

Das Gebet

Von Karl Barth

Die andere besondere Gestalt menschlichen Tuns im Verhältnis zu Gott ist neben dem Bekenntnis das Gebet. Es beschäftigt uns hier unter dem Gesichtspunkt, daß auch es ein gebotenes Tun ist: daß die Frage nach dem Gehorsam des Menschen im Verhältnis zu Gott als seinem Schöpfer auch diese Komponente hat.

Man kann sagen, daß das, um was es uns hier allgemein geht, im Gebet noch deutlicher wird als im Bekenntnis: daß der Mensch neben und in all seinem sonstigen Tun auch das nicht unterlassen darf, sich Gott zuzuwenden, stracks auf ihn zuzugehen. Im weitesten Umriß gesehen, ist doch wohl gerade das die besondere Bewegung des Gebets. Wir konnten aber doch auch schon das Bekenntnis nicht gut anders verstehen als dahin, daß der Mensch dabei Gott gewissermaßen entgegenlaufen, sich als Bekannter auf seine Seite schlagen darf. Und nun könnte man andererseits sagen, daß das, was das Besondere im Bekenntnis ist, nämlich dies, daß der Mensch da Gott die Ehre geben darf, im Gebet weniger deutlich wird, weil das Gebet in seinem entscheidenden Sinn offenbar weniger darin besteht, daß der Mensch Gott etwas darbringt, etwas für ihn tut, als vielmehr darin, daß er sich ihm zuwendet, um etwas, was er für sich braucht, bei ihm zu suchen, abzuholen, in Empfang zu nehmen. Aber wie könnte man gerade das recht verstehen, ohne sich sofort darüber klar zu werden, daß eben das die nun vielleicht doch höchste Ehre ist, die Gott vom Menschen fordert und die der Mensch ihm erweisen kann: daß er nicht nur etwas, sondern Alles, was er für sich braucht, bei ihm suche, bei ihm abhole, von ihm in Empfang nehmen wolle?

Wir sagten, daß der Mensch, wenn er bekennt, sich selbst Gott gegenüber gewissermaßen als Empfangsanzeige versteht und betätigt. Wenn er betet, dann ist und wirkt er gewissermaßen in der Gestalt eines Gesuches. Ist er ein vor Gott freier Mensch, dann ist er frei, auch das zu wollen und so zu wirken: daß er sich Gott ganz und gar als ein an ihn gerichtetes Gesuch darstelle. Im Grund und in der Spur trifft beides zusammen: Man kann Gott nicht so entgegengehen, wie man es im Gebet tun darf und soll, ohne sich eben damit, wie es im Bekenntnis geschieht, auf seine Seite zu schlagen. Man kann ihm aber auch nicht so die Ehre geben, wie es im Bekenntnis geschehen darf und soll, ohne so nach ihm und dem, was er allein geben kann, begehrt zu haben und wieder zu begehrn, wie es im Gebet geschieht. Und wenn der Mensch im Bekenntnis [96] sichtbar machen will, daß er im Verhältnis zu Gott nur eine Empfangsanzeige sein kann, so wird er sich ihm gegenüber, gerade um das wirklich zu sein, erst recht nur als ein einziges Gesuch und also im Gebet darstellen können. Wie er denn umgekehrt Gott als Beter nicht wirklich suchen kann, ohne ihn zu finden und eben damit zum Bekennen aufgerufen zu sein.

Auf die Erkenntnis Gottes als den Grundakt der menschlichen Vernunft geht beides zurück: das Bekenntnis und das Gebet. Auch indem Gott den Menschen aufruft, zu ihm zu beten, rekurriert er darauf, daß er ihn zu sich hin geschaffen hat, appelliert er an diese Bestimmung seiner Vernunft. Erkenntnis Gottes kann nicht, wie es im Bekenntnis geschehen darf und soll, bestätigt werden, ohne zugleich, wie es im Gebet geschieht, neu begründet und gewonnen zu werden. Gottes Zeuge kann man nur sein, indem man es aufs neue wird. Eben darum geht es im Gebet. Es verhalten sich das Gebet und das Bekenntnis gerade im Blick auf ihren gemeinsamen Grund in der Erkenntnis Gottes wie Einatmen und Ausatmen, wie Systole und Diastole.

Und daß Gott den Menschen liebt, ist der Sinn seines Gebots auch nach dieser Seite: weil er ihm gnädig ist, weil er ihn zu sich rechnet, eben darum will er, daß er ihn, indem er ihn schon

gefunden hat, wieder suche, um ihn wieder zu finden. Es ist Gottes Gebot auch nach dieser Seite der Erweis dessen, daß er mit dem Menschen gemeinsame Sache gemacht hat und wieder machen will.

Insofern gehört auch das Gebet in den größeren Zusammenhang dessen, was in der Bibel das «Lob Gottes» genannt wird. Aber allerdings: um eine der großen Offenbarung Gottes entsprechende kleine Offenbarung, deren Subjekt der Mensch wäre, kann es sich im Gebet – im scharfen Unterschied zum Bekenntnis – nun gerade nicht handeln. Gebet ist nicht Bekenntnis, nicht Bezeugung der Erkenntnis Gottes nach außen, im Verhältnis zur Mitwelt. Was Matth. 6, 5 f. über das Gebet der «Heuchler» in den Synagogen und an den Straßenecken gesagt ist, ist hier eine nicht zu überhörende Warnung. Es gibt freilich kein Gebet, das nicht zur Verkündigung führte, wie es umgekehrt keine Verkündigung gibt, die nicht aus dem Gebet käme und ins Gebet zurückführte. Aber Gebet ist grundsätzlich nicht Verkündigung. Gebet geschieht grundsätzlich im «Kämmerlein», bei verschlossener Türe, im Verborgenen. Gebet ist die nur Gott zugewendete und insofern strikt die innere Seite des Lobes Gottes. Das gilt vom persönlichen wie vom gemeinsamen Gebet. Gebet als Glaubensdemonstration, Gebet als verkleidete Predigt, Gebet als Instrument der Erbauung ist ein heller Unfug, ist kein Gebet. Gebet ist kein Gebet, wenn man dabei einem Anderen als Gott etwas sagen will. Der Zusammenhang zwischen Gebet und Bekenntnis besteht darin, daß ja auch das nach außen gewendete Bekenntnis entscheidend gerade in jener Absichtslosigkeit – zwar vor den Menschen, aber ganz allein zur Ehre Gottes – geschehen muß. Es ist also schon so, daß das Bekenntnis nichts ist, wenn es nicht gerade insofern vom Gebet getragen ist und selbst die Art des Gebetes hat. Das Besondere des Gebetes besteht aber darin, daß es sich überhaupt nicht – wohlverstanden: auch nicht als gemeinsames Gebet – vor den Menschen, in keiner menschlichen Front, angesichts keines menschlichen Gegenübers, sondern allein in der Richtung auf Gott hin abspielen, allein als Wort an ihn, allein als an ihn gerichtete Bitte Ereignis werden kann. Das Bekenntnis ist das freie Lob Gottes vor den Ohren der Welt. Das Gebet aber ist dasselbe freie Lob Gottes allein vor [97] seinen Ohren. Auch wer in der Versammlung der Gemeinde vorbetet, kann damit nur aufrufen wollen zu dem Lob Gottes, das allein für seine Ohren bestimmt ist. Man wird schon unter diesem Gesichtspunkt sagen müssen, daß es im Gebet wahrlich nicht weniger als im Bekenntnis um die Ehre Gottes geht. Man bemerke aber auch, daß das Gebet gerade von hier aus zum vornherein entlastet ist: etwa von der Anforderung, daß es schön oder eben: erbaulich, daß es logisch kohärent, daß es theologisch korrekt sein, daß es formell oder sachlich oder methodisch irgend eine Kunst an den Tag legen müsse. Es kann seine Formgebung allein durch sein eigenes, inneres Gesetz bestimmt sein. Wo es dem Menschen allein um Gott geht, da weiß er, daß er keiner fremden Kunst bedarf, da wird er mit aller seiner sonstigen Kunst geradezu kapitulieren müssen. Da zählt nur Eines: daß es ihm wirklich um Gott, um ein an ihn adressiertes Bitten gehe. Da darf also auch einfach geseufzt, gestammelt und gebrummt werden: wenn es nur ein Bitten ist, das vor Gott gebracht wird, so wird er es wohl hören und verstehen, so wird es als Rechtes, als das von ihm geforderte Gebet, als Tat des Gehorsams wohl angenommen sein und vor der erhabensten Liturgie, die diese Bedingung nicht erfüllte, schlechterdings im Vorsprung sein. Es wird gut sein, sich gerade hier noch einmal jenen primären Sinn des Feiertagsgebotes in Erinnerung zu rufen. Beten heißt im höchsten Sinn eben dies: Sabbat feiern von allen, auch den besten eigenen Bemühungen.

Wir gehen wohl auch hier am besten aus von der Einschärfung, daß das Allgemeine ja nicht zum Feind und Unterdrücker des Besonderen werden darf. Das Gebet ist wie das Bekenntnis eine besondere und konkrete Aktion. Es ist wohl wahr, daß es auch der alles sonstige Tun des Menschen begleitende und tragende, perennierende Unterton, Grund und Halt sein darf und muß. Es ist wohl wahr, daß es im Grunde nie abreißend kann, daß der Mensch aus der Gnade fällt, wenn er wirklich aufhört zu beten, daß, was immer nicht im Gebet getan ist, vor Gott bestimmt nicht wohlgetan sein kann. Es ist aber noch wahrer – und gerade unter dem ethischen

Gesichtspunkt muß uns das noch dringlicher sein: daß dieses Beständige je und je auch ein Einzelnes sein, die Gestalt eines besonderen, konkreten Tuns haben darf und muß. Wie das Lob Gottes überhaupt, wie das Bekenntnis, so wird auch das Gebet in der Bibel immer wieder als Inhalt bestimmter Momente in der Geschichte der biblischen Menschen beschrieben. In solchen Momenten will es in der Geschichte jedes Menschen Ereignis werden: in Momenten, in denen ihnen das allgemein Fordernde speziell wahr und wirklich wird, in denen es aus der scheinbaren und in der Regel wohl nur zu wirklichen Vergessenheit ins Bewußtsein tritt, zur aktuellen Erlaubnis und Notwendigkeit, zum direkten, jetzt und hier zu beachtenden Gebot wird.

Die Worte 1. Thess. 5, 17: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε und Röm. 12, 12: τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες (vgl. auch Luk. 18, 1: πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐγκακεῖν und Act. 1, 14: προσκαρτεροῦντες ὅμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ) dürfen hier nicht mißverstanden, nicht zur Versuchung werden, sich unter Berufung auf die Notwendigkeit «ewiger Anbetung» des Gebets überhaupt zu enthalten. Das würde aber da unweigerlich geschehen, wo das Gebet nicht auch zur aktuellen Erlaubnis und Notwendigkeit, zum direkten Gebot und wo es nicht als solches beachtet würde. Die Parallele zum Feiertagsgebot drängt sich auf: Gerade damit das Gebet der tragende Ton und Grund alles menschlichen Tuns werde und sei, will es ja und je auch besonders geübt sein. Das Gebet als besonderer Akt wiederholt und repräsentiert gewissermaßen den Feiertag mitten in der Woche. Paulus hat denn [98] auch in jenen Worten bestimmt nicht nur auf eine perennierende Gebetshaltung, sondern auch darauf hingewiesen, daß das konkrete, feiertägliche Tun der Gemeinde und jedes einzelnen Christen auch am Werktag seine Fortsetzung finden, seine ebenfalls konkrete Entsprechung haben darf und muß.

Das besondere, das bewußte und ausdrückliche Gebet, das Gottes Gebot fordert, hat darin seine Besonderheit, daß es wie das Bekenntnis ein Reden ist. Daß es Mund, Zunge und Lippen in Anspruch nimmt, daß es ein förmliches Sprechen ist, ist hier, weil es ein Reden mit Gott (und nicht ein Reden von Gott her) ist, nicht unbedingt gefordert. Es kann nicht nur, sondern es muß und wird sogar – auch im Fall des gemeinsamen Gebets – entscheidend ein inneres Reden sein, das dann gewiß – in seiner Unangemessenheit als menschliches Reden zu diesem Gegenüber und im Bewußtsein dieser Unangemessenheit – in seinem Anfang wie in seinem Ende auch ein bloßes Seufzen und Stammeln sein wird. Man wolle aber auch in dieser Hinsicht nicht zu geistvoll, nicht zu ätherisch denken! Es geht schon um ein Reden, und wenn es das eines bloßen Seufzens und Stammelns wäre. Es geht also nicht um ein bloßes Dransein, um eine Stimmung, nicht um die Hingabe an ein Gefühl. Es geht ja auf alle Fälle auch im Gebet um des Menschen Verantwortung vor Gott: vollzogen in der besonderen Form, daß der Mensch ihn als Bittender aufsucht, ihm als solcher gegenübertritt, weil Gott ihn als diesen Bittenden und so als freien Menschen vor sich sehen und haben will. Wer aber Gott wirklich bittet, der hat ihm etwas zu sagen, der wagt es auch, das zu tun: nicht daraufhin, daß er das kann, aber daraufhin, daß er dazu eingeladen und aufgefordert ist – daraufhin, daß Gott, der zu ihm geredet hat, erwartet, daß er wiederum auch mit ihm rede. Ob er das besser oder schlechter mache, spielt keine Rolle: er darf und soll aber mit Gott reden. Und noch weniger darf des Menschen Reflexion über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit seines Redens, die gute oder schlechte Note, die er sich hier geben könnte, in dieser Sache eine Rolle spielen. Mehr als das ist nicht von ihm verlangt, das aber ist von ihm verlangt: daß er so rede, wie er kann, in diesen Grenzen aber nicht nur aufrichtig, sondern dem entsprechend, auf das antwortend, was Gott mit ihm geredet hat – auf alle Fälle aber: daß er auch in dieser und gerade in dieser Hinsicht, gerade in der Zuwendung zu Gott, wo Gott allein ihn hört, rede und nicht schweige. Es wird Gottes Sache sein, und er darf es ruhig Gott überlassen, ihn zu hören, ihn auch in seinen schlechten oder von ihm selbst für schlecht gehaltenen Worten zu verstehen. Es wird Gottes Sache sein, indem er den Menschen gnädig anhört, gutzuheißen und gut sein zu lassen, was an sich und in sich gewiß nicht gut, was an sich und in sich sogar sicher noch viel

verfehlter ist als der Mensch in aller seiner – vielleicht doch auch etwas zimperlichen! – Selbtkritik vermuten möchte. Es kann aber auf keinen Fall die Sache des Menschen sein, sich im Blick auf sein Unvermögen dessen zu enthalten, was Gott von ihm [99] will: daß er mit ihm rede. Es kann und wird darum nicht anders sein als daß, wo wirklich gebetet wird, in irgend einem Grad von Bewußtheit und Deutlichkeit, innerlich – und warum dann nicht, besonders in der Versammlung der Gemeinde, auch äußerlich? – geredet wird.

Wieder dürfte man sich zur Begründung des Verzichts darauf nicht etwa auf Paulus berufen, der Röm. 8, 26 f. in der Tat geschrieben hat: «Was wir beten sollen, wie sichs gebührt, wissen wir nicht; aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern.» Man bemerke, wie genau das dem entspricht, was Matth. 10, 20 über das Bekennen in der Kraft der Fürsprache des Geistes gesagt ist. Es gibt auch kein Gebet ohne diese Fürsprache: «Der Geist kommt unserer Schwachheit zuvor und zu Hilfe» (*συναντίλαμβάνεται*) heißt es ja vor jenem Wort, und nachher: «Der aber die Herzen erforscht, weiß, was der Sinn (die Meinung, die Absicht, *τὸ φρόνημα*) des Geistes ist; denn dieser tritt für die Heiligen so ein, wie es Gott gefällig ist.» Also: wie im Bekenntnis, so spricht auch im Gebet Gott selbst durch seinen Geist das entscheidende, das rechte, das erhörliche und schon erhörte, das dem Menschen als solchem gewiß unerreichbare, von ihm nicht auszusprechende Wort. Die Doxologie Eph. 3, 20 darf hier zur Erklärung herangezogen werden: Gott «hat die Macht zu einem Tun über alles hinaus, überschwänglich im Verhältnis zu dem, was wir bitten und verstehen». Aber das hieß für Paulus nicht und das kann für niemand heißen, daß ihm freigestellt wäre, die Worte, in denen er beten kann, darum, weil sie an sich und ohne jene Fürsprache und Übersetzung des Geistes ungenügend sind und Gott nicht gefallen können, nicht auszusprechen und also praktisch nicht zu beten. Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten Matth. 25, 14 f. müßte hier sinngemäß eingreifen: Ob Einer viel oder wenig empfangen hat und also leisten kann, bedeutet für Keinen die Entschuldigung, das nicht zu leisten, was er entsprechend dem von ihm Empfangenen leisten kann. Mehr als dieses Entsprechende kommt nicht in Frage. Dieses Entsprechende aber ist unerbittlich gefordert. Es bestellt hier in dem, was der Mensch (auf das hin, was Gott zu ihm gesagt hat) in seiner ganzen Ohnmacht seinerseits betend zu Gott sagen kann. Eben für solche an sich und in sich ohnmächtige Leistung tritt der Geist ein. Eben diesem menschlichen und als solchem im Verhältnis zu Gott immer schwachen Sagen kommt er «zuvor und zu Hilfe». Eben es wird von ihm vor Gott vertreten, übersetzt, bekommt durch ihn die Gestalt, in der es vor Gott recht gesagt ist. Von der Faulheit dessen, der aus Eitelkeit lieber nichts als etwas Schwaches sagen will, gilt das Alles nicht. Vielleicht darf hier an 1. Kor. 14, 15 erinnert werden: «Ich will mit dem Geist beten, ich will aber auch mit dem Verstand beten.» Wer nicht im Vertrauen auf jenen Fürsprecher und Übersetzer mit dem Verstand und also schwach beten will, der wird auch nie mit dem Geist, das heißt aber, er wird praktisch überhaupt nie beten.

Wir wenden uns nun auch hier zur Feststellung einiger Kriterien des rechten Gebetes.

1. Der Grund, aus dem der Mensch betet, wenn er recht betet, ist seine Freiheit vor Gott. Er handelt dann also aus demselben Grund, wie wenn er den Feiertag hält und wie wenn er sich stellt zum Bekenntnis. Er betet, weil es ihm von Gott erlaubt ist, zu beten, weil er beten darf und weil ihm eben diese Erlaubnis, dieses Dürfen zum Gebot geworden ist. Es ist wahr: beten heißt bitten. Es ist also wahr, daß das Gebet die Aussprache eines Entbehrens und Begehrrens ist, die Aussprache der Gewißheit, dieses Begehrte und Entbehrte bei Gott zu finden, von ihm [100] und durch ihn zu erlangen, die Aussprache des Verlangens danach, daß das wirklich geschehen möchte. Aber der Grund dieser Aussprache, von dem her sie als solche zustandekommt: das, was sie zum rechten Bitten und also zum rechten Gebet macht, kann weder in jedem Entbehren und Begehrten, noch in jener Gewißheit, noch in jenem Verlangen bestehen. Gerade weil es zweifellos ganz und gar um diese Aussprache geht, muß die Frage geklärt

sein: wie es denn zu dieser Aussprache kommt? wie der Mensch denn in die Lage kommt, sich mit seiner Bitte an Gott zu wenden?

Kein Entbehren und Begehrten als solches macht es ihm notwendig, sich bittend an Gott zu wenden. Es gibt nämlich keinen äußerer oder auch inneren Mangel und dementsprechend auch keinen Wunsch nach dessen Behebung, bei welchem die Alternative ganz ausgeschlossen wäre, daß der Mensch sich in dieser Sache, statt sich bittend an Gott zu wenden, vielleicht doch auch selbst helfen, vielleicht auch von Anderen oder vom natürlichen Lauf der Dinge, vom Schicksal oder auch vom Zufall oder von der angeblich alles heilenden Zeit helfen lassen könnte. Es ist nicht wahr, daß Not beten lehrt. Sie lehrt auch sorgen ohne Gebet oder in merkwürdiger Konkurrenz mit einem dann freilich selbst etwas merkwürdigen Gebet. Sie lehrt auch trotzen, fluchen, spotten. Sie lehrt auch betteln. Sie lehrt auch Resignation. Sie lehrt im besten Fall auch arbeiten. Sogar das Entbehren Gottes und das Begehrten nach ihm kann den Menschen bekanntlich auch am Gebet vorbei auf die Wege der wunderlichsten individuellen oder kollektiven Selbsthilfe führen.

Es ist aber auch nicht an dem, daß das Wissen um die Gegenwart alles Guten und Heilsamen in Gott, um seine Herkunft und um seinen Ausgang von ihm den Menschen an sich und als solches ins Gebet und also zu jenem Bitten führen würde. Im Gegenteil: diese Gewißheit kann eine Form haben, in der sie zu einer sehr bekannten Argumentation gegen das Gebet führt und zum Grund wird, nicht zu beten. Sei es denn so – so kann von da aus reflektiert werden – daß es bei Gott steht, uns Alles, was wir mit Recht entbehren und begehrten, zu geben. Nehmen wir es also ernst, daß er das wirklich könne, wolle und tatsächlich tue! Dann ist aber offenbar anzunehmen, daß er unsere berechtigten Bedürfnisse besser kennt als wir, daß er sie schon gekannt hat, als wir sie noch gar nicht empfunden oder gar geäußert hatten. Was sollten wir ihm also vorzutragen, um was sollten wir ihn also erst anzugehen haben? Hieße das nicht, daß wir seinen Willen, der als solcher unser Bestes zum Inhalt hat, beeinflussen oder gar lenken wollten? Wie kämen wir dazu? Müßte das, was dabei herauskäme, nicht notwendig etwas weniger Gutes sein? Und ist das nicht überhaupt unmöglich? Kann man in jener Gewißheit etwas Anderes wollen, als daß Gottes gerechter, barmherziger und heiliger Wille und gerade nicht der unsrige an uns selbst und an allen Menschen im ganzen Weltgeschehen zur Erfüllung komme? Zeigt uns Gen. 32, 32-33 (der [101] Kampf Jakobs am Jabbok) und zeigt uns Matth. 26, 36-44 (der Kampf Jesu in Gethsemane) nicht deutlich, daß mit diesem Willen – dem Willen zur Unterwerfung unseres Willens, die der wahre praktische Sinn des Gebets ist – alles Bitten hinfällig, zum Verschweigen verurteilt ist? Es bedarf also der Vorstellung von der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens nicht einmal – sie kann sich aber mit dem Gottesbegriff verbinden und dann natürlich verstärkend wirken zur Begründung des Einwandes gegen das Gebet, gerade sofern es mehr als eine den Beter selbst innerlich fördernde und vertiefende Andachtsübung, gerade sofern es eine Gott gegenüber ausgesprochene Bitte sein möchte.

Man kann aber schließlich auch nicht sagen, daß das allen derartigen Argumenten vielleicht kindlich trotzende Verlangen nach göttlicher Hilfe und Gabe den Menschen notwendig zu jener Aussprache, zur förmlichen und ernstlichen Bitte und also ins Gebet treibe. Es kann vielmehr so sein – und müßte es nicht geradezu normalerweise so sein? – daß dem Menschen, gerade, indem er sich eines solchen Verlangens bewußt ist, der Unterschied und Gegensatz zwischen ihm und Gott, Gottes Höhe und seine eigene Unwürdigkeit, ihn mit seinen Anliegen behilflich, ihn also bitten zu dürfen, schwer aufs Gemüt fällt. Und in Verbindung damit vielleicht gerade jene Scheu, ihn überhaupt anzureden, wie man ein gleichartiges Wesen anredet, die Verlegenheit, die altbekannten oder auch irgendwelche eigenen Worte ihm gegenüber auch nur in Gedanken, geschweige denn gar laut in den Mund zu nehmen. Das Alles mit dem Ergebnis, daß das Gebet blockiert wird, daß der Mensch den Mut nicht findet, wirklich zu beten, das heißt aber sein Verlangen, obwohl es da ist, zur Aussprache zu bringen. Wer auch nur

ein wenig weiß, was beten heißt, der kennt dieses Steckenbleiben im bloßen, im nicht zur Aussprache vordringenden Verlangen. «Ich kann nicht beten.» Ja, es liegen wirklich, auch wenn der Mensch beten möchte, ernste Gründe vor, dessen gewahr zu werden, daß er das gar nicht so ohne weiteres kann, auch wenn er es möchte, auch wenn sein Verlangen noch so ernstlich sein sollte.

Daß Beten Bitten heißt, ist also wohl wahr. Man kann aber, wie wir es jetzt angedeutet haben, den Begriff des an Gott sich wendenden Bittens lange analysieren und wird doch in keinem seiner Elemente den Grund finden, der solches Bitten notwendig machte. Man bewegt sich bei solcher Analyse in einem Kreis herum, der nun leider nicht der eines rollenden, sondern der eines stillstehenden, ohne Antrieb von außen bestimmt niemals rollenden Rades ist. Wo es zu jenem Bitten wirklich kommt, da muß der Grund dazu außerhalb dieses Kreises liegen. Man wird sich bei der ernsten Frage, ob man ein rechter Beter ist, dieser leider so negativ verlaufenden kleinen Meditation sicher nicht entziehen dürfen.

Der Grund zum Beten ist die Freiheit des Menschen vor Gott: die Erlaubnis, die Gott ihm dazu gibt, die ihm dann als solche, eben weil [102] sie ihm von Gott gegeben ist, zum Gebot und Befehl und also zur Notwendigkeit wird. Frei vor Gott, wie er geschaffen ist, ist der Mensch schlicht unter den überlegenen, den majestätischen und einleuchtenden Willen Gottes gestellt, ist er also nicht nach seiner Potenz oder Impotenz, Würdigkeit oder Unwürdigkeit, Disposition oder Indisposition, Lust oder Unlust zum Beten gefragt, sondern nur danach: ob es anders sein könne, als daß der Wille Gottes jetzt eben durch ihn und in ihm geschehe, ob er also nicht jetzt eben ohne Rücksicht auf alle möglichen Einwände und Bedenken zu beten habe? Gott will jetzt eben auch das von ihm: daß er zu ihm bete, daß er bittend zu ihm komme. Er will das, weil eben das die Realisierung des natürlichen Verhältnisses zwischen ihnen beiden, zwischen Gott und dem Menschen, ist. Das gilt vom Menschen her gesehen: er kann als Gottes Geschöpf nur bittend zu Gott kommen und mit ihm reden, und er ist angewiesen darauf, eben das zu tun. Das gilt aber auch von Gott her gesehen: denn er ist der Gott, der den Menschen bittend zu sich kommen läßt, seine Bitte hört und erhört, der eben darin Gott ist, daß er sich vom Menschen so angehen läßt und so von ihm angegangen sein will. Wir stehen hier also vor dem Intimsten des Bundes zwischen Gott und Mensch, der der Sinn, der innere Grund der Schöpfung ist: vor Gottes Gnadenwillen. Er ist so überlegen, so majestatisch, so einleuchtend, daß er das Gebet des Menschen unmittelbar notwendig macht. Er ist sein Grund, seine Erlaubnis, seine Notwendigkeit: der Grund, dem sich der vor ihm freie Mensch nicht entziehen kann. Er ist hier zwingendes Gebot und strikter Befehl.

Indem er laut wird, ist es eben nicht nur gesagt, sondern gilt es: «Rufe mich an am Tage der Not, so will ich dich erretten und du sollst mich preisen!» (Ps. 50, 15.) Oder wie der Prophet ihn gehört hat: «Rufe mich an, so will ich dir antworten und dir Großes, Unfaßbares kund tun, Dinge, die du nicht weißt!» (Jer. 33, 3.) Oder Jer. 29, 12: «Wenn ihr mich ruft, so will ich euch antworten; wenn ihr zu mir betet, will ich auf euch hören.» Oder Jes. 55, 6: «Suchet den Herrn, jetzt, da er sich finden läßt; ruft ihn an, jetzt, da er nahe ist!» Und in dem entscheidenden Herrenwort Matth. 7, 7: «Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopft an, so wird euch aufgetan werden». In der Fassung des vierten Evangelisten: «Bis jetzt habt ihr noch nie etwas gebeten in meinem Namen. Bittet, so wird euch gegeben, damit eure Freude vollkommen sei!» (Joh. 16, 24.) Und in der Gestalt der apostolischen Mahnung Phil. 4, 6: «Sorget euch um nichts, sondern in allem lasset im Gebet mit Flehen und Danksgabe eure Bitten vor Gott kund werden!» Und so noch Jud. 20 f.: «Betend im Heiligen Geiste erhaltet euch selbst in der Liebe Gottes, in der Erwartung des Erbarmens unseres Herrn Jesus Christus zum ewigen Leben!»

Es fällt auf, mit welchem Nachdruck und in welcher Ausführlichkeit Luther im Großen Katechismus das Gebet – offenbar in der Linie dieser biblischen Imperative – ganz und gar vom Gebot her begründet hat: «Und soll nämlich das das Erste sein, daß man wisse, wie wir um Gottes Gebots willen schuldig sind zu beten.» Im mosaischen Verbot des Mißbrauchs des Namens Gottes, so erklärt Luther, sei eingeschlossen, «daß darin gefordert werde, den heiligen Namen zu preisen, in aller Not anrufen oder beten ... Also daß es streng und ernstlich geboten ist, so hart als alle anderen (Gebote) ... daß niemand denke, es sei gleich soviel, ich bete oder bete nicht, wie denn grobe Leute [103] hingehen in solchem Wahn und Gedanken: Was sollt ich beten? Wer weiß, ob Gott mein Gebet achtet oder hören will? bete ich nicht, so betet ein Anderer! und kommen also in die Gewohnheit, daß sie nimmermehr beten ...» Nein, Gott anrufen in allen Nöten, «das will er von uns haben und soll nicht in unserer Willkür stehen, sondern sollen und müssen beten, wollen wir Christen sein, sowohl als wir sollen und müssen Vater, Mutter und der Obrigkeit gehorsam sein ... Denn gleichwie es nichts gilt, daß ein Sohn zum Vater sagen wollt: Was liegt an meinem Gehorsam? Ich will hingehen und tun, was ich kann, es gilt doch gleich so viel! sondern da stehet das Gebot: Du sollst und mußt es tun! also auch hier stehet es nicht in meinem Willen, es zu tun und zu lassen, sondern soll und muß gebetet sein.» Gebet ist also nach Luther schlicht ein «Werk des Gehorsams»: «Was und wofür wir bitten, sollen wir so ansehen als von Gott gefordert und in seinem Gehorsam getan und also denken: Meinethalben wäre es nichts, aber darum soll es gelten, daß Gott gebeten hat! Also soll ein Jeglicher, was er auch zu bitten hat, immer vor Gott kommen mit dem Gehorsam dieses Gebots ... nicht angesehen unser Person, wir seien Sünder oder fromm, würdig oder unwürdig. Und soll wissen, daß Gott will in keinen Scherz geschlagen haben, sondern zürnen und strafen, wo wir nicht bitten, sowohl als er allen anderen Ungehorsam strafet.»

Und nun kann man es ebenso auffällig finden, daß umgekehrt Calvin von ferne nicht so wuchtig wie Luther den Gebots- und Gehorsamscharakter des Gebets hervorgehoben, dafür aber gerade auf die Frage: wieso Gebot? inwiefern Gehorsam? faktisch eine viel schönere und tiefere Antwort gegeben hat als die, die Luther mit seinem Hinweis auf das dritte Gebot versucht hat. Calvin erinnert nämlich (Katechismus 1542 Fr. 250 f.) im Blick auf die Tatsache, daß es ja Jesus Christus war, der seinen Jüngern vorbetete und damit sie und die ganze Kirche beten lehrte (Luk. 11, 1 f.) an dessen Mittler- und Fürsprecheramt. Auf die Frage: comment et à quel titre nous pouvons avoir la hardiesse de nous présenter devant Dieu, vu que nous en sommes que par trop indignes? ist nämlich entscheidend zu antworten: wir haben den Befehl und die Verheibung, daß wir Gott im Namen Jesu Christi anrufen dürfen und sollen. Indem wir uns hinter und neben ihn stellen, ist uns die Freiheit, Gott mit unseren Bitten anzureden, ohne weiteres gegeben: car nous prions comme par sa bouche, d'autant qu'il nous donne entrée et audience et intercède pour nous. Das heißt aber: Er, Jesus Christus, ist der eigentliche und eine wirkliche Beter. Wir aber gehören zu ihm und sind eben dadurch ermächtigt, eingeladen und aufgerufen, ihm nach und mit ihm zu beten: in keiner Weise im Blick auf unser eigenes Können und Dürfen, wohl aber in jener Einheit der «Wir», von denen im Unser Vater die Rede ist und an deren Spitze er selber sich gestellt hat.

In dieser Spur Calvins hat dann auch der Heidelberger Katechismus auf die Frage: «Warum ist den Christen das Gebet nötig?» geantwortet: «Darum, daß es das fürnehmste Stück der Dankbarkeit ist, welche Gott von uns erfordert. Und daß Gott seine Gnade und Heiligen Geist allein denen will geben, die ihn mit herzlichem Seufzen ohne Unterlaß darum bitten und ihm dafür danken» (Fr. 116), wobei wir «diesen festen Grund haben, daß er unser Gebet, unangesehen, daß wirs unwürdig sind, doch um des Herrn Christi willen gewißlich wolle erhören, wie er uns in seinem Worte verheißen hat» (Fr. 117).

Man versteht von diesen Gedanken Calvins und des Heidelbergers aus zunächst besser, was es mit jener Ermöglichung des Gebets durch den Heiligen Geist Röm. 8, 26 f. auf sich hat. Gal.

4, 5 und Röm. 8, 15 f. wird hier durchsichtig: «Gott hat den Geist seines Sohnes (nach Röm. 8, 15: den Geist der *υἱοθεσία*) in unsere Herzen gesandt, der da ruft (nach Röm. 8, 15: in welchem wir rufen): Abba, Vater!» Daß Jesus Christus mit seinem Gebet und daß der Heilige Geist mit unaussprechlichen Seufzern» unser Mittler und Fürsprecher ist, das ist nicht zweierlei, sondern eines. Man kann und muß es von Jesus Christus und vom Heiligen Geist sagen, und es betrifft beidemal denselben Vorgang der Begründung des Gebets (des Rufes: Abba, Vater!): Er – Jesus Christus durch den Geist, der Geist als der Geist Jesu Christi – er ist der, der gutmacht, was [104] wir von uns aus nicht gutmachen können, der unser Gebet vor Gott bringt und also als Gebet möglich, der es aber eben damit für uns auch notwendig macht. Denn eben Jesus Christus ist durch seinen Geist in uns, sodaß wir um seinetwillen, ihm als unserem Vorbeter nachbetend, unsererseits beten, Gott als Vater anrufen dürfen, aber auch müssen. Und eben der Geist, der uns dazu frei macht und antreibt, ist der Geist Jesu Christi, die Macht seines Wortes, seiner Verheißung und seines Gebotes, die Macht, in der wir mit ihm Kinder Gottes und als solche aufgerufen und – in keinem Verhältnis zu dem, was wir selbst dabei aufbringen und leisten können – in der Lage sind, Gott unseren Vater zu nennen und mit unseren Bitten anzugehen.

Die Antworten des Heidelbergers sind im besonderen darum lehrreich, weil sie das Anheben des Gebetes so ausdrücklich in die Dankbarkeit verlegen. So heißt es ja auch unmittelbar vor dem zitierten Wort aus Ps. 50 über das Anrufen Gottes in der Not (v 14): «Bringe Gott Dank als Opfer dar und bezahle so dem Höchsten deine Gelübde!» So finden wir das Gebet auch Ps. 138, 1 f., so finden wir es auch Phil. 4, 6 mit dem Dank verbunden und in ihm begründet. So geschieht es beinahe formelhaft in der Einleitung paulinischer Briefe: 1. Thess. 1, 2, Phil. 1, 3, Kol. 1, 3, Eph. 1, 16: wo man zu danken hat, da ist man eben damit autorisiert, befreit, aber auch aufgefordert zur Bitte und zur Fürbitte.

Und noch eine andere Verbindung wird in diesem Zusammenhang erklärliech: die in den Synoptikern öfters vorkommende zwischen Wachen und Beten. Sie wird Mr. 14, 38, Matth. 26, 41 mit dem Verweis auf die drohende Versuchung begründet: «Der Geist ist willig, das Fleisch aber ist schwach.» Ist doch jene Zugehörigkeit des Menschen zu Jesus Christus, in der das Gebet seinen Ursprung hat, von des Menschen Seite her kein unanfechtbares, sondern ein höchst angefochtenes Datum, das ihm, wenn er schläft, wenn er versäumen sollte, es zu hüten, abhanden kommen könnte und müßte. Gerade der Grund seines Betens ist also ein – nicht von Gott, aber von ihm selbst, dem Menschen, nicht vom Geist, aber vom Fleisch her – jederzeit bedrohter Grund. Aber wie soll er ihn hüten? Wie soll er in der Einheit jener «Wir» bleiben, an deren Spitze Jesus selber steht, in der also auch er beten darf: Unser Vater ... !? Die Aufforderung zum Wachen allein und für sich könnte in der Luft stehen. Sie wird sinnvoll und hilfreich durch das *καὶ προσεύχεσθε*. Was bedeutet sie also Anderes, als daß wir eben um jenen Grund der Dankbarkeit nicht zu verlieren und also eben, um beten zu können, zu beten aufgerufen sind? Wachen heißt ja doch: nicht aufhören, von jenem Grund her zu tun, was wir von jenem Grund her tun können, um eben in diesem Tun auch des Könnens aufs neue – der Versuchung, dem Fleisch, uns selbst, unserem ganzen Nichtkönnen zum Trotz – teilhaftig und gewiß zu werden.

Faßt man das Alles zusammen und versteht man Luthers Begründung des Gebets aus dem Gebot auf diesem Hintergrund – und also christologisch-pneumatologisch – dann wird sie durchsichtig und überzeugend, dann wird man ihr nur zustimmen können. Ohne diese Erklärung stünde sie als eine Behauptung da, die durch den Verweis auf das dritte Gebot doch nicht eigentlich erhellt wäre. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß sie die Beachtung und Würdigung, die sie verdient, soweit ich sehe, bis jetzt nicht gefunden hat.

Hat nun das Gebet seinen Grund wirklich in Gottes Befehl und Gebot, dann verschwinden die Schwierigkeiten, die sich, wenn dieser Grund nicht gelten sollte, von allen Seiten erheben müßten.

Es kommt dann nicht mehr in Frage, daß der Mensch mit seinem Entbehren und Begehrten, statt sich damit bittend an Gott zu wenden, von der Alternative Gebrauch macht, sich selbst helfen zu wollen oder sich nach irgend einer anderen Hilfe umzusehen. Nicht die Not, wohl aber [105] das Gebot wird ihn dann in der Not unter Zurückstellung des Gedankens an anderweitige Hilfe beten lehren. Und mehr noch: im Lichte des Gebotes wird es ihm deutlich werden, daß die Not, in der er beten darf und soll, nicht erst dort anfängt, wo er sich geradezu in Verlegenheit, Bedrängnis oder gar Verzweiflung befindet. Er wird sich vielmehr auch da in der Not und auch da aufs Bitten angewiesen finden, wo er sich ohne weiteres selber zu helfen in der Lage ist, oder wo ihm allerlei sonstige Hilfe ohne weiteres zufließen kann. Er wird auch da, wo es so sein darf, es nicht für selbstverständlich halten, Hilfe wirklich zu finden. Er wird begreifen, daß das Geschöpf insofern immer in Not ist, als es seinen Schöpfer in allen seinen Lebensäußerungen und Erfahrungen als den allein mächtigen Geber immer nötig hat. Er wird sich also auch dann zum Bitten aufgerufen finden, wenn es ihm «gut geht», wenn er ohne weiteres nehmen darf, was er nötig hat. Er wird sich auch in solchem Nehmen als Empfänger verstehen. Er wird, auch wenn er damit rechnet, ohne weiteres nehmen zu dürfen, darum bitten, auch diesmal empfangen zu dürfen. Er wird ja wissen, daß er Alles, auch das, was er sich etwa auf Grund seiner Arbeit oder auf Grund irgendwelcher Lebensfügungen nehmen darf, in Wahrheit nur aus Gottes Hand entgegennehmen kann. Woher alle diese Einsicht? Einfach von daher, daß es ihm geboten ist, zu bitten! Unter allen Umständen zu bitten: auch da, wo der Mensch es von sich aus nicht für unmittelbar nötig halten würde! Und erst recht da, wo die Not ihn brennt!

Es können dann aber auch alle jene frommen und unfrommen Argumente gegen die Erlaubtheit und Möglichkeit des bittenden Gebetes nicht mehr in Frage kommen. Was geht uns Gottes Allwissenheit und Allweisheit in ihrem Verhältnis zu unserem Bitten an, wer erlaubt uns den Luxus einer Demut, die Gottes Ratschluß und Willen mit menschlichen Bitten nur ja nicht in die Quere kommen möchte – wenn eben der allwissende und allweise Gott es uns nun einmal gebietet, bittend zu ihm zu kommen? Was entnehmen wir diesem Gebot? Die überlegene Einsicht, daß Gott der Herr des Bundes, daß eben sein gewiß majestätischer Ratschluß und Wille als sein Gnadenratschluß und Gnadenwille so beschaffen ist, daß unser armseliges menschliches Bitten von Ewigkeit her in ihn aufgenommen ist, daß er also auch in der Zeit mit unserem Bitten rechnet, daß es also notwendig Ereignis werden muß. Ist Gott nicht ohne uns Gott, will er uns dabei haben in seinem Heilandswerk und in seiner Weltherrschaft – was soll da die Einrede: wir könnten ja doch nur bitten, daß ohne und gegen unseren Willen der seinige geschehe? Sie kann nur Gewicht haben als die Ausrede des Ungehorsams, in welchem wir die Gnade, in der er uns eben als Bittende aufnimmt, nicht annehmen wollen. In dem Tiefsinn, der Gott nur ja nicht zu nahe treten möchte, verbirgt sich der Trotz, der nicht will, daß Gott uns zu nahe trete mit der [106] Forderung, daß wir als Bittende zu ihm kommen: mit der nüchternen Feststellung, daß er uns anders denn als Bittende in alle Ewigkeit nicht annehmen wird. Vor dem Gebot, laut dessen Gott unser Gebet haben will, zerstäuben jene Argumentationen in alle Winde.

Es kann aber diesem Gebot auch jene Blockierung des Gebets, jene Unlust und Mutlosigkeit zum Gebet nicht standhalten, die da freilich unvermeidlich ist, wo der Mensch in seinem Verlangen der Heiligkeit Gottes und seiner eigenen Unheiligkeit sich bewußt wird. Hört er das Gebot, laut dessen er Gott aus seinem Verlangen heraus bitten soll, dann ist er nach seinem Urteil über den unendlichen qualitativen Abstand zwischen Gott und ihm und nach den Konsequenzen, die sich für ihn daraus ergeben, nicht gefragt. Er soll jetzt gar keine Urteile fällen,

gar keine Konsequenzen ziehen. Er soll jetzt nur eben tun, was er von Gott geheißen ist, um eben in diesem Tun ein vor ihm freier Mensch zu sein. Gottes Urteil und die von Gott gezogene Konsequenz, Gottes Barmherzigkeit und also die von ihm vollbrachte Überbrückung jenes Abstandes offenbart sich darin, daß er ihn beten heißt. «Ich kann nicht beten?» Man sollte sich selbst nicht belügen. Die Wahrheit ist: «Ich will nicht beten», weil ich mich dem Urteil und der Konsequenz Gottes entziehen, weil ich nicht von seiner Gnade leben will. Es ist wieder so: wenn der Riegel des Ungehorsams zurückgeschoben wird, dann kann der Mensch – jeder Mensch! – beten.

Das also ist das erste Kriterium, auf das man hinsichtlich des Gebets zu achten haben wird: die Frage, ob es ein Akt des Gehorsams ist und als solcher vor Gott bestehen kann? Es kann vor Gott bestimmt nur bestehen, wenn es in seinem Gebot – dem Gebot seiner Gnade – seinen Grund hat.

2. Wir stellen jetzt die Voraussetzung in den Vordergrund, mit deren Gültigkeit wir im vorangehenden stillschweigend gerechnet haben: Gebet heißt entscheidend Bitte – an Gott gerichtete Bitte, aber Bitte!

Es fällt bei jener Begründung des Gebets auf das Gebot bei Luther, es fällt aber auch in der Auslegung Calvins und in der des Heidelbergers auf, mit welcher Nüchternheit sie das Gebot zentral als Bitte verstanden haben, um dann Alles, was dabei sonst in Frage kommen kann, von da aus zu erfassen. Man wollte später klüger sein: das Bitten nur als ein Moment des Gebets neben anderen verstehen. Die Folge war, daß man es gerade als Bitte nicht mehr so recht verstehen konnte, daß dann aber auch die anderen Momente, die man diesem zuordnen und eigentlich überordnen wollte, ihre natürliche Mitte und Beziehung verloren und so das Ganze ins Wanken kam. Es besteht Anlaß, sich dessen wieder deutlich zu erinnern, daß das Unsavater, von der Anrede und von der Doxologie abgesehen, schließlich aus lauter Bitten besteht.

Das Gebet entscheidend als Bitte zu verstehen, ist zunächst darum wichtig, weil es sich dadurch klar von allem eigenmächtigen Gottesdienst unterscheidet, in welchem der Mensch sich selbst Gottes würdig [107] machen und Gott etwas seiner Würdiges darbringen möchte. Wenn der Mensch, dem Gebot Gottes entsprechend, schlicht sein Bedürfnis vor ihm ausbreitet und also bittend zu ihm kommt, dann sagt er gerade damit aller Eigenmächtigkeit Gott gegenüber ab, dann gesteht er eben damit ein, daß Beides für ihn gar nicht in Frage kommt: weder ihm sich selbst als würdig darzustellen, noch ihm etwas, was seiner würdig wäre, darzubringen. Indem er einfach bittend zu ihm kommt, kommt er mit leeren Händen zu ihm. Eben leerer Hände bedarf es aber, wo menschliche Hände vor Gott ausgebreitet und von Gott gefüllt werden sollen. Eben solche leeren Hände will Gott um seiner Güte willen von uns haben, indem er uns zu beten gebietet. Wer ihm gehorsam ist, der will, wenn er betet, jedesmal mit dem Anfang anfangen. Er versteht dann Gott jedesmal als den alleinigen Quell alles Guten und sich selbst ihm gegenüber als den schlechthin Bedürftigen. Er stellt sich freudig unter dieses Grundgesetz des Bundesverhältnisses. Er hat vor Gott nichts darzustellen und hat ihm nichts zu bringen als sich selbst – und sich selbst nur als den, der Alles von ihm zu empfangen hat.

Wenn man unter Andacht dieses Einfältige versteht, dann mag man das Gebet als Andachtsübung verstehen. Versteht man aber unter Andacht ein Exerzitium seelischer oder geistlicher Kultur: den Versuch, sich selbst zu konzentrieren und zu vertiefen, sich innerlich zu läutern und zu reinigen, zur Klarheit und zur Herrschaft über sich selbst zu kommen und endlich als den Versuch, sich durch solche Zubereitung mit der Gottheit auf guten Fuß und ins Einvernehmen zu setzen, dann wisstet man wenigstens, daß man damit nicht nur zu beten noch nicht einmal begonnen, auf das Gebet sich noch nicht einmal vorbereitet, sondern sich vielmehr von dem, was uns als Gebet befohlen ist, zunächst wieder abgewendet hat! Solche Übung – etwa

in der Art, wie Ignatius von Loyola sie für seine Schüler ausgedacht und vorgeschrieben hat und wie sie heute wieder in allerlei säkulär-religiösen Formen empfohlen wird – kann als Mittel psychischer Hygiene ein nützliches Tun sein. Mit dem uns gebotenen Gebet hat sie bestimmt nichts zu tun. Dieses fängt dort an, wo solche Übung aufhört, und diese Übung muß aufhören, wo das Gebet anfängt, in welchem auch der gesammelte Mensch als ein Zerstreuter, auch der vertiefte Mensch als ein Oberflächlicher, auch der geläuterte und gereinigte Mensch als ein Unreiner, auch der in sich klare und starke Mensch Gott nichts, gar nichts darzustellen und darzubringen, wohl aber alles von ihm zu erbitten hat.

Der andere Grund, das Gebet entscheidend als Bitte zu verstehen, liegt darin, daß damit allein sichergestellt ist, daß der Mensch selbst im Gebet vor Gott kommt. Im Gebet dürfen und sollen nämlich – und dazu ist es uns befohlen – alle Masken, alle Tarnungen fallen. Es gibt auch notwendige, auch berechtigte Masken und Tarnungen. Wir alle tragen solche. Wir alle haben ja im Leben bestimmte Rollen zu spielen, bestimmte Funktionen auszuüben, bestimmte Dienste zu leisten, in denen wir uns mit mehr oder weniger Anstrengung so und so zu «geben» haben. Im Gebet aber sollen und dürfen wir aus der Rolle fallen. Im Gebet ist der Mensch in keiner Funktion, in keinem Dienst. Im Gebet hat er sich in keiner Weise als etwas zu «geben». Im Gebet geht es um ihn selbst, der im übrigen zu funktionieren und zu dienen, eine persona darzustellen und insofern eine [108] Maske zu tragen hat. Was bleibt dann übrig, wenn hier jede Maske fällt? Offenbar gerade des Menschen Entbehren und Begehren, das er ja auch in seiner Rolle, auch wenn er funktioniert und dient, nur zurückstellen, aber nicht beseitigen kann, das ihm vielmehr gewiß gerade darin nur um so deutlicher zum Bewußtsein kommt. Ist er im Gebet außer Funktion und Dienst gestellt, dann bleibt offenbar übrig: gerade sein Bedürfen Gott gegenüber, das, wenn er denkt und arbeitet und genießt, wenn er mit den Menschen verkehrt und redet, wenn er sich in seinen mannigfachen Bedürfnissen so oder so selbst zu helfen oder helfen zu lassen versucht, wohl verdeckt, aber keineswegs gestillt ist. Dieser Gottes in allem und trotz allem Bedürftige ist der Mensch selbst. Und weil der Mensch selbst es ist, den Gott zu sich ruft, indem er ihm das Gebet zum Gebot macht, darum ist dieser Bedürftige und also der, der einfach bittend zu Gott kommt, der rechte, der dem Gebot Gottes gehorsame Beter.

Man bemerke, daß das für das gemeinschaftliche Gebet der Kirche ebenso gilt wie für das Gebet des Einzelnen. Zum Auffälligen in der reformatorischen Auslegung des Gebets gehört auch das, daß sie diesen Unterschied – das gilt auch von Luther – gar nicht gekannt, jedenfalls gerade in den Katechismen nicht erwähnt hat. Die Reformatoren geben keine Anweisung zum Privatgebet. Sie sind aber auch nicht mit einer «liturgischen Frage» beschäftigt. Sie sind nur daran interessiert, daß – von der Gemeinde wie von den Einzelnen – gebetet werden darf und soll und daß recht gebetet werde. Das rechte Gebet ist nach ihnen aber eben die Bitte, und zwar deutlich darum, weil der Mensch, eben indem er Gott bittet, der ist, der er im Verhältnis zu Gott allein sein kann: der Bedürftige, der Entbehrende und darum Begehrende, ganz und gar auf Gottes Gnade Angewiesene. Die privaten Gebetbücher und die kirchlichen Liturgien (und zwar in beiden Fällen die neueren und die alten und ältesten) wären also daraufhin anzusehen und unter dem Gesichtspunkt zu sichten, ob sie nun wirklich den Menschen selbst – in der genannten Bestimmung – vor Gott stellen, ihn nicht vielleicht doch gerade da wieder eine Rolle spielen lassen, wo er das nicht tun, wo seine Freiheit vor Gott sich gerade darin erweisen müßte, daß er sein Bedürfnis und sonst gar nichts zur Aussprache bringt.

Die Einrede liegt nahe: ob denn das Gebet nicht notwendig auch den Dank, die Buße, die Anbetung in sich schließen müsse? Dazu ist folgendes zu sagen:

Was den Dank betrifft, so ist er in der Tat insofern die Wurzel des Gebets, als er sich unmittelbar mit jenem objektiven göttlichen Grund dieses Tuns, mit dem Gebot des gnädigen Got-

tes berührt, das ja als solches eine Einladung, eine Erlaubnis, eine dem Menschen gegebene Freiheit ist. Wer würde recht bitten, der nicht vor allem dankbar dafür wäre und seine Dankbarkeit dafür auch aussprechen würde, daß er in und mit der ganzen Christenheit Gottes Wort hören, seine Kraft und damit auch Gottes Herrschaft im Großen und Kleinen des Weltgeschehens erfahren, daß er also bitten, daß er einem so freundlichen, so liberalen Gebot Gottes gehorsam sein darf? Indem der Dank auf dieses Gebot antwortet, die Bitte aber aus dem Dank hervorwächst, wird dafür gesorgt sein, daß das Bitten einerseits kein gequältes, kümmерliches, kleinliches und [109] andererseits bei aller Kraft kein herrisches Bitten, daß es zu keinem Verfügen über Gott werden kann. Aber wie soll der Dank, den der Mensch Gott dafür schuldet, daß er ihn bitten darf, nun eigentlich zum Ausdruck kommen? Alle, auch die aufrichtigsten Beteuerungen des Dankes können es doch wie einem Menschen so erst recht Gott gegenüber nicht tun. Gott danken heißt offenbar: tun, wozu er uns so freundlich, so liberal einladet und auffordert und also eben: als Bedürftige bittend zu ihm kommen.

Entsprechendes gilt nun aber auch von der Buße als Element des Gebetes. Man kann bestimmt nicht dankbar bitten, ohne jenes Abgrunds zwischen Gott und sich selbst gewahr zu werden, ohne es sich selbst und ohne es Gott einzugeben, daß man, wie der Gnade und Güte Gottes überhaupt, so auch dessen nicht wert ist, dazu eingeladen und aufgefordert zu sein, bittend vor ihn zu kommen: vor allem darum nicht, weil man die Gnade der uns so geöffneten Türe so oft verschmäht hat, immer wieder verschmäht, sie jedenfalls nie in ihrer Tiefe zu würdigen weiß, sodaß alles menschliche Bitten auch als solches der Buße und der Vergebung nur zu bedürftig ist. Unser Bitten wird auch von daher gelenkt, bestimmt und begrenzt werden, daß es ohne Buße gar nicht möglich werden kann. Aber wieder ist zu fragen: wie soll denn die Buße ernst und effektiv werden? Doch sicher auch sie nicht in bloßen Beteuerungen? Doch sicher auch sie im schlichten Tun des Unvollkommenen in seiner ganzen Unvollkommenheit: weil es geboten ist, weil die Beugung, ohne die man diesem Gebot nicht gehorchen kann, eben darin konkret und ernstlich wird, daß wir das uns Gebotene, statt es wieder und wieder zu ignorieren und uns damit schuldig zu machen, respektieren und zur Ausführung bringen und also Gott bitten, wie wir geheißen sind.

Die Bußgebete in den Psalmen sind offenbar gerade darin vorbildlich, daß sie wirkliche Gebete sind, das heißt daß sie nirgends in der Äußerung von Scham, Zerknirschung und Reue steckenbleiben, sondern alsbald in ein an Gott gerichtetes Bitten, Begehren, Seufzen, Schreien einmünden: daß er dem Betenden vergeben, daß er ihn nicht fallen lassen, daß er ihm seine Wege zeigen, daß er ihm ein reines Herz und einen neuen Geist geben möchte. Ein Sündenbekenntnis ohne diese Spitze in der Bitte – ein abstraktes Sündenbekenntnis als solches also – würde jedenfalls kein Gebet sein. Erst dieses sein Ziel in der entsprechenden Bitte macht es zum Gebet.

Und nun die in neuerer Zeit oft mit Nachdruck in die Mitte gestellte Anbetung! Was kann damit gemeint sein? Die Zuwendung zu Gott als solche offenbar, das Stillstehen vor seiner Gottheit und ihrer Majestät, die Betrachtung ihrer Höhe und Tiefe, der Ausdruck der völligen, demütig staunenden, freudig und doch auch erschreckt überraschten Unterwerfung ihm gegenüber. Es wird im rechten Gebet zweifellos auch darum gehen müssen. Und es wird auch von daher, daß das rechte Gebet immer auch Anbetung ist, dafür gesorgt sein, daß es als Bitte in den nötigen Schranken läuft. Aber man sehe wohl zu! Die Sache ist gerade in der Betonung, in der sie heute empfohlen wird, nicht unzweideutig. Gemeint [110] ist doch nicht etwa die Zuwendung zu einem Deus absconditus in seiner nackten Majestät, doch nicht etwa der bekannte Götzenkult des «Heiligen», das als solches, in seiner Fremdheit und Abgezogenheit, in seiner Negativität das fascinosum und tremendum wäre, dem der Gottesdienst und dem das Gebet (in Form einer letzten feierlichen Erstarrung) eigentlich zu gelten hätte! Soll hier nicht dieses Üble gemeint sein, dann muß gemeint sein: die Zuwendung zu dem Deus revelatus, der

der Gott alles Trostes und der Vater aller Barmherzigkeit ist. Geht es aber um ihn, dann gibt es im Gebet eine abstrakte Anbetung ebenso wenig, wie es da einen abstrakten Dank und eine abstrakte Buße geben kann. Daß unser Bitten nur in Anbetung geschehen kann, muß dann heißen: es muß an diesen Gott, an eben den gerichtet sein, der uns die wunderbare Freiheit, Erlaubnis und Aufforderung dazu gibt. Es muß Gott als Gott, das heißt aber als Vater und Heiland gelten lassen. Es muß also wie der Dank und wie die Buße einmünden in die Bitte. Denn wie kann man diesen Gott als Gott gelten lassen, vor ihm Halt machen, ihn fürchten und lieben – wie kann man also anbeten, ohne eben das zu tun, was dieser Gott vom Menschen haben will? Wie kann man ihn anders ehren, preisen und rühmen, als indem man als Bittender Alles von ihm erwartend, und darum ihn um Alles angehend, zu ihm kommt?

Es ist klar, daß mit dem Allem nicht bezweifelt und nicht bestritten sein soll: das rechte Gebet ist auch Dank-, auch Buß-, auch Anbetungsgebet. Es muß aber feststehen: es ist entscheidend, es ist in seiner Mitte, es ist in dem, was es zum Gebet macht, Bitte, und nur als Bitte dann auch Dank, Buße und Anbetung. Es sind alle jene anderen Elemente diesem Einen gegenüber nicht selbständige, sondern sie sind Elemente dieses Einen: des Bittgebetes.

Wir reden vom Bittgebet und also von der uns von Gott befohlenen und an Gott gerichteten Bitte. Natürlich nur um dieses Befehlshabers und um dieses Adressaten willen kann sie die Mitte des Gebetes bilden, ohne daß das, wie ein anderer naheliegender Einwand könnte, «gefährlich» werden könnte: gefährlich für die Reinheit und Heiligkeit des Gebets nämlich. Es ist ja, wie wir eben sagten, schon so, daß unser Bitten als solches immer der Buße und der Vergebung bedürftig sein wird. Röm. 8, 26 bleibt ja wahr: «Wir wissen nicht, was wir bitten sollen, wie sichs gebührt.» Um was könnte der Mensch Gott nicht alles bitten mögen? Der ganze menschliche Egoismus, die ganze menschliche Sorge und Begierde, Lust und Leidenschaft oder mindestens die ganze menschliche Kurzsichtigkeit, Unvernunft und Dummheit könnte ja hier – und das auch noch auf göttliches Gebot hin! – (wie die Abwässer der chemischen Fabriken zu Basel in den Rhein!) in das Gebet einströmen wollen. Und was soll werden, wenn nun ausgerechnet dies, unser so armseliges und verdächtiges Bitten, das Wesen des Gebets ausmachen soll? Aber wenn Gott hier nicht ängstlich ist, brauchen wir es wohl auch nicht zu sein. Von einigen kleineren, aber sicher wirksamen Katalysatoren des [111] menschlichen Bittens haben wir ja schon gesprochen: zum rechten Gebet gehört der Dank, gehört die Buße, gehört die Anbetung. Wo diese Elemente wirksam werden, da kann es nicht fehlen, daß ein jedes von ihnen in seiner Weise zur Reinigung unseres Bittens, zur Ordnung und Läuterung schon unseres Entbehrens und Begehrens beitragen wird. Und der große Katalysator, im Blick auf den man die Angst vor jener Gefahr gänzlich fahren lassen darf, besteht eben darin, daß es ja nicht um irgend ein, sondern um das auf Gottes Gebot an Gott sich richtende Bitten geht. Wir dürfen jetzt noch einmal an die Intervention Jesu Christi und des Heiligen Geistes denken, die unser menschliches Bitten zu einer Teilbewegung in diesem von Gott ausgehenden und zu Gott zurückkehrenden Kreislauf macht. Eben damit ist aber dafür gesorgt, daß es an der Heiligung unseres an sich gewiß, auch wenn wir beten, sehr unheiligen Tuns nicht fehlen wird. Es darf dann jenes Einströmen des Menschlichen, Verkehrten und Bornierten in unser Gebet wohl stattfinden. Wie wir sind, so sollen wir ja kommen und Gott weiß wohl, wie wir sind. Indem aber unser Bitten seinem Befehl folgt und indem es sich an ihn wendet, ist es unvermeidlich, daß es geordnet und geläutert wird. Was wir im Gehorsam gegen sein Gebot und darum im Dank, in der Buße und in der Anbetung zu bitten verantworten zu können meinen, um das dürfen wir bitten, um das sollen wir ohne alle Furcht bitten, und wäre es so etwas wie die Befreiung from this untimely rain, um die ein amerikanischer Armeeführer während der Ardennenoffensive 1944 gebetet haben soll! Denn sollten wir uns in dieser Meinung täuschen, sollten wir diese und diese Bitte, so wie sie in unserem Herzen und auf unseren Lippen lautet, in Wahrheit nun doch nicht im Gehorsam tun und also in Wahrheit nicht verantworten können, dann gibt ihr Gott selbst, indem er sie entgegennimmt, wie sie lautet, die reine und

heilige Gestalt, den geordneten und geläuterten Sinn, den sie in unserem Herzen und Mund noch nicht hatte, dann versteht er uns besser als wir uns selbst verstehen, dann wird also auch von dieser Seite durch seine Gnade gut gemacht, was wir nicht gut machen. Es bedarf wohl kaum der Feststellung, daß es sicher nie ein menschliches bitten geben wird, das der effektiven und endgültigen Zurechtbringung auch von dieser Seite, durch die reinen Hände, mit denen Gott es entgegennimmt, nicht bedürfte. Wir sind darauf angewiesen, daß Gott gut macht, was wir auch im besten Fall strengster Selbstprüfung vor seinem Angesicht nicht gut machen. Wir dürfen uns aber auch daran halten, daß er das tun wird. Eben darum dürfen und sollen wir ohne alle Furcht bitten. Wir dürfen es dann, wenn wir uns der Ordnung und Läuterung unseres Bittens auf unserer Seite treulich unterzogen, wenn wir uns also die Prüfung unseres Bittens durch die Gehorsamsfrage und wenn wir uns dem Dank, der Buße und der Anbetung, ohne die es kein rechtes Gebet gibt, nicht entzogen haben, wenn wir der einen Gnade Gottes, um [112] die es ja auch auf dieser unserer Seite geht, gefügig waren. Wir empfehlen uns ja eben damit derselben Gnade auch auf Gottes Seite.

Und wenn das Alles gesagt ist, müssen wir auf den Anfang zurückkommen, muß es dabei bleiben, daß das Gebot von uns will, daß wir Gott bitten. Alles, was erklärend, was als Vorbehalt und Abgrenzung zu diesem Bitten zu sagen ist, kann das nicht aufheben, kann das nur unterstreichen, daß wir Gott bitten sollen: im Gehorsam und darum demütig, bereit, uns belehren zu lassen, bereit, manches nicht zu bitten, was wir wohl eigentlich gerne erbeten hätten, bereit, Manches anders zu bitten, als wir es von uns aus zunächst wohl getan hätten, bereit, Manches zu bitten, über dessen Notwendigkeit wir uns ursprünglich nicht im Klaren waren – und demütig auch im Gedanken daran, daß auch unser reinstes Bitten der Bereinigung durch den, der es uns gebietet und der es entgegennehmen will, gar sehr bedürftig, gänzlich auf sie angewiesen ist. Aber eben weil im Gehorsam getan, darf und muß es auch ein offenes, unser Bedürfen wirklich aussprechendes, ein angesichts aller nötigen Reserven freies, fröhliches und kühnes Bitten sein. Als solches und nur als solches erfüllt es das Gebot. Ob es als solches den Kern und Stern unseres Gebets bildet, das ist die Frage, die wir uns stellen müssen. Sie ist das zweite Kriterium des rechten Betens.

3. Das Wort «Wir», das nun öfters angewendet wurde, hat nicht homiletischen, sondern ontologischen Charakter. Wer betet? «Wir», von denen Ich einer bin, oder: Ich als Einer in der Gemeinschaft, in der Einheit der «Wir»! Die Frage, die hier als drittes Kriterium anzuwenden ist, ist die Frage an jeden Einzelnen, ob und inwiefern er Einer von diesen «Wir» ist. Denn das Bitten, das das Wesen des Gebets ausmacht, ist das Bitten dieser «Wir». Wer aber sind diese «Wir»?

Es handelt sich offenbar um die «Wir», von denen in der Anrede des Unser Vaters die Rede ist: «Unser Vater in den Himmeln». Die Feststellung ist nicht unwichtig, daß diese erste Person Pluralis in den ersten drei Bitten des Unser Vaters unsichtbar wird, um nachher, in den drei letzten, in verschiedenen Wendungen nicht weniger als acht mal wieder aufzutauchen.

Man kann, wer und was diese «Wir» sind, folgendermaßen angeben: «Wir» sind die Menschen, die «mit Jesus von Nazareth sind», die ihn an ihrer Spitze haben, die ihm auf Grund seiner Berufung, Einladung und Aufforderung nachfolgen, die von ihm auch dazu aufgefordert sind, mit ihm zu beten. «Wir» sind die Menschen, die durch dieses ihr gemeinsame Haupt und durch sein Geheiß auch unter sich zusammengeschlossen, ja verbrüdert sind, die also auch in der Einsamkeit des Einzelnen von ihnen gemeinsam, die grundsätzlich dasselbe, die miteinander und gegenseitig füreinander beten und bitten. «Wir» bilden aber darum keinen nach außen abgeschlossenen Kreis, «wir» sind vielmehr der uns umgebenden Menschenwelt aufs intimste verpflichtet. «Wir» sind nämlich gerade darin [113] unter uns zusammengeschlossen und verbrüdert, um für diese unsere Umwelt einzustehen, um unseren Herrn in ihrer

Mitte und um sie vor unserem Herrn zu vertreten. «Wir» haben vor unserer Umwelt nur dies voraus, daß wir wissen, daß er unser, aber auch ihr Herr ist, daß wir von dem Zugang zu Gott, den er für uns und für sie eröffnet hat, Gebrauch machen dürfen. «Wir» dürfen in der Mitte der Anderen glauben, während sie das noch nicht tun. Und so dürfen «wir» auch in ihrer Mitte beten und also bitten, während sie das noch nicht tun. «Wir» tun das also vorläufig an ihrer Stelle. «Wir» halten damit einen Posten, den sie noch nicht bezogen, vielleicht auch wieder verlassen haben. «Wir» tun das für unseren, für den von uns erkannten Herrn und eben damit für sie, deren Herr er ja auch ist, obwohl sie ihn noch nicht erkennen. «Wir» beten also antizipierend auch mit ihnen und jedenfalls auch für sie, indem wir miteinander, füreinander und für uns selber beten.

Das sind die «Wir», welche beten und also bitten: diese unter sich Zusammengeschlossenen und gerade so für Alle Aufgeschlossenen. Das ist die christliche Gemeinde. Wie der Feiertag ihr Tag und wie das Bekenntnis ihr Bekenntnis ist, so ist auch das Gebet das Gebet der christlichen Gemeinde. Es hat dieses partikulare Subjekt. Und die Frage nach dem rechten Gebet ist immer auch die Frage, ob und inwiefern der einzelne betende Mensch zu diesem partikularen Subjekt, zu diesem besonderen «Wir» gehört. Und nun ist gerade das die Frage nach dem wahrhaft universalen Charakter seines Tuns. Gerade das unterscheidet sein Beten von einer religiösen Privataktion. Gerade das nimmt ihm den egoistischen Charakter, den es an sich, als Aussprache seines persönlichen Entbehrens und Begehrrens, als seine persönliche Bitte haben könnte und müßte. Gerade das befreit sein Bitten, macht es zu einer echt menschlichen Aktion. Weil ja eben jenes partikulare Subjekt, die Gemeinde, nur stellvertretend glaubt, betet und bittet für das universale Subjekt, für die Menschheit, für die Welt, weil ja eben die in ihr Zusammengeschlossenen auch in ihrem Bitten nur die für Alle, für die ganze Kreatur Aufgeschlossenen sein können. Wer in der Gemeinde bittet, der bittet mit den Brüdern, mit denen zusammen er den einen Herrn über Allen erkennt. Er betet insofern auch immer für seine Brüder, als sein persönliches Bitten das ihrige ergänzt, sein Beitrag ist zur Konstitution jenes ganzen partikularen Subjektes und zum Geschehen des ihm aufgetragenen Gebetes. Eben indem er in der Gemeinde bittet, bittet er aber antizipierend auch mit allen anderen Menschen und jedenfalls für sie, tut er als Einzelner eben das, was sie alle auch tun dürften und sollten, steht er also nicht nur für sich und nicht nur für die Gemeinde in der Welt sondern für die Menschheit und Welt im Ganzen vor Gott. Es bekommt also auch sein Bitten als Einzelner gerade von daher tatsächlich universalen Charakter. [114]

Wir erkennen unter diesem Gesichtspunkt jedenfalls zwei Richtlinien zur Beantwortung der Frage: um was es bei der an Gott zu richtenden Bitte des rechten Gebets auf alle Fälle gehen wird. Was bitten die «Wir», die das Subjekt dieses rechten Gebets sind? Was bittet die christliche Gemeinde und in ihrer Mitte der rechte Beter? Zu einer eigentlichen Auslegung des Unser Vaters, das eben darauf Antwort gibt, ist hier nicht Raum. Wir drängen seine Antwort auf zwei Sätze zusammen, die sich aus dem Unterschied der drei ersten und der drei letzten Bitten klar ergeben:

Wir sind, indem wir unter jene «Wir» gestellt sind, in den drei ersten Bitten eingeladen und aufgefordert, uns für die Sache Gottes zu interessieren, mit unserem Bitten aktiv an ihr teilzunehmen. Der Gott, der in Jesus Christus Gewalt hat und offenbar ist, der uns durch ihn gebietet, ihn als unseren Vater anzurufen, ist laut der drei ersten Bitten des Unser Vaters kein einsamer, kein solcher Gott, der allein wirken, schaffen, kämpfen und siegen, regieren und triumphieren will. Er will – das ist die eine Seite des Geheimnisses seiner Gnade – daß seine Sache, die als solche von ihm geführt wird, als solche ganz in seiner freien und mächtigen Hand ist, nun doch nicht nur die seinige, sondern auch die unsrige sei. Er will nicht ohne uns Gott sein und als solcher existieren. Er ruft uns an seine Seite. Er ruft uns dazu auf, seine Absichten und Ziele zum Gegenstand unseres eigenen Begehrrens zu machen. Er rechnet also nicht mit unse-

rer Gottlosigkeit. Er rechnet uns zu sich. Er appelliert an unsere Zugehörigkeit zu ihm. Er versteht uns von dieser Zugehörigkeit her, und er befiehlt uns von daher zu wünschen, zu wollen, zu bitten: daß sein Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe. Er bedarf unserer nicht. Er verlangt also nicht unsere Mitarbeit an seinem Werk. Er erhebt uns nicht zu Mitgöttern und Mitschöpfern oder zu kreatürlichen Mitversöhnnern und Miterlösern. Er vergibt sich selbst nichts und er überlastet auch uns nicht. Er will und verlangt das von uns, was uns ihm gegenüber zukommt und also eben unser Bitten: aber wirklich zuerst und grundlegend unser Bitten um den Fortgang und Sieg seiner eigenen Sache. Das ist vor ihm und also in Wahrheit der Mensch selbst, der Mensch ohne Maske: der Mensch, der eben dieses Bedürfnis hat, daß er, Gott, sich als Gott groß erweise, recht behalte, zu seiner Ehre komme, daß sein Wort zu Ende gesprochen und zu Ende gehört werde. Daß der Mensch dieses Bedürfnis ausspreche und zum Inhalt seiner Bitte mache, das ist Gottes Gebot in seiner grundlegenden Gestalt. Denn das ist des Menschen bescheidene Beteiligung am Werk Jesu Christi, in welchem es ja geschehen ist, daß er, dieser Mensch, die Sache Gottes ganz und gar zu seiner eigenen gemacht hat. Ohne diese Teilnahme an seinem Werk könnten wir nicht zu den «Wir» gehören, an deren Spitze Er steht! Gehören wir zu diesen «Wir», dann kann es nicht anders sein, als daß uns diese Teilnahme eigenstes [115] Bedürfnis ist. Es ist also nicht an dem, daß wir uns in den drei ersten Bitten gewissermaßen noch außerhalb des Bereichs unseres eigenen Bedürfens und also Bittens befänden. Nicht an dem, daß Gottes Menschenfreundlichkeit wohl erst nachher zum Durchbruch käme, wenn es uns endlich erlaubt wird, mit dem, was wir für uns haben möchten, herauszurücken! Sondernd das eben ist der grundlegende Beweis von Gottes Menschenfreundlichkeit in dieser Sache, daß er sein eigenes Anliegen zum unsrigen gemacht sehen will, daß er uns – wo Alles dagegen spricht, daß wir so gesinnt sein könnten – so versteht, daß er unserem gleichgültigen und trotzigen Herzen gerade dieses Bedürfnis zuspricht, uns gerade diese Bitte auf die Lippen – auf unsere zu so ganz anderen Wünschen eifrig geöffneten Lippen! – legt, uns zuerst an seine Seite zieht, um uns dann, als den dahin Gestellten, zu erlauben, unsere Anliegen zu den seinigen zu machen. Hier, in diesen drei ersten Bitten, wird übrigens auch der universale Charakter gerade der partikularen Bitte der christlichen Gemeinde und auch des persönlichen Bittens jedes Einzelnen in der Gemeinde offenbar; denn hier wird ja ausdrücklich um das gebetet, was die ganze Menschheit, was die Welt nötig hat, was schlechterdings Allen zugute kommt. Sind diese drei Bitten vorangegangen, dann wird der selbe universale Charakter auch den drei folgenden, wo er so ausdrücklich nicht sichtbar sein kann, eigen sein. Sie müssen aber eben vorangegangen sein. Sie sind keine bloße Einleitung, nach der man erst zur Sache käme. Sie machen das menschliche Bitten zum rechten Gebet, zum Gebet der christlichen Gemeinde, zum christlichen, zum partikularen und gerade so zum universalen Gebet. Und sie entsprechen direkt der Gnade des göttlichen Gebots: der Freiheit und Rückhaltlosigkeit, in der Gott den Menschen, indem er ihn bitten heißt, in die Gemeinschaft mit sich selber aufnimmt.

Die drei letzten Bitten des Unser Vaters sind die Umkehrung und Konsequenz der drei ersten: Die «Wir» treten jetzt in den Vordergrund. Weil und indem sie eingeladen und aufgefordert sind, sich bittend für die Sache Gottes zu interessieren, aktiv an ihr teilzunehmen, darum auch dazu: Gott zu bitten, sich seinerseits für ihre Sache zu interessieren, ihn um seine aktive Teilnahme an ihr anzugehen. Will Gott als der Schöpfer nicht Gott sein ohne den Menschen, so kann der Mensch als Geschöpf nicht Mensch sein ohne Gott. Seine Sache wäre verloren, wenn Gott sie nicht zu der seinigen mache. Es versteht sich aber nicht von selbst, daß er das tut. Der Mensch hat seine Gnade nicht in der Tasche. Sie wäre nicht Gnade, wenn sie nicht immer wieder zu erbitten wäre. Darum geht es, wenn er in der Gemeinschaft jener «Wir» um sein tägliches Brot, um die Vergebung seiner Schulden, um die Bewahrung vor der Versuchung zu bitten aufgefordert wird. Diese Bitten sind an ihrem Ort so unentbehrlich und sie fallen genau so unter das Gebot wie die drei ersten. Der Mensch [116] selbst, der Mensch ohne Maske, wie Gott ihn im Gebet haben will, ist der Mensch, der durchaus auch seine eigene, in

diesen drei letzten Bitten umschriebene Sache hat. Hätte er sie nicht, hätte er keine eigenen Bedürfnisse und Anliegen, so wäre er nicht der Mensch, den Gott als eigenes, von ihm verschiedenes Wesen gewollt und geschaffen hat. Es kann nicht darum gehen, daß des Menschen eigene Sache unter den Tisch falle. Es geht vielmehr darum, daß sie dadurch zu Ehren komme, daß Gott sie zu der seinigen macht. Es geht, indem wir ihn darum bitten, daß er das tue, wieder um unsere bescheidene Beteiligung am Werk Jesu Christi selber – nur jetzt im umgekehrten Sinn: Im Werk Jesu Christi ist es ja geschehen und erfüllt, daß Gott sich die Sache des Menschen zu eigen gemacht, sie nicht nur gerettet, sondern zum Sieg geführt, mit seiner göttlichen Herrlichkeit umkleidet hat. Ohne das Licht dieser Herrlichkeit auch auf unserem Menschsein, ohne Teilnahme am Sieg Jesu Christi können wir nicht zu den «Wir» gehören, an deren Spitze er steht. Gehören wir zu ihnen, dann müssen wir auch nach dieser Teilnahme an ihm begehrn. Eben um recht an der Sache Gottes teilzunehmen, bedürfen wir des Einstehens Gottes für unsere Sache. Eben darum will auch dieses (in jeder Hinsicht im Blick auf Alles, was unser Menschsein vor Gott ausmacht) erbeten sein. Wir bitten also nicht auf einer anderen, sondern auf derselben Linie wie in den drei ersten Bitten, wenn wir um das bitten, was wir für uns selbst nötig haben. Wir haben es ja gerade dazu nötig, um zu Gottes Ehre (bittend um die Heiligung seines Namens, um das Kommen seines Reiches, um das Geschehen seines Willens) da zu sein. Von daher die Freiheit, die Kühnheit, der Trotz, Gott nun auch wirklich für uns, als unseren Beistand und Helfer, als den Geber der guten Gaben, die wir brauchen, in Anspruch zu nehmen. Und eben von daher verliert dann auch dieses Bitten den Charakter des bloß Privaten, erhebt sich das persönliche Anliegen zum Anliegen der christlichen Gemeinde und dieses zum Anliegen der ganzen Menschheit, aller Kreatur. Der Mensch darf von daher auch sein eigenes Bedürfnis haben. Sein Entbehren und Begehren ist dadurch gerechtfertigt, daß er laut der ersten drei Bitten, indem er betet, in Gottes Dienst steht. Die ganze Kreatur dürfte und müßte, verstünde sie sich selbst als Bitte um den Triumph der Sache Gottes, auch eine einzige Bitte eben darum sein, daß Gott sich ihrer Sache annehmen möchte. Die christliche Gemeinde, jeder einzelne Christ aber ist gerade in den drei letzten Bitten des Unser Vaters der Wortführer, der dieses gerechtfertigte Anliegen jedes Menschen, der ganzen Kreatur, zur Aussprache bringt. Wir haben uns dieses Anliegens nicht zu schämen, wir befinden uns nicht auf einer unteren Stufe, nicht in einem anderen niederen und vergänglichen Bereich, wenn wir es zur Aussprache bringen.

So steht uns, was wir bitten sollen und dürfen, im Werk Jesu Christi in geschlossener Einheit vor Augen: es darf und muß uns dabei immer [117] um Gottes Ehre und immer um unser eigenes Heil gehen. Wir haben uns nur an diese Einheit zu halten, dann gehören wir zu den «Wir», deren Gebet das rechte Gebet ist.

4. Das rechte Gebet ist das seiner Erhörung gewisse Gebet. Unter Erhörung ist zu verstehen: die Aufnahme und Hineinnahme des menschlichen Bittens in den Plan und Willen Gottes und also das der menschlichen Bitte entsprechende göttliche Reden und Tun. Und die Gewißheit des Gebets ist die in und mit der menschlichen Bitte vollzogene zuversichtliche Antizipation solcher Erhörung: die Gewißheit, daß die an Gott gerichtete Bitte, indem sie ihm gegenüber laut wird, von ihm nicht nur vernommen wird, sondern unfehlbar in seinen Plan und Willen übergeht, daß es ihr also an dem ihr entsprechenden göttlichen Reden und Tun nicht fehlen kann. Selbstverständlich hat diese Gewißheit, da ihr Gegenstand ja das Verhalten des souveränen Gottes ist, den Charakter der Hoffnung. Sie kann aber als solche dem menschlichen Bitten nicht nur vorangehen oder erst nachfolgen. Es geht vielmehr darum, daß das menschliche Bitten ganz und gar unter der Bestimmung dieser Hoffnung geschehe. Und es geht darum, daß diese Hoffnung, gerade weil und indem sie sich auf Gott richtet, ihrerseits den Charakter einer Gewißheit ohne Vorbehalt und Rückfrage und also in keinem Sinn den Charakter eines Problems, einer offenen Frage habe. Bitten ist ein gerade im Blick auf die göttliche Erhörung völlig unproblematisches Tun; sonst kann es die Bitte des rechten Gebets nicht sein. Problema-

tisch kann hier immer nur das sein, ob unser Bitten eben dieses völlig unproblematische Tun ist.

Wir erinnern uns, wie Matth. 7, 7 f. menschliches Bitten und göttliches Geben, menschliches Suchen und göttliches Findenlassen, menschliches Anklopfen und göttliches Auftun in einem Atemzug genannt und offenbar als ein in sich notwendiger Zusammenhang beschrieben wird. Und in der Fortsetzung v 9 f. wird daran erinnert, wie auch der böse Mensch seinem bittenden Sohn schwerlich statt eines Brotes einen Stein oder statt eines Fisches eine Schlange geben wird. «Um wieviel mehr wird euer Vater in den Himmeln denen Gutes geben, die ihn bitten!» Der ebenso enge Zusammenhang zwischen der menschlichen und der göttlichen Bewegung Ps. 91, 14 f. ist hier zu bedenken: «Weil er an mir hängt, will ich ihn erretten, will ihn schützen, denn er kennt meinen Namen. Er ruft mich an und ich erhöre ihn. Ich bin bei ihm in der Not, reiße ihn heraus und bringe ihn zu Ehren. Ich sättige ihn mit langem Leben und lasse ihn schauen mein Heil.» Dazu Ps. 145, 19: «Er erfüllt der Gottesfürchtigen Begehr, er hört ihr Schreien und hilft ihnen.» Und es klingt wie eine Antwort darauf: «Das ist die Zuversicht, die wir zu ihm haben, daß er uns hört, wenn wir etwas bitten nach seinem Willen. Und indem wir wissen, daß er hört, was wir bitten, wissen wir ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἡ ητήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ» (1. Joh. 5, 14 f.). Oder in der imperativischen Fassung voll Mr. 11, 22 f.: «Habt Glauben an Gott! Wahrlich, ich sage euch: Wer zu diesem Berge sagt: Hebe dich und wirf dich ins Meer! und zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, daß das, was er sagt, geschieht, dem wird es zuteil werden. Darum sage ich euch: Alles, was ihr betet und bittet – πιστεύετε ὅτι ἐλάβετεκαὶ ἔσται ὑμῖν.» Aber auch die scharfe Warnung Jak. 1, 5 f. ist hier zu hören: «Wenn es Jemandem voll euch an Weisheit mangelt, der erbitte sie von Gott, der Alles ohne weiteres gibt und ohne Schelten, und es wird ihm [118] gegeben werden. Er bitte aber im Glauben und zweifle nicht! Denn der Zweifler gleicht der vom Winde bewegten und getriebenen Welle des Meeres. Ein solcher Mensch erwarte nicht, daß er vom Herrn etwas empfangen werde: er, der ἀνὴρ δίψυχος, der in allen seinen Wegen Unbeständige!»

Die Reformatoren standen also schon auf gutem Grund, wenn sie jene Gewißheit nicht nur als eine lobenswerte, aber fakultative Eigenschaft, sondern als eine conditio sine qua non des rechten Gebets beschrieben haben. Man kann nicht «auf ungewiß beten», schreibt Luther im Großen Katechismus. Denn indem uns zu beten befohlen ist, ist uns nicht nur gesagt, daß unser Bitten Gott wohlgefällt, sondern auch dies, daß er uns gewährt, was wir bitten. «Solches kannst du ihm aufrücken und sprechen: Hie komme ich, lieber Vater, und bitte nicht aus meinem Fürnehmen noch auf eigene Würdigkeit, sondern auf dein Gebot und Verheißung, so mir nicht fehlen noch lügen kann. Wer nun solcher Verheißung nicht glaubt, soll abermal wissen, daß er Gott erzürne als der ihn aufs höchste verunehret und Lügen strafet.» Und so hat Calvin (Katech. 1542 Fr. 248) gefragt: Quand nous prions Dieu, est-ce à l'aventure, ne sachant point si nous profiterons ou non? ou bien si nous devons être certains, que nos prières seront exaucées? und hat geantwortet: Il nous faut toujours avoir ce fondement de nos prières, qu'elles seront reçues de Dieu et que nous obtiendrons ce que nous requerons, entant qu'il sera expédié ... Car si nous n'avons fiance en la bonté de Dieu, il nous est impossible de l'invoquer en vérité. Und vielleicht das Stärkste, was in dieser Richtung gesagt worden ist, steht in der letzten (129.) Frage des Heidelberger Katechismus (zur Erklärung des Wörtleins Amen): «Amen heißt: das soll wahr und gewiß sein. Denn mein Gebet viel gewisser von Gott erhöret ist, denn ich in meinem Herzen fühle, daß ich solches von ihm begehre.» Ein Satz, der vom Cartesianismus offenbar noch ganz unangekränkt ist! Nicht unser Gebet ist das Sichere und die Erhörung das Unsichere, sondern genau umgekehrt: man kann am Wert, an der Kraft, an der Aufrichtigkeit seines Bittens, man kann aber nicht an seiner Erhörung zweifeln. Wird unsere Bitte als solche je etwas Anderes als eine schwache und armselige Sache sein? Nun, wir sind nicht aufgefordert, an ihre Kraft und an ihren Reichtum – wir sind aber aufgefordert,

daran zu glauben, daß es von Gott erhört wird, ja, indem wir bitten, schon erhört ist: ἔχομεν,
ἔλαβετε. Weil es erhört wird, beten wir, nicht weil wir so gut darum zu bitten wissen.

Aber auf was beruht und wie entsteht die nach jenen biblischen Texten und nach dieser reformatorischen Auslegung so unbedingt geforderte Gewißheit? Wie kommen wir dazu, den Inhalt unserer menschlichen Bitten so kühn – und eben: so unproblematisch – in unsere Hoffnung auf Gott, ja in den Willen Gottes selbst hineinzutragen? Was heißt hier glauben? Um den Versuch eines Brückenschlags ins Dunkle und Leere hinaus, um irgend eine titanische Trotzbewegung kann es sich natürlich nicht handeln. Sie könnte nur auf eine ohnmächtige Herausforderung Gottes hinauslaufen und müßte schnell genug in sich zusammenbrechen. Der Glaube muß auch hier seinen Grund haben. Er hat ihn aber auch. Wir nehmen jetzt die Erkenntnis unserer vorangehenden (dritten) Überlegung auf: der rechte Beter und also der, der in solcher Gewißheit der Erhörung betet, gehört zu den «Wir», zu dem Leib, dessen Haupt Jesus Christus ist. Aber eben «in Christus», in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes und also in der Gemeinschaft mit ihm ist der Beter von Gott und ist Gott von ihm nicht getrennt. In Jesus Christus ist der Mensch vielmehr von Ewigkeit her mit Gott, ist Gott von Ewigkeit her mit dem Menschen verbunden. [119] Und nun dürfen «wir» mit ihm, ihm nachbeten: die große Bitte, die er als Mensch in dieser Verbindung mit Gott, zu ihrer Begründung, Befestigung, Erneuerung und Bewährung in seinem Gehorsam, in seiner ganzen Existenz, im Werk seines Lebens und Sterbens zusammengefaßt im Unser Vater als Bitte für die Sache Gottes und für die des Menschen – gesprochen hat und zur Rechten Gottes noch spricht. Wir bitten comme par sa bouche (Calvin). Tun wir aber das, beten wir als die zu ihm Gehörigen und also im Anschluß an sein Bitten, dann heißt das – und das ist der Grund des Glaubens und seiner Gewißheit der Erhörung – daß wir Gott, indem wir zu ihm beten, zum vornherein auf unserer Seite haben und unsererseits zum vornherein auf Gottes Seite stehen und also auch seiner Erhörung unseres Betens zum vornherein gewiß sein dürfen, aber auch müssen. Gott ist in seinem Sohn Mensch geworden und also tatsächlich auf unsere Seite getreten, unser Bruder geworden. Und wir sind in seinem Sohn tatsächlich als dessen Brüder an die Seite Gottes erhoben. Wenn ihn nun der Sohn bittet, wie sollte ihn da der Vater nicht hören? Wie sollte mit seinem Bitten die Erhörung nicht schon auf dem Plan sein? Wie sollte aber der Vater die nicht auch hören und erhören, die sein Sohn die Seinigen nennt, die mit seinem Sohn zusammen seine Kinder sind, die ihn mit seinem Sohn zusammen bitten, mit denen und für die der Sohn bittet? Wie sollte da zwischen Bitte und Erhörung auch nur das kleinste Intervall stattfinden? Indem Jesus Christus bittet und indem wir es mit ihm tun, hat Gott sich selbst schon zum Garanten der Erhörung unserer Bitten gemacht, ja hat er sie schon erhört.

Wir folgen hier den spezifisch johanneischen Gedanken über das Gebet «im Namen Jesu». Das heißt ja «in seinem Namen»: unter seiner Führung und Verantwortung, in der Einheit unseres Bittens mit dem seinigen, im Gehorsam gegen die Aufforderung dieses einen Menschen, aber nun auch getragen durch seine Kraft als die des Sohnes, durch seine Einheit mit dem Vater. Darum Joh. 16, 23 f.: Wahrlich, wahrlich, Ich sage euch, wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, so wird er es euch um meines Namens willen geben. Bis jetzt habt ihr nichts erbeten in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr empfangen, damit eure Freude vollkommen sei.» Darum Joh. 15, 16: «Ich habe euch erwählt und habe euch dazu eingesetzt, daß ihr hingeht und Frucht trage und daß eure Frucht bleibe, damit euch der Vater gebe, um was ihr ihn in meinem Namen bittet.» Und darum Joh. 14, 13 f.: «Was ihr in meinem Namen erbitten werdet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohne verherrlicht werde. Wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, ich werde es tun.» Wobei es gewiß gut sein wird, sich durch Matth. 18, 19 f. an die Qualifikation der «Ihr» erinnern zu lassen, zu denen und von denen das gesagt ist: «Wiederum sage ich euch, wenn zwei von euch auf Erden darin übereinstimmen werden, irgend eine Sache zu erbitten, so wird sie ihnen zuteil werden von meinem Vater in den Himmeln.»

meln. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.»

Der Einwand: wie Gott denn des Menschen Gebet erhören könne, ohne gewissermaßen sein Gesicht zu verlieren, sich dem Geschöpf gegenüber etwas zu vergeben, sinkt, von da aus gesehen, wirklich in Nichts zusammen. Wenn es einen kümmерlichen Anthropomorphismus gibt, [120] dann die Zwangsvorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes, die es ausschließe, daß er sich durch sein Geschöpf so oder so bestimmen lassen könne! Gott ist wohl unveränderlich, aber unveränderlich in seiner Lebendigkeit, in der Barmherzigkeit, in der er sich seines Geschöpfes annimmt! Und eben darin besteht seine Majestät, besteht die Herrlichkeit seiner Allmacht und Souveränität im Unterschied zu der Unbeweglichkeit eines höchsten Götzen: daß er dem Bitten seines Geschöpfes Raum geben kann in seinem Willen. Und tut er das nicht in tiefster Übereinstimmung mit sich selbst, indem er es ja eben da tut, wo er es in seinem Geschöpf mit sich selber, mit seinem lieben Sohn und den Seinigen zu tun hat? Es geschieht offenbar in vollkommener Treue auch gegen sich selbst, wenn er das Geschöpf – das Geschöpf in dieser Einheit mit sich selbst! – an seiner Allmacht und an seinem Werk, an der Erhöhung seiner Ehre und an dessen eigenem Heil, indem er es bitten heißt und indem er seinem Bitten Erhörung gewährt, aktiv teilnehmen läßt, ihm im Gnadenreich und im Weltreich wahrhaftig Raum an seiner Seite gibt. Gott kann nicht größer sein als er es in Jesus Christus ist, dem Mittler zwischen ihm und den Menschen. Und er kann in Jesus Christus nicht größer sein als darin, daß er die zu ihm Gehörigen teilnehmen läßt auch an dessen königlichem Amt und also darin, daß er ihre Bitten nicht nur hört, sondern erhört. Und darum ist es kein übermütiger, sondern ein von Herzen demütiger – ist es nicht einmal ein besonders wagender, sondern der ganz gewöhnliche, schlichte, christliche Glaube, der sich daran hält und darauf pocht, daß Gott ihm gewähren werde, was er bittet, ja, daß er ihm, indem er ihn bittet, das Erbetene schon gewährt hat. Darum ist solcher Glaube aber auch durchaus keine Extraleistung, fakultativ für religiöse Virtuosen, sondern wirklich obligatorisch für Jeden, der recht beten will. Jeder Zweifel wäre ja hier sofort ein Zweifel an Gott selbst, der nun einmal dieser lebendige Gott, der in Jesus Christus mit seinem Geschöpf in diese Gemeinschaft und in solchen Verkehr getreten ist. Jedes Schwanken, alles Problematisieren wäre ja hier die beleidigende Verweichlung Gottes mit jenem unbeweglichen Götzen. Daß man diesen vergeblich anruft, wird seine Anbeter nicht wundern dürfen. Es besteht demgegenüber gerade die Ehrfurcht, die Demut vor Gott, die Unterwerfung unter seinen Willen darin, daß der Mensch den ihm angewiesenen Platz in jener Gemeinschaft mit Gott einnimmt, jenen Verkehr mit ihm aufnimmt, seinen Befehl und seine Verheibung ganz ernst nimmt und also der Erhörung seiner Bitte nicht weniger gewiß ist als des Gottes, an den er sich wendet. Denn dieser Gott ist nicht nur beiläufig, sondern wesentlich, nicht nur vielleicht und in außerordentlichen Fällen, sondern immer der Gott, der die Gebete der Seinigen erhört.

Es darf noch einmal darauf hingewiesen werden, daß Calvin (Fr. 248) und der Heidelberger (Fr. 117) darin geradezu le fondement, den «festen Grund» des Gebets [121] überhaupt gesehen haben, daß Gott den ihn Bittenden erhört – man bemerke: nicht in seinem Glauben daran, sondern in dem objektiven Faktum seiner Erhörung, das ja dann wohl mit dem objektiven Faktum, daß es ihm von Gott geboten ist, ihn zu bitten (von dem wir unter Punkt 1 sprachen), identisch wäre. Es schiene dann nur paradox, wenn man sagte, daß das menschliche Gebet in der göttlichen Erhörung seinen Anfang nimmt. Und jedenfalls würde es dann in dieser Sache besonders klar, daß das Evangelium und das Gesetz nicht zweierlei, sondern Eines sind.

Wir haben mit dem Hinweis auf die Gewißheit der Entsprechung zwischen Bitten und Erhörung ein viertes Kriterium des rechten Betens festgestellt. Daß diese Gewißheit mit einer besonderen seelischen Wärme, Intensität und Aufregung des Gebets an sich nichts zu tun hat, dürfte aus dem Gesagten klar geworden sein. Es kann nicht anders sein, als daß sie das Gebet

dringlich machen wird. Aber seine Dringlichkeit ist die des den betenden Menschen drängenden, treibenden, bewegenden Heiligen Geistes, der ihn immer noch tiefer, ernsthafter, gründlicher, in immer neuer Wendung und Beziehung in jene in Jesus Christus begründete Gemeinschaft mit Gott und von da aus in die Freiheit eines seiner Sache gewissen Bittens führt: in die Freiheit der Kinder Gottes und des ihnen gegebenen Rechtes. Wenn das auch seelische Erregung nach sich ziehen kann, so muß es doch nicht so sein, so darf es doch mit keiner seelischen Erregung verwechselt werden. Keine solche Erregung ist von uns verlangt, wohl aber die zutiefst immer ruhige, friedliche und freudige Offenheit für dieses Führen des Geistes. Er führt den Menschen bestimmt in jene Freiheit der Kinder Gottes und dazu, von deren Recht Gebrauch zu machen. Der Mensch aber ist eben danach gefragt, ob er für das Führen des Geistes offen ist.

5. Wir fassen unter einem letzten Punkt Einiges zusammen, was zur Ethik des Gebets hinsichtlich seiner Form zu sagen und zu fragen ist. Entscheidend und umfassend wird hier auf der ganzen Linie dies gelten müssen, daß auch die Form des Gebets unter der Gehorsamsregel stehen muß, die gerade hier nur als Freiheitsregel verstanden werden kann. Welches diese Regel ist, wissen wir nun: das Gebet beruht auf dem Gebot. Es ist Bitte. Es ist das Gebet der ganzen Christenheit. Es ist das seiner Erhörung gewisse Gebet. Auf alle Fälle dieser Regel wird auch die Form des rechten Gebets entsprechen müssen. Die Frage nach ihr ist zum Teil dieselbe und zum Teil nicht ganz dieselbe, je nachdem es sich um das Gebet des Einzelnen oder um das der versammelten Gemeinde handelt. Aber eine abstrakte Scheidung zwischen beiden ist theologisch nicht möglich. Man wird herüber und hinüber zu bedenken haben: der Einzelne ist Glied der Gemeinde und kann auch in seinem Privatgebet nur als solches recht beten. Die Gemeinde aber besteht aus lauter Einzelnen und kann auch in ihrer Versammlung, soll sie recht beten, nur die wirklichen Bitten dieser Einzelnen zur Aussprache [122] bringen. Man bedenkt darum die verschiedenen Formprobleme des Gebets wahrscheinlich doch am besten ungetrennt, aber immer im Blick nach beiden Seiten.

Zum Gemeinsamen des rechten Privat- und des rechten Gemeindegebetes gehört vor allem dies, daß es als Bitte hier wie dort immer auch den Charakter der Fürbitte haben wird. Das folgt aus der Eigenschaft des einzelnen Beters als Glied der Gemeinde ebensowohl wie aus der Eigenschaft jeder versammelten Gemeinde als einer Einzelgestalt der einen ökumenischen Kirche im engeren und weiteren Sinn des Begriffs, wie aus ihrer Aufgabe der ganzen, auch und gerade der nichtkirchlichen Welt gegenüber. Wir hörten ja: Man kann für die eigene Sache nicht vor Gott eintreten, ohne zuerst und vor allem für die seinige, die die Sache der ganzen Gemeinde, der ökumenischen Kirche, ja der ganzen Kreatur ist, einzutreten. Man wird gerade für seine eigene Sache dann recht, freudig und wirksam eintreten, wenn es in diesem größeren Zusammenhang geschieht.

Wo im Namen Jesu gebetet wird, da wird implizit oder explizit auch seine Bitte für Petrus: daß «dein Glaube» nicht «ausgehe» (Luk. 22, 32), als Bitte für die Väter, Brüder und Söhne in der Gemeinde, für alle ihre Glieder aufgenommen, aber auch jenes «hohepriesterliche Gebet» in seinen zwei charakteristischen Stufen: «Ich bitte für sie. Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gegeben hast» (Joh. 17, 9) und dann dennoch: «Nicht für diese allein aber, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben, bitte ich» (Joh. 17, 20). Und dann denke man an die Dringlichkeit, in der Paulus seine Gemeinden aufgefordert hat, «hilfreich mitzuwirken durch das Gebet» (2. Kor. 1, 11), «daß das Wort des Herrn laufen und verherrlicht werden möge» (2. Thess. 3, 1), in ihren Gebeten vor Gott «mitzukämpfen», für ihn, «damit ich errettet werde von den Ungehorsamen in Judäa und damit mein Dienst unter den Heiligen in Jerusalem wohl aufgenommen werden möchte» (Röm. 15, 30 f.). Man denke aber auch an Jak. 5, 16 f.: «Betet füreinander, damit ihr gesund werdet! Viel vermag das kräftige Gebet des Gerechten. Elia war ein Mensch von gleicher Art wie wir, und er betete, daß es

nicht regnen sollte und es regnete nicht drei Jahre und sechs Monate. Und er betete wiederum; da gab der Himmel Regen und die Erde ließ ihre Frucht hervorwachsen.» Man wird aber auch die den Jüngern befohlene Bitte für die, die sie verfolgen – in der sie sich als Söhne ihres himmlischen Vaters erweisen werden (Matth. 5, 44 f.) – schon wegen ihrer Nähe zu der Bitte Jesu am Kreuz: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!» (Luk. 23, 34) als stärksten Hinweis auf diese Extensivität des christlichen Betens verstehen müssen. Und was bedeutet es, wenn es im Nachsatz der fünften Bitte des Unser Vaters heißt: «wie auch wir vergeben haben unsren Schuldern», und wenn das Matth. 6, 14 (vgl. Mr. 11, 25) noch so auffallend stark unterstrichen wird: «Denn wenn ihr den Menschen ihre Übertretungen vergebt, wird euer himmlischer Vater euch auch vergeben; wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird euer Vater eure Übertretungen euch auch nicht vergeben»? Kommt in der Wirkung nicht auch das darauf hinaus, das christliche Gebet zu einem Akt zu gestalten, in welchem der Beter solidarisch auch mit den Fernen und Fernsten tätig ist: zu einem comprehensiven Akt? – Eine praktische Folgerung aus dem allem dürfte gewiß die Frage sein, ob die Fürbitte nicht vor allem in unseren Gemeindegottesdiensten viel regelmäßiger und markanter in die Erscheinung treten müßte, als es heute der Fall ist, um dann von da aus viel mehr zu einer Regel auch des privaten Gebets werden zu können. [123]

Das rechte Gemeinde- und das rechte Privatgebet werden aber auch das gemeinsam haben, daß sie beide jedenfalls auch Sache einer gewissen Disziplin sind. Man muß das zurückhaltend sagen, weil man tatsächlich keine allgemein und keine absolut gültigen Regeln dieser Disziplin aufstellen kann. Man muß aber auch das sagen: daß dem rechten Gebet, da es im Gehorsam gegen Gottes Gebot geschieht, irgend eine Zucht und Ordnung auf keinen Fall fehlen kann. Sie kann nie bloß von außen auferlegt sein. Sie kann sich auch nie absolut setzen und verewigen wollen. Sie kann nur aus der Freiheit vor Gott stammen, die ja hier mit der absoluten Bindung identisch ist. Aber eben aus der Freiheit vor Gott werden sich auch immer wieder relative konkrete Bindungen ergeben.

Eine solche Bindung dürfte daraus folgen, daß das Gebet nun einmal kein Zustand, sondern ein Tun ist. Ist dem so, so kann es zwar – und das wird im Privatgebet die Regel sein – ein stilles, ein schweigendes, es kann aber schwerlich ein wortloses, ein nicht in bestimmten Gedanken verlaufendes Gebet sein. Es wird stille oder laute Rede sein müssen.

Im Gottesdienst nun doch wohl laute Rede! Was der von den Quäkern, von den Berneuchern und anderen Sondergruppen her auch in weitere kirchliche Kreise eingedrungene sogenannte «schweigende Dienst» eigentlich soll, hat uns noch niemand einleuchtend klar machen können. Daß es «schön» und allenfalls seelenhygienisch nützlich sei, wenn eine ganze Kirche voll Menschen fünf Minuten lang gemeinsam schweigt, wird zwar behauptet. Man kann die Sache aber auch als peinlich empfinden. Hat sie geistlichen Sinn? Läßt sie sich theologisch begründen und rechtfertigen? Widerstrebt sie nun nicht doch dem Wesen des Gottesdienstes als Gemeindeversammlung, in der das Gebet gerade nicht doch wieder privatisiert werden, in der also gemeinsam und darum in der einen oder anderen Form laut gebetet werden sollte? Und verführt sie nicht zu der Vorstellung von einem wortlosen Gebet, das nun, alle Ausnahmen vorbehalten, das rechte Gebet im Ganzen gerade nicht sein dürfte?

Eine andere Bindung kann sich einfach daraus ergeben, daß der Mensch das Gebet viel öfter nötig hat, als er zum freien Formen eigener Gebetsgedanken und Gebetsworte fähig ist. Allgemeiner gesagt: daraus, daß er das Beten wie die ersten Jünger Jesu immer wieder lernen muß. Daraus folgt das relative Recht und die relative Notwendigkeit des formulierten Gebetes. Man kann und muß dieses übrigens besonders für das gottesdienstliche Gebet auch von dem gemeindlichen Charakter des rechten Gebets her begründen. Wenn Einer das Unser Vater betet, so ist sein Beten jedenfalls äußerlich sicherer getragen, geleitet und geschützt durch das Gebet

Jesu selbst und sicherer in der Gemeinschaft des Betens der ganzen Christenheit, als wenn er als betendes Individuum seine eigenen Wege geht. Ist das Unser Vater sicher nicht gemeint als die allein in Frage kommende Formel, so wäre es doch im gemeinsamen wie im privaten Gebet unweise, sich seiner Herrschaft und seinem Dienst entziehen zu wollen.

In gebührendem Abstand wäre sinngemäß dasselbe dann auch von anderen Formeln wie etwa von denen zu sagen, die Luther im Anhang zu seinem Kleinen Katechismus [124] vorgeschlagen hat, so von den üblichen Tischgebeten und so von den Formularen unserer kirchlichen Agenden. Die Regel: lieber nach einer Formel als gar nicht! und: lieber mit der Formel in der Gemeinde, als im freien Gebet auf irgend einem Separatweg! dürfte, ohne daß damit ein letztes Wort gesagt sein soll, haltbar sein.

Eine weitere Bindung folgt aus dem Charakter des rechten Gebets als Bitte. Eine Bitte und selbst eine Reihe von Bitten, wenn diese dem Menschen wirklich am Herzen liegen, ist bald ausgesprochen. Das rechte Gebet darf und muß also wahrscheinlich eher kurz als lang sein. Es geht ja von der Gewißheit der Erhörung aus. Und es ist ja, wie wir hörten, nicht Bekenntnis zu Gott vor den Menschen, sondern Anrede an ihn selber, eilige, in höchster Sachlichkeit vollzogene Flucht zu ihm. Es hat also keinen Grund, sich in Form von Meditationen oder in Form von theologischen oder gar rhetorischen Umständlichkeiten in die Länge zu ziehen.

Eine strenge Zucht besonders im gottesdienstlichen Gebet dürfte gerade in dieser Hinsicht am Platze sein. Matth. 6, 7 f. ist zu bedenken: «Wenn ihr betet, sollt ihr kein unnützes Geschwätz machen wie die Heiden; denn sie meinen, daß sie um ihrer vielen Worte willen Erhörung finden werden. Seid ihnen nun nicht gleich; denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet.» Luther hat sich in jenen Formularen im Kleinen Katechismus daran gehalten; auch die freien Gebete, mit denen Calvin seine Predigten beschlossen hat, sind kurz und gut, und daselbe ist in neuerer Zeit den erhaltenen Gebeten von Christoph Blumhardt nachzurühmen. Während es beschämend ist, festzustellen, durch welche zum Teil geradezu ungeheuerliche Wortfülle und Suada die protestantischen Liturgien vom 17. Jahrhundert ab sich von der Knappheit der Gebete des römischen Meßbuches zu unterscheiden begannen. Es gehört sicher zum Guten in der heutigen liturgischen Bewegung, daß man wieder zu einem straffen, zusammengedrängten Gebet zurückkehren zu wollen scheint. Was leider nicht heißt, daß man nicht auch heute noch und auch aus dem Mund guter Leute in Form sogenannter «freier» Gebete in dieser Hinsicht Schreckliches erleben kann.

Ob es auch eine Bindung hinsichtlich bestimmter Zeiten und Stunden des Gebets gibt? Auch sie legt sich vor allem mit Rücksicht auf die wirklich allgemeine menschliche Schwachheit nahe, die, was sie nicht regelmäßig tut, allzu leicht überhaupt nicht tut. Daß das gemeinsame Gebet ein ebenso wesentliches Element des Gottesdienstes bildet wie die Verkündigung und das Anhören des Wortes Gottes, müßte uns wieder deutlicher ins Bewußtsein rücken. Das Gebet am Morgen und das am Abend hat jedenfalls als fromme Sitte und Gewohnheit seinen guten Grund in dem in der biblischen Anschauungswelt so bedeutsamen Wechsel von Licht und Finsternis und so das Tischgebet als ernste Aussprache der menschlichen Bedürftigkeit und des gar nicht selbstverständlichen und doch so entscheidenden göttlichen Beistandes gerade in dem vitalsten Bereich der vierten Bitte des Unser Vaters.

Die Unmöglichkeit allgemeiner und schlechthin bindender Regeln leuchtet doch gerade an diesem Punkt ein. Es kann ernste Gründe geben, es hier (etwa in der Frage des Tischgebetes) so oder anders zu halten. Nur daß, wer es anders hält, der Frage sich immer wieder stellen müßte: ob er dazu wirklich ernste Gründe hat oder ob das [125] Geheimnis seiner Ungebundenheit nicht vielleicht doch bloß in einer groben oder feineren Schlampe bestehen möchte?

Wenn das Alles bedacht ist, wird freilich von der entgegengesetzten Seite mit nicht geringerer Dringlichkeit festzustellen sein, daß das Privatgebet und das Gemeindegebet, wenn sie rechtes Gebet sind, auch das gemeinsam haben werden, daß sie in einem freien, herzlichen, spontanen Gehorsam des Menschen geschehen. Es geht ja um den Gehorsam gegen Gott, der auf gar keinen Fall mit der Leistung eines dem Menschen auferlegten, ihm im Grunde fremden Gesetzeswerkes zu verwechseln ist. Wir sagten schon, daß hier auch die Disziplin nur aus der Freiheit stammen kann. Das bedeutet aber: sie kann nie zu einem abzuwickelnden Programm werden. Gott will uns selbst, wenn er uns als Bittende haben will, wenn er uns beten heißt. Es ist darum etwas vom Furchtbarsten, was zwischen ihm und dem Menschen geschehen kann, wenn ausgerechnet das Gebet zu einer Maske wird, hinter der der Mensch in Wahrheit gerade nicht bittet, zu einem Mechanismus, durch dessen Spiel er sich nur das gute Gewissen dem Ruf Gottes gegenüber zu verschaffen sucht. Man könnte wohl versucht sein, die Regel jetzt umgekehrt zu formulieren: Lieber gar kein Gebet als das Spiel eines solchen Mechanismus! Man wird aber doch besser positiv sagen: Immer wieder heraus aus jedem Mechanismus in die Freiheit eines rechten, weil freien und also aufrichtigen Bittens!

Denn «der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn mit Ernst anrufen» (Ps. 145, 18). Dagegen: «Weil dieses Volk mit dem Munde sich naht und mit den Lippen begehrt, sein Herz aber fern von mir ist, so daß ihre Furcht vor mir nur angelernte Menschensatzung ist, darum will ich auch fernerhin mit diesem Volk wunderbar verfahren ... und die Weisheit seiner Weisen wird zunichte werden und der Verstand seiner Verständigen wird sich verbergen» (Jes. 29, 13 f.). Man versteht es, daß die Reformatoren und insbesondere Calvin im Blick auf die Gebetspraxis der mittelalterlichen Kirche an dieser Stelle besonders dringlich wurden. Der katholische Begriff der «Gebetspflicht» (officium)dürfte so mißlich sein wie der der «Sonntagspflicht». Gott ist Geist, will in der Wahrheit angebetet sein und verlangt immer das. Herz des Menschen, intelligence et affection. Toutes prières donc faites seulement de bouche, sont ... non seulement superflues, mais déplaisantes à Dieu. Es geht nicht ohne den ardeur de prier, der aus der Empfindung unseres Elends und unserer Armut kommt und aus dem désir véhement d'obtenir grâce devant Dieu, der freilich nie aus uns selbst, sondern immer nur aus dem Heiligen Geist kommen, um den man also selbst wieder bitten darf und soll (Kat. 1542 Fr. 240-45).

Wir stehen hier im besonderen vor dem Problem des Gebets im Gottesdienst der Gemeinde, bei dem ja die Formel und überhaupt die Bindung eine besondere Berechtigung und Notwendigkeit hat. Wie kann es zugleich diszipliniert und gemeindemäßig auf der einen, und frei, herzlich, spontan auf der anderen Seite und also nach beiden Seiten gehorsam sein? Man kann nach beiden Seiten fehlen. Die größere Gefahr dürfte aber jedenfalls in den großen kirchlichen Gemeinschaften und in ihnen jedenfalls heute mehr in dem Vergessen der geforderten Freiheit, [126] Herzlichkeit und Spontaneität bestehen, die auch für das Gebet der Gemeinde unentbehrlich sind. Oder liegt es nicht entscheidend an ihrem Mangel, daß das Gebet weithin zu einem halbtoten Element des Gottesdienstes geworden ist? Es dürfte sich also empfehlen, vorzugsweise in dieser Richtung nach neuen Wegen zu suchen.

Die Kapitel 1. Kor. 12-14 zeigen, daß es sich hier um Schwierigkeiten handelt, die schon die apostolischen Gemeinden beschäftigt haben. Man hat ihrer nachher durch Einführung von allerlei fester Ordnung wahrscheinlich doch zu eifrig und zu rasch Herr zu werden versucht. Mit dem in vielen Freikirchen üblichen Ersatz des vorgeschriebenen durch ein «freies» Gebet des den Gottesdienst leitenden Pfarrers wird freilich dann schwerlich geholfen sein, wenn darunter eine auf unmittelbarem Einfall beruhende persönliche Expektoration zu verstehen ist. Denn es ist nun einmal, Ausnahmen vorbehalten, nicht einzusehen, woher auch ein ernster Pfarrer das Recht und die Kompetenz nimmt, von der Gemeinde zu verlangen, daß sie sich gerade seine momentanen (!) Gebetsgedanken – auf die Vermutung hin, sie könnten auf göttli-

cher Eingebung beruhen – als solche zu eigen mache. In der Regel bedeutet das doch nur ihre neue Belastung mit dem meditations- und vortragsmäßigen und darum viel zu langen Gebet! Ist aber nicht auch das Ablesen von Gebeten aus alten oder modernen Agenden ein Schlendrian, der das Mitbieten der Gemeinde in der Regel mehr hindert als anregt? Gilt das nicht auch da, wo man von der problematischen Theologie und Sprache der modernen Agenden wieder zu den Formularen der alten und ältesten Zeiten zurückkehrt? Die Möglichkeit ihrer Kraft auch in unserer Zeit soll nicht bestritten sein. Aber kann man eigentlich leugnen und kann man etwas daran ändern, daß der Wortschatz, die Syntax und der Stil dieser theologisch gewiß substanzialeren und auch sprachlich kräftigeren Texte auch für eine christliche lebendige Gemeinde des 20. Jahrhunderts in der Regel nun doch die einer Fremdsprache geworden sind? Und gilt dann nicht auch von diesen zu ihrer Zeit vortrefflichen Formularen faktisch das, was Calvin vom lateinischen Beten im Gottesdienst gesagt hat: «Qu'est-ce de prier en langue inconnue? C'est une moquerie de Dieu et une hypocrisie perverse.» Es ist richtig, daß das gottesdienstliche Gebet einer gewissen Stabilität bedarf, und es ist vor allem richtig, daß es ihm wie der gottesdienstlichen Verkündigung nicht an solchen Elementen fehlen darf, in welchen die Kontinuität hörbar wird, in der auch die heute betende Gemeinde mit der communio sanc-torum der vergangenen Zeiten verbunden ist. Aber man bedenke wohl: das sind Nebenbedingungen; der Sinn des Gemeindegebets kann weder in der Konservierung und Reproduktion bestimmter Formen noch in der Aufrechterhaltung und Pflege der kirchengeschichtlichen Kontinuität bestehen. Gerade das Letztere sicher nicht! Die Redensart von den «Gebetsschätz'en der alten Kirche» ist eine verdächtige Redensart. Wenn das Gebet museal, eine Sache des kirchlichen Heimatschutzes wird, so hört es auf, Gebet zu sein. Seine entscheidende Eigen-schaft muß unter allen Umständen darin bestehen, daß es die Bitte der heutigen Gemeinde zur Aussprache bringt.

Ein Ausweg aus dem Dilemma – in welchem die Gefahr von der konservativen Seite heute drohender ist als die entgegengesetzte – muß gesucht werden. Er könnte darin bestehen, daß das «freie Gebet» zusammen mit der freien Verkündigung des Wortes Gottes – ebenso ernstlich und sorgfältig wie diese und mit derselben Rücksicht auf die Gemeinde, auf ihren ge-schichtlichen Zusammenhang mit der alten Kirche und auf ihr Bedürfnis nach einer gewissen Stabilität der Form – zum Gegenstand der Vorbereitung des Gottesdienstes durch den, der die-sen zu leiten hat, gemacht wird. Seine Aufgabe – seine wirkliche und durchaus nicht auf den Heiligen Geist des Augenblicks abzuwälzende Aufgabe – würde dann darin bestehen, der Ge-meinde das Eine und Alte jeden Sonntag, im Verhältnis zu jeder Predigt und jeder Situation neu und besonders vorzubeten. Aber wenn nur erst die Frage, die hier wirklich nach beiden Seiten (und [127] heute besonders nach der zweiten Seite) zu stellen ist, von der Gemeinde wie unter den Pfarrern ganz anders als brennende Frage empfunden und aufgenommen würde: als eine Frage, in der es nicht um Takt und Geschmack, sondern um Leben und Tod geht! Sie kann hier nur aufgeworfen und weitergegeben werden: nicht nur an die praktische Theologie, sondern an die Christenheit, die, wenn es um das Gebet geht, noch weniger als sonst schlafen dürfte, sondern wachen müßte.

Quelle: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4*, Zollikon-Zürich: EVZ, 1951, § 53, S. 95-127.