

Wilfried Eisele (Hg.)

Gott bitten?

Theologische Zugänge
zum Bittgebet

Hilf deiner Kirche, um sie zu erneuern.

A: Wir bitten dich, erhöre uns.



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 256

GOTT BITTEN?
Theologische Zugänge zum Bittgebet



GOTT BITTEN?

Theologische Zugänge zum Bittgebet

Herausgegeben von
Wilfried Eisele

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02256-2

E-ISBN 978-3-451-80599-8

Inhalt

Schwierigkeit und Notwendigkeit des Bittgebetes. Zur Einführung	7
<i>Wilfried Eisele</i>	
„Gehört hat JHWH mein Flehen um Gnade!“ (Ps 6,10) Theologische Überlegungen zu Erhörung und Nichterhörung von Gebetsbitten in den Individualpsalmen	18
<i>Antonius Kuckhoff OSB</i>	
„Und er ist (nicht) erhört worden“ (Hebr 5,7) Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu	42
<i>Wilfried Eisele</i>	
„Wenn Du / nicht da bist / ist alles blind ...“ Fundamentaltheologische Erwägungen zum Bittgebet im Kontext einer naturwissenschaftlich geprägten Sichtweise	79
<i>Fulvio Gamba</i>	
Weil die Welt nicht ganz dicht ist ... Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt	102
<i>Joachim Negel</i>	
Das Gebet im Horizont von religiöser Kompetenz und Differenz. Religionspädagogische Perspektiven	186
<i>Matthias Gronover</i>	
Das Bittgebet in der Spannung zwischen Anfechtung und Glaube, Hoffnung und Liebe. Eine protestantische Perspektive	223
<i>Jörg Schneider</i>	

„Ich antworte dem Ruf des Rufenden.“ Zur Theologie des Gebets im Islam	262
<i>Anja Middelbeck-Varwick</i>	
Autorenverzeichnis	291

Schwierigkeit und Notwendigkeit des Bittgebetes

Zur Einführung

Wilfried Eisele

1. Problemanzeigen

„Wer sich heute über das Bittgebet auslassen will, kommt sich – dies als einleitendes Eingeständnis – wie auf einem exponierten Gefechtsstand der Theologie vor. Der betreffende und betroffene Apologet wird dort, wo er zu einem Plädoyer ansetzt, mit Zwischenrufen verschiedenster Art zu rechnen haben. Zu mächtig nämlich scheint der Chor der Stimmen zu sein, die, nach langer Praxis des Bittens, als die Un-erhörten und die Betrogenen dastehen. Zu gewichtig scheinen die theoretischen und metaphysischen Erwägungen, die es Gott verbieten, zu handgreiflich in den Gang der Geschichte einzugreifen; zu vernünftig gibt sich schließlich die Überlegung, daß Gott zu groß ist, um sich in die ‚Kleinigkeiten‘ dieser Welt zu mischen. Die Gegenargumente sind schließlich erschlagend, wenn behauptet werden soll, daß solches Sich-Einmischen und Eingreifen noch dazu auf menschliches Bitten hin erfolge. Nein, es kann wohl nicht sein. Deshalb hat der eine oder andere die logische Konsequenz auch schon gezogen: Er will sich und Gott nicht in Verlegenheit bringen und läßt deshalb das Bitten sein.“¹

Liest man Hans Schallers Standortbestimmung mit einem Abstand von über dreißig Jahren, scheint die Zeit stehengeblieben zu sein. Heute wie damals stellen sich die gleichen Fragen. Heute wie damals wird am Beten vor allem das Bitten als problematisch empfunden. So hartnäckig wie die kritischen Anfragen von Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft hält sich aber auch die wie selbstverständlich geübte Praxis des Bittgebetes. Dies erklärt sich nur zum Teil aus der kirchlichen Routine.² Nach dem Beten gefragt, assoziiere-

¹ H. Schaller, Das Bittgebet und der Lauf der Welt, in: G. Greshake/G. Lohfink (Hrsg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 54–70, 54.

² Noch vor den Bitten und Fürbitten der Liturgie ist hier das Vaterunser zu nen-

ren gerade Menschen, die nicht regelmäßig beten, damit meist spontan das Bitten. So sind die Fronten seit langem verhärtet: Anscheinend findet eine urmenschliche oder zumindest in der ungebrochenen christlichen Tradition verwurzelte Intuition im Bittgebet ihren Ausdruck, während gleichzeitig unüberwindliche Probleme für den christlichen Gottesglauben damit einhergehen. Schon seit frühkirchlicher Zeit sah sich die Theologie immer wieder dazu herausgefordert, die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit des Bittgebetes gegenüber seinen offensichtlichen Schwierigkeiten zu überprüfen und gegebenenfalls zu verteidigen:

„Origenes führt die beiden Hauptargumente seiner Gegner an: Wenn zum einen Gott die zukünftigen Ereignisse vorher wisse und diese gemäß dem Ratschluss des Allmächtigen auch eintreten müssen, dann sei das Gebet zwecklos. Wenn zum anderen alles nach dem uneingeschränkt guten Willen Gottes geschehe, dann sei das Gebet überflüssig (or. 5, 6). Im Laufe der letzten Jahrhunderte haben sich die Argumente gegen das Bittgebet weiter vermehrt: Verträgt sich diese Form christlichen Betens mit der Autonomie der Welt? Müsste Gott nicht gegen die von ihm selbst geschaffenen Naturgesetze verstoßen, wollte er in das Weltgeschehen eingreifen, um die Bitten der Menschen zu beantworten? Dient das Bittgebet nicht der Flucht vor selbstverantwortlichem Handeln? Ist das Bittgebet nicht eine kindliche Form des Betens, die einem mündigen Christen nicht gut ansteht? Gehört es nicht zur notwendigen Trauerarbeit, zum religiösen Erwachsenwerden, sich von einem Gott zu verabschieden, der scheinbar dazu herhalten muss, die unersättlichen Bedürfnisse des Menschen zu stillen?“³

Alle diese Fragen sind in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erneut aufgenommen worden und haben verschiedentlich zu einer Vertiefung der Theologie des Bittgebetes geführt.⁴ Dass das Thema damit keineswegs erledigt ist, zeigen die

nen, das aus sieben Bitten besteht (siehe dazu meinen Beitrag unten). Aber auch das weit verbreitete Jesusgebet ist in einer seiner Grundformen, die sich an Mk 10,47 und Lk 18,38 anlehnt, ein Bittgebet: „Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner“; vgl. A. Pichler, Art. Jesusgebet, in: LThK³ 5 (1996) 846f.

³ S. Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 103.

⁴ Vgl. G. Bachl, Thesen zum Bittgebet, in: T. Schneider/L. Ullrich (Hrsg.), Vorsehung und Handeln Gottes (QD 115), Freiburg i. Br. 1988, 192–207; H. M. Barth, Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets, München 1981; G. Greshake/G. Lohfink (Hrsg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz

zunehmend kritischen Auseinandersetzungen mit dem Bittgebet aus jüngerer Zeit, die seine theologische Berechtigung zum Teil grundsätzlich bestreiten.⁵ Dabei fällt auf, dass die neuere Debatte bisher fast ausschließlich unter religionsphilosophischen und systematisch-theologischen Gesichtspunkten geführt wird. Es fehlen nicht nur biblisch- oder praktisch-theologische Diskussionsbeiträge, sondern überhaupt oft der phänomenologische Blick auf die biblischen, alltäglichen und kirchlichen Erfahrungen von Menschen, die sich allen Ernstes mit ihren Bitten an Gott wenden. Dabei bergen die biblische Tradition und die religiöse Praxis mitunter selbst ein kritisches Potential, das geeignet ist, manche allzu abstrakten Überlegungen zur Abschaffung des Bittgebetes auf den Boden des geschichtlich gelebten Glaubens zurückzuholen. Wenn diese Art der Erdung unterbleibt, könnte dies schwerwiegende Folgen haben, die Gerhard Lohfink vor Jahren schon benannt hat:

„Man muß sich vor Augen halten, was es auf Dauer bedeuten muß, wenn man in seiner Not nicht mehr zu Gott rufen kann. Wohl in kaum einer anderen Gebetssituation wird das *Gegenüber* Gottes, wird die *Ansprechbarkeit* Gottes im Du so elementar vollzogen wie im Bittgebet. Wahrscheinlich bleibt Gott gar nicht mehr der lebendige Gott der biblischen und christlichen Glaubensgeschichte, wenn er nicht jederzeit im Bittgebet angefleht werden kann. Ich habe den Verdacht, daß *der* Gott, demgegenüber das Bittgebet als unangemessen erklärt wird, bald nicht mehr der christliche Gott ist, sondern der Götze einer leeren Transzendenz.“⁶

1978; H. Schaller, Das Bittgebet. Eine theologische Skizze (SlgHor NF 16), Einsiedeln 1979. Viel gelesen wurde damals C. S. Lewis, Briefe an einen Freund. Hauptsächlich über das Beten, Einsiedeln 1966 (englische Originalausgabe: Letters to Malcolm. Chiefly on Prayer, London 1964).

⁵ Vgl. C. Böttigheimer, Die Not des Bittgebetes. Eine Ursache der gegenwärtigen Gotteskrise?, in: StZ 229 (2011) 435–444; M. Striet (Hrsg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010; A. Torres Queiruga, Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion, Darmstadt 2008, 186–221 (spanische Originalausgabe: Recuperar la creación. Por una religión humanizadora, Santander 1997). Dagegen jüngst D. Schmelter, Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebeterhörungen, Marburg 2012.

⁶ G. Lohfink, Die Grundstruktur des biblischen Bittgebets, in: G. Greshake/ders. (Hrsg.), Bittgebet (s. Anm. 4) 19–31, 28f.; vgl. ebd. 30: „Unter dem Vorbehalt, daß die Geschichte des Betens bei einzelnen wie bei Gruppen immer eine höchst

Freilich kann man fragen, ob Lohfinks Sicht der Dinge hier nicht selbst einer perspektivischen Verengung unterliegt, die es zu überwinden gilt, wenn man die betende Beziehung des Menschen zu Gott in all ihren Dimensionen in den Blick bekommen will. Wenn das Gebet nicht irgendetwas Aufgesetztes ist, sondern im Grunde der Selbstvollzug des Menschen als Geschöpf Gottes;⁷ wenn es der Geist Gottes selbst ist, der in uns betet, noch bevor wir uns im Gebet an ihn wenden (Röm 8,26f.), dann beginnt das Gebet nicht erst dort, wo der Mensch Gott gegenüber seine erste Bitte äußert. So gesehen, verwundert es nicht, dass ganze Bücher über Spiritualität und Gebet geschrieben werden können, in denen das Bittgebet keine oder allenfalls eine Nebenrolle spielt.⁸ Anscheinend kann darauf (beinahe) ganz verzichtet werden, ohne dass dem christlichen Gebet dadurch etwas Wesentliches abhandenkäme. Es bleiben ja noch die anderen Grundformen des Betens wie Dank, Lobpreis und Klage.⁹ Hier meldet Lohfink nun aber seinerseits Bedenken an:

„Nicht statthaft scheint mir die Ausflucht, der man nicht selten begegnet: Selbst wenn das Bittgebet dahinfiele, könne sich der Mensch ja noch immer in seiner Freude Gott dankend zuwenden, und er könne Gott in seinem Glück noch immer loben und preisen und so durchaus dem lebendigen Gott begegnen – sogar viel angemessener und würdiger. Aber gäbe es wirklich noch ein Lob- und Dankgebet, wenn sich das Bittgebet als theologisches Phantom erweisen sollte? Sieht man genau zu und denkt man die Dinge ganz zu Ende, so gelten all die Einwände, die man gegen das Bittgebet richtet, auch der *Klage*, dem *Lob-* und dem *Dankgebet*. Letzten Endes geht es immer um die Frage: Kann Gott überhaupt angespro-

komplexe Geschichte mit vielen Phasen ist, möchte ich sagen: Das Bittgebet ist unauflösbar, denn es ist einer der elementarsten Ausdrücke für das dialogische Gegenüber zwischen Gott und Mensch und für die lebendige Geschichte zwischen beiden. Das Bittgebet ist eine Gebärde, ohne die das Antlitz Gottes auf die Dauer verblaßt.“

⁷ Vgl. F. Ulrich, Gebet als geschöpflicher Grundakt, Einsiedeln 1973.

⁸ Vgl. z. B. W. Lambert, Beten im Pulsschlag des Lebens. Gottsuche mit Ignatius von Loyola, Freiburg i. Br. ²1998; J. Sudbrack, Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999, bes. 330–335.

⁹ Vgl. z. B. S. Wendel, Der „beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein“ (I. Kant). Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft, in: M. Striet (Hrsg.), Hilft beten? (s. Anm. 5) 11–30, bes. 28.

chen werden? Macht nicht schon das Faktum der Anrede selbst aus Gott notwendig gerade das, was Gott nicht ist?“¹⁰

Zu Recht verweist Lohfink auf den inneren Zusammenhang zwischen den verschiedenen Grundformen des Betens, der in der schöpfungsmäßigen Beziehung zwischen Gott und Mensch begründet liegt. Das grundsätzliche Problem der Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz stellt sich mithin bei allen Formen des Gebetes. Wenn ich morgens aufstehe und bete: „Gott, ich danke dir, dass ich gesund bin“, dann sind die gleichen Probleme damit verbunden, wie wenn ich bete: „Gott, erhalte mir meine Gesundheit.“ Es handelt sich um zwei Seiten einer Medaille, und in beiden Fällen kann man fragen: Kümmert sich Gott überhaupt um meine Gesundheit? Und falls ja, warum tut er es bei anderen nicht? Oder wenn Jesus betet: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du diese Dinge vor den Weisen und Verständigen verborgen und sie den Unmündigen offenbart hast“ (Mt 11,25), stellen sich ähnliche Fragen: Hat Gott den geschichtlichen Lauf der Dinge im Einzelnen etwa so beeinflusst, dass die Weisen und Verständigen aus der Offenbarung in Jesus Christus ausgeschlossen blieben? Und falls ja, warum hat er es getan? Die Probleme werden nicht weniger, wenn man auf das Bittgebet verzichtet; denn sie sind mit dem Sprechakt des Betens als solchem verbunden.

Eine andere Frage ist, ob man auf das Bittgebet verzichten kann, ohne dem Gebet als solchem Abbruch zu tun. Andrés Torres Queiruga nimmt „ein vielleicht etwas grobes Beispiel [...], das aber wie alle Gebete klingt, die jeden beliebigen Sonntag in jeder Kirche zu hören sind: ‚Daß Äthiopien keinen Hunger leiden muß, darum bitten wir den Herrn. – Wir bitten dich, Herr, erhöre uns und erbarme dich.‘“¹¹ Als Alternative, die ohne Bitten auskommt, schlägt er vor: „Herr, uns schmerzt der Hunger in Äthiopien, als eine Folge natürlicher Ereignisse und menschlichen Egoismus. Wir wissen aber, daß Du dich noch mehr sorgst als wir und daß Dein Geist uns daher aufruft und drängt, zu tun, was in unseren Händen liegt. Darum sagen wir zu Dir: ‚Vater, wir wollen Deinen Aufruf annehmen und Deine Liebe in die Tat umsetzen.‘“¹² Er ist überzeugt: „Dabei bleibt nicht

¹⁰ G. Lohfink, Grundstruktur (s. Anm. 6) 29.

¹¹ A. Torres Queiruga, Wiederentdeckung (s. Anm. 5) 195.

¹² Ebd. 203.

nur *nichts unausgedrückt*, sondern alles ist ausdrücklicher und bewußter (sogar in der Wortwahl) geschehen.“¹³

Dem ist schwerlich beizupflichten. Denn eine wesentliche Sache verschweigt die umformulierte Fürbitte, nämlich schlicht die Bitte, d. h. das Anliegen, das den Betern auf dem Herzen liegt, und die Not, welche sie bedrängt.¹⁴ Am gewählten Beispiel fällt dies nicht sofort auf, weil Äthiopien von Europa weit entfernt liegt und die Beter der Fürbitte vom Hunger dort nicht existentiell bedroht werden. Aber stellen wir uns einmal vor, ein Äthiopier würde bei uns im Gottesdienst so beten und dabei nicht nur allgemein an sein Heimatland, sondern besonders an seine Verwandten und Freunde dort denken. Wird er nicht vielmehr beklagen, dass Gott seine Lieben verhungern lässt, und wird er ihn nicht bitten, dass er tätig wird und hilft? Wer wollte ihm diese Bitte verwehren, etwa Gott, weil er dadurch zu Unrecht angegangen und womöglich beleidigt wird?¹⁵ Mit Sicherheit nicht; denn wenn es überhaupt ein Unrecht ist, so wird Gott es ertragen, weil es aus gläubigem Vertrauen zu ihm geschieht. Dass ein Mensch wirklich auf die Fürsorge des himmlischen Vaters vertraut, kommt eben nirgends so unverstellt zum Ausdruck, wie wenn er ihn um das Nötige zum Leben bittet. Gewiss kommt es nicht selten vor, dass ein Bittender zu viel erwartet; das ist im zwischenmenschlichen Bereich der Fall und vielleicht noch mehr im Blick auf Gott. Aber schlimmer wäre es in jedem Fall, wenn er gar nichts mehr erwartete oder keine Erwartung mehr äußerte, weil sich dann über kurz oder lang die Beziehung zum anderen verlöre oder zumindest oberflächlich würde. Hans Schaller hat diesen Zusammenhang treffend beschrieben:

¹³ Ebd. 204.

¹⁴ Vgl. J. Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster ²2005, 128: „Die Sprache der Bitte rettet eine Erfahrung, die in allen anderen Sprachen weg-geredet wird: die Erfahrung der Hilf- und Heillosigkeit, in der nichts weniger fehlt als der gute Geist, der uns mit seiner Macht vor der Heillosigkeit des Sündigens weg-reißt, der Geist, in dem die Macht der Zukunft unser Leben zu durchdringen und unser Wollen zu ‚motivieren‘ beginnt.“

¹⁵ A. Torres Queiruga, Wiederentdeckung (s. Anm. 5) 203: „Denn wenn ich mit den Hungernden in Äthiopien ‚Mitgefühl habe‘ und den Herrn darum ‚bitte‘, Er möge ‚mich anhören und Erbarmen haben‘, dann mag das aufrichtig empfunden sein; doch in dieser Ausdrucksweise sage ich etwas, das für Gott *an sich* beleidigend ist.“

„Wir können dem Mitmenschen für eine Gabe oder einen erwie-senen Dienst danken, jedoch meist nicht fraglos darum bitten. Wir überlegen uns deshalb oft zögernd, was wir von wem erbitten dürfen und können. Offensichtlich verlangt eine Bitte nach dem Maß ihrer Größe eine besondere Basis des Vertrauens, weil sie den Gebetenen in tieferer Weise engagiert, in seiner Güte und Hilfsbereitschaft zen-traler aufruft. Vielleicht haben wir schon die Erfahrung gemacht, daß eine Freundschaft in dem Augenblick in ein anderes, höheres Stadium tritt, wo wir den Freund erstmals um etwas zu bitten wa-gen. Und umgekehrt können wir erfahren, daß die menschlichen Be-ziehungen dort stagnieren, sich rückbilden oder sogar absterben, wo nichts mehr in Forderung und Bitte verlangt werden kann. Warum eigentlich? Weil hier, in der freundschaftlichen Beziehung, durch die Zumutung zu helfen, die Tragfähigkeit von Vertrauen ernsthaft ge-prüft wird. Gewiß. Sicher aber auch deshalb, weil die Bitte den andern gleichsam direkt anfaßt, angeht, sich ins Zentrum seiner Freiheit vorwagt. Und in der Art, wie dieses Wagnis der Bitte beant-wortet wird, zeigt sich, was an Zuneigung, Hilfsbereitschaft und Güte im Angesprochenen vorhanden ist. Etwas ganz Ähnliches ge-schieht im bittenden Beten. Es verlangt ein Vorwagen, das mit Gott nicht in einer Art Scheindemut umgeht, sondern freimütig den Weg auf die Mitte Gottes, seine geoffenbarte Liebe in Jesus Christus ein-schlägt. Denn das Reich, um das wir bitten, kommt nicht für die Passiv-Wartenden, sondern für die ungeduldig ihm Entgegendrän-genden. Solche Ungeduld wagt sich in der Bitte vor.“¹⁶

Diese wenigen Bemerkungen mögen als einleitende Problemanzeige genügen. Denn es geht an dieser Stelle noch nicht darum, Lösungs-wege zu beschreiten, sondern die offenen Fragen aufzuwerfen, mit denen sich die Beiträge dieses Bandes eingehend befassen werden. Ein kurzer Überblick über die verschiedenen theologischen Zugänge zum Bittgebet, die sie eröffnen, mag gleichwohl nützlich sein, um sowohl die Vielfalt im Zugriff auf das Thema als auch die Einheit im Ringen um die Sache vorläufig in den Blick zu bekommen. Grundsätzlich geht unser gemeinsames Bemühen dahin, die ver-schiedenen Teilbereiche der Theologie mit ihren spezifischen Fra-

¹⁶ H. Schaller, Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens, in: G. Greshake/G. Loh-fink (Hrsg.), Bittgebet (s. Anm. 4) 92–102, 94f.

gestellungen und Lösungsansätzen an der Suche nach einem angemessenen Ort für das Bittgebet in der religiösen Praxis der Menschen von heute zu beteiligen. Ein für die alltägliche Spiritualität so zentrales Thema wie das Bittgebet muss die ganze Theologie mit ihren sich ergänzenden, mitunter aber auch widerstreitenden Sichtweisen beschäftigen.

2. Lösungsansätze

Dass „das Studium der Heiligen Schrift gleichsam die Seele der Heiligen Theologie sei“¹⁷, wie es das Zweite Vatikanische Konzil programmatisch formuliert, ist den theologischen Auseinandersetzungen um das Bittgebet weithin kaum anzumerken. Vielmehr bleiben sie von der schlichten Tatsache, dass die Bibel von Bittgebeten voll ist, oft merkwürdig unberührt. Weit davon entfernt, einem kruden Biblizismus zu verfallen, muss die Theologie sich zweifellos bemühen, „die Erfahrungen bittender Menschen zu würdigen und die entsprechenden Zeugnisse der Bibel tiefer zu verstehen“¹⁸. Dazu wollen die *bibeltheologischen* Aufsätze dieses Bandes einen Beitrag leisten. Ausgehend von Ps 6 als paradigmatischem Bitt- und Klagepsalm benennt *Antonius Kuckhoff* wesentliche Aspekte des Bittgebetes im gesamten Psalter und formuliert auf dieser Grundlage Thesen zu einer bibelnahen Theologie des Bittgebetes. Meine *eigenen* Überlegungen profilieren das Vaterunser als echtes Bittgebet und finden seine grundlegende Struktur in der Erzählung vom Gebet Jesu im Garten Getsemani wieder. Beide Gebete liefern zusammen ein Paradigma christlichen Betens, das sich an der Gebetspraxis Jesu orientiert und das Bittgebet als unersetzlichen Ausdruck des gläubigen Vertrauens des Menschen auf Gott interpretiert.

Freilich wäre damit noch nichts gewonnen, wenn sich die biblische Sicht der Dinge nicht auch vor der modernen Vernunft rational verantworten ließe, konkret: wenn mit dem Übergang von einem mythischen zum naturwissenschaftlich geprägten Weltbild der Mo-

¹⁷ *Zweites Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum), Nr. 24.

¹⁸ *J. Werbick*, In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: M. Striet (Hrsg.), *Hilft beten?* (s. Anm. 5) 31–57, 38.

derne jede Bitte an Gott, die von ihm erhört und womöglich sogar erfüllt würde, undenkbar geworden wäre. Man denke nur an das klassisch gewordene Diktum Rudolf Bultmanns:

„Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.“¹⁹

Demgegenüber zeigen die *systematisch-theologischen* Beiträge dieses Bandes Wege auf, wie ein Handeln Gottes in dieser Welt als Reaktion auf das Bittgebet der Menschen durchaus mit unserer modernen Weltsicht kompatibel gedacht werden kann. *Fulvio Gamba* stellt die Annahme einer kausalen Geschlossenheit der Welt in Frage, indem er zwischen naturwissenschaftlichen und personalen Erklärungen von Ursachen und ihren Wirkungen unterscheidet. Die Allwissenheit Gottes versteht er nicht als propositionales Wissen (*de re*), sondern als Wissen Gottes um sich selbst (*de se*), welches trinitarisch vermittelt auch dasjenige Wissen miteinschließt, das nur ich selbst von mir (*de me*) haben kann. Durch dieses Wissen nehme Gott am Leben dessen teil, der sich im Bittgebet an ihn wendet. *Joachim Negel* teilt die Denkmodelle zeitgenössischer Theologie hinsichtlich eines möglichen Handelns Gottes in der Welt in drei Gruppen ein, die er das transzendentaltheologische, das phänomenologische und das kausalanalytische Modell nennt. Aus einer strukturontologischen Perspektive problematisiert er Redeweisen wie die vom „Eingreifen“ Gottes in die Welt und schlägt alternativ die Denkfigur des trinitarischen Pantheismus als Modell für das Wirken Gottes in der Welt vor.

Alle bisherigen Überlegungen wären gegenstandslos, würde nicht seit Menschengedenken gebetet, und schlösse das Gebet nicht immer auch die Bitte mit ein. Jedem Nachdenken voraus liegt die ununterbrochene Praxis des Bittgebetes. Nicht nur den biblisch bezeugten Gebetserfahrungen der Menschen gilt es daher nachzuspüren, sondern auch der gelebten Spiritualität und Frömmigkeit durch die Jahrhun-

¹⁹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (BEvTh 96), München ²1985 (¹1941), 16.

derte bis in unsere Zeit. Dabei eröffnen sich ganz unterschiedliche Frömmigkeitsmilieus, die als *praktisch-theologische* Fundstätten für eine Theologie des Bittgebetes zu gelten haben. Drei davon werden in den abschließenden Beiträgen dieses Bandes exemplarisch aufgesucht und beleuchtet. Nicht erst seit in unseren Breiten die kirchlichen Traditionen weithin abgebrochen sind, stellt sich die grundsätzliche Frage danach, ob und wie die Menschen überhaupt (noch) beten können. Schon der lukanische Jesus wird von seinen Jüngern gebeten: „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11,1), und Paulus weiß um die Not der Sprachlosigkeit im Gebet (Röm 8,26). Gleichwohl hat sich die Problematik in unserer Zeit wie wohl noch nie zuvor verschärft. „Beten Können ist eine Kompetenz fürs Leben“²⁰, welche die Älteren unter uns oft völlig verlernt und die Jüngeren folglich schon gar nicht mehr erlernt haben. *Matthias Gronover* widmet sich daher aus religionspädagogischer Perspektive der grundlegenden Frage nach der Gebetskompetenz im Rahmen religiöser Kompetenz überhaupt. Entscheidend sind dabei Differenzerfahrungen verschiedener Art, z. B. zwischen Gott und Welt oder zwischen dem Einzelnen und der kirchlichen Tradition im Blick auf das Gebet. Daran anschlussfähig, wenn auch mit dem spezifischen Blick auf die protestantische Tradition und Reflexion des Gebetes, geht *Jörg Schneider* von den verschiedenen Spannungsverhältnissen aus, die das Beten seit biblischer Zeit prägen, so z. B. in der reformatorischen Beschreibung des Menschen als *simul iustus et peccator*. Die Bedeutung des Bittgebetes entfaltet er im Spannungsfeld zwischen Anfechtung und den göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe als ein Gebet, das sich von weltanschaulichen Einreden nicht zum Schweigen bringen lässt. Hat das Bittgebet somit seit jeher – wenn auch zunehmend angefochten – einen festen Platz in der christlichen Gebetspraxis, so gilt das nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit für die islamische Tradition. Beides bringt *Anja Middelbeck-Varwick* im abschließenden Beitrag dieses Bandes ins Gespräch und öffnet damit den Horizont der christlichen Debatte um das Bittgebet, indem sie ein bezeichnendes Schlaglicht auf seine Bedeutung außerhalb des Christentums wirft. Ausgehend von der Frage, ob es überhaupt ein Bittgebet im Islam gibt, markiert sie seine Bedeutung sowohl für das rituelle als auch für das persönliche und

²⁰ So prägnant formuliert auf der Rückseite des Buches von *A. Biesinger/E. u. R. Gaus*, *Hört Gott uns, wenn wir beten?*, Freiburg i. Br. 2009.

das kontemplative Gebet der Muslime. Damit ist ein Anfang gemacht, dass Christen nicht nur ihre eigene Bittgebetspraxis reflektieren, sondern darüber auch mit den Gläubigen anderer Religionen ins Gespräch kommen können.

„Gehört hat JHWH mein Flehen um Gnade!“ (Ps 6,10)

Theologische Überlegungen zu Erhörung und Nichterhörung von Gebetsbitten in den Individualpsalmen

Antonius Kuckhoff OSB

Schon bei einem ersten Blick in die Schule des Gebets innerhalb der Bibel, den Psalter¹, fällt auf, dass ein großer Teil der Psalmen Bitten an JHWH sind. Die Bitten der Psalmen wurden in den vergangenen Jahrzehnten intensiv untersucht.² In der Form- und Gattungskritik wurden die Bittelemente in Psalmen in erster Linie unter dem Aspekt betrachtet, welchen Ort und welche Funktion die Bitten im Rahmen einer Gattung haben.³ Die Frage, welche Inhalte sich mit der Form verbinden, scheint hier eher zweitrangig zu sein.

Wer sich also an Gott wendet, um ihm seine Bitten vorzutragen, trägt die Hoffnung, dass Gott die Macht hat, die Bitten zu erfüllen. Diese Wirkmacht Gottes wird im Psalter vorausgesetzt.

Die Theologie steht vor der Herausforderung, den Sinn des Bittgebets immer wieder zu begründen. Was kann ein Beter von Gott erwarten? Um was kann ein Beter vor der Vernunft und biblisch legitimiert Gott bitten? Lassen sich biblisch-theologische Kriterien für ein verantwortetes Bittgebet finden?

¹ Zur Bezeichnung des Psalters als „Schule des Gebets“ vgl. nur *M. Konkel*, „Dein Angesicht, Herr, will ich suchen.“ (Ps 27,8). Der Psalter als Schule des Gebets, in: *ThGl* 102 (2012) 322–336.

² *E. Gerstenberger*, Der bittende Mensch. Bitritual und Klageglied des Einzelnen im Alten Testament (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980; *A. Aejmelaeus*, The Traditional Prayer in the Psalms (BZAW 167), Berlin u. a. 1986; *H. Graf Reventlow*, Gebet im Alten Testament, Stuttgart u. a., 1986, bes. Kap. 3 Das Bitten, 163–208; *P. Miller*, They cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer, Minneapolis ¹⁰1998; *C. de Vos*, Klage als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen (FAT II/11), Tübingen 2005; *A. Kuckhoff*, Psalm 6 und die Bitten im Psalter. Ein paradigmatisches Bitt- und Klagegebet im Horizont des Gesamtpsalters (BBB 160), Göttingen 2011.

³ Vgl. dazu nur: *C. Westermann*, Lob und Klage in den Psalmen (= 6. Aufl. von *Das Loben Gottes in den Psalmen*), Göttingen (Neuausg.) 1983, 48–60.

Ein klassisches Bitt- und Klagegebet ist Psalm 6. In ihm wendet sich ein betendes Ich an JHWH. Er bittet ihn in verschiedenen Angängen und in verschiedenen sprachlichen Formen um helfendes Eingreifen.⁴ Bei der Auslegung der Bitten, die auch in formelhafter Sprache ausgedrückt werden, ist es sinnvoll, den Gebrauch der Wendungen im Gesamtpsalter mit einfließen zu lassen, um Engführungen zu vermeiden.⁵

Mit Blick auf den Psalter ist es möglich die Linien zu einer bibelnahen Theologie des Bittgebets auszuziehen. Der Psalter ist *die Sprachschule des Gebets* in der Bibel. Der Psalter weist nicht nur zahlreiche Verknüpfungen zum übrigen Alten Testament auf, sondern ist auch die im Neuen Testament meistzitierte Schrift der Hebräischen Bibel.⁶ Die Kirche hat den Psalter schon seit frühester Zeit zu ihrem originären Gebetbuch gemacht. So ist es nicht mehr als sinnvoll, die Funktion des Bittgebets im Psalter neu zu erheben und für ein Gespräch mit der systematischen Theologie aufzubereiten; denn es fällt auf, dass einerseits in vielen Gebetstheologien der *Psalter* einen geringen Raum einnimmt. Andere Gebete wie das Vaterunser (wie bei *G. Ebeling*⁷) oder die klassische Oration der römischen Liturgie oder

⁴ Es wird darauf zu achten sein, den Begriff „Bitte“ nicht auf imperativische Formulierungen festzulegen. Dies ist eine methodische Engführung, wie sie etwa in der Arbeit von *Aejmelaeus* vorliegt.

⁵ So wird etwa die Wendung *יְיָ יְיָ* – „sei mir gnädig“ häufig einseitig mit der Schuldthematik in Verbindung gebracht. Bei genauerer Betrachtung des Vorkommens dieser formelhaften Bitte im Gesamtpsalter zeigt sich, dass die Bitte in verschiedenen Kontexten benutzt wird. In Ps 26,11 betont der Beter gar, dass er redlich ist, in Ps 41,5.11 liegt ein Krankheitskontext nahe. In verschiedenen Psalmen bittet ein Psalm mit der Wendung um Hilfe vor Feindbedrohung (vgl. Ps 9,14; 26,11 u. a.). Vgl. *A. Kuckhoff*, Psalm 6 (s. Anm. 2) 193.

⁶ Vgl. *K. Löning*, Die Funktion des Psalters im Neuen Testament, in: E. Zenger (Hrsg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg i. Br. 1998, 269–295.

⁷ *G. Ebeling*, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater (GTBS 89), München u. a. 1963. Verallgemeinernd scheint es mir so zu sein, dass christlicherseits schnell über die Gebetsprache des Psalters hinweggegangen wird und ein Fokus auf das Gebet Jesu gelegt wird. Dabei wird aber schnell übersehen, dass gerade Jesu Gebete durch und durch vom Psalter geprägt sind. Alleine schon daher ist es grob fahrlässig, bei einer Phänomenologie oder Theologie des (Bitt-)Gebetes den Psalter außer Acht zu lassen oder nur am Rande wahrzunehmen. So auch etwa *A. Torres Queiruga*, *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008, 186–221, 206. Hier beginnt er nach dem Abschnitt über die Ver-

das Magnificat (wie bei *R. Schaeffler*⁸) werden als Paradigma genommen. In ihrer systematisch-theologischen Dissertation „Lob und Bittete“ nimmt *E. Harasta* allerdings ausführlich Bezug auf den Psalter, hier insbesondere auf die Psalmgruppe 15–24 und Ps 22.⁹ Andererseits gehen auch Theologien des Psalters oder Werke, die den Psalter zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Überlegungen machen selten ausdrücklich auf die theologische Problematik des Bittens in den Psalmen ein. Hier liegt der Akzent eindeutig auf dem Aspekt der Klage, der in der Exegese spätestens seit von *C. Westermanns* „Lob und Klage in den Psalmen“ diskutiert wird. Auch in Theologien der Psalmen, etwa bei *H. J. Kraus*, kommt das Problem des Bittgebets nur im Kontext der Gattungskritik und hier bei der Frage nach dem Sitz im Leben im Tempelgottesdienst beiläufig zur Sprache.¹⁰ Auch bei *B. Weber* gibt es nur einen einseitigen Abschnitt unter dem Titel „Gespräch, das bewirkt und verändert“.¹¹

Ausgangspunkt der Auslegung ist der Einzelsalm. Er ist die grundlegende Einheit des Psalters. So lege ich zunächst paradigmatisch Ps 6 als Bitt- und Klagepsalm aus (1.). Dabei lege ich einerseits einen Fokus auf die Bittelemente des Psalms, andererseits aber auch den Blick auf den Kontext des Gesamtpsalters, von dem aus Form und Inhalt der einzelnen Bitten gefüllt und ergänzt werden können.

teidigung des Bittgebets gleich den Abschnitt „Jesus und das Bittgebet“ (206). Dass dem ein latenter Markionismus zu Grunde liegt, wird an einer Aussage wie folgender deutlich: „Im *Alten Testament* wird dies zudem mit seinem Charakter eines Weges zum Neuen Testament offensichtlich. Denn niemand kann z. B. die Verwünschungen gegen die Feinde bzw. den unduldsamen Exklusivismus so vieler ansonsten bewundernswerter Seiten zur Norm erheben. Daher liegt uns daran, wenn auch nur um der Kürze willen [wirklich nur?, AK], uns auf Lehre und Haltung *Jesu von Nazareth* zu konzentrieren“ (ebd. 207).

⁸ *R. Schaeffler*, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln u. a., 1988 sowie *ders.*, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott; eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989, 163–211.

⁹ *E. Harasta*, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005, 37–110 bildet eine Ausnahme unter neueren Theologien des Gebets. Vgl. hingegen *G. Greshake/N. Lohfink*, Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978.

¹⁰ Vgl. *H. J. Kraus*, Theologie der Psalmen (BK 15/3), Neukirchen-Vluyn² 1989, 176f.

¹¹ *B. Weber*, Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart 2010, 235.

Im zweiten Abschnitt lege ich in sieben Schritten Überlegungen zur Bedeutung der Bitten an JHWH in den Psalmen vor (2.), um die Ergebnisse in Thesen zu einer bibelnahen Theologie des Bittgebetes, ausgehend vom Psalter, zu bündeln.

1. Ps 6 – Ein paradigmatischer Bitt- und Klagepsalm

Psalm 6 lautet übersetzt¹²:

- 1 Für den Chormeister. Mit Saitenspiel auf der Achten.
Ein Psalm [*mizmor*] Davids.
- 2 JHWH!
Nicht in deinem Zorn weise mich zurecht
und nicht in deiner Erregung unterweise mich!
- 3 Sei mir gnädig, JHWH, denn verdorrt bin ich.
Heile mich, JHWH, denn schreckensstarr sind meine Glieder
- 4 und meine *náfæsch* (Seele) ist sehr schreckensstarr.
Aber du, JHWH, – bis wann?
- 5 Kehre bitte¹³ um, JHWH! Rette bitte meine *náfæsch*!
Hilf mir gemäß deiner *hæsæd*; (verlässlichen Güte).
- 6 Denn es gibt nicht im Tod dein Gedenken!
In der *sche'ol* (Unterwelt) – wer wird dich loben?
- 7 Ich bin müde (geworden) durch mein Seufzen,
Ich überschwemme in jeder Nacht mein Bett
mit meinen Tränen lasse ich mein Ruhelager überfließen.
- 8 Schwach geworden ist von Kummer mein Auge
es ist gealtert wegen all' meiner Bedränger
- 9 Weicht ab von mir alle Täter des Unheimlichen,
denn gehört hat JHWH mein lautes Weinen.
- 10 Gehört hat JHWH mein Flehen um Gnade
JHWH nimmt mein Gebet an.
- 11 Es werden zuschanden werden
und es werden sehr schreckensstarr werden alle meine Feinde
sie werden umkehren, zuschanden werden im Nu!

¹² Die Übersetzung ist entnommen aus: A. Kuckhoff, Psalm 6 (s. Anm. 2) 30f.

¹³ Zur ungewöhnlichen Übersetzung der Langform des Imperativs mit „bitte“ s.u. 2.1 Zur Grammatik des Bittgebets.

Ps 6 ist überschrieben mit der Überschrift in V. 1. Die Überschrift kann nicht einfach als sekundärer Zusatz abgetan werden, sondern leistet ein Dreifaches: Zuerst gibt die Überschrift (kaum mehr aufzulösende) Regieanweisungen für den Vortrag des Psalms. Der erste Teil der Überschrift „Für den Chormeister. Mit Saitenspiel auf der Achten“ zeigt an, dass sich Psalm 6 in seiner biblisch überlieferten Gestalt nicht auf eine einzelne Ursprungssituation, etwa als „Krankensalm“¹⁴, festlegen lässt. Vielmehr wird schon hier sichtbar: Der Psalm ist offen für verschiedene Bedeutungsebenen. Er ist schon früh auch im kultischen Raum verwendet worden. Doch auch darin geht der Psalm nicht auf: Es lassen sich im Psalter früh Spuren einer Metaphorisierung auch von Kultterminologie finden. Gleich zwei weitere Bedeutungsebenen öffnen sich durch den zweiten Teil der Psalmüberschrift: Die Titulierung als „Psalm [*mizmor*] Davids.“ Zum einen weist dieser Teil der Überschrift den Psalm der Psalmgruppe 3–14 innerhalb des Ersten Davidpsalters Ps 3–41 zu, zum anderen stellt sie David als paradigmatischen Beter des Psalms vor Augen.¹⁵ Ersteres stellt den Psalm in den Kontext einer Sammlung. Ps 3–14 ist die erste Sammlung des Ersten Davidpsalters. In ihrem Zentrum steht der Hymnus Ps 8 mit der anthropologischen Spitzenaussage „Du hast ihn [den Menschen] nur wenig geringer gemacht als Gott“ (Ps 8,6). Auf ihn hin sind Ps 3–7 als Psalmen von Bedrängten und Armen mit dem durchgehenden Morgenmotiv zu lesen.¹⁶ Von ihm her sind Ps 9f.11–14 als Gruppe von Vertrauensliedern zu lesen.¹⁷

¹⁴ So etwa *H. J. Kraus*, *Psalmen*. 1. Teilband; *Psalmen 1–59*. 6. Aufl. mit Nachträgen zur Literatur (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn 1989, 185; *K. Seybold*, *Die Psalmen: eine Einführung*, Stuttgart 1996, 43.

¹⁵ Zur Leserfiktion David vgl. *A. Kuckhoff*, Psalm 6 (s. Anm. 2) 97f.; *E. Harasta*, *Lob und Bitte* (s. Anm. 9) 39–43; *D. Erbele-Küster*, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001, 53–78.

¹⁶ Zur Komposition von Ps 3–7 vgl. *F. L. Hossfeld/E. Zenger*, „Selig, wer auf die Armen achtet“ (Ps 41,9). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: *JBTh* 7 (1992) 21–50, 36–39.

¹⁷ Zur Komposition von Ps 11–14 vgl. *F. L. Hossfeld/E. Zenger*, *Selig* (s. Anm. 16) 42–46. Der Doppelpsalmsalm 9/10 mit seiner ausgeprägten Armentheologie fällt aus dieser Reihe heraus. *F. L. Hossfeld/E. Zenger* machen plausibel, dass der Psalm nachträglich in die bestehende Teilsammlung Ps 3–7.8.11–14 eingefügt wurden. Vgl. ebd. 46–49.

Das Psalmkorpus lässt sich folgendermaßen gliedern¹⁸:

- V. 2: Einleitende Anrufung JHWHs
- V. 3f.: Erste Strophe: Bitt-Sequenz I
- V. 5f.: Zweite Strophe: Bittsequenz II
- V. 7aα: Scharnierstelle: Zitat von Jer 45,3b
- V. 7aβ–8: Dritte Strophe: Klagesequenz
- V. 9f.: Vierte Strophe: Anrede der „Übeltäter“ in Gewissheit der Erhörung
- V. 11 Abschließender Vers: Anrufung gegen die Feinde

Bezeichnenderweise beginnt der eigentliche Psalm mit einer zweifachen Anrufung JHWHs um Abwendung seines Handelns am Beter. Schon die direkte Anrede mit dem Gottesnamen JHWH zeigt an, dass es sich beim Bittgebet um die Aufnahme einer Beziehung eines Menschen zu seinem Gott handelt. Das betende Ich des Psalms ist einsam. Es steht einer gegnerischen Gruppe, einem gegnerischen Block gegenüber. Menschliche Helfer hat es nicht, sodass die Anrufung an JHWH als Ausdruck der Hoffnung und Sehnsucht auf Beziehung in einer Situation der Isolation verstanden werden kann. Schon mit der Anrufung des JHWH-Namens wird ein Zweifaches geleistet: Das betende Ich erinnert „an eine gemeinsame erlebte oder tradierte Geschichte und die aufgrund dieser Erinnerung ermöglichte [...] Begegnung. Die Anrufung befähigt zur Wiederaufnahme und Fortschreibung dieser erinnerten Geschichte.“¹⁹ D. h. der Beter hat bereits Gottes Handeln erfahren, und aufgrund dieser Erfahrung wendet er sich an den ihm bekannten Gott JHWH.

Im synonymen *parallelismus membrorum* der Anrufung bittet das betende Ich JHWH darum, dass er ihn nicht in Zorn zurechtweist und ihn nicht in Erregung unterweist. Wie Norbert *Lohfink* aufgezeigt hat, geht es hier nicht darum, dass Gott überhaupt nicht zurechtweisend und unterweisend am Beter handelt, sondern eben nicht in Zorn und Grimm. Grundsätzlich sind die Verben כִּחַ – „zurechtweisen“ und יָסַר – „unterweisen“ positiv konnotiert. Die Einheitsübersetzung deutet einseitig, wenn sie hier „strafen“ und „züchtigen“ übersetzt. Dem Gott des Beters ist dessen Befinden nicht

¹⁸ Vgl. ausführlich zur Begründung der Gliederung: *A. Kuckhoff*, Psalm 6 (s. Anm. 2) 24f.; 40–56.

¹⁹ Ebd. 110f.

gleichgültig. Der Beter geht von einem Gott aus, der auf die Situation des Beters mit Affekten reagiert, die dieser als negativ erfährt. Der Auslöser für Gottes Zorn bleibt offen. „Hier hat der Psalm eine Leerstelle, die es den Nachbetern ermöglicht, sich mit ihren je eigenen Geschichten den Psalm anzueignen.“²⁰

Die erste Strophe des Psalms, V. 3f., ist eine erste inhaltlich gefüllte Bittsequenz. Einerseits enthält der Psalm bereits fest gefügte Formeln, nämlich die geprägten Wendungen **יְהוָה כִּי הִנְנִי** – „sei mir gnädig JHWH, denn ...“ und **יְהוָה כִּי רָפְאַנִי** – „heile mich JHWH, denn ...“. Hier benutzt der Psalmist zuerst mit **יְהוָה כִּי הִנְנִי** – „sei mir gnädig“ eine allgemeine Bitte um helfendes Eingreifen, dann mit **יְהוָה כִּי רָפְאַנִי** – „heile mich“ eine Bitte, die an Krankheits- und Heilungsmetaphorik denken lässt. Andererseits sind diese Formeln durch den Ausdruck „ich bin verdorrt“ (V. 3a) mit Metaphorik aus der Pflanzenwelt und durch die Wendungen „meine Glieder sind schreckensstarr“ (V. 3b) und „meine *náefæsch* ist schreckensstarr“ (V. 4a) mit Bildern der menschlichen Umwelt gefüllt. Der Beter fühlt sich verdorrt wie eine vertrocknete Pflanze und vor Schreck dauerhaft²¹ bis ins Innerste erstarrt. Die *náefæsch* ist die Lebenskraft des Lebewesens, die in der „Kehle“ verortet wird. Die Wendungen besagen, dass das Leben des Beters „verdorrt“ und „erstarrt“ ist, und der Beter sich von JHWH eine Neubelebung erhofft. „Die Begründungssätze in V. 3–4a, die JHWH zum baldigen Handeln bewegen sollen, beschreiben den Zerfall, den der Beter an sich erleidet. Die Schilderung geht gewissermaßen von außen nach innen. V. 3b meint eigentlich ‚ich verwelke fortwährend, ich trockne Tag für Tag mehr aus‘, d. h. ich verliere immerzu an Lebensblüte und Lebensfrische.“^{3b} blickt ‚unter die Haut‘: ‚die Knochen‘ sind starr und unbeweglich, d. h. die Gelenke sind steif und der Rücken ist krumm geworden. V. 4a schaut auf das Zentrum: ‚die Seele‘, d. h. der Sitz des Lebenshungers und der Lebensdynamik, ist wie durch einen gewaltigen Schock gelähmt und in ihrer Vitalität zerstört.“²² Hier benutzt der Psalmist die Metapher einer welken Pflanze, um den Zustand

²⁰ Ebd. 111.

²¹ Mit **עצמות** werden die Gebeine beschrieben, die im Verwesungsprozess am längsten erhalten bleiben und so das Dauerhafteste am Menschen sind.

²² F. L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen I: Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 69.

des Beters auszudrücken. Die Metaphorik in Verbindung mit Bitten lässt keinen Rückschluss auf eine hypothetische „Ursprungssituation“ des Psalms zu. Schon hier schneiden sich die verschiedenen Ebenen metaphorischen Sprechens. Vielmehr ermöglicht die Spannung zwischen der Bildebene und der Sprachebene der Metaphern es einem Nachbeter, sich den Psalm in einer je eigenen Notsituation anzueignen.

Die Strophe endet mit einer offenen Frage: „Aber du, JHWH, – bis wann?“ (V. 4b). In dieser Situation erfährt der Beter JHWH als abwesend. Offenbar aber nicht als so abwesend, dass er sich gar keine Erhörung erwartet.

So kann das betende Ich mit der zweiten Strophe des Psalms in V. 5f. eine zweite Bittsequenz anstimmen. In drei Wendungen bittet er JHWH darum, dass er umkehrt, die *náefæsch* des Beters rettet und ihm hilft, gemäß seiner *ḥásæd*. Die Bitte שׁוּבָה – „kehre bitte um“ soll JHWH, der als abwesend erfahren wird, zur Umkehr zum Beter bewegen. Der Beter sucht „Gottes lebenspendende und lebengewährende Nähe“²³. Es geht ihm um sein rettendes Handeln an der Lebenskraft des Beters. Die bei den ersten beiden Verben verwendete Langform des Imperativs שׁוּבָה und חֲלֹצָה ist von der Beziehung des Beters zu JHWH aus zu deuten und mit der Höflichkeitspartikel „bitte“ angemessen zu übersetzen.²⁴ Die Langform des Imperativs hat im Hebräischen, anders als bislang angenommen²⁵, nicht in erster Linie emphatischen Charakter, sondern sie drückt eine besondere Höflichkeit aus und betont die Entscheidungsfreiheit des Adressaten.²⁶ In V. 5b wird dies besonders im Verweis auf das zuverlässige Liebeshandeln (*ḥásæd*; – „Güte, Huld, Loyalität“) JHWHs deutlich. Durch sie soll er sich zu seinem rettenden, Leben schaffenden Eingreifen motivieren lassen.

²³ H. Goeke, Die Anthropologie der individuellen Klagelieder, in: BiLe 14 (1973) 13–29; 112–137, 116.

²⁴ Vgl. dazu: E. Jenni, Verwendungen des Imperativs im Biblisch-Hebräischen, in: ders., Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II. Hrsg. von J. Luchsinger, H. P. Mathys, M. Saur, Stuttgart u. a. 2005, 227–315, 249; ders., Höfliche Bitte im Alten Testament, in: A. Lemaire (Hrsg.), Congress Volume Basel 2001 (VT.S 92), Leiden u. a. 2002, 1–16, 9

²⁵ Vgl. nur P. Joüon, A Grammar of Biblical Hebrew. Transl. and Rev. by T. Muraoka. 2 Bde. Nachdr. mit Korrekturen (SubBi 14), Rom 2000, § 49d, 143.

²⁶ Vgl. A. Kuckhoff, Psalm 6 (s. Anm. 2) 172f.

Das Motiv vom „Verlust eines Verehrers“ in V. 6a liefert einen äußeren Beweggrund für JHWHs Eingreifen nach dem inneren von V. 5b. Sollte JHWH durch seine anhaltende Abwesenheit den Tod des Beters verursachen, riskiert er, dass der Beter ihn nicht mehr loben kann. In der Vorstellungswelt des Psalters fahren die Verstorbenen in die *sch^eol* hinab, an den Ort der Gottesferne, an dem sie JHWH nicht loben können. „Es ist folgerichtig, dass das Thema vom fehlenden Lob Gottes in der Unterwelt nach der Berufung auf Gottes *hæsæd*; in den Psalm eingebracht wird: Der Mensch versteht sein Leben als Dasein in der und Antwort auf die *hæsæd* Gottes, d. h. dann konkret das wohlwollende Handeln Gottes am Menschen, das sein Leben ist. Dafür kann und muss er ihn im Leben loben. Der Bereich des Todes ist jenseits von Gottes *hæsæd*, so dass dem Menschen dort, im Tod, das Lob Gottes unmöglich ist.“²⁷

V. 7aα „Ich bin müde geworden durch mein Seufzen“ bildet die Scharnierstelle des Psalms. Der Stichos, mit dem die 3. Strophe V. 7f. beginnt, ist ein Zitat von Jer 45,3. Im kurzen Kapitel 45 zitiert Jeremia in einem Gottesspruch die Klage seines Dieners Baruch: „Weh mir! Denn der Herr häuft noch Kummer auf mein Leid. Ich bin erschöpft vor Stöhnen und finde keine Ruhe.“ JHWH beauftragt Jeremia damit, Baruch zu trösten, indem er ihm vor Augen stellt, dass er angesichts des verheißenen Niedergangs in Israel und der ganze Erde nichts Großes begehren soll. Es soll ihm genügen, sein Leben soll ihm genügen: „Dir aber gebe ich dein Leben wie ein Beutestück überall, wohin du auch gehst.“ (Jer 45,5) Durch diese intertextuelle Verknüpfung wird in aller Not, in der der Beter sich sieht, eine Hoffnungsperspektive eingeführt.

Die 3. Strophe des Psalms ist eine Klagesequenz. Hier wird JHWH nicht mehr direkt angesprochen, sondern der „Psalm wird zur monologischen Ich-Klage. So wie im Tod das Lob Gottes endgültig verstummt, verstummt das Gotteslob des Beters schon im Leben und wendet sich zur Klage.“²⁸ Dem Verdortsein aus V. 3a entspricht es, dass der Beter sich in V. 7 als jemand darstellt, der sein Nachtlager mit Tränen überschwemmt. Der Beter ist ganz auf sich selber zurückgeworfen, er schildert sich einsam auf seinem Nachtlager. Die chaotische Situation des Beters wird dadurch ins Wort gefasst, dass er sosehr

²⁷ Ebd. 136.

²⁸ Ebd. 137.

die Tränen fließen lässt, dass sie wie das Chaoswasser sein Bett überströmen.²⁹ Sein Auge, das Organ, das den Beziehungsaspekt betont, ist schwach geworden, das betende Ich ist isoliert.

Der Psalm spielt hier mit Wassermetaphorik. Die Tränen überfluten das Lager des Beters, wie das Chaos-Wasser die Erde überflutet. Auch hier wird deutlich, wie die metaphorische Sprache des Psalms eine Offenheit erzielt, die ihn auf verschiedene Situationen adaptierbar macht.

Erst im letzten Wort der Strophe kommen – überraschend – Mitmenschen in den Blick. Sie sind allerdings kein Gegenüber mit denen der Beter in Beziehung steht, sondern Gegner, die ihn bedrängen. Das kollektivierende „alle“ verstärkt diese Opposition. Dem einsamen Ich steht die Menge der Bedränger gegenüber. Und doch kommt mit den Bedrängern eine neue Perspektive auf: Der Beter ist mit seinem Gott nicht mehr allein, andere Menschen kommen in den Blick, auch wenn sie als Ursache für die Notlage des Beters angesehen werden.

In der vierten Strophe V. 9f. wendet sich das betende Ich seinen Gegnern zu. Er redet sie direkt an, nennt sie „Täter des Unheimlichen“³⁰ Diese Wendung enthält drei Elemente: Das Unheimliche, das „ist der (*abgründige*) *Frevel*, der dunkle Gegenpol zu קִדְקֹדֶשׁ vgl. פְּעֻלֵי צַדִּיק in Ps 15,2³¹. Sodann der Gruppencharakter, der hier, wie schon in V. 8, durch das die Menge der Gegner anzeigende כָּל – „alle“ deutlich wird. Die Täter des Unheimlichen treten nicht offen auf, „sondern sie wirken aus dem Verborgenen, aus dem Hinterhalt (Ps 59,4, vgl. Ps 141,9 [...]).“³²

Der Beter erfährt sich also als einzelner, der von einer nicht näher fassbaren, aber als Opposition erfahrenen Gruppe angefeindet wird. Die „Anrede an die Unrechttäter ist literarisch-fiktiv gemeint“³³. Sie ist in metaphorische Sprache gefasste Ausdrucksweise für das Netz unheimlicher Mächte, das der Beter erfährt.

Das lyrische Ich fordert die Gruppe der Täter des Unheimlichen auf, von ihm abzuweichen. Diese Aufforderung entspricht der Bitte an JHWH, zum Beter umzukehren (V. 3).

²⁹ Vgl. ebd. 140.

³⁰ Zum Begriff der פְּעֻלֵי אָוֶן vgl. B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott: eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2006, 113f.

³¹ H. J. Kraus, *Theologie* (s. Anm. 10) 163.

³² B. Janowski, *Konfliktgespräche* (s. Anm. 30) 114.

³³ F. L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB)*, Würzburg 1993, 68.

Offenbar kann der Beter eine Gruppe anreden, weil er die Erfahrung gemacht hat, dass JHWH sein Beten gehört hat, dass er zu ihm umgekehrt ist.

Konkret wird diese Umkehr JHWHs zum Beter in der Aussage: JHWH hat mein Flehen um Gnade gehört. Die hier benutzte Affirmativkonjugation hat offensichtlich konstatierende Funktion.³⁴ Der Beter stellt fest, dass JHWH sein Weinen gehört hat. Dabei geht es hier nicht um eine „Erhörung“, sondern schlicht um die Gewissheit, dass JHWH gehört hat. Das heißt: Wichtiger als eine konkrete Reaktion ist die Gewissheit beim betenden Ich, dass die Isolation, in der es sich befand und die in der Klagesequenz ihren tiefsten Ausdruck gefunden hat, durch das Hören JHWHs ein Ende gefunden hat. V. 10 knüpft mit der Wendung *תִּדְרֹגְתִּי* – „mein Flehen um Gnade“ an die erste Bitte der ersten Strophe *תִּנְנֵנִי* – „sei mir gnädig“ in V. 3 an. Der Beter erfährt: Um was er gebeten hat, wird von Gott wahrgenommen. In V. 10b wechselt nun die Konjugationsart von der Affirmativkonjugation in V. 9.10a zur Präformativkonjugation. Dieser Wechsel ist einerseits „eine poetische Kunstform, die der Erhörungsaussage von V. 9f. einen gewissen zusammenfassenden Abschluss gibt.“³⁵ Andererseits öffnet sie aber auch die Gewissheit des Gehört-Seins dahin gehend, dass ihr in der Zukunft praktische Konsequenzen folgen werden. Was diese Gewissheit auslöst, bleibt offen, aus dem Gebetsverlauf liegt aber nahe, dass der Beter durch sein Gebet die Möglichkeit gefunden hat, die Feinde anzusprechen und so in der scheinbar ausweglosen Situation (vgl. V. 7) eine neue Perspektive zu bekommen.

Der den Psalm abschließende V. 11 setzt die Präformativkonjugation von V. 10b fort. In einer offenen Sprechrichtung spricht der Beter über die – wiederum kollektiv auftretenden – Feinde die Beschämung aus. Sie werden bzw. sollen beschämt sein und schreckensstarr. Was dem Beter in V. 3f. am eigenen Leib erfahren hat, wird nun seinen Gegnern zuteil. Die Bedeutung changiert zwischen dem Aspekt von Erwartung und Wunsch.³⁶ Erstere würde beim Beter die Gewissheit, dass die Feinde des Beters zuschanden werden, vo-

³⁴ Vgl. A. Kuckhoff, Psalm 6 (s. Anm. 2) 152

³⁵ Ebd. 157.

³⁶ Vgl. dazu: W. Gesenius/E. Kautzsch, Hebräische Grammatik. Nachdr. der 28. vielfach verb. u. verm. Aufl., Hildesheim u. a. 1995 (ursprünglich Leipzig 1909), § 107, 4.

raussetzen, letzterer drückt den Wunsch aus, dass sie zuschanden werden. Der Beter benutzt hier eine moderate Form, um seinen Wunsch auszudrücken. Er bittet JHWH nicht direkt. Die Feinde werden zuschanden an der Restituierung des Beters.³⁷

Es geht, wie der Ausruf יִשְׁבּוּ – „sie werden umkehren“ zeigt, um eine Umkehr der Feinde. Auch dieser Ausruf hat seine Entsprechung in der Bitte an JHWH aus V. 5 zum Beter umzukehren. Die Umkehr JHWHs (zum Beter hin) bedeutet wie die Umkehr der Feinde (vom Beter weg) für diesen Rettung. Von einem Eingreifen JHWHs ist nicht ausdrücklich die Rede. Wohl aber endet der Psalm mit der Überzeugung, dass das Gebet mit der Beschämung der Feinde erhört ist, und das, wie das letzte Wort des Psalms anzeigt, „im Nu.“

2. Zur Bedeutung der Bitten im Psalter

Ausgehend von der Auslegung des exemplarischen Klage- und Bittpsalms Ps 6 sollen nun sieben wesentliche Aspekte des Bittgebets mit Blick auf den Gesamtpsalter bedacht werden.

Zunächst gilt es, einige Konsequenzen aus der Grammatik hebräischen Bittens zu ziehen (2.1). Dann folgen Überlegungen zur Verwendung metaphorischer Sprache im Kontext von Bitten (2.2) und zu Feindbeschämungsaussagen (2.3). Im Gebet wandelt sich die Beziehung des Beters zu Gott und zu seinen Feinden (2.4). Auch der Beter selber, der durchgängig in der Situation des Bedrängten und Schwachen ist, gewinnt eine neue Sicht auf sich selber (2.5). Schließlich sollen Bemerkungen zum Verständnis des Stimmungsumschwungs und der Erhörungsgewissheit den Durchgang abschließen (2.6).

2.1 Grammatik des Bittgebets

Das Hebräische bietet eine Reihe von Möglichkeiten Bitten ins Wort zu fassen. Die Grundform ist die Kurzform des Imperativs.³⁸ Wird Gott mit einem Imperativ angeredet, hat dieser die Funktion einer

³⁷ Vgl. dazu C. Sticher, Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster im Psalter (BBB 137), Berlin u. a. 2002, 81f.

³⁸ Vgl. dazu A. Kuckhoff, Psalm 6 (s. Anm. 2) 170f. Grundlegend bearbeitet hat

einfachen Bitte.³⁹ Eine Reihe solcher einfacher Imperative findet sich in Ps 4,2:

„Wenn ich rufe, erhöre mich (עֲנֵנִי), Gott meiner Gerechtigkeit!
In meiner Angst hast du mir Raum geschaffen.
Sei mir gnädig (חַנּוּן), und höre (שָׁמַע) mein Gebet!“

Die Langform des Imperativs, der sog. Adhortativ⁴⁰, wird in der Regel für „Bitten benutzt, in denen besonders an die Freiheit Gottes appelliert wird.“⁴¹ Daher ist sie mit „bitte“ angemessen zu übersetzen. Ein Beispiel von Bitten mit der Langform des Imperativs findet sich etwa in Ps 5,2:

Meinen Worte lausche bitte (הִאֲזִינָה), JHWH!
Verstehe bitte (בִּינָה) mein Seufzen!

Kurz- und Langform des Imperativs können mit der Modalpartikel אָךְ – „doch“ verstärkt werden.⁴² In imperativischen Bitten an JHWH wird diese Möglichkeit nur in Ps 80,15 (Volksklagelied); 118,25 (in einer Klageliturgie des Volkes) und 119,108 (in dem großen Torapsalm) gebraucht, und das in geprägten, formelhaften Wendungen. Nur in Ps 119 verstärkt ein individueller Beter so seine Bitte:

Die Gelübde meines Mundes nimm doch an (אָךְ-רָצֵה-נָא), JHWH,
und deine Urteile lehre mich (לְמַדֵּנִי)!

Verneint wird ein Imperativ mit der Negation אַל – „nicht“ mit Kurzform der Präformativkonjugation, wie etwa in Ps 40,18b:

Meine Hilfe und mein Retter bist du, mein Gott säume nicht
(אֵל-תִּצְחַר)!

Abgeschwächtere und offenere Bitten können durch eine jussivische Wendung ausgedrückt werden, etwa in der Beschämungsaus-

die verschiedenen Formen und Funktionen des Imperativs im Hebräischen *E. Jenni*, Verwendungen des Imperativs im Biblisch-Hebräischen, in: ders., Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments. Hrsg. v. J. J. Luchsinge, H. P. Mathys, M. Saur, Stuttgart 2005, 227–104.

³⁹ Zur Verwendung Kurzimperativs in Gebetsbitten vgl. *E. Jenni*, Verwendungen (s. Anm. 38) 281–285.

⁴⁰ Zur Verwendung des Adhortativs in Gebetsbitten vgl. ebd. 279–281.

⁴¹ A. Kuckhoff, Psalm 6 (s. Anm. 2) 172.

⁴² Vgl. *E. Jenni*, Verwendungen (s. Anm. 38) 248–250.