßstab, der aus einer Perspektive jenseits der Zeit misst.

Damit ist sie der Grausamkeit und Bosheit, die sie im Moment und zu einer gegebenen Zeit erfährt, nicht gänzlich ausgeliefert. Sie reduziert Täter nicht zu Tätern und isoliert sie nicht als Täter, sondern schließt sie ein in einen großen und großzügig gedachten Kreis von Säen und Ernten. So ist eine Freiheit gegeben, ein Abstand zur vorliegenden Situation, eine Distanz, die Mitgefühl freilegt und Vergebungsbereitschaft ermöglicht.

Das Beten dieses Gebets vertieft und verstärkt diese Sichtweise, trägt damit zu einem Erkennen der Welt als Schauplatz endzeitlich bedeutsamen Geschehens bei und zu einem Erkennen der Menschen als Handelnde, die dies vor einem Horizont der Ewigkeit und Endgültigkeit tun. So drückt dieses Gebet Erkennen aus und dieses Erkennen wird durch das Beten dieses Gebets verfestigt, gewissermaßen festgezurrt.

Ein Gebet bringt Überzeugungen zum Ausdruck, Beten ist eine Form des Erkennens. Und dieses Erkennen prägt die Sicht von Welt, den Umgang mit Menschen und das Bewohnen der sozialen Welt. Die Erkenntnis spielt im Beten eine wichtige Rolle – als Ausgangspunkt und als Frucht – so heißt es in der Philokalie: »Die Erkenntnis ist über alles schön. Sie ist ja die Gehilfin des Gebetes, in dem sie die geistige Kraft des Geistes aus dem Schlaf weckt zur Schau der göttlichen Erkenntnis.«<sup>1</sup> Das Gebet verbindet Erkenntnis des Natürlichen mit Erkenntnis des Übernatürlichen. Das Ge-

---

<sup>1</sup> Neilos der Asket, 153 Kapitel über das Gebet. Philokalie der heiligen Väter

bet ist eine »spirituelle Brücke zwischen Mensch und Gott.«<sup>2</sup> Es ist eine Brücke zwischen der Welt des Natürlichen und Sichtbaren und Irdischen und der Welt des Übernatürlichen, Unsichtbaren und Überirdischen. In einem ernsthaften Gebet wird Gott gegenwärtig: »Durch das in großer Freude oder tiefer Erschütterung gesprochene Gebet wird Gott gegenwärtig oder besser noch, wird Gott Gegenwart.«<sup>3</sup> Im Beten erkennen wir uns in Gottes Gegenwart.

Das vorliegende Buch will diesem Zusammenhang von Beten und Erkennen nachgehen. Das soll freilich nicht bloß eine theoretische Übung sein, sondern selbst in jenem gebetsnahen Geist geschehen, der sich von der Ehrfurcht des Betens anderer inspirieren lässt. Die Auseinandersetzung mit zwanzig ausgewählten Gebetssituationen, die in der Heiligen Schrift zu finden sind, nähert sich dem Zusammenhang von Beten und Erkennen, von Erkennen und Beten, in hörender Arbeit am Text an. Diese Arbeit ist vor allem auch Auseinandersetzung mit den Fragen: Wie sollen wir beten? Wie sollen wir erkennen? Wie sollen wir leben?

Ich danke meiner Frau Maria für ihre wunderbare Unterstützung und dialogische Begleitung bei der Erstellung des Manuskripts. Ich danke Dr. Stephan Weber vom Verlag Herder für seine Geduld und die umsichtige Betreuung des Projekts.

Ich will dieses Buch dem Andenken meines Priesterfreunds Msgr. John Frey widmen. Er ist am 28. Januar 2022 verstorben. Es war seine Gewohnheit, jeden Tag um 5 Uhr morgens aufzustehen und die erste Stunde des Tages Gott und dem Gebet zu widmen. Er wollte, wie er sagte, am Morgen »Zeit verschwenden vor Gott.« Dieser Gedanke, dass Liebe sich in der Bereitschaft zeigt, Zeit mit dem geliebten Gegenüber zu verschwenden, ist

---

der Nüchternheit. Band 1. Würzburg: Verlag Christlicher Osten 2007, pp. 287–309, Nummer 86.

<sup>2</sup> Israel Abrahams, Prayer. In: Encyclopaedia Judaica. 2nd Edition (Editor in Chief: Fred Skolnik). New York: Thomson Gale 2007, 456–458, 458.

<sup>3</sup> Elie Wiesel, Macht Gebete aus meinen Geschichten. Freiburg/Br: Herder 1986, 32.



## VORWORT

einer der vielen Wege, Beten und Gebet zu verstehen. Mit großem Respekt und in Dankbarkeit sei dieses Buch John Frey zugeeignet.

Salzburg und South Bend im Januar 2022



# Beten und Erkennen. Zur Einführung

Jesus tröstet die Jünger mit der Zusage einer Bitte, die eine Tür zur Wahrheit öffnet:

*»Ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll. Es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird« (Joh 14,16–17).*

Jesus, der Weg und Wahrheit und Leben ist (Joh 14,6), spricht zu den Jüngern mit der Autorität der Wahrheit. Die angekündigte Bitte an den Vater um den Geist der Wahrheit wird selbst im Geist der Wahrheit und aus dem Geist der Wahrheit gesprochen. So ist das Gebet Jesu Ausdruck eines »Seins-in-der-Wahrheit«, eines rechten Erkennens, eines Erkennens des Rechten. Auch das Gebet um rechte Erkenntnis schöpft aus rechtem Erkennen.

Der innere Zusammenhang von Beten und Erkennen wird im alten und bewährten liturgischen Prinzip »lex orandi, lex credendi« ausgedrückt, die im *Indiculus de gratia* Die zu finden ist. Die Form des Betens und der Inhalt des Glaubens sind miteinander untrennbar verbunden. Gebete sollen dem Glauben entsprechen.<sup>1</sup> Pius XII wählt in der Bulle *Mediator Dei* (1947) die Formulierung: »Lex credendi legem statuat supplicandi.« Die Regeln des Betens werden von der Regel des Glaubens angeleitet. Unstrittig scheint, dass Glauben, als *fides quae* wie auch als *fides qua*, die

---

<sup>1</sup> Gebetsformen sollen, weil tradiert und universal gefeiert, so dargebracht werden, dass die Regeln des Betens die Regeln des Glaubens stützen (DH 246). Die Form der Liturgie soll also den (rechten) Glauben ausdrücken und stärken. Daraus folgt, dass es das irrige Gebet gibt, das Gebet, das auf irrigen (gar: häretischen) Überzeugungen beruht. Beten drückt Erkennen aus, sowohl in der Erkenntnisordnung des Glaubens, als auch in der Erkenntnisordnung des Wissens.

Praxis des Gebets prägt. Woran wir glauben und wie wir beten bilden eine Einheit. So gesehen kann Erkennen zum Beten führen und Beten zum Erkennen.

Jesu Rede an die Jüngergemeinschaft im vierzehnten Kapitel des Johannesevangeliums stärkt die Gemeinschaft, obwohl und weil er die Seinen auf Verlust und Ohnmacht vorbereitet. Die Zusage des Gebets drückt Jesu Wissen um das, was ist und das, was wiegt, aus und lässt die Jünger den Ernst der Lage tiefer verstehen. Erzähltes Gebet stiftet Gemeinschaft; zu wissen, dass ein Mensch für uns betet, erfüllt uns mit einem Sinn von Trost. Jesus verstärkt diesen Trost durch den Inhalt des verheißenen Gebets, das einen Beistand und Tröster erfliehen wird. Jesus spricht mit der Autorität dessen, der an die Erhörung seiner Bitte an den Vater glaubt. Er spricht mit der Gewissheit dessen, dessen Leben auf die Gemeinschaft mit Gott aufgebaut ist und der alle Erfahrung im Lichte dieser Gemeinschaft macht und deutet.

Mit dieser Autorität antwortet Jesus auch auf die Bitte der Jünger: »Herr, lehre uns beten« (Lk 11,1). Die Frage, die eine Sehnsucht nach Wissen ausdrückt, steht in einem Kontext von zwei Bezugspunkten – dem Gebet Jesu und dem Umstand, dass Johannes seine Jünger Beten gelehrt hat. Allein der Umstand, dass diese Bitte geäußert wurde, zeigt nach Origenes, dass sich hier die Einsicht durchsetzt, dass es zum Gebet mehr brauche als das, was die traditionelle Lebensweise und Frömmigkeit vermittelt habe.<sup>2</sup> Es brauche Gebete, die aus dem Geist geboren sind.<sup>3</sup> Jesus bringt Menschen durch sein heilvolles Tun zum Beten (vgl. Mk 2,12).

Freilich ist »Wissen um Beten« eine ganz besondere Form des Wissens, das rasch zu *selbstrichtendem* Wissen werden kann, zu einem Wissen, das den Wissenden schuldig spricht. Denn wer im Warum des Betens lebt, um das Wie des Betens weiß, dessen Unterlassung wird schwerer wiegen. Das Vater Unser ist ein Gebet, das den Betenden in die Pflicht nimmt – in die Pflicht, den Namen Gottes zu heiligen, dem Reich Gottes nicht entgegenzustehen, dem Willen Gottes Raum zu geben, und das Brot des Tages nicht als selbstverständlich zu nehmen; es ist ein Bekenntnis, sich in der Pflicht der Schuld und Vergebung zu wissen,

<sup>2</sup> Origenes, Über das Gebet II,4.

<sup>3</sup> Ebd., II,5.

demütig die Realität der Versuchung anzuerkennen und mit brennendem Herzen die Erlösung von Dunkel und Bösem zu erleben.

## Hinweise in den Evangelien

Beten kann jedenfalls gelehrt und wohl auch gelernt werden; hier zeigt sich ein Erkenntnisanspruch auf Seiten derjenigen, die Beten zum Inhalt von Handlungen des Lehrens und Unterweizens machen.<sup>4</sup> Die Evangelien haben an einigen Stellen diesen Zusammenhang zwischen Erkennen und Beten erhärtet. Die Anerkennung Gottes als einzigen Gott, dessen Name geheiligt werde, steht im Zentrum. Es ist eine Versuchung, zwei Herren dienen zu wollen (vgl. Mt 6,24) oder gar, den Versucher anzubeten (vgl. Mt 4,9). Wenn man eine in den Evangelien geschilderte Bitte an Jesus als Gebet ansehen möchte, könnte man die erkenntnistheoretisch relevante Dynamik einer Bitte auch in einer Passage aus dem Lukasevangelium sehen: »Als der Hauptmann von Jesus hörte, schickte er einige von den jüdischen Ältesten zu ihm mit der Bitte, zu kommen und seinen Diener zu retten. Sie gingen zu Jesus und baten ihn inständig. Sie sagten: Er verdient es, dass du seine Bitte erfüllst; denn er liebt unser Volk und hat uns die Synagoge gebaut« (Lk 7,3–5). Hier wird die relationale Struktur einer Fürbitte bemüht, die eine Bittsituation in eine soziale Situation mit mehreren Beteiligten verwandelt, hier wird eine Bitte begründet, hier wird einer Bitte Nachdruck verliehen, hier wird durch die angeführten Überzeugungen die Plausibilität einer Bitte verstärkt, um die »Erhörbarkeit« zu erhöhen. Der Zusammenhang von (Er)Kennen und Beten wird auch von Jesus im Gespräch am Jakobs-

---

<sup>4</sup> Wir kennen viele »Schulen des Gebets«, ich nenne den Klassiker von Ole Hallesby (Vom Beten. Eine kleine Schule des Gebets. Witten: SCM Verlag 2012) und einflussreiche Vorträge von Henri Caffarel (Cinq soirées sur la prière intérieure. Paris, Parole et Silence 2003; deutsch: Weil du Gott bist. Einsiedeln: Johannes Verlag 2012). Das hochgeschätzte Werk *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers* ist Schilderung einer Suche nach dem rechten (unablässigen) Beten und damit auch eine Schule des Gebets. Auch viele Schriften der *Philokalia*, auf die in diesem Buch zurückgegriffen wird, sind Handreichungen auf dem Weg zum Beten.

brunnen angesprochen: »Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen« (Joh 4,22). Die Dynamik weist auf einen hermeneutischen Zirkel hin: durch rechtes Beten erkennt man Gott, durch das rechte Erkennen Gottes kommt man zum Beten.<sup>5</sup>

An dieser Stelle, die zwischen dem Volk Israel und dem Volk in Samarien unterscheiden lässt, tritt eine soziale Bedeutung des Betens, das soziale Zuordnungen treffen lässt, hervor. Beten, vor allem in seiner sichtbaren und durch weitere Handlungen unterstützten Form, dient auch als sozialer Marker und wird zum Politikum, wie die Anfrage an Jesus verdeutlicht, die einen Gegensatz zwischen seinen Jüngern und den Jüngern des Johannes (und der Pharisäer) konstruiert: »Die Jünger des Johannes fasten und beten viel, ebenso die Jünger der Pharisäer; deine Jünger aber essen und trinken« (Lk 5,33).

Die Evangelien betonen konsequent die innere Dimension des Betens, dessen Grundbedeutung durch das, was Henri de Lubac »Spiritualität der Weltlichkeit« genannt hat<sup>6</sup>, zerstört wird. Es geht darum, den Willen Gottes zu suchen, das zu ersehnen, was Gott im Sinn hat und nicht nach menschlichen Maßstäben zu urteilen, wie Jesus in der Zurückweisung des Petrus festhält (Mk 8,33; Mt 16,23). Das Gebet orientiert sich nicht an der Außenwirkung, sondern an der inneren Quelle. Ein Mensch, der betet, um heilig zu erscheinen, betet in Scheinheiligkeit (vgl. Mk 12,40). Wer um des eigenen Ansehens willen betet, hat seinen Lohn schon empfangen (vgl. Mt 6,5). Das Gebet ist Ausdruck des größten Gebots, Gott mit ganzem Herzen zu lieben (Mk 12,29–30). Wenn

<sup>5</sup> Gleichzeitig wird hier ein erkenntnistheoretisches Grundproblem angesprochen: woher weiß ich, dass ich »richtig« bete (kann man das wissen?) oder noch tiefgreifender: woher weiß ich, dass ich »den rechten Gott« anbete? Johannes Chrysostomos spricht in seinem Kommentar zum Johannesevangelium im Zusammenhang mit Joh 4,22 die Vermutung aus, dass das Volk in Samarien einen partikularen, lokalen Gott angebetet habe, während die Juden wussten, dass Gott »Gott der Welt« sei.

<sup>6</sup> Henri de Lubac spricht von »mondanité spirituelle«, eine Formulierung, die er von Dom Vonier übernommen hat (Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*. Paris: Aubier 1953, 283). Eine Spiritualität der Weltlichkeit misst nach menschlichem Maß und sucht die Ehre des Menschen, nicht die Ehre Gottes; vgl. die mahnende Bemerkung im Johannesevangelium: »Denn sie liebten das Ansehen bei den Menschen mehr als das Ansehen bei Gott« (Joh 12,43).

man Gebet als Ausdruck der Verbindung mit Gott versteht, kann dann das ganze Leben (und alles Erkennen) zum Gebet werden. Es geht um Gott. Das Gebet braucht den rechten Rahmen, wie die Tempelreinigung zeigt (Joh 2,14–16). Das Gebet braucht die Erfahrung von Einsamkeit und Abgeschiedenheit, Ruhe und Stille (vgl. Mk 1,35). Es soll denn auch der Geist sein, der in uns betet<sup>7</sup>, der Geist, der Jesus in die Wüste getrieben hat (Mk 1,12). Gott will »im Geist und in der Wahrheit« angebetet werden (Joh 4,23–24).

Das Gebet bringt Frucht aus dem Inneren hervor, kommen doch die bösen Gedanken aus dem Inneren, aus dem Herzen des Menschen (Mk 7,21). Dennoch sind die »innere« und die »vertikale« Dimension des Gebets nicht ausgrenzend in dem Sinne, dass die gemeinschaftliche oder »horizontale« Dimension des Lebens im Gebet abrogiert werden würde. Die Bergpredigt richtet das Verhältnis von vertikaler und horizontaler Dimension im Gebet neu aus. Das Gebet hat keine innere Kraft, wenn es von äußerem Konflikt belastet ist. Die entsprechenden Worte sind deutlich: »Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe« (Mt 5,23–24).<sup>8</sup> In den Zusammenhang mit der sozialen Dimension des Betens kann man auch die Einladung zu »resilientem Beten« einbetten, die Einladung zu einer Form des Betens, die sich im Sinne guter Gemeinschaft mit »Nächsten« (»Fernsten«) und Gott gegen innere Widerstände und äußere Erfahrungen stellt: »Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch misshandeln.« (Lk 6,28).

---

<sup>7</sup> Das Motiv des Geistes, der Subjekt des Gebets in uns wird, führt zu wichtigen erkenntnistheoretischen Implikationen; Johannes Cassian zitiert in seinen *Collationes* (Johannes Cassian, *Collationes Patrum*. 24 Unterredungen mit den Vätern. Übersetzt von Antonius Abt. Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 59 und 68. Kempten: Kösel 1879 – 9. Unterredung, Abschnitt 31) den heiligen Antonius: »Es ist kein vollkommenes Gebet, solange der Mönch noch ein Bewusstsein von sich oder von dem Gegenstande seines Bittens hat.« Hier wird die Selbstvergessenheit zu einem entscheidenden Moment des vollkommenen Gebets.

<sup>8</sup> Vgl. Evagrius Ponticus, *Über das Gebet*, 13 und 21.

Auf diese Weise werden Selbsterkenntnis und Kenntnis der eigenen sozialen Situation mit der Erkenntnis Gottes im betenden Vollzug verschränkt. Wachsameres Hinhören und Hinschauen auf die Wirklichkeit, ein Erkennen und Anerkennen dessen, was ist, sind gebetsfördernde Haltungen (vgl. Mk 12,35–37). Wachen und Beten werden in einem Atemzug genannt (Mk 14,38).

Gebet bringt Frucht, wenn sich der Betende ganz in die Verbundenheit mit Gott, in den Willen Gottes hineinstellt. So kann man vielleicht die eigenartige Perikope verstehen, in der wir dem Dämon begegnen, den die Jünger – sehr zur Frustration Jesu (Mk 9,19) – nicht austreiben können. Es mangelt ihnen an Kraft (an Glauben: Mt 17,20). Die Kraft, die das Gebet freisetzt, ist nicht Kraft aus Eigenem. »Diese Art kann nur durch Gebet ausgetrieben werden« (Mk 9,29). Die Evangelien lehren, dass Beten den Lauf der Dinge beeinflussen könne (Mk 13,18: »Betet darum, dass dies alles nicht im Winter eintritt«). Beten macht eine reale Differenz, wandelt mögliche Welten in Wirklichkeit. Wer in diesem Glauben lebt, befindet sich in einer anderen Erkenntnissituation als jemand, der das nicht tut. Das halten die Evangelien auch als »sensus communis« fest, als traditionsbildende Überzeugung einer Gemeinschaft: »Wir wissen, dass Gott einen Sünder nicht erhört; wer aber Gott fürchtet und seinen Willen tut, den erhört er.« (Joh 9,31). In diesem Sinne wohl sagt auch Marta: »Alles, worum du Gott bittest, wird Gott dir geben« (Joh 11,22).

Jesus selbst betet, spricht den Lobpreis, dankt (Mt 14,19; Mt 15,36; Mk 14,22–23; Lk 9,16; Joh 6,11), betet nicht nur »mit seinem ganzen Leben«, sondern auch zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort. Johannes Cassian führt vier Gebetsformen an (Bitte, Anbetung, Fürbitte, Danksagung), die er alle mit Jesus verbinden kann.<sup>9</sup> Während Jesus betet, öffnet sich der Himmel; wir finden dieses Motiv im Lukasevangelium sowohl anlässlich der Taufe Jesu (Lk 3,21) als auch im Rahmen der Verklärung (Lk 9,29). In beiden Situationen zeigt sich göttliches Handeln, der Heilige Geist (Lk 3,22) und eine Stimme aus dem Himmel (Lk 3,22; Lk 9,35). Jesu Beten verbindet Himmel und Erde. Diese Verbindung sucht Jesus auch im Beten in Stille und Einsamkeit (Lk 4,42; Lk 5,16; Lk 6,12; Lk 9,18; Lk 11,1). Diese Verbindung hat

<sup>9</sup> Cassian, 9. Unterredung, 17.



auch den Vorrang vor den Begehrlichkeiten der Menschen, auch den wohl verständlichen Hoffnungen wie der Sehnsucht nach Heilung von Krankheit (vgl. Lk 5,15). Wir finden das einsame Beten Jesu vor großen Entscheidungen (die Wahl der zwölf Jünger nach einer Nacht im Gebet: Lk 6,13), vor großen Fragen, die Jesus stellt (die Frage: »Für wen halten mich die Leute?« nach Lk 9,18), vor entscheidenden Lehrinhalten (die Instruktion über das Gebet des Herrn nach Lk 11,1).

Beten wird zum abgrenzbaren Tun oder Geschehenlassen, wenn Jesus zu den Jüngern sagt: »Wartet hier, während ich bete« (Mk 14,32). Bleibend erschütternd sind die kurzen Gebete, die Jesus in schwerer Stunde spricht (Mt 26,39: »Wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber«; Mk 15,34: »Und in der neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloï, Eloï, lema sabachtani?, das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«). Gerade das letzte Gebet Jesu, gesprochen am Kreuz, lässt die Frage nach Erfahrung und Erkenntnis stellen. Was hat Jesus erfahren, als er mit Psalm 22 gebetet hat, was hat er erkannt? Wie hat sein Leiden seine Gebetssituation verändert? Welche Autorität kommt diesem Gebet zu?

Jesus betet ja mit der Autorität desjenigen, der aus Einheit mit dem Vater und aus Vertrauen auf den Vater lebt. Wie zaudernd sind doch unsere Gebete, wie schwach unser Glaube, wie schütter unser Vertrauen! Vor dem verschlossenen Grab des Lazarus stehend, dank Jesus dem Vater für die Erhörung des Gebets. Das auf Gott offene nicht sichtbare Herz und das zunächst sichtbar verschlossene Grab bilden einen Gegensatz. Ebenso die stille Verbindung Jesu und das ausgesprochene Gebet: »Ich wusste, dass du mich immer erhörst; aber wegen der Menge, die um mich herum steht, habe ich es gesagt; denn sie sollen glauben, dass du mich gesandt hast« (Joh 11,42). Jesus drückt damit eine Überzeugung aus, die sein Leben trägt. Er kann auf dem Fundament dieses Wahrheitsanspruchs handeln – und ruft vor aller Augen und Ohren: »Lazarus, komm heraus!« (Joh 11,43). Wer würde es wagen, sein Handeln über ein versuchsweise tastendes Vertrauen auf die Erhörung des Gebets auszurichten?

Der in Vertrauen mündende und aus Vertrauen entstehende Zusammenhang zwischen rechtem Erkennen und rechtem Beten zeigt sich auch in der Einladung, im Namen Jesu zu bitten (Joh

14,13–14: »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«. Auf diese Einladung kommt Jesus noch einmal zurück (Joh 16,24) und betont auch die direkte Bitte an Gott und die direkte Beziehung zu Gott (Joh 16,26–27: »Ich sage nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde; denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich liebt und weil ihr geglaubt habt, dass ich von Gott ausgegangen bin.«). Die Logik ist wohl die: Wer Jesus kennt, kann im Namen Jesu bitten; wer im Namen Jesu bittet, dessen Gebet wird erhört.

Der Schlüssel zum Beten ist das Vertrauen; die Aufforderung zur vertrauensvollen Bitte (Mt 7,7–11) geht mit der Zusage der Erhörung einher (vgl. Mt 21,22). Auf dem Fundament seines Gottvertrauens finden wir in den Träumen von Josef, dem Bräutigam Marias, Ausdruck einer Verbindung zwischen Gott und Mensch (Mt 1,20–23; Mt 2,13; Mt 2,19–20). Hier könnte man sogar von der Erhörung eines nicht gesprochenen Gebets reden. Vertrauen bleibt der Schlüssel in der Verbindung zwischen Gott und Mensch. Vertrauen ist eine Einstellung, die auf Überzeugungen gegründet ist. Diese Überzeugungen betreffen das Verhältnis von Vertrauendem und Vertrautem, aber auch Überzeugungen in Bezug auf Bittenden und Angesprochenen. Eine vertrauensvolle Bitte, wie sie der Hauptmann von Kafarnaum geäußert hat (Mt 8,6) beruht auf Überzeugungen, die die Perikope teilweise auch explizit macht. Vertrauen bringt einen Erkenntnisanspruch mit sich, der durch entsprechende Erfahrungen (wie etwa Verfestigung der Vertrauensbasis oder Vertrauensbruch) angepasst wird. Wenn X beginnt, Y zu vertrauen, verändert sich die Erkenntnissituation von X.

Die Zeichen-Praxis Jesu, der Zeichen gewirkt hat, lässt Vertrauen entstehen. Gleichzeitig verändert Jesus die Erkenntnissituation und Gebetssituation der Menschen. Die Gebetssituation ist jene Grundhaltung, aus der heraus man betet. Durch sein eigenes Beten verändert Jesus die Gebetssituation der Menschen. Jesus bringt Menschen zum Beten: Die Geheilten preisen Gott voll von Erstaunen (Mt 15,31), der von seiner Lähmung geheilte Mann preist Gott ebenso wie die Umstehenden (Mt 9,8; Lk 5,25–26) und die Zeuginnen und Zeugen der Auferweckung des jungen Mannes von Naim (Lk 7,16), die von ihrer Verkrümmung

geheilte Frau (Lk 13,13) und einer der zehn von Aussatz geheilten Männer (Lk 17,15). Menschen, die Gott nach einer erfahrenen Wohltat preisen, sind dankbar.<sup>10</sup> Der abgestattete Dank drückt nicht nur Wissen um das Beschenktwordensein aus, sondern auch Wissen um die Quelle. Gebetsäußerungen dieser Art können auch mit expliziten (und neu angeeigneten) Überzeugungen einhergehen, etwa nach der Auferweckung des jungen Mannes (»Alle wurden von Furcht ergriffen; sie priesen Gott und sagten: Ein großer Prophet ist unter uns aufgetreten: Gott hat sich seines Volkes angenommen«; Lk 7,16). An dieser Stelle sieht man deutlich, wie die Gebetssituation und die Erkenntnissituation miteinander verschränkt sind und beide von Jesus verändert werden.

Eine der eindrucksvollsten Stellen, die uns den betenden Jesus nahe bringen, ist das siebzehnte Kapitel des Johannesevangeliums. Jesus erhebt seine Augen zum Himmel und drückt seine lebenstragenden Überzeugungen aus: Der himmlische Vater hat dem Sohn Macht über alle Menschen gegeben, damit sie das ewige Leben haben; das ewige Leben ist Erkenntnis Gottes und Jesu Christi. Der Sohn hat den Vater auf Erden verherrlicht. Der Sohn war in der Herrlichkeit bevor die Welt war. Die Menschen, die Jesus vom Vater anvertraut wurden, haben erkannt, dass alles, was der Vater dem Sohn gegeben hat, vom Vater ist. Diese Menschen haben erkannt, dass Jesus vom Vater ausgegangen ist und vom Vater gesandt wurde. Damit ist auch ausgesagt, dass Jesu das Erkennen wie Beten der Menschen grundlegend verändert hat. Das ist offensichtlich ein eigenes Thema (»Wie hat Jesus die epistemische Situation der Menschen verändert?«). Diese Überzeugungen bilden den Hintergrund und Untergrund für die Bitten, die Jesus dann für die ihm Anvertrauten ausspricht. Die in Joh 17,11 ausgesprochene Bitte hat unausschöpfbare theologische Tiefe: »Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.«

Auch die Bitten Jesu drücken Grundüberzeugungen aus mit einer Unterscheidung »in der Welt« und »von der Welt«: Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie vor

---

<sup>10</sup> Das zeigt sich auch in der betenden Dankbarkeit der Hirten, nachdem sie den Messias angetroffen haben (Lk 2,20).

dem Bösen bewahrst. Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin« (Joh 17,15–16). So ist dieses Gebet auch »Lehrgebet«, eine theologische Unterweisung, was der Ernsthaftigkeit des an den himmlischen Vater gerichteten Gebets keinen Abbruch tut. Das Beten Jesu an dieser Stelle ist nicht nur ein »Sagen«, sondern auch ein »Zeigen«. Jesus zeigt, wie ihn liebevolle Sorge umtreibt, um die anwesenden Jünger, aber auch um alle Glaubenden (Joh 17,20: »Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben«). Hier zeigt sich die Weitung des Sorgehorizonts, der betend vor Gott gebracht wird. Damit verändert sich auch die Erkenntnissituation wie auch die Gebetssituation der Jünger. Beten verändert Erkennen, Erkennen verändert Beten. Vielleicht könnte man sogar so weit gehen zu sagen: Sag mir nicht, was du glaubst, zeig mir, wie du betest und ich sehe deinen Glauben.

### Einige Anhaltspunkte aus der jüdisch-christlichen Tradition

Der Zusammenhang von Beten und Erkennen kann in der jüdischen und christlichen Tradition in vielerlei Weisen verfolgt werden; ich nenne stellvertretend für den unüberschaubaren Reichtum an Einsichten einige Beispiele.

In der jüdischen Tradition finden sich Reflexionen auf Beten und Erkennen wie auch lebendige Darstellungen dieses Zusammenhangs. Das Anbeten von Götzen beruht auf sündhaftem Irrtum; Jesaja schildert die Torheit von Menschen, die Holz zum Feuermachen verwenden und aus demselben Holz ein Götterbild schnitzen: »Sie überlegen nichts, sie haben keine Erkenntnis und Einsicht« (Jes 44,19). Die Erkenntnisgrundlage des Betenden ist eben nicht Verrat an »sensus communis« und erfahrbarer Wirklichkeit. Eine ähnliche Darstellung findet sich im Buch der Weisheit (Weish 13,10–19). Ein Bild wird mit Eisen an der Wand befestigt, in der Überzeugung, »dass es sich nicht helfen kann; es ist ein Bild und braucht Hilfe« (Weish 13,16). Hier zeigt sich, wie die falsche Überzeugung, dass ein Bild aus Holz etwas Göttliches sein kann, von der wahren Überzeugung, dass dieses Objekt nach den

Gesetzen eines physischen Gegenstandes zu behandeln ist, herausgefordert wird.

Eine eigenartige Dynamik sehen wir in der Schilderung der Plagen, die über Ägypten kommen; der Pharao spricht nach dieser textlichen Darstellung als erste Antwort auf das Ersuchen des Volkes Israel um Freiheit: »Wer ist Jahwe, dass ich auf ihn hören und Israel ziehen lassen sollte? Ich kenne Jahwe nicht« (Ex 5,2). Gleichzeitig verhärtet der Herr das Herz des Pharao (Ex 7,3), so dass er auch keine innere Möglichkeit hat, Gott zu erkennen. Sein Herz bleibt ungerührt (Ex 7,14), auch wenn die Wunder mit dem Anspruch verbunden werden: »So spricht Jahwe: Daran sollst du erkennen, dass ich Jahwe bin« (Ex 7,17). Nach der Plage mit den Fröschen trägt der Pharao Mose und Aaron auf: »Betet zu Jahwe, er möge mich und mein Volk von den Fröschen befreien« (Ex 8,4). Hier deutet sich doch die Anerkennung der Macht Jahwes und der Macht des Gebets an, also erste Schritte auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes. Mose vermittelt dem Pharao einen Sinn für die Präzision des Gebets: »Wann soll ich für dich, deine Diener und dein Volk um Beseitigung der Frösche von dir und aus deinen Häusern beten?« (Ex 8,5). Diese Frage allein zeigt tiefe Überzeugungen des Mose, Überzeugungen, die sich auf Gott und Dessen Macht und auf die Beziehung Gottes zu Mose, wie sie im Gebet ausgedrückt wird, beziehen. Mose löst den Anspruch mit Gottes Hilfe ein. Trotz des verhärteten Herzens des Pharao trägt dieser seinen israelitischen Ansprechpartnern nach der Plage mit dem Ungeziefer auf: »Betet auch für mich!« (Ex 8,24). In welcher epistemischen Situation befindet sich der Pharao, als er diese Bitte äußert? Glaubt er an die Macht Jahwes und die Macht des Gebets zu Jahwe? Das Herz des Pharao bleibt freilich, auch nach Erfüllung der Gebetsbitte von Mose, verhärtet. Nach der Hagelplage fordert er wiederum zum Gebet auf: »Betet zu Jahwe! Die Donnerstimme Gottes und der Hagel, das ist zu viel.« (Ex 9,28). Das Delegieren des Gebets deutet eine »Dritte-Person-Beziehung« zu Jahwe an, den der Pharao nicht in direktem Dialog anspricht.

Das Gebet selbst hat Mose nach der Beschreibung wohl mit gemischten Gefühlen gesprochen, sagt er doch zum Pharao: »Du und Deine Diener aber, das weiß ich, ihr fürchtet euch noch immer nicht vor dem Gott Jahwe« (Ex 9,30). Freilich, wiederum ist das Herz des Pharaos nach Ende der Plage verhärtet. Nach der

Heuschreckenplage die nächste Bekundung von Erkenntnis und Einsicht aus dem Mund des Pharaos: »Ich habe gegen Jahwe, euren Gott, gesündigt und auch gegen euch. Nur noch diesmal nehmt meine Sünde von mir und betet zu Jahwe, eurem Gott, er möge mich wenigstens noch von dieser tödlichen Gefahr befreien.« (Ex 19,16–17). Hier verwendet der Pharaos die Kategorie der Sünde, die auf der Anerkennung einer Beziehung zu Gott beruht. Nach der Plage der getöteten Erstgeburt richtet der Pharaos ein letztes Mal das Wort an Mose und Aaron, seine letzten Worte lauten: »Geht und betet auch für mich!« (Ex 12,32).<sup>11</sup>

Das jüdische Denken kennt das frevelhafte Gebet, das offensichtlich von falschen Überzeugungen hinsichtlich des moralischen Status des betenden Menschen ausgeht (Jes 1,15: »Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voller Blut«). Bei einem Frevler kann selbst das Gebet zur Sünde werden (vgl. Ps 109,7). Oder wie es das Buch der Sprichwörter ausdrückt: »Wendet einer sein Ohr ab, um die Lehre nicht zu hören, dann ist sogar sein Gebet ein Gräuel« (Spr 28,9).

Die jüdische Tradition kennt auch – artikuliert im Modus der *lamentatio* – das Ringen mit der Erfahrung der Tragik des Betens. Von der Tragik des Betens können wir dann sprechen, wenn der Schrei des Menschen auf das Schweigen Gottes trifft: »Wenn ich auch schrie und flehte, er blieb stumm bei meinem Gebet« (Klgl 3,8). Dieses Zusammenstoßen von Schreien (des Menschen) und Schweigen (der Welt) hat Camus als Absurdes bezeichnet, was zu einem tragischen Lebensgefühl führt, von vorneherein im Tiefsten scheitern zu müssen.

Die Tragik wird vertieft, wenn man von einem Status-Erfüllungszusammenhang ausgeht, von der Idee, dass der Status der Rechtschaffenheit Gebeten zur Erhörung verhilft (Spr 15,29:

---

<sup>11</sup> Hier mag man sich an eine Bemerkung in den *Apophthegmata Patrum* erinnern fühlen: »Ein Bruder sprach zum Altvater Antonius: »Bete für mich!« Der Greis entgegnete ihm: »Weder ich habe Erbarmen mit dir, noch Gott, wenn du dich nicht selbst anstrengst und Gott bittest.«« (Weisung der Väter. *Apophthegmata Patrum*. Übersetzt von Bonifaz Miller. Trier: Paulinus 2009, Ziffer 16 [Seite 18]). Damit ist die Anstrengung des Gebets angesprochen. Dieser Gedanke findet sich in derselben Quelle in einem Wort des Altvaters Agathon. »Es gibt keine größere Mühe als das Beten zu Gott« (Ziffer 91, Seite 42).

»Fern ist der Herr den Frevlern, doch das Gebet der Gerechten hört er«; vgl. Spr 15,8). Die Tragik wird ein weiteres Mal vertieft, wenn man den Rat, »Sei nicht kleinmütig im Gebet« (Sir 7,10) so versteht, dass sich rechter Glaube auch in der Kühnheit des Gebets zeigt. Isaak betet zum Herrn um die Fruchtbarkeit seiner Frau – »und der Herr ließ sich von ihm erbitten« (Gen 25,21). Die Erhörung des Gebets zeigt sich als Ausdruck göttlichen Wohlgefallens.

Neben den Dimensionen des Irrtümlichen und Lächerlichen, des Halbherzigen und des Tragischen stoßen wir auch auf die politische Dimension des Betens.<sup>12</sup> Die von politischen Machthabern verordnete Götzenanbetung wird zur Loyalitätsprüfung und dient als Eingangstor für das Martyrium. Durch geistliche Distinktionen und Zugehörigkeiten werden politische Unterschiede und Zugehörigkeiten ausgedrückt, wie die Verordnung, ein goldenes Standbild anzubeten, im dritten Kapitel des Buches Daniel zeigt. Hier heißt es kurz und bündig: »Wer nicht niederfällt und es anbetet, wird in den glühenden Feuerofen geworfen« (Dan 3,11).

Dass das Gebet eine politische Dimension hat, zeigt sich im Gebetswettkampf, von dem das Erste Buch der Könige erzählt: »Man gebe uns zwei Stiere. Sie sollen sich einen auswählen, ihn zerteilen und auf das Holz legen, aber kein Feuer anzünden. Ich werde den andern zubereiten, auf das Holz legen und kein Feuer anzünden. Dann sollt ihr den Namen eures Gottes anrufen und ich werde den Namen des Herrn anrufen. Der Gott, der mit Feuer antwortet, ist der wahre Gott« (1 Kön 18,23–24). Was sagt diese Stelle über die Theologie des Gebets aus? Hier scheinen die Grenzen zwischen Glaube, Magie und Aberglaube zu verschwimmen und das Gebet einer politischen Instrumentalisierung zugeführt zu werden. Was bedeutet es, an einen Gott zu glauben, der sich in Schaukämpfen zeigt? Welche Überzeugungen in Bezug auf göttliches Handeln und das Verhältnis von Mensch und Gott liegen dem Ansinnen eines »Wettkampfs der Götter« zugrunde? Wo

<sup>12</sup> Dazu auch: M. Basil Pennington, ed., *Prayer and Liberation*. Canfield, OH: Alba 1976; spezifisch für den Kontext der hebräischen Bibel und mit einem Blick auf die Machtdimension im Beten: Rodney A. Werline, *Prayer, Politics, and Power in the Hebrew Bible. Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 68,1 (2014) 5–16.

verläuft die Grenze zwischen öffentlich gezeigtem tiefen Gottvertrauen und vereinnehmender Prüfung Gottes?

Die politische Kraft des Gebets zeigt sich auch in Anspruch und Wirkung des öffentlichen Gebets; das lange Weihegebet von König Salomo nach der Übertragung der Bundeslade in den Tempel (1 Kön 8,22–53) ist ein Beispiel für ein Gebet, das eine theologische Aussage (Treue, Macht und Vergebungskraft Gottes) mit einer politischen Aussage (Machtanspruch des Volkes, Schutz vor Naturkatastrophen und menschlichen Feinden) und einer moralischen Aussage (Tun-Ergehen-Zusammenhänge) verbindet. Der Gebetstext bringt eine Reihe von Überzeugungen zum Ausdruck, die als geteilte das Fundament des gemeinschaftlichen Lebens bilden.

In der Sefer Ha-Aggadah, die Chaim Nachman Bialik und Yehoshua Hana Rawnitzky in den Jahren 1908–1911 kompiliert und ediert haben<sup>13</sup>, finden sich tiefe Einsichten in die epistemischen Grundlagen des Gebets. Rechtes Beten ist gegründet auf Ehrfurcht vor Gott: Wenn du betest, wisse, vor wem du stehst.<sup>14</sup> Rechtes Beten erhält das Wissen der Tora.<sup>15</sup> Es gibt das törichte Gebet, das aus einem Mangel an Verständnis herrührt; es ist töricht, nach Beginn der Schwangerschaft um das Geschlecht des Kindes zu bitten; es ist töricht, Gott nach der eingebrachten Getreideernte um die Verdoppelung der Ernte zu bitten.<sup>16</sup> Es ist Zeichen von mangelnder Weisheit, darum zu bitten, dass ein bestimmtes Mädchen zur Ehefrau werden möge.<sup>17</sup> Es ist Zeichen von Weisheit, anzuerkennen, dass Gott keine festgesetzte Zeit für die Erhörung von Gebeten geoffenbart hat.<sup>18</sup> Gleichzeitig zeigt sich »schlaues Bitten«, wie es das »schlaue Borgen« gibt.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Hayim Nahman Bialik, Yehoshua Hana Rawnitzky, ed., *The Book of Legends. Sefer Ha-Aggadah. Legends from the Talmud and Midrash*. Transl. William G. Braude. New York: Schocken 1992.

<sup>14</sup> Ebd., p. 526, Nr. 195. Das Herz ist im Beten auf Gott hin zu richten (ebd., Nr. 183; p. 525, Nr. 181).

<sup>15</sup> Vgl. ebd., p. 526, Nr. 194.

<sup>16</sup> Ebd., p. 529, Nr. 217 und 218.

<sup>17</sup> Ebd., p. 616, Nr. 23.

<sup>18</sup> Ebd., p. 526, Nr. 191.

<sup>19</sup> Ebd., p. 524, Nr. 166 – diese Gedanken finden wir auch im Predigtschatz Jesu: Lk 18,1–8.



Gebetspraxis und Weisheitsstatus sind miteinander verbunden (und aufeinander angewiesen).

In der christlichen Tradition wird die Wirkkraft des Gebets auch mit dem Status des Betenden und dem Gegenstand des Gebets in Zusammenhang gebracht: »Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten« (Jak 5,16). Bestimmte Gebete, etwa für die Machthabenden, scheinen besonders gottgefällig zu sein (1 Tim 2,1–3). Hier müssen also Überzeugungen in Bezug auf die betende Person, die Weisungen Gottes und den sozialen und politischen Kontext am Werk sein.

Die frühchristliche Tradition hat in verschiedenen Texten den Zusammenhang von Beten und Erkennen bedacht. Tertullian preist in seiner Schrift *Über das Gebet* das Gebet des Herrn als Ausdruck himmlischer Weisheit, die das gesamte Evangelium in aller Kürze auszudrücken versteht.<sup>20</sup> Das Gebet will im rechten Geist erfolgen; so betont Tertullian auch, dass man beim Beten von aller Unordnung des Geistes frei sein solle, von Verstrickung und Befleckung.<sup>21</sup> Das hat neben einer moralischen auch eine epistemische Dimension. Das Gebet ist Schutzwall gegen das, was den Menschen von Gott trennt.<sup>22</sup> Etwas mehr als hundert Jahre später stellt Origenes in Bezug auf das Gebet die Frage: Was nützt uns die rechte Art, wenn wir nicht wissen, was wir beten sollen?<sup>23</sup> Das Gebet erfolge mit Geist und Verstand.<sup>24</sup> Das Beten führt nicht nur zur Erkenntnis von »Himmel und Welt«, sondern führt – als Erfahrung des Gebets – auch zu Wissen über das Beten.<sup>25</sup> Das Gebet ist Erkenntnisquelle auch für das Gebet selbst, da sich im regelmäßigen Tun (und Geschehenlassen) Erkenntnis erschließt. Schließlich gibt es in Bezug auf das Gebet nicht nur kosmisches Wissen um Heilszusammenhänge und persönliches Wissen um das eigene Leben, soziales Wissen um gemeinschaftliche Gegebenheiten und zwischenmenschliches Wissen um die Anderen – es gibt auch »technisches Wissen«, etwa

<sup>20</sup> Tertullian, *Über das Gebet*, Kap. 1.

<sup>21</sup> Ebd., Kapitel 12.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., Kap. 29.

<sup>23</sup> Origenes, *Über das Gebet* II,1.

<sup>24</sup> Ebd., II,4.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., VIII,2.

um Zeiten und Orte des Gebets: Origenes hält es für hilfreich, darauf hinzuweisen, dass jeder Ort als Gebetsort geeignet ist, wenn man nur recht betet.<sup>26</sup> Gregor von Nyssa lamentiert in seinen Ausführungen zum Gebet des Herrn, dass die Wahrheit, dass wir beten müssen, noch nicht von allen erfasst sei.<sup>27</sup> Hier ist also ein »Dass-Wissen« um das Gebet angesprochen, das vor dem Wie-Wissen und dem Was-Wissen liegt und mit dem Warum verbunden ist.

Eine anschauliche Episode, die auf indirekte Art Aussagen über Erkennen und Beten macht, ist aus dem vierten Jahrhundert überliefert. Pachomius zerstört ein prächtiges Gebetshaus, weil es vom Eigentlichen ablenkt: »Der heilige Pachomius erbaute in diesem Kloster ein Gebetshaus und brachte in wohlberechneter Weise Säulen und Pfeiler aus Ziegelsteinen an; und er freute sich an dem Werk, soweit er es schön aufgerichtet hatte. Da bedachte er, man dürfe der Hände Werk nicht bewundern und sich nicht erfreuen an der Schönheit der eigenen Gebäude. Deshalb nahm er, als der Bau noch ganz neu war, Stricke, band sie an den Pfeilern fest und befahl den Brüdern, mit aller Kraft zu ziehen, bis sie niederstürzten und hässlich geworden waren.«<sup>28</sup> Und er gibt den Brüdern den Rat: »Streitet nicht auch ihr, meine Brüder, wie ihr das Werk eurer Hände möglichst prächtig schmückt! Betet lieber, dass eure Werke durch die Gnade des Heiligen Geistes unverletzlich bleiben!«<sup>29</sup>

Beten ist angewiesen auf die rechte Mitte. Im Mittelpunkt des Betens steht Gott. Äußerlichkeiten sollen dies unterstützen, dürfen aber nicht vom Wesentlichen ablenken. In diesem Sinne gibt auch Evagrius Ponticus wichtige Hinweise über das Gebet in seiner Schrift *Über das Gebet*. Gebet ist die höchste Tätigkeit des nous (84) und Nahrung für den Geist (101). Gebet ist Aufstieg des Geistes (des »nous«) zu Gott (36) und dieser Aufstieg ist gefährdet durch eigene Wünsche (31), ablenkende Vorstellungen (10–11) und Gedanken (70), durch Erinnerungen (45), durch Bil-

<sup>26</sup> Ebd., XXXI,4.

<sup>27</sup> Gregor von Nyssa, Das Gebet des Herrn, Erste Rede, I.

<sup>28</sup> Vita Pachomii (Leben des heiligen Pachomius). Aus dem Griechischen übersetzt von Hans Mertel. In: Athanasius, Ausgewählte Schriften Band 2. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31). München: Kösel 1917, Kap. 23.

<sup>29</sup> Ebd.

der von Gott (67), durch Sorgen (71). Es ist dämonisches Werk, das Gebet durch aufsteigende Bilder zu stören. Gebet führt dadurch zu geistlichem Wissen, dass die erkennende Kraft des Nous mit der Kontemplation des göttlichen Wissens verbunden wird.<sup>30</sup> Das Gebet ist Ausdruck der Sehnsucht, das Wahre zu erkennen, und gleichzeitig Weg zu dieser Erkenntnis.

## Grundmomente von Beten und Gebeten

Es lohnt sich, über das Gebet nachzudenken. Es gibt hier viel zu fragen, viel zu denken, viel zu erkennen. Dies kann in Form von Analyse, Reflexion, vor allem aber Gewissenserforschung geschehen. Was tun wir eigentlich, wenn wir beten?<sup>31</sup>

Ein tiefes Gebet verlangt alles, den ganzen Menschen in seiner gesamten Existenz. In einem ernsthaften Gebet bringt ein Mensch sich ganz und tief ein. Er bringt seine Geschichte und seine Erfahrungen, seine Biographie mit. Er betet als verwundeter Mensch. Elie Wiesel erzählt von einem frommen Beter, der die Vernichtungslager der Nazis erlebt hat; beim Beten, wenn er von der Liebe Gottes spricht, steigen die Schreckensbilder dieser Erfahrungen in ihm auf und er verstummt.<sup>32</sup> Beten ist Tun und Erfahren in Geschichte. Es hat ein Zuvor und ein Danach. Das Gebet findet stets auf Basis bisherigen Betens statt, es ist ein geschichtliches Ereignis in einem doppelten Sinn: es findet in der Geschichte statt und es geht auf eine Geschichte zurück. Wenn Jesus ausruft »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mt 27,46), so ist dieser wohl aus Ps 22,2 schöpfende Schrei in den Rahmen der Gebetsbiographie Jesu zu stellen, die Gott-Vertrauen und Vertrautheit mit der Schrift, aber auch Versuchung und Erschütterung zeigt. So gesehen erzählt jedes Gebet eine Geschichte

<sup>30</sup> Vgl. Evagrius, Über das Gebet, 86.

<sup>31</sup> Vincent Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung. Marburg: Elwert 1985. Brümmer sieht das Gebet u. a. als »therapeutische Meditation« an. Zum »Sprachspiel des Betens« vgl. Dewi Z. Phillips, The Concept of Prayer. New York: Schocken Books 1966.

<sup>32</sup> Elie Wiesel, Macht Gebete aus meinen Geschichten. Freiburg/Br: Herder 1986, 26.

über die Geschichte des Betenden, über die *Gebetsbiographie*. Die Gebetsbiographie ist die Lebensgeschichte eines Menschen mit dem Beten, die Geschichten, die das Beten in das Leben eines Menschen eingeschrieben hat. Hier zeigen sich Entwicklungen und Phasen, Abbrüche und Neuanfänge, kumulierende Schätze und unerwartete Geschenke. Es wäre lohnenswert, die Lebensgeschichte eines Menschen über sein Beten zu erzählen, wie das in einer gewissen Weise *Die aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers* tun: Sag mir, wie du betest, und ich sage dir, wer du bist ... In einem tiefen Gebet zeigt sich Hingabe, Selbsthingabe, der betende Mensch gibt sich selbst.<sup>33</sup>

In einer nüchternen Analyse des Gebets kann man unterscheiden zwischen: einem Gebetssubjekt (wer betet?), einem Gebetsgegenstand (Inhalt des Gebets), Gebetsform und Gebetsmodus («Wie» des Gebets), Gebetskontext und Gebetsumständen (Hintergrund und Rahmen, «Wo und Wann» des Gebets), Gebetsgrund und Gebetsanlass («Warum» des Gebets), Gebetsrichtung («Wohin und Woraufhin» des Gebets) und Gebetsgegenüber. Das *Gebetssubjekt* kann ein einzelner Mensch sein, eine kleine Gruppe von Menschen, eine Gemeinschaft. Das Neue Testament unterstreicht in der Zusage Jesu die Bedeutung des gemeinsamen Betens (Mt 18,19–20: »Alles, was zwei von euch auf Erden gemeinsam erbitten, werden sie von meinem himmlischen Vater erhalten. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«). Der *Gebetsgegenstand* kann ein »echtes Gut« oder ein »Scheingut« sein – Maßstab für die Gutheit ist die Perspektive »sub specie aeternitatis«, der Blick auf Heil und Erlösung.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Karmen MacKendrick, A Wound and a Prayer. *The Journal of Speculative Philosophy* 28,4 (2014) 505–520, 510: »prayer is self-giving ... it gives the self who asks. I voice myself ... Prayer confirms a nonpropositional truth in giving me back to myself.« Dieser Gedanke findet sich auch in Bernhard Caspers Abhandlung über das Beten: Bernhard Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens. Freiburg/Br: Alber 1998: Im Beten steht die Freiheit des Menschen auf dem Spiel, im Beten setzt sich der Mensch selbst aufs Spiel (ebd., 76–77).

<sup>34</sup> In seiner *Summa contra Gentiles* erinnert Thomas von Aquin daran, dass ein Gebet, das ein Scheingut oder ein malum als Gegenstand in die Mitte stellt, nicht erhört werden könne: »Quandoque autem contingit quod id quod peti-