

Kann Beten sinnvoll sein?

I. Situation

Auch heute wenden sich Menschen im Gemeindegottesdienst, bei Taufen, Trauungen und Beerdigungen, in christlichen Gruppen, in der Familie und privat im überlieferten christlichen Sinn an Gott: sie sprechen ihn persönlich als Person, als Du an. Ihr Gebet ist durch folgende innere und äußere Bedingungen geprägt:

1. Beten wirkt auf die Umwelt, manchmal auch auf die Betenden selbst fremdartig. Viele Menschen erleben es als ein Verhalten, das sie nicht mehr ohne weiteres als sinnvoll anerkennen können. Das Gebet wird weithin als unerheblich geduldet, nicht aber als ernst zu nehmende Verhaltensmöglichkeit wahrgenommen. Auch unter Christen fällt es schwer, aufzuzeigen, daß das Beten nicht unsinnig oder widersinnig sein muß, sondern ein dem herrschenden Unsinn zuwiderlaufendes, befreiend-vernünftiges Handeln sein kann. Das Gebet ist zum Verhalten einer Minderheit geworden, die nicht mehr im Einklang mit dem kulturellen Bewußtsein lebt.

2. Mit der neuzeitlichen Religionskritik zusammen ist auch die Absage an das Gebet ein selbstverständlicher Bestandteil dieses Bewußtseins geworden. Wer betet, so wird vorausgesetzt, der drückt sich dadurch vor dem Tun und der Verantwortung, der ist innerlich gespalten, der zementiert seine wirtschaftliche und politische Abhängigkeit und gönnt sich illusionäre Wunscherfüllungen. Dieser Verdacht sitzt inzwischen kaum noch befragt mit in jedem Gottesdienst und wartet darauf, widerlegt zu werden. Die neuzeitliche Gebetskritik wird immer mehr ein in das Beten selbst eingebauter Filter, ein Medium, durch das die Worte und Gesten des Beters hindurch müssen.

3. Die Gestalten des Betens wandeln sich. Viele Christen verankern es wieder stärker in der auch körperlich eingeübten Sammlung und versuchen es so aus der Meditation heraus zu erneuern. Andere Christen überführen das Gebet in den Versuch, das Leben insgesamt wacher, verantwortungsbewußter, tatkräftiger zu gestalten. Das Gebet wird zurückgebogen in selbstkritische Aufarbeitung von Lebenserfahrungen. Es wird als offene Frage nach Gott, nach einem Sinn festgehalten oder überlebt untergründig im beharrlichen Zweifel; es tritt aus der Anrede an ein Du zurück in die Sprache der Klage, der Erinnerung und des Wartens. Es kann auch vollends ins Schweigen zurückgenommen werden, etwa in das Einverständnis am Ende eines gelungenen Gesprächs. Nicht-vokative, eher reflexive und indirekte Sprechweisen scheinen neben die überlieferten Gestalten des Betens oder an ihre Stelle zu treten. Die Christen sind auch als Betende in einer Zwischenzeit der gegensätzlichen Erfahrungen und tastenden Versuche.

II. Gebet als Thema der Theologie

Im Zug dieser Veränderungen ist das Gebet neu zum Thema der Theologie geworden. Die Auseinandersetzung wird unter mehreren Gesichtspunkten geführt:

1. Als Sprachhandlung wirft das Gebet unter anderem die folgenden Fragen auf: Ist Beten ein sprachlogisch mögliches Sprechverhalten? Woran ist es als sinnvoll erkennbar – wodurch unterscheidet es sich von einem sinnlosen Sprechakt? Was wird im Sprachspiel „beten“ gespielt? Verlängert, erweitert, verändert es bestimmte eingespielte Weisen des Umgangs mit der Wirklichkeit? Wie kann man entscheiden, ob es ins Leere geht oder nicht?

2. Als Verhaltensweise wirft das Gebet ethische Probleme auf. Ist es unverantwortlich oder selbst eine Weise oder ein Ausdruck verantwortlichen Lebens? Vermeidet es die Aktion, oder befreit es zu verbindlichem Handeln? Wem bringt Beten etwas? Was wird dadurch anders? Ist das Gebet sinnvoll, obwohl es nichts nutzt – oder gerade weil es nutzlos ist?

3. Als geschichtliches Phänomen zwingt das Gebet zu der historisch-anthropologischen Frage, ob seine Zeit religions- und kulturgeschichtlich gesehen abgelaufen ist. Läßt ein neuzeitliches Weltverhältnis Platz für Erwartungen und Bitten an einen Gott? Kann es eine zweite, durch kritische Selbstbesinnung vermittelte, redliche Unmittelbarkeit des Gottvertrauens, der Klage, des Dankens jenseits von Naivität und Reflexion geben?

4. Der Beter geht über das jeweils Gegebene, Erfahrene, Machbare hinaus. Er muß sich fragen lassen, ob er in diesem Vorstoß nicht immer nur auf sich selbst als ein noch nicht festgestelltes, zu Ende berechnetes Lebewesen stößt. Ist das Beten eine sich selbst mißverstehende Weise des Transzendierens hin auf künftige Möglichkeiten menschlichen Lebens? Oder ist gerade in der neuzeitlichen Erfahrung des nicht an einen Gott als Grund und Ziel gebundenen Vordringens Gott als das andere, als mögliches Gegenüber anwesend?

Aus all diesen Fragen greife ich eine heraus: Ist es heute für Christen sinnvoll, sich unmittelbar an den Gott Jesu zu wenden, ihn als Du anzusprechen, ihm also ihr Leid zu klagen, ihn zu Hilfe zu rufen, ihn durch Dank und Lob zu feiern? Können Christen es derzeit theologisch verantworten, sich zu dem Gott, zu dem Jesus gebetet hat, als zu einer Person zu verhalten?

III. Was geschieht, wenn Christen Gott als Person ansprechen?

Der Theologe, der die herausgegriffene Hauptfrage stellt, kann sich der Teilfrage nicht entziehen: Wenn das Gebet Gott zur Person macht¹, was tun die Betenden denn da mit Gott und sich selbst? Was machen sie aus Gott, indem sie zu ihm du sagen?

¹ So O. H. Pesch, *Sprechender Glaube* (Mainz 21971) 172, der „macht“ in Anführungszeichen setzt.

Diese Teilfrage betrifft zunächst einmal die Kategorie „Personalität“: Das *Lebensrecht des Personbegriffs in der Theologie* steht auf dem Spiel².

1. Eine Realität als eine Person erfassen heißt, sie nicht als ein Etwas, einen Gegenstand, sondern als einen Jemand wahrnehmen. Ein Seiendes heißt Person, wenn sein Verhalten zur Umwelt erkennen läßt, daß es sich fühlend, handelnd, erkennend zu sich selbst in einer mit anderen Personen geteilten und mit anderen zusammen durch Interaktion und Arbeit aufrechterhaltenen Welt verhält. Der Ausdruck „Person“ weist auf den Knotenpunkt des Kommunikationsgeflechts hin, in dem ein Mensch er selbst ist: auf das Selbstverhältnis als die intersubjektiv vermittelte Mitte jedes einzelnen Menschen³. Wer Gott als Person anspricht – unterstellt der da, wohin er sein Wort richtet, so etwas wie ein Subjekt, ein handelndes, fühlendes, reagierendes, sich zum Beter verhaltendes Du?

2. An diesem Punkt setzt die Kritik am Personbegriff ein. Sie erhebt vor allem zwei Einwände gegen die Personalisierung Gottes. Erstens: Die Kategorie der Personalität ist keine die Wirklichkeit Gottes treffende Bestimmung, sondern ein geschichtsbedingtes Verstehensmodell. Dieses Verstehensmuster wird vom alltäglichen Zusammenleben an die Hand gegeben und von den jeweiligen Sozialstrukturen geprägt: Gott wird als Bundesgenosse, als Herr oder als Vater angesprochen. – Und zweitens: Dieses personalistische Modell half vor Jahrtausenden, sich auf das einzulassen, was die Menschen damals unbedingt anging. Heute kann das, was damals als persönliches Gegenüber angesprochen werden konnte, besser als eine Dimension des Menschseins selbst begriffen werden. Was früher als Gott angerufen wurde, das war und ist der noch längst nicht erarbeitete, der geschichtlich noch nicht herausprozessierte Mehrwert des Menschen selbst. Wer mit dem persönlichen Gott zu sprechen meint, der geht in Wirklichkeit mit seinem Schatten oder mit seinem Ich-Ideal, mit den Mächten des Unbewußten, mit den in ihm sitzenden unerfüllten Wünschen und uneingelösten Versprechungen um. Wer sich heute noch nach dem personalistischen Modell verhält, der mißversteht sich selbst.

3. Diesen Einwänden werden vor allem drei Argumente zugunsten der Personkategorie entgegengehalten. Erstens: Selbst wenn Gott ein Wort für noch ungehobene Schätze im Menschen wäre, so könnten Menschen da, wo sie ihre äußersten Ängste und Hoffnungen aussprechen, nicht auf den Sprachgestus des Vokativs verzichten. Auch heute kommt da, wo etwas jemanden unbedingt angeht, nur das höchste bis heute geschichtlich erreichte Niveau der Kommunikation in Frage: das Niveau der sprachlichen Selbsteröffnung einem Du gegenüber. – Zweitens spricht für die Personalisierung Gottes im Gebet, daß Gott in der Bibel gerade deshalb zur gesellschaftskritischen Instanz werden konnte, weil er Person war: Der Gott des Alten Testaments konnte weder einfach zur Rechtfertigung des Bestehenden mißbraucht noch aus der brutalen

² Dazu Chr. Schütz, „Personalität“ Gottes als hermeneutischer Schlüssel der biblisch-christlichen Botschaft, in: *Theol. u. Glaube* 64 (1974) 129–145.

³ Siehe M. Müller – W. Vossenkuhl, Person, in: *Handb. phil. Grundbegriffe* (München 1973) 1059–1070, und G. Scherer, Reflexion – Meditation – Gebet (Essen 1973).

Realität hinaus aufs Altenteil eines bloßen Absoluten abgeschoben werden. Wer zu Gott du sagt, der rechnet mit einem lebendigen Gott, der am Lauf dieser unserer Welt teilnimmt, ohne sich dem Lauf der Dinge anzupassen. Nur ein Gott, der anspricht und ansprechbar ist, kann anspruchsvoll, unbequem, vielversprechend, also praktisch relevant werden. – Zugunsten der Personkategorie spricht drittens, daß sie in Wirklichkeit kein von uns an Gott herangetragenes Modell, kein Interpretament, sondern umgekehrt ein Ergebnis der Gotteserfahrung der Religion ist. Die Menschen lernten sich nur deshalb als Personen verstehen, weil sie von einem personhaften Gott angesprochen und in eine geschichtliche Initiative hineingezogen wurden. Das gegenwärtige Bewußtsein von so etwas wie Würde und Freiheit des Menschen verdankt sich, so wird damit behauptet, dem Gott, der sich geschichtlich als Person, ja in Jesus Christus als dreifaltige Interpersonalität mitgeteilt hat.

Mit der Frage, was der Beter mit und aus dem angesprochenen Gott macht, steht aber nicht nur der Personbegriff, sondern darüber hinaus das *theologische Lebensrecht des Gebets selbst* auf dem Spiel. Macht der Beter sich dadurch, daß er Gott als ein Gegenüber anspricht, ein Bild dieses Gottes? Fällt das christliche Gebet mit unter Gottes Gebot an Israel, sich kein Bild zu machen – vor allem nicht von Gott? Verzichtet, wer sich an Gott als einen Jemand, ein Du richtet, wirklich auf seine Gottesbilder – oder richtet er in der Anrede ungewollt doch wieder ein Standbild auf: das eines großen, geheimnisvollen Subjekts in und hinter allem anderen?

Ich denke, nein. Wer betet, läßt Gott so frei sein, wirklich Gott zu sein. Diesen Sinn hat das Gebet von seiner Struktur, seiner Logik her:

1. Das Beten unterscheidet sich als Verhalten, in seiner Aktionsfigur vom Vorstellen, Phantasieren, Imaginieren. Wer zu Gott du sagt, der stellt sich nichts vor, bildet sich nichts ein. Er tut nicht so, als ob Gott eine Person sei; er macht keine Aussage über Gott; er erörtert nicht, ob Gott ansprechbar sei oder nicht. Der Beter hat nicht zuerst ein Bild von Gott im Kopf, nach dem er dann handeln würde. Er streckt sich vielmehr über all das, was er weiß, hinaus auf etwas aus, was nicht gegeben ist und nicht antwortet. Er spricht oder schreit oder schweigt in etwas hinein, was sich nicht herausstellt; er erfährt nicht, ob und wo seine Worte ankommen. Beten heißt, sich selbst durch Worte, Gesten, Zeichenhandlungen hindurch aus der Hand geben: sich dahin stellen, wo man Gott vermutet, ohne zu wissen, wo das ist – und sich selbst so dahingestellt sein lassen.

2. Es sind also in der Tat die Beter, die Gott zum Vermißten, zum Erhofften, zum Angeklagten, zum Mittelpunkt ihrer Feste machen. Aber indem sie dies im Vokativ tun, streichen sie alles das, wodurch sie sich zu Gott verhalten, zugleich wieder durch. Sie bewegen sich mit und in ihren Gefühlen, Wünschen, Erfahrungen, Verantwortlichkeiten und Bildern auf das Gegenüber zu und lockern alles dies, was in ihr Gebet hineingezogen wird, eben damit auf. Was immer das Gebet bewegt und so in es eingebracht wird, wird eben dadurch aufgebrochen und verbraucht. Die Realitäten der Lebenswelt werden porös, beweglich, vielsagend und brüchig zugleich. Die Eltern-

figuren, die familiären Beziehungen, der vertraute Nahbereich, die sozialen Grundmuster und so auch die Modelle des „Wir“ und des „Ich“ – alles wird ins Du-Sagen eingespannt und bleibt in der Selbstbewegung der Beter auf der Strecke. Indem die Anrede alles aufnimmt und aufbraucht und hinter sich läßt, läßt sie offen, wer oder was Gott ist. Sie stellt es diesem Unbekannten anheim, ob und wie und wo und wann es sich vielleicht herausstellen und für die Beter dasein wird. Wer ins Unbetretbare hinein du sagst, der läßt dem so Angesprochenen den Spielraum, in dem es im Sinn des Jahwe-Namens Gott sein, d. h. jeweils als es selber initiativ werden kann⁴. Dieser Versuch, Gott sich selbst herausstellen zu lassen, ist von seiner Struktur her, als Aktionsfigur sinnvoll.

IV. Das Gebet Jesu

Damit ist die Hauptfrage noch nicht beantwortet. Ist christliches Gebet, d. h. Beten im Sinn Jesu zu dem Gott Jesu, heute theologisch verantwortbar? Wer darauf systematisch-theologisch antworten will, muß sich darum bemühen, das Gebet des irdischen Jesus selbst zu verstehen. Diese Rückfrage nach dem Beter Jesus ist aus zwei Gründen heute nicht zu umgehen:

1. Auch der Theologe, der das Gebet zu Gott als einer Person ablehnt, tut das als Christ, d. h. aus seiner Option für Jesus heraus: für den in seiner Sache untergegangenen, d. h. auferstandenen Gekreuzigten und damit für den irdischen Menschen Jesus von Nazaret⁵. Die Bemühung um ein theologisches Verständnis des Gebets Jesu ist daher eine, wenn auch nicht hinreichende, so doch notwendige Bedingung jedes theologisch verantworteten Ja oder Nein zum christlichen Gebet heute.

2. Die frühen Gemeinden haben sich – angefangen bei den in der Passionsgeschichte nach Markus verarbeiteten Traditionen bis hin zum Hebräerbrief – darum bemüht, Jesu Gebet zu verstehen. Sie verknüpfen es mit seiner Praxis einerseits, seinem Sterben andererseits. Dieser Zusammenhang erscheint nicht aus der Luft gegriffen. Die neuere geschichtswissenschaftliche Theoriebildung über den „historischen“ Jesus hat zu einigen Annahmen geführt, die beim derzeitigen Forschungsstand nach übereinstimmender Ansicht der kompetenten Fachleute vernünftigerweise nicht bestritten werden sollten. Zu diesen „harten“ Hypothesen gehören auch die Sätze: Der irdische Jesus hat gebetet;

⁴ Diese Sicht schließt ein, daß die Menschen dazu provoziert sein müssen, zu beten. Diese Tatsache wird oft nach dem Modell von Wort (Gottes) und Antwort (des Menschen) gedeutet. Alle an das Beten herangetragenen Deutungsmodelle (Anruf-Antwort, Gespräch, „Aufstieg“, Abstieg in die Tiefe, Gerichtsverhandlung, Ekstase) bedürfen jedoch der kritischen Relativierung. – Ist das Gebet der den unausmeßbaren Handlungsspielraum eines untergründig-souveränen Du entdeckende Sprachverbrauch, dann gehorcht es der Aktions- und Denkfigur des Paradox.

⁵ Option für Jesus besagt weder Zustimmung zu einem Sachprogramm, das nach Jesu Tod weiterhin richtig geblieben ist, noch Bekenntnis zu einem Christus, dessen irdisches Vorleben und Sterben in der Auferstehung verschwunden sind. Weder die „Sache Jesu“ noch „der erhöhte Herr“ sind am Gekreuzigten und damit am irdischen Jesus vorbei zu haben.

seine Gottesanrede im Gebet hängt eng mit seiner Praxis zusammen; diese Praxis bringt ihn in Konflikt und ans Kreuz. Jesu Wort, Tat, Gebet und Sterben hängen also wirklich zusammen. Wie ist dieser Zusammenhang theologisch zu verstehen?⁶

Jesu Gebet als Frucht und Besiegelung seines Verhaltens

Im Gebet besiegelt Jesus sein Tun und Reden als Ganzes, indem er sich der Herkunft seiner befreienden Freiheit eigens und ausdrücklich zuwendet und zu ihr ja sagt.

1. Jesus sieht, daß in seinem Verhalten und dessen heilsamen Auswirkungen eine entscheidende, alles überholende Realität zu den Menschen durchbricht und unter ihnen um sich greift (Mt 12,28/Lk 17,20).

Diese Wirklichkeit bringt Jesus öffentlich zur Sprache. Er gibt sie in Gleichnissen zu verstehen, er proklamiert die nahe Gottesherrschaft und beglückwünscht um ihretwillen die Armen, die Rechtlosen, die Friedenssucher. Unrecht, Menschenverachtung, Brutalität, Verdüsterung, Angst vor Gott, Steckenbleiben in der Schuld – all dies erscheint als veraltet, als deplaciert: der Eine, der allein gut ist, wird Herr über das Böse. Diesem Guten gehört die Zukunft; Jesus sieht die Zeit Gottes gekommen.

2. Er ratifiziert und verankert dieses sein Tun und Reden und damit seine Existenz noch einmal im Gebet. Er wendet sich dem Neuen, das ihn zu seiner befreienden Praxis ermächtigt, indem es ihn von den Mühseligen und Beladenen her beansprucht, als seinem Gegenüber zu und spricht es an. Jesus nimmt einerseits am alltäglichen Gebetsleben, am Synagogengottesdienst und an religiösen Volksfesten teil, zieht sich andererseits aus seiner Tätigkeit zeitweise zurück, um sich als einzelner Mensch eigens, ausdrücklich und persönlich dem zuzuwenden, woher er seine Freiheit bekommt (Mk 1,35). Er nimmt also die Gotteserfahrung, die in den Erzählungen und Gebeten der Schriften mitgeteilt und in den Festen angeeignet wird, in seine Praxis mit auf und verwurzelt sein Verhalten, d. h. sein Sein immer wieder eigens in der Zukunft, die er praktisch zum Zug und zur Sprache bringt.

3. Diese Zuwendung zu dem kommenden Gott hat einen zweifachen Beweggrund und Gehalt. Jesu Gebet ist Jubelruf, Ausbruch seiner Freude an Gott, Akt enthusiastischer Zustimmung zu dem Gott, der die Ungebildeten, die ökonomisch Wehrlosen, die

⁶ Zu Jesu Konflikt und Ende siehe E. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, in: *Unterwegs zur Sache* (München 1972) 105–126; G. Mainberger, Jesus starb – umsonst (Freiburg 1970); J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 105–147; F. J. Schierse, Die Krise Jesu von Nazareth, in: *Christentum als Krisis* (Würzburg 1971) 35–66; A. Smitmans, Der Narr Jesus (Stuttgart 1974). – Zu Jesu Gebet: U. Altegör – P. Hoffmann, Gott als Person. Das Gottesbild in Jesu Gebet und in seiner Gebetsunterweisung, in: *Erbe und Auftrag* 49 (1973) 397–402; H. Crouzel, Das Gebet Jesu, in: *Internat. kath. Zschr.* 2 (1973) 1–15; K. Rahner – W. Thüsing, Christologie systematisch und exegetisch (Freiburg 1972) 25–35, 182–226; P. Ricoeur, Die Vatergestalt. Vom Phantasiebild zum Symbol, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II* (München 1974) 315–353; O. Wanke, Jesu Gebet als Wegweisung der Emanzipation, in: *Kat. Bl.* 97 (1972) 451–461.

gesellschaftlich Wertlosen ernst nimmt (Mt 11,25 f.). Jesus kann denen, die ihres Lebens nicht froh werden, eine Freude machen, in der Gott selbst da ist (Mk 2,19), und dieser Durchbruch Gottes macht ihn beten. – Jesu Gebet ist hartnäckige, leidenschaftliche Bitte um Hilfe. Jesus traut und mutet Gott zu, daß er für die Menschen da ist. Wie Gott Jesus in der Not der anderen beansprucht und dazu treibt, provokativ für und mit diesen anderen zu leben, so nimmt Jesus umgekehrt Gottes Interesse und Macht im Bittgebet in Anspruch. Jesus hängt sich an diesen Gott; er setzt auf seine Nähe. Jesu Glaube und seine Macht über das, was Menschen verwirrt und zerstört, bestehen praktisch im Gebet (Mk 9,23.29 und 11,24).

Jesu Gebet als Freiheit zum Tod

Jesu Gebet hängt in der Sache eng mit seinem Scheitern und Sterben zusammen. Im Gebet verhält sich Jesus unausdrücklich oder eigens zu seinem Tod: er setzt darin auf Gott als diejenige Wirklichkeit, die auch durch seinen, Jesu, Untergang nicht widerlegt und zerstört wäre. Er läßt es darauf ankommen, ob das Neue, das er tut und ansagt, nicht auch im Tod das letzte Wort behalten, ob Gott nicht gerade in Jesu Scheitern sein letztes Wort sagen und sich als Zukunft dieses und aller Gescheiterten herausstellen werde.

1. *Jesus und der Tod.* Jesus wird zu der von ihm praktizierten Solidarität vor allem durch das herausgefordert, was das Leben der Leute zerstört: Krankheit, Verhängnis, Deklassierung, Schuld. Zu diesen Herausforderungen gehört für Jesus auch das Sterben, z. B. der Kinder (Mk 5,35–43). Das sinnlose Zugrundegehen ist Jesu Feind, gegen den er, obwohl ohnmächtig, aufsteht. Jesus lädt die Menschen ein, mit ihm zusammen dem jetzt kommenden Gott mehr zuzutrauen als dem allmächtigen Tod. Das Sterben der anderen und das eigene Sterben wird zum Konkurrenten Gottes, zum Test des Gottesverhältnisses, zur Situation der Anfechtung.

2. *Jesu Konflikt.* Jesus lebt eine Alternative; er untergräbt praktisch die Legitimationsstrukturen seiner religiös-politischen Lebenswelt und gerät deshalb unvermeidlich in Konflikt mit den Gruppen, die diese Welt bejahen und tragen. Dieser Konflikt muß tödlich enden, weil es in ihm darum geht, wer und wo Gott für die Menschen ist. Die Praxis, in der Jesus Gott Raum gibt und erfährt, treibt ihn nicht nur ins Gebet, sondern in die öffentliche Auseinandersetzung und in den Tod.

3. *Jesu Gebet als Freiheit zum Kampf und zum Tod.* Im Gebet ratifiziert Jesus seine Praxis und bejaht den Gott, der ihn in den Konflikt mit den maßgebenden religiös-politischen Instanzen treibt. Im Gebet macht Jesus somit seinen Konflikt, seine Niederlage zum Stoff seines Glaubens, seines Gottesverhältnisses (Mt 11,25; Mk 14,35f.). Er setzt auf Gott als das Du, von dem er im Ernst, auch im Ernst des Sterbens angenommen ist. Er rechnet mit Gott als seiner endgültigen Zukunft. Dieses Wagnis macht Jesus frei: er kann sich sorglos dem überlassen und aussetzen, was das Leben an Unvor-

hersehbarem, an Vergeblichkeit und Zusammenbruch bringen wird. Indem Jesus betet, läßt er es auf Gott ankommen, was aus ihm wird (Mt 6,24–34). Er nimmt damit auch das Schlimmste als möglich vorweg und macht sich so dazu frei, jeweils für diejenige Realität dazusein, die ihn jetzt beansprucht. Im Lukas-Evangelium wird dieses innere Handeln des irdischen Jesus auf ein Wort, auf das letzte Wort des Sterbenden gebracht (Lk 23,46)⁷.

Jesu Gebet zum Vater

Die mehrdimensionale Einheit der Existenz Jesu spricht sich im Gebet in der Anrede Gottes als des „lieben Vaters“ aus. Was signalisiert diese Anrede, was geschieht in ihr?

1. Sie bringt – für Jesu Umwelt überraschend und provokativ – ein Wort der aramäischen Alltagssprache, ein Paradigma aus dem alltäglich-familiären Nahbereich des damaligen Lebens ins Spiel. Der Vokativ „abba“ entstammt der Kleinkindersprache; im zwanglos-vertrauten Umgang sprechen auch die heranwachsenden und erwachsenen Töchter und Söhne ihren Vater und andere ältere Respektspersonen als „abba“ an. Jesus wählt also dasjenige Modell der Anrede, das am weitesten von kultischer Gottesanrufung entfernt ist und dafür am besten ein respektvolles Vertrauen ausdrückt. Wer jemanden als „abba“ anspricht, setzt dessen erfahrene menschliche Nähe, seine zuverlässig bewährte Güte und Hilfsbereitschaft in der heilsamen Überlegenheit voraus. Nur der Ältere, zu dem man selbstverständlich gehört und auf den man eingespielt ist, kann als „abba“ angesprochen werden. Jesus spricht Gott also auf jene Zuvorkommenheit, jene befreiend-verändernde Nähe, jenes Interesse an den Wehrlosen, Rechtlosen und Opfern, auf jenen Willen zum Glück aller hin an, die Jesus als die jetzt greifbar werdende Gottheit des kommenden Gottes erfährt und begrüßt.

2. Zugleich gibt Jesus sich mit dem „abba“-Ruf in die Hand dieses Gottes. Die Anrede „lieber Vater“ ist der gewagteste und zugleich einfachste Gestus dieser Entscheidung. Sie verlautbart, daß Jesus sich diesem Gott zur Verfügung stellt. Jesus verlangt nichts von diesem Gott, aber er erwartet für die anderen, für die geschichtliche Welt und für sich selbst alles von ihm; in dieser Erwartung kommt Jesus zu seiner Identität.

3. Im „abba“-Ruf lockert und bricht Jesus die paradigmatische gesellschaftlich-familiäre Realität, das soziale Muster und das Autoritätsgefälle des Vater-Kinder-Verhältnisses in mehrfacher Hinsicht auf. – Das sprachliche Paradigma und sein sozialer Ort

⁷ Das Gebet des irdischen Jesus wirft Licht auf die Ausgangserfahrung der Christen: die Erfahrung des Auferweckten. Denn was Jesus im Gebet vorweggenommen hat, das hat er sterbend durchmachen müssen: daß er sich selbst weggenommen wird, daß es im Ernst dahinsteht, was Gott aus ihm machen wird. Jesus konnte nicht vorwegnehmen, daß Gott mit ihm als Gescheitertem, als Erledigtem erst recht etwas anfangen würde. Er ließ es darauf ankommen, wohinein er vergeht – in das Nichts der definitiven Vergangenheit oder in die Wirklichkeit der endgültigen Zukunft. Durch die Auferweckung Jesu hat Gott sich als diese Zukunft erwiesen, als die der irdische Jesus ihn angesprochen hat; die Auferstehung ist die geschichtliche Ratifikation des Gebets Jesu.

gehören ins normale Leben. Der Vokativ „abba“ weist die Hörer Jesu und alle die, die später das „Vaterunser“ sprechen, auf ihre Lebenswelt als den Ort hin, an dem der angesprochene Gott zum Zug und zur Sprache kommen will. – Jesus redet nicht behauptend von einer Eigenschaft eines an sich schon bekannten höheren Wesens, sondern weist in der „abba“-Anrede mittelbar auf das hin, was jetzt in seiner Praxis in Gang kommt. In dem, was um Jesus herum aus den Menschen wird, erweist sich Gott ja allererst als zuvorkommend, nahe, als zum Heil aller Menschen entschlossen. In der Praxis Jesu kommt Gott als „Vater“, d. h. als die zur Freiheit befreiende schöpferische Bejahung aller Menschen zum Vor-Schein. Der Vokativ „abba“ ist kommunikativ gemeint: er soll die Umgebung auf diese Wirklichkeit aufmerksam machen. – Zugleich gibt Jesus in dieser Anrede an Gott auch sich selbst zu verstehen: als den Menschen, der bei diesem kommenden Gott zu Hause ist, der von ihm herkommt.

Vor allem aber zerbricht Jesus in dieser indirekten Selbstmitteilung das Paradigma der Vater-Sohn-Beziehung, indem er es im Gebet gebraucht und verbraucht. Dieser „liebe Vater“ ist kein Patriarch, keine das Familienleben überragende Figur, kein Herr im Haus, dem Frau und Kinder zu Diensten sein müßten. Er ist der Schöpfer, aus dessen Initiative und Können heraus die Töchter und Söhne leben dürfen, der sie in seiner Nähe heranwachsen, groß werden läßt. Der „abba“ ist ein Modell der zwischenmenschlichen Nähe, in der der Vater und der Sohn, der Erfahrenere und der Nachkomme eines Sinnes sind und in diesem gemeinsamen Geist zusammen leben und arbeiten⁸.

Hat es heute für Christen Sinn, den Gott Jesu im Gebet als Person anzusprechen? Unter bestimmten Bedingungen ja. Einige dieser Bedingungen können vielleicht am Gebet Jesu abgelesen werden – unter der (hier nicht noch einmal diskutierbaren) Voraussetzung, daß die Christen und ihre Theologen Jesus und sein Beten zumindest als Korrektiv, als Filter ihres eigenen Gotesverhältnisses bejahen. Unter dieser Voraussetzung läßt sich wenigstens so viel sagen:

Christliches Gebet wird heute da am ehesten verantwortbar sein, wo es aus einer von Jesus inspirierten Praxis erwächst und diese gegenwärtige Praxis an ihren Ursprung, an den Gott Jesu als Zuvorgekommen-Zukünftigen bindet. Es wird ferner da am ehesten Sinn haben, wo es sich der Realität der Menschenfeindlichkeit und der Vergeblichkeit so vieler Leiden und Tode stellt und, ohnmächtig, den Gott Jesu als den Feind des Todes bei seinem Wort nimmt. Christliches Gebet wird sich schließlich wohl da am ehesten einstellen und wird da als eine vielleicht selten gewordene, aber befreiende Gabe Gottes begrüßt werden, wo die Betenden unter dem Druck der Realitäten ihre Bilder, ihre Ängste, ihre Erwartungen und Entwürfe von Jesus her korrigieren und auflockern lassen und sich – ihre Konflikte, Niederlagen, ihr Umsonst – dem Gott Jesu zumuten.

⁸ Damit taucht am Horizont der „abba“-Anrede die Realität auf, die in der Lehre von Gott dem Dreifaltigen umschrieben und in der systematischen Theologie der Trinität bedacht wird.