

Über die Möglichkeit und Unmöglichkeit des Gebets

Reflexionen zu Psalm 77

Andreas Krebs

Abstract

»Das Gebet selbst muß sich – und in sich Gott – uns nahebringen und rechtfertigen.« Mit dieser Aussage Karl Rahners setzt sich der vorliegende Beitrag auseinander. Wäre Rahner im Recht, müsste das Gebet nicht nur für sich, sondern auch für seinen Adressaten eintreten. Ob man beten kann oder nicht, hinge damit von einer existenziellen menschlichen Grundentscheidung ab. Demgegenüber soll hier versucht werden, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gebets – und damit die Nähe Gottes ebenso seine vielfach erlebte Abwesenheit und Unerfahbarkeit – konsequent in Gott begründet zu sehen. Dieser Versuch wird anhand einer Auslegung von Psalm 77 entwickelt. Es zeigt sich, dass der biblische Text als Paradigma auch für ein Beten gelesen werden kann, das nicht meint, auf die säkulare Anfechtung des Gebets durch eine – notwendig überfordernde – existenzielle Entscheidung reagieren zu müssen, sondern das eben diese Anfechtung selbst vor Gott bringt – und sie seiner Verantwortlichkeit überlässt.

1 Die Möglichkeit des Gebets – eine existenzielle Grundentscheidung?

Ist Beten heute möglich? Karl Rahner findet in dieser Frage nicht weniger als »die eine, einzige und ganze Frage des modernen Menschen«¹ ausgesprochen. Er begreift das Beten als einen »total[e]n Grundakt der

¹ Karl Rahner, Über die Möglichkeit und Notwendigkeit des Gebets, in: Ders., Sämtliche Werke. Bd. 23: Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug, hg. von der Karl-Rahner-Stiftung, bearb. von A. Raffelt, Frei-

menschlichen Existenz, der diese als Ganzes umfaßt und auf jenes Geheimnis hin in vertrauende und liebende Bewegung bringt, das wir Gott nennen«. Zugleich stellt Rahner fest, dass Beten in einem säkularen Kontext nicht länger extern zu begründen ist. In früheren Zeiten, in denen Gott für das gesellschaftliche Bewusstsein eine selbstverständliche Tatsache gewesen sei, habe man das Gebet »fast rational von außen her dem Menschen nahebringen« können. Heute hingegen müsse man »bei allem Glauben, den wir haben, den wir in uns verteidigen« immer zugleich auch fragen, was denn eigentlich mit Gott gemeint, wo Gott zu finden sei².

Rahners Beobachtung lässt sich mit *Charles Taylor* weiter untermauern: Im »Säkularen Zeitalter«, so der kanadische Philosoph, *können* religiöse Praktiken nicht länger bedeuten, sich in eine gegliederte Totalität von Ordnung einzufügen, die Gott, Welt und Natur umfasst. Denn wir bewegen uns in differenzierten Gesellschaften mit eigengesetzlichen Teilbereichen, die von uns die Übernahme ganz unterschiedlicher Rollen verlangen und in denen wir zudem Menschen vielfältiger Lebensorientierung begegnen. Niemand kann umhin, sich dabei der Möglichkeit anderer Weltzugänge bewusst zu werden. Auch die religiöse Perspektive wird sich unvermeidlich ihrer selbst *als* Perspektive bewusst, die *neben* anderen Perspektiven steht. Mit dieser radikalen Reflexivität aber ist die Unmittelbarkeit religiöser Vollzüge immer schon gebrochen: »Naivität steht heute niemandem mehr zu Gebote – dem Religiösen genauso wenig wie dem Irreligiösen.«³ So kann Gott auch mit Blick auf das Gebet, wie es bei Rahner heißt, nicht mehr einfach als »selbstverständliche[r] Ausgangspunkt« gel-

burg i. Br. 2006, 188–201, 188. – Rahner begründet seine These vom Zusammenhang der Frage nach dem Gebet mit der Frage nach dem modernen Menschen an dieser Stelle nicht im Einzelnen. Im Anschluss an Rahners »Meditation über das Wort ›Gott‹ im »Grundkurs des Glaubens« könnte man argumentieren, das Gebet sei der originäre Ort des Wortes »Gott« und die Gegebenheit dieses Wortes (oder eines anderen Wortes, »das uns in der derselben Weise anruft«) Bedingung dafür, dass der Mensch wenigstens in der Weise des Fragens vor das Ganze des Daseins gebracht werde. Käme es aber dahin, dass der Mensch »Gott« und damit den Bezug auf das Ganze und seinen Grund *vergäße*, »würde [der Mensch] aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier«: Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, in: Ders., Sämtliche Werke. Bd. 26, hg. von der Karl-Rahner-Stiftung, bearb. von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Freiburg i. Br. 2006, 51f. – Davon, dass es das Gebet gibt, irgendwo und bei manchen wenigstens, hinge demnach die Präsenz des Wortes »Gott« und damit geradezu die Menschlichkeit des Menschen ab!

² Rahner, Gebet (s. Anm. 1), 188f.

³ Charles Taylor, Ein Säkulares Zeitalter [A Secular Age, 2007], Frankfurt a. M. 2009, 46.

ten. Und Rahner schließt daraus: »Das Gebet selbst muß sich – und in sich Gott – uns nahebringen und rechtfertigen«⁴.

Doch liegt in diesem Gedanken nicht auch eine Überforderung? Vermag sich das Gebet wirklich aus sich selbst zu rechtfertigen? Dazu müsste das Gebet ja nicht nur für sich, sondern auch für seinen Adressaten einstehen. Ist aber das nicht doch zu viel verlangt? Ist es nicht vielmehr *Gott*, der sich allein uns nahebringen und damit das *Gebet* rechtfertigen kann – gerade auch in einer Zeit, in der konventionelle Stützen dieser Praxis weggefallen sind? Rahner erkennt das sehr wohl an: »*Er* [Gott] ist die Möglichkeit der Anrede selbst, er wirkt auf unserer Seite, wenn wir beten, das Gebet«⁵. Und doch spricht Rahner immer wieder, als hinge es von *uns* ab, ob »wir aus dem Kreis dieses betenden Daseins heraustreten« wollen oder nicht. Es sei dann an uns, ob sich »auch die Möglichkeit der Anrede an Gott bis zu völliger Sichtlosigkeit« verfinstere: »Gott wird dann antlitzlos für uns, das fast drohend abweisende, uns unsere völlige Nichtigkeit spüren lassende dunkle Geheimnis, vor dem uns das Wort im Hals steckenbleibt«⁶.

Für Rahner ist damit die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gebets letztlich von einer existenziellen menschlichen Grundentscheidung abhängig. Und weil die »Frage nach Gott und die Frage nach dem Gebet [...] nicht eigentlich zwei Fragen« sind, »sondern *eine* Frage«, wird darin auch – aus der Perspektive des Subjektes – über die Möglichkeit Gottes mitentschieden. Doch ist das theologisch schlüssig? Müsste man nicht die Möglichkeit des Gebets und der Gottesnähe in *Gott* begründet sehen – und dann *ebenso* auch die *Unmöglichkeit* des Gebets, die vielfach erlebte Abwesenheit und Unerfahrbarkeit Gottes?

2 *Psalm 77 zwischen Nicht-beten-Können und Gebet*

Diese Fragen lassen sich mit einem biblischen Text ins Gespräch bringen, der zugleich zeigt, wie die Erfahrung eines Nicht-beten-Könnens selbst wieder ins Gebet genommen werden kann⁷: Psalm 77. Es handelt sich um

⁴ Rahner, *Gebet* (s. Anm. 1), 189.

⁵ A. a. O., 193.

⁶ A. a. O., 195.

⁷ Vgl. Magdalene L. Frettlöh, *Das Nicht-beten-Können ins Gebet nehmen. Biblisch- und systematisch-theologische Beobachtungen und Reflexionen im Gespräch mit Psalm 77*, in: M. Hofheinz / G. Plasger / A. Schilling (Hrsg.), *Verbindlich werden. Reformierte Existenz in ökumenischer Begegnung. Festschrift für Michael Weinrich zum 65. Geburtstag* (Forschungen zur Reformierten Theologie 4), Neukirchen-

einen Asaf-Psalm; er ist deutlich in zwei Hälften gegliedert, die um den mittleren Vers 11 wie um ein Scharnier angeordnet sind. Der erste Teil ist eine eindringliche Klage, die Gebet sein will, aber nicht Gebet zu sein vermag – und *eben das* beklagt:

- ² Meine Stimme zu Gott (אלהים/*elohim*) – ich will schreien!
Meine Stimme zu Gott – er soll mich hören!
- ³ Am Tag meiner Bedrängnis, *Adonaj* suchte ich;
meine Hand ist des Nachts wie ausgegossen (נגרה/*nigrah*),
aber sie erschlafft nicht;
alles in mir (נפשי/*nafschi*) verschmähete, sich trösten zu lassen.
- ⁴ Ich will mich an Gott erinnern – und muss stöhnen,
ich will nachsinnen – und mir geht die Luft aus,
mein Geist (רוח/*ruach*) verschmachtet.
- ⁵ Du packtest die Lider meiner Augen;
ich bin aufgewühlt, so dass ich nicht reden kann.
- ⁶ Ich erwog Tage von früher,
die ewigvergangenen Jahre.
- ⁷ Ich will mich erinnern an mein Saitenspiel in der Nacht,
nachsinnen in meinem Inneren, doch mein Geist ist ins
Grübeln geraten.
- ⁸ Wird *Adonaj* auf ewige Zeiten verstoßen?
Wird er niemals mehr seine Zuwendung zeigen?
- ⁹ Hat seine Freundlichkeit für immer versagt,
hat aufgehört das Wort für Generation um Generation?
- ¹⁰ Hat Gott das Mitleid vergessen
oder im Zorn sein Erbarmen verschlossen?

Vluyn 2015 (im Erscheinen). – Der Text meiner Berner Fachkollegin Magdalene L. Frettlöh ist wie der hier vorliegende Frucht eines intensiven gemeinsamen Nachdenkens und freundschaftlichen Gesprächs über diesen in der Dogmatik und Fundamentalthologie selten herangezogenen Psalm.

Es geht in den ersten Versen dieses Psalms nicht bloß darum, dass Gott das Gebet nicht hört, seine Antwort ausbleibt – sondern vor allem darum, dass das Ich dieses Psalms eigentlich nicht einmal mehr beten, Gottes Antwort nicht einmal mehr *einfordern* kann. Der Schrei, den es ausstoßen möchte, bleibt ihm in der Kehle stecken; und die »Stimme« (2), die Gott hören soll, ist ein unartikulierter Laut, der sich als Stöhnen fortsetzt (4a), bis dem Ich auch dazu die Luft ausgeht (4b) und es verstummt. Das Versagen des Atems bedeutet im Hebräischen zugleich Versagen des Geistes: Auch Erinnern und konzentriertes Denken sind unmöglich geworden. Sogar der letzte Ausweg, der besinnungslose Schlaf, wird dem Ich verwehrt: Gott selbst hält seine Lider auf und belässt es in quälender Wachheit (5)⁸.

Das Ich also möchte beten, kann es aber nicht; es will sich der Geschichte mit Gott erinnern, doch vermag es nicht. Das Ich ist sprachlos geworden. Vertraute Deutungen versagen, die einst von ihm bewohnte Perspektive⁹ ist entglitten. Doch auch der Rückzug in gedankenleere Ruhe bleibt ihm verschlossen: Gott lässt ihn nicht los. An der einzigen Stelle, an der in diesem ersten Teil das Ich seinen Gott doch mit »du« anredet (5), klagt es ihm nicht nur die Unfähigkeit zu beten; es wirft ihm zugleich vor, dass es vom Beten-*Wollen* nicht *lassen* kann. Gott wird für beides verantwortlich gemacht: das Nicht-beten-Können und das Dennoch-beten-Müssen.

So kreisen die Gedanken weiter um die Jahre von früher, die seit einer Ewigkeit vergangen sind – die Jahre, in denen Gott seine Nähe und Zuwendung zeigte. Aber das scheint vorbei. Von Gottes Freundlichkeit ist nichts zu spüren, von seinem geschichts- und sinnstiftenden Wort nichts zu hören. Es ist, als hätte er selbst »vergessen«, dass er Mitleid hat, als hätte der Zorn sein Erbarmen übermannt und es für immer in sich eingesperrt. Doch dann geht der Psalm – vom »erinnern«, »nachsinnen«, »erwägen«, »grübeln« (kein anderer Psalm ist so reich an Worten aus diesem Feld) – doch noch über ins Gebet:

¹² Ich erinnere mich an die Taten JHs
ja, ich will mich erinnern an deine Wunder von einst.

⁸ Mit den meisten Übersetzerinnen und Übersetzern folge ich gegen Konjekturevorschläge, die das Ich oder die Augenlider zum grammatischen Subjekt des ersten Satzes von V.5 machen, dem masoretischen Text und lese als *lectio difficilior* אֲתִּזְתָּ שְׁמַרְיוֹת עֵינַי.

⁹ Vgl. Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München ²1988, 55.

- 13 Und ich will nachsinnen über all dein Wirken
und bedenken deine Taten.
- 14 Gott, dein Weg geht in Heiligkeit!
Welcher Gott ist groß wie Gott?
- 15 Du bist *der* Gott, Wunderwirker!
Deine Stärke hast du unter den Völkern bekannt gemacht.
- 16 Du hast mit starkem Arm dein Volk befreit,
die Kinder Jakobs und Josefs. *Sela*.
- 17 Dich sahen die Wasser, Gott,
dich sahen die Wasser: sie bebten;
ja, die Urfluten erzitterten;
- 18 Wolken ergossen Wasser,
Gewölk ließ Donner grollen,
deine Blitze schossen hin und her,
- 19 Die Stimme deines rollenden Donners,
Blitze erleuchteten die Welt,
die Erde schwankte und bebte.
- 20 Durch das Meer führt dein Weg,
und deine Pfade durch große Wasser,
aber deine Spuren waren nicht erkennbar.
- 21 Wie eine Herde hast du dein Volk geführt
durch die Hand Moses und Aarons.

Zwischen diesem zweiten und dem ersten Teil liegt eine fundamentale Wende. Das Ich *kann* sich nunmehr erinnern (12–13; vgl. 4–7), und es sieht sich wieder in einer lebendigen Beziehung zu Gott, der jetzt mit JH, mit seinem Namen angerufen wird (12). Demgegenüber hat das Ich zuvor bloß die Gottesbezeichnungen *Elohim* und *Adonaj* gebraucht, und zwar gerade *nicht* als Anrede. Der erste Teil des Psalms ist, von Vers 5a abgesehen, kein Gebet, sondern Reflexion über das Gebet, Reflexion auch über das Erinnern und Erzählen der Gottesgeschichten. Dabei geht es, paradox genug, um ein Schweigen, ein Nichtmehrreden-Können: »Allerdings: Von diesem Nichtmehrreden-Können redet er [der Sprecher] und kommt so zu

einer eigentümlich indirekten, irgendwie gebrochenen Weise des *theologiein*¹⁰. Seine Gedanken umkreisen eine ebenso persönliche wie kollektive Erfahrung (»dieser ›Einsame‹ ist in eminenter Weise ein ›Gemeinsamer‹¹¹): Er reagiert auf die grundstürzende Infragestellung des Gottesverhältnisses durch das Exil. Sind die überlieferten Erzählungen nur fromme Märchen, die jetzt widerlegt sind? Ist Gottes Handeln nicht mehr wirksam? Oder erweist er sich als schwankender, launischer Gott, der sich für sein Volk nicht länger interessiert?

Der zweite Teil des Psalms bekennt: Nein, Jh ist kein Gott, wie man sonst die Götter kennt, kein ambivalentes Wesen von begrenzter Macht, das Menschen mal begünstigt, mal im Stich lässt. Vielmehr ist er *der* eine, heilige, große und wundermächtige Gott (14–15, vgl. 8–9). Die wiedererwachte Erinnerung an den Auszug aus Ägypten (16) und den Gang durchs Schilfmeer – unter gottgeleiteter Führung Moses und Aarons (21) – wird in großartiger Weise mit Bildern kosmischer Kraft verbunden (17–20). Nicht allein das Geschick Israels, die ganze Welt erscheint in der wiedergefundenen Perspektive der Befreiungsgeschichte (vgl. Ex 15) als Machterweis Gottes. Diese Geschichte bleibt gültig, auch wenn man auf ihre »Spuren« nicht zu zeigen vermag – und obwohl sie nach Vers 20 nicht nur schwer zu sehen oder verborgen, sondern sogar »unerkennbar« sind.

Umso mehr fragt sich: Was hat diese Wende herbeigeführt? Eindeutige Hinweise – überwältigende Evidenzen, schlagende Gottesbeweise – waren es offenbar nicht. Der Wendepunkt des Psalms liegt im überaus vieldeutigen Vers 11:

¹¹ Ich sagte: Das ist, was mich krank macht:
dass die rechte Hand des Höchsten sich ändert.

¹¹ Ich sagte: Das ist mein Besänftigen:
dass die rechte Hand des Höchsten sich ändern möge.

Was das Ich »krank« macht – und man kann bei dem entsprechenden hebräischen Wort auch mithören: was das Ich »durchbohrt«, ihm alle Le-

¹⁰ Rudolf Mosis, Reden und Schweigen. Psalm 77 und das Geschäft der Theologie, in: TThZ 108 (1999), 85–107, 97.

¹¹ A. a. O., 96; Beat Weber, Psalm 77 und sein Umfeld [BBB 103], Weinheim 1995, 191–198, hält für den Psalm weder die Gattungsbestimmung der Individualklage noch die der Volksklage für angemessen; stattdessen spricht er von einer »theologisierende[n] Mittlerklage«.

benkraft raubt, was es »entheiligt«, es von Gott entfernt¹² –, das ist die Erfahrung, dass Gott nicht länger so handelt, wie die alten Geschichten und Verheißungen es von ihm erzählen. Seine »rechte Hand«, sein Wirken hat sich zum Schlechten gewandelt. – Aber muss es dabei bleiben? Vermag Gott sein Handeln nicht auch *wieder* zu ändern und *zurückzukehren* zu dem, was er vor »Jahren« (6) getan hat¹³? In diesem Gedanken könnte das Ich Trost und Besänftigung finden, wenn es denn hoffen dürfte, dass auch *Gott* sich einmal besänftigen ließe (vgl. Ex 32,11)¹⁴ und sein Erbarmen wieder zum Vorschein käme – das zwar vom Zorn eingeschlossen ist, aber Gott doch innerlicher, eigentlicher zugehört (vgl. 10). Auch in diesem Sinne lässt sich Vers 11 verstehen; deshalb oben die zweifache, in völlig verschiedene Richtungen weisende Übersetzung. Von der ersten Hälfte des Psalms her gelesen, resümiert Vers 11 den aussichtslosen Schmerz darüber, dass Gott sich abgewendet hat. Von der zweiten Hälfte her verstanden, blickt der Vers voraus auf die Vergewisserung, dass Gott sein Volk nicht allein lässt, selbst wenn seine Gegenwart zunächst verhüllt scheint. Gott hat Israel schon einmal durch das Schilfmeer, durch die chaotische Urmacht des Wassers hindurchgeführt. Auch künftig wird er sich als Bezwinger aller lebensfeindlichen und zerstörerischen Kräfte erweisen.

Ein und derselbe Vers also lässt sich als Ausdruck der Verzweiflung wie der Hoffnung lesen¹⁵. Welche dieser Lesarten ist die *richtige*? – Die

¹² In diesen Fällen würde man הלוחי nicht von חלה, sondern von חלל I bzw. חלל II herleiten. Die letztere Lesart wird in der Midrasch-Literatur bevorzugt (PesK 17). Ich folge Weber, Psalm 77 (s. Anm. 11), 98–100, wenn ich die Lesungen »krank machen« und »besänftigen« in den Mittelpunkt stelle, aber davon ausgehe, dass die übrigen Bedeutungen mitschwingen können (A. a. O., 100).

¹³ Neben der auch in der LXX belegten Leitbedeutung im Sinne von שנה I, »sich ändern« (zur Begründung a. a. O., 98), klingt auch שנה II, »noch einmal tun«, mit. Zudem wird auf das gleichlautende Wort שנת in V. 6 zurückverwiesen.

¹⁴ Mit Weber (a. a. O., 98) kann in V. 11a הלוחי auch als elliptische Ausdrucksweise des Idioms חלה פנים, »das Angesicht besänftigen« gelesen werden; die Psalmistin besänftigt Gott, indem sie zu ihm fleht und für das Volk eintritt (vgl. Ex 32,11: ויחל משה את־פני יהוה). Siehe auch die Übersetzung Moses Mendelssohns: »Dann denk ich: Flehen steht bei mir; ändern in des Höchsten Macht«: Die Psalmen. Übertragen von Moses Mendelssohn (21788), hg. von W. Pape, Zürich 1998, 114.

¹⁵ Manche Ausleger lösen freilich die dialektische Spannung von Verzweiflung und Hoffnung in schlichte Ergebenheit auf. So deutet man das »Kranksein« des Ichs in V. 11a nicht selten als gleichsam krankhaftes Defizit: Es wäre demnach ein bloßes *Unvermögen* des Psalmisten, dass er Gottes Handeln nicht erkennt. Das Problem läge nicht bei Gott, sondern allein beim Ich, das sich in Gottes Ratschluss zu fügen hätte. So etwa Artur Weiser, Die Psalmen [ATD 15], Göttingen ¹⁰1984, 364. Auch die Übersetzung Luthers (1545) empfiehlt eine Haltung der Ergebenheit: »Aber

Pointe des Psalms scheint mir genau darin zu liegen, dass er diese Frage offen lässt. Dem Erinnern-Wollen im ersten Teil des Psalms (V. 4) entspricht das tatsächliche Erinnern im zweiten (V. 12) und dem Gegenstand des Grübelns hier (V. 6) der Inhalt des Erinnerns dort (V. 16–21); doch gibt es für den zweiten Teil keinen Abschluss, der wie Vers 11 die vorangegangene Rede zu Ende führte. Abrupt bricht der Psalm mit dem Hinweis auf Mose und Aaron in Vers 21 ab. Fällt das Ich wieder in die Sprachlosigkeit des ersten Teils zurück? Ausgeschlossen ist das nicht. Das Gegenstück zu Vers 11 fehlt, seine negative Lesart bleibt unwiderlegt. Und so ist am Ende nicht nur unklar, ob das beschworene Handeln Gottes tatsächlich neu erfahrbar wird; offen ist auch, ob die vorübergehend wiedergefundene Sprache wirklich trägt. Der Alttestamentler *Rudolf Mosis* bemerkt dazu: »Der Psalm ist offen für eine Fortsetzung, er hat also nicht nur zwei Teile, sondern gleichsam drei, nämlich einen dritten, der nicht geschrieben ist«¹⁶. Die implizite Leserin des Psalms soll sich nach Mosis zu solch einer Weiterführung aufgefordert fühlen¹⁷. Doch sind wir dazu in der Lage? Können wir die Geschichte von Gottes Handeln wirklich in unsere Erfahrung hinein forterzählen? *Fehlen* uns dazu nicht doch, wenn wir ehrlich sind, die Worte?

Es gibt allerdings noch die Möglichkeit, die großartige Beschwörung der Exodus-Erinnerung und ihren unvermittelten Abbruch nicht als allzu anspruchsvollen Aufruf an uns zu lesen – sondern als Appell an die Adresse

doch sprach ich / Ich mus das leiden / Die rechte Hand des Höhesten kan alles endern«, und als Erläuterung dazu: »Das ist / Ich mag mich zu tod drumb kümmern / Ich kans aber dennoch nicht endern« (WADB 10/I, 296). – Das resignative Gebetsverständnis, das sich hier artikuliert, hat übrigens auch in Teilen der aktuellen theologischen Literatur zum Gebet Konjunktur, die sogar in der Gebetserfüllung nichts anderes sehen kann als eine bloße *Wahrnehmungsveränderung* des Menschen. Siehe etwa Christiane Tietz, Was heißt: Gott erhört Gebete?, in: ZThK 106 (2009), 327–344, 342; ähnlich Hartmut von Sass, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, in: NZStH 54 (2012), 39–65, 62. Vgl. dazu schon Dewi Z. Phillips, The Concept of Prayer, Oxford 21981 [1965], 28, 122 sowie die aufschlussreiche Debatte Walter van Herck, A Friend of Demea? The Meaning and Importance of Piety, in: A. F. Sanders (Hrsg.), D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion. Questions and Responses, London (Ashgate) 2007, 125–138, 129–136; Dewi Z. Phillips, Philosophy, Piety and Petitionary Prayer. A Reply to Walter van Herck, in: a. a. O., 139–152. – Die resignativen Theorien unterschätzen, wie sehr das Bittgebet tatsächlich etwas von Gott *verlangt*, ja vielleicht sogar eine Veränderung *Gottes* fordert: vgl. Lk 18,1–8!

¹⁶ Mosis, Reden und Schweigen (s. Anm. 10), 107.

¹⁷ So meint Mosis, ebd., dass der dritte Teil »zu schreiben bleibt von denen, die ihn [den Psalm] recht gebrauchen«.

Gottes: als Appell nämlich, *diese* Geschichte, nicht die Geschichte der Verzweigung, endlich fortzusetzen. Demnach verschlüge es dem Ich am Ende des Psalms tatsächlich wieder die Sprache; nun aber so, dass alles, wovon weiter zu reden und zu schweigen wäre – vom Beten-Wollen und der Unfähigkeit dazu, von Verzweigung und Hoffnung, von göttlicher Anwesenheit und Abwesenheit in »unerkennbaren Spuren« –, Gott selbst übergeben wäre.

3 *Gottes Ver-antwortlichkeit*

Es ist zu kurz gegriffen, die »Möglichkeit« des Gebets seiner »Unmöglichkeit« als ausschließende Alternative entgegensetzen. Man kann sich auch – zweifelnd, stotternd, um Worte ringend, mit Gottes Schweigen hadern – auf *beiden* Seiten befinden: beten und doch nicht beten können, glaubend und zugleich ungläubig sein. Auch Psalm 77 bewegt sich auf dieser Grenze, indem er gegen das Nichts-Sagen Gottes an dessen Ansprechbarkeit festhält und schließlich doch in eine Sprachlosigkeit mündet, das zwischen getroster, wiedergefundener Hoffnung und bleibender Untröstlichkeit oszilliert.

Das An-beten gegen Gottes Schweigen begegnet auch in anderen Psalmen: »Wende dich nicht schweigend ab von mir!« (Ps 28,1); »Du hast es gesehen, Jhwh [wie meine Feinde mir Unrecht tun]. So schweige doch nicht! Jhwh, bleib mir nicht fern!« (Ps 35,22); »Höre mein Gebet, Jhwh, vernimm mein Schreien, schweige nicht zu meinen Tränen!« (Ps 39,13); »Schweig doch nicht, o Gott, bleib nicht still, o Gott bleib nicht stumm« (Ps 83,2). Nicht viel anders Hiob: »Ich schreie zu dir, und du erwidert mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich« (Hi 30,20). Doch nicht nur Klage, auch das Lob kann ein Protest gegen Gottes Stummheit sein: »Gott, den ich preise, schweige doch nicht!« (Ps 109,1)¹⁸ Das Besondere an Psalm 77 wäre nach der hier angebotenen Lesart, dass dieses Beten gegen Gottes Schweigen wiederum auf Seiten des *Menschen* in ein Schweigen übergeht, das nunmehr auf *Gottes* Antwort wartet.

Damit mag Psalm 77 als Paradigma auch für ein Beten gelesen werden, das nicht meint, auf die säkulare Anfechtung des Gebets durch eine – notwendig überfordernde – existenzielle Entscheidung reagieren zu

¹⁸ Walter Dietrich, Vom Schweigen Gottes im Alten Testament, in: M. Witte (Hrsg.), Gott und Mensch im Dialog, FS Otto Kaiser, Berlin 2004, 997–1014, 1000. Hier auch weitere Beispiele.

müssen, sondern das eben diese Anfechtung selbst vor Gott bringt – und sie *seiner* Verantwortlichkeit überlässt. Dann ließe sich unser *Versuch* zu beten, hier wieder mit Karl Rahner, tatsächlich als »letzte[r] Augenblick des Redens vor dem Verstummen« begreifen – »als Tat des Verfügens über sich selbst, eben bevor über einen die Unbegreiflichkeit Gottes verfügt«¹⁹.

¹⁹ Rahner, Gebet (s. Anm. 1), 193.