

Monika Kauer-Hain, Die Relativierung des Bedingten. Systematische Erwägungen zum Gebet bei Paul Tillich (= Kieler Theologische Reihe, hg. H. Rosenau und R. von Bendemann, Bd. 1), Münster: LIT Verlag 2005, 314 S.

Werner Schüßler, A. James Reimer (Hg), Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs. Mit Beiträgen von Young-Ho Chun, Peter Haigis, Sebastian Painadath SJ, A. James Reimer, Werner Schüßler und Erdmann Sturm (= Tillich-Studien. Abt. Beihefte, hg. W. Schüßler und E. Sturm, Bd. 2), Münster: LIT Verlag 2004, 164 S.

Die Kieler Dissertation ist Tillichs Gebetsverständnis gewidmet. Dieser Fokus ist erstaunlicher Weise innerhalb einer Monographie erst zum zweiten Mal gewählt worden. Es war Sebastian Painadath SJ, der 1980 mit seiner Untersuchung „Dynamics of Prayer. Towards a Theology of Prayer in the Light of Paul Tillich's Theology of Spirit“ (Bangalore/Indien) Pionierarbeit leistete. Kauer-Hains Beitrag verdient bereits deswegen besondere Aufmerksamkeit. Sie fragt zum einen nach der Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses von Gott und Mensch, nach der Wirkung des Gebets und danach, wie diese Art der Kommunikation zu beschreiben ist. Zum anderen wendet sie sich auch dem Ort der theologischen Rede vom Gebet innerhalb systematisch theologischer Überlegungen zu. Sie verwendet Basistexte der Tillich-Rezeption, wenn sie das Thema in vier Schritten entfaltet: I. Grundzüge von Tillichs Gebetsverständnis, II. dessen systematisch-theologische Erschließung, III. Tillichs Gebetsverständnis im Interpretationshorizont von „Mut zum Sein“ sowie IV. Zur praktischen Bedeutung der systematischen Reflexion des Gebets.

In dem Film „Truman-Show“ von Steven Spielberg findet Kauer-Hain eine aktualisierende Inszenierung des Gebets zum „Gott über Gott“. Sie veranschaulicht, dass das

Gebet nach Tillich kein Raum reflexionsloser Regression sein kann, in dem etwa zu einem himmlischen Regisseur gesprochen würde, sondern vielmehr zu einer Macht, die die Erhebung der menschlichen Herzen erfordert. Mit Tillich argumentiert sie gegen eine Gebetskultur, in der Gott in die Kommunikation unter Menschen ‚herabgeholt‘ wird. Sie betont den paradoxen Charakter des Gebets auch anhand von Tillichs Gebeten, hier ein Auszug: „Almighty God! Who liveth in a light that is darkness in our eyes, who are nearest to us und also farrest from us [...]. Make us understand that we cannot possess Thee, even if Thou art nearest to us [...].“ (209)

Im Umgang mit dem Gebet werden praktische Konsequenzen gezogen: Zur *Anrede Gottes* sollen eröffnende Symbole anstatt fixierter Bilder benutzt werden. Hier bringt Kauer-Hain z.B. auch Tillichs Auseinandersetzung mit familiären Gottesbildern ein. In den Religiösen Reden heiÙe es etwa, dass Gott uns in Christus gezeigt habe, dass er nicht nur Vater und Mutter, sondern zugleich auch Kind für uns sei, dass in Gott die unausweichlichen Konflikte der Familie überwunden seien (262). Kauer-Hain trägt auf diese Weise dazu bei, dass in der Gebetskultur eine Fixierung auf den Gott-Vater reflektiert werden kann, dass überhaupt die Anrede Gottes im Gebet als ein symbolischer Akt reflektiert wird.

Zum *Sinn von Erhörung* zieht Kauer-Hain Tillichs Rede von der „Dimension des Ewigen“ (274ff.) bzw. von der „Anreicherung des göttlichen Lebens durch die geschichtlichen Prozesse“ (275) heran. Das Neue, das aus dem Bittgebet heraus geschaffen werde, sei ein Geist-gewirkter Akt, in dem der Inhalt unserer Wünsche und Hoffnungen in die Gegenwart des göttlichen Geistes erhoben werden. „Ein Gebet, in dem das geschieht, ist ‚erhört‘, selbst wenn ihm Ereignisse folgen, die dem konkreten Inhalt des Gebets widersprechen.“ (275f.) Aber Kauer-Hain plädiert nicht für eine Gebetskultur, in der Menschen sich in das, was ihnen widerfährt, wie in ein unabänderliches Schicksal hineinfügen. Insofern hält sie die Differenz zwischen dem, was geschieht und was als Handeln Gottes an uns zu beschreiben ist, offen. Sie argumentiert mit Tillich, dass dort, wo Menschen Erfüllung versagt bleibe, dort, wo – wie Tillich es ausdrückt – sich das Rätsel der Ungleichheit stelle, nur der Verweis auf die Beziehung von Individualität und Partizipation dazu verhelfen könne, dieses zu ertragen. Der endliche Verstand könne hier nicht weiterhelfen. „The question of theodicy finds its final answer in the mystery of the creative ground.“ (Zit. nach Kauer-Hain, 284)

Bezüglich des Kommunikationsgeschehens, das sich im Gebet ereignet, wird deutlich, dass das Gebet von Tillich als Antwort auf die bereits stets voraussetzende Ansprache Gottes an den Menschen verstanden wird. Kauer-Hain zeigt, wie Tillich mit einer Stimme (des Gewissens) in uns rechnet, die eine Stimme Gottes im Menschen sei. Sie bricht allerdings nicht die Identität der Person, sondern überwindet vielmehr die Entfremdung von sich selbst: „Tillichs Reflexion zum in Röm 8 beschriebenen ‚Seufzen‘ des Geistes im Menschen erachtet dieses gerade *nicht* als einen Akt, in dem der Mensch in seinem persönlichen Auftreten ersetzt würde, *sondern* ihm vielmehr durch Vertretung *zu sich selbst verholfen* wird.“ (294). Diese Deutung steht auch im Kontext von Tillichs Verständnis von Verantwortung.

Kritisch fokussiert Kauer-Hain, dass Tillich begrifflich unpräzise argumentiere, wie es sich z.B. bezüglich seiner Rede von Mystik und Ekstase zeigen lasse. Sie hebt hervor, dass Tillichs Gebetsverständnis die biblisch bedeutsame Klage so gut wie nicht aufnimmt; dass er im Grunde die Theodizeefrage entschärfe, indem er sie in den Kontext

von Erfüllung stelle und damit Gefahr laufe, das Leid des Einzelnen zu relativieren. Die Stärken von Tillichs Gebetsverständnis findet sie in dessen Weite: Verantwortliches Handeln kommt als eine Dimension des Gebets ebenso in den Blick wie das Verständnis von Berufung. Diesem Ansatz komme auch zugute, dass Tillich mit seiner Gebetstheologie zeige, wie eine Zweiteilung im Wirklichkeitsverständnis, in dem eine religiöse einer profanen Sphäre gegenübergestellt wird, aufgehoben werden könne. Kauer-Hain sieht darin eine Ontologie der Freiheit angelegt, die im Gebet eine Perspektive des offenen Horizonts ermögliche. Sie schließt mit der von Tillich selbst nahegelegten phänomenologischen Interpretation: „Das Wesen des Horizonts ist es, das Feld der Wahrnehmung zu bestimmen und uneinholbar zu bleiben, auch wenn er sich verschiebt. Tillichs Appell ist es, sich selbst offen zu halten für einen Horizont, der sich auftut.“ (310) Mit diesem Schlussakkord zeigt sich durch Kauer-Hains Beitrag, dass es sich lohnen kann, Tillichs Gebetsverständnis im Rahmen von derzeit insbesondere in der Praktischen Theologie diskutierten Wahrnehmungsverständnissen nachzugehen. Die Studie hier fortzuführen, erschiene auch deshalb verheißungsvoll, weil von hier aus zugleich eine den Menschen heilsam verändernde, neue Erschließung des eigenen Wirklichkeitsverständnisses entdeckt werden kann.

Der von Werner Schüßler und A. James Reimer herausgegebene zweite Band der Abteilung Beihefte der Tillich-Studien ist ebenfalls dem Thema Gebet gewidmet. Nochmals wird deutlich, wie wenig Aufmerksamkeit die Tillich-Rezeption dem Thema Gebet bisher gewidmet hat. Die Herausgeber nennen die überschaubare Liste von fünf erschienenen Beiträgen in der Einführung. Der Titel dieser vorliegenden Sammlung, die sechs weitere Aufsätze enthält, lautet „Das Gebet als Grundakt des Glaubens“. Im Thema Gebet kristallisieren sich fundamentale Anfragen an die persönliche Frömmigkeit bzw. an die Gestaltung von alltäglich gelebter Spiritualität sowie ihrer Reflexion innerhalb eines theologischen Systems heraus. Im Gebet, so könnte man resümierend lesen, liegt das Fundament lebendigen Glaubens. Tillich selbst sprach vom „Pulsschlag unseres Lebens in Gott“ (9).

*Werner Schüßler* beginnt mit einem Grundsatzbeitrag über „Das Gebet. Versuch einer philosophisch-theologischen Grundlegung“. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie man Bittgebete sinnvoll verstehen kann, wenn man davon ausgeht, dass Gott nicht im Gebet an etwas erinnert oder über etwas in Kenntnis gesetzt werden muss. Dabei argumentiert er im Kontext metaphysischen Denkens und lehnt eine prozestheologische Lösung der Frage, ob Gott durch Bittgebete zu besonderem Handeln veranlasst werden könnte, ab. Schüßler geht von ‚einem unveränderlichen Gott‘ aus, für den es zugleich doch nicht unerheblich ist, ob Menschen beten oder nicht. Im Rückgriff auf Meister Eckhart ergibt sich eine metaphysische Möglichkeit, die Gebetserhörung zu verstehen: „Das Gebet bedeutet somit weder ein veränderndes Eingreifen noch ein rein passives Sich-Fügen in den göttlichen Plan, sondern es ist eine ‚miterfüllende Kraft‘ in der Entfaltung und Ausführung der göttlichen Pläne.“ (20) Der Gott der Philosophen und der Gott der Religiösen sind demnach nicht zwei verschiedene ‚Wesen‘. Denken und Beten seien keine unüberwindlich gegensätzlichen Tätigkeiten. Schließlich sei die Unveränderlichkeit Gottes nicht starr-fixistisch zu verstehen, sondern gerade als Ausdruck höchster, vollendeter Tätigkeit, reiner Lebensfülle (vgl. 26f.). *Sebastian Painadath SJ* geht ebenfalls dem Sinn des Gebets nach. Es ist Painadaths These, dass die Ich-Du-Beziehung des Menschen zu Gott für Tillich nicht die einzige

und letztgültige Form des Betens ist, sie müsse vielmehr überwunden werden. „Dies bedeutet, dass das Gebet auf die kontemplative Erfahrung der ‚Vereinigung mit dem göttlichen Grund‘ hin offen bleiben muss. Dieses von der Mystik her geprägte Verständnis der Dynamik des Gebets liegt der Gebetstheologie Tillichs zugrunde.“ (31f.) Painadath zeigt auf, wo Tillichs Gebetstheologie Anschlussmöglichkeiten zu einer Spiritualität buddhistischen bzw. hinduistischen Kontextes bietet. Dabei vertrete Tillich keine weltabgewandte Spiritualität. „Der dialektische Vorgang von Gebet – Meditation – Kontemplation führt zur Aktion, zum Einsatz für die Welt in der Gegenwart des göttlichen Geistes. In der östlichen Spiritualität wird in diesem Sinne von *karma* gesprochen. *Karma* ist das Tun ohne Egoismus, das von Habsucht befreite Handeln, der Einsatz im Sinne von *Dharma* für die *Integration der Welt*.“ (46)

*Peter Haigis'* Beitrag heißt „Beten – über Worte hinaus“. Er vertieft das Verständnis der transpersonalen Beziehung des Menschen zum Göttlichen, indem er drei von Tillich erläuterte Gebetstypen nachvollziehbar macht: Es sind der prophetische, der sakramentale und der mystische Typ, die von Tillich in gegenseitiger Relation zusammengehalten werden. Doch diese Relation sei nicht von einem Gefälle frei, wie Haigis ausweist: Der prophetische Typ scheine gegenüber dem sakramentalen überlegen, der mystische Typ stehe aber noch über diesen beiden. Die drei Typen in ihrer Relation zueinander zu reflektieren, ver helfe allerdings dazu, der Bedingtheit, der Unmöglichkeit menschlichen Betens gewahr zu werden. Von der unmöglichen Möglichkeit des Betens aus betont Haigis die hohe Bedeutung des stillen Gebets im Gottesdienst. Tillich hat sich hierfür häufiger auf Röm. 8,26-27 bezogen: „Nicht der Mensch betet, sondern Gott ‚betet‘, und der Mensch nimmt daran teil.“ (74).

*Erdmann Sturm* stellt Tillichs Gebetsverständnis im Kontext der Philosophie Hegels und der Dogmatik Emanuel Hirschs dar. Dabei weist Sturm für die frühen Arbeiten Tillichs aus, wie dieser das Gebet auf das persönliche Moment des Gottesgedankens, die Andacht auf das überpersönliche Moment bezieht. Die frühen Predigten Tillichs zeigten eine gottergebene Hinnahme der gegebenen Wirklichkeit, insbesondere des Krieges, und wie zu deren Ausgleich eine weltflüchtige Jenseitsverheißung an die Seele. Sie liefen auf die Affirmation des Gegebenen hinaus. Beten könne als Akt der Unterscheidung zwischen Gottes heiligem und guten Willen und der Wirklichkeit des (noch) Bestehenden begriffen werden und darum auch als Widerspruch gegen das, was Gottes Willen widerspreche. Für einen solchen Gedankengang müsse allerdings eine Differenz und nicht eine Indifferenz Gottes gegenüber der Welt angenommen werden. „Genau diese kritische Einsicht in den Sinn des Gebets ist in Tillichs Ausführungen in der ‚Systematischen Theologie‘ von 1913 und in den Predigten nicht erkennbar.“ (106) Mit Sturm legt sich nahe, dass Tillich das Genre des Bittgebets, zumindest in seinen frühen Jahren, zu gering geschätzt hat.

Mit dem aus dem kanadischen Kontext stammenden Beitrag von *A. James Reimer* wird noch einmal an der mystischen Dimension des Tillichschen Gebetsverständnisses weitergearbeitet. Allerdings kommt nun die politische Bedeutung von Gebetsverständnissen in den Blick. Dabei vergleicht Reimer Tillichs Konzept mit dem von Karl Barth und Emanuel Hirsch. Ihn interessiert, inwiefern die vorgelegten Gebetsverständnisse eine Verbindung zwischen Pietismus und Nationalismus aufweisen und inwiefern gerade Tillichs Theologie auch daran partizipiert. Er kommt zu dem Schluss, dass Tillichs Sichtweise des Gebets als *Unio Mystica* ihn sowohl von Hirschs

pietistischem Personalismus als auch von Barths christologischem Realismus unterscheidet; Gott könne, auch wenn Gott der Grund aller Personalität sei, nicht als Konversationspartner verstanden werden. „And yet, there is in Tillich a ‚pietistic-like‘ romantic element borne out in his appreciation for Schleiermacher and the subjective, the experiential, and the intuitive. In the religious *a priori* – that within the human spirit which makes the very recognition and reception of the divine Spirit possible – there is a strange kind of similarity to the value Hirsch places on interiority and the encounter with God in the individual conscience.” (135) Die Folgen dieser Verbindungen bedürften weiterer Untersuchung.

*Young-Ho Chun* schreibt aus der Tillichschen Perspektive über die Wahrnehmung des Gebets in Korea. Er geht dabei von der hohen Bedeutung des Bittgebets im koreanischen Kontext aus, die allerdings auf die private Frömmigkeit bezogen bleibe. Um den Horizont zu weiten, entfaltet Chun mit dem koreanischen Minjung-Theologen Nam-Dong Suh den Inhalt des Bittgebets aus der Leidensgeschichte, die die koreanische Bevölkerung erdulden musste und die in dem Wort ‚Han‘ ihren Ausdruck findet (vgl. 139-145). Er sucht in Tillichs Auslegung der prophetischen Dimension des Gebets eine Anschlussmöglichkeit, traditionelle Gebetstraditionen zu reformieren. Auf diese Weise arbeitet er ein befreiungstheologisches Verständnis von Tillichs Gebetstheologie heraus: „Empowered by this in-breaking of the power of Being, in prayer, the prayer presents the wounded God’s world to God [...]. The prophetic dimension of the prayer in Tillich is clearly related to the doing of justice. Life is the matrix of prayer.” (150)

Die Lektüre dieses Bandes veranschaulicht, wie das Gebet Menschen ‚ihren‘ Glauben immersiv erleben lässt. Spiritualität und Frömmigkeit, Meditation und Zwiegespräch mit Gott werden in diesen Beiträgen nicht gegeneinander ausgespielt, so dass Tillichs Theologie sich als ertragreich für die aktuelle Diskussion um Spiritualität zeigt. Die Frage, inwiefern ein Gebet zu Gott sinnvoll ist, wo doch Gott unseren Belangen näher ist als wir selbst, erhält ein differenziertes Spektrum von Antwortmöglichkeiten. Die unterschiedliche Fokussierung in der Rezeption von Tillichs Gebetsverständnis bietet auch diskursiven Stoff unter den Beitragenden. Reizvoll macht den Band aber auch die kontextuelle Weite in der Zusammenstellung von philosophisch-theologisch geprägten Beiträgen, die das Gebetsverständnis aus dem nordamerikanischen bzw. kanadischen, dem deutschen, dem indischen und dem koreanischen Kontext heraus interpretieren.

*Ilona Nord*